Felsefe Dergisi
*Journal of Philosophy*

# ARKHE-LOGOS

ISSN 2459-0746

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 4 *Issue*

Güz / *Autumn*
2017

## Martha Craven Nussbaum Özel Sayısı

*Special Issue on Martha Craven Nussbaum*



Bilgelik | Erdem | Düşünce | Bilgi
σοφία | ἀρετή | ἔννοια | ἐπιστήμη

SENTEZ

Felsefe Dergisi
*Journal of Philosophy*
ARKHE-LOGOS
Sayı
*Issue*
4
Güz
*Autumn*
2017

Felsefe Dergisi *Journal of Philosophy*

# ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 4 *Issue*

Güz / *Autumn*
2017

Nussbaum'ın Felsefe Anlayışı Üzerine: "Felsefe İnsanlığa Hizmet Edebilir."
**HATİCE NUR ERKIZAN**

Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme
**HATİCE NUR ERKIZAN**

Phantasia ve Oreksis
**MARTHA CRAVEN NUSSBAUM**
**Çev. FIRAT ÜNAL**

Martha C. Nussbaum'ın İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı
**EBRU GÜVEN**

İnsan Hakları Kavramını Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı ile Düşünmek
**ELİF ÇELİK**

Martha C. Nussbaum, Adalet ve Umut
**SEBİLE BAŞOK DİŞ**

İnsanlığın Hukuk Eğitiminde Geliştirilmesi
**MARTHA C. NUSSBAUM**
**Çev. AYSİMA ÇALIŞAN - ERAY YAĞANAK**

Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri
**EBRU GÜVEN**

Aristoteles "Aristotelesçi Sosyal Bir Demokrat mıydı?"
**RICHARD MULGAN**
**Çev. AYLİN ÇANKAYA**

Osmanlı-Türk Modernleşmesi
**NEŞET TOKU**

Zaman Üzerine Düşünceler: Salahaddin Halilov`un Görüşleri Bağlamında
**KÖNÜL BÜNYADZADE**

Husserl ve Fenomenolojisi: Bir Özet
**HASANHAN TAYLAN ERKIPÇAK**

SENTEZ

ISSN 2459-0746

# ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2017 Sayı / *Issue*: 4
Güz / Autumn 2017

ISSN 2459-0746

**Kapak ve İç Düzen:** Sentez
Kapak Görseli: Pierre Puget, "The Meeting of Alexander the Great and Diogenes 1" Musee du Louvre, Paris

**SAHİBİ**: Sentez Yayın ve Dağıtım Eğitim ve Öğretim Kurumları Tic. ve San. A.Ş. adına Tekin Çanga

**SENTEZ** YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA Sertifika No: 14399
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

**Baskı:** TARCAN MATBAACILIK YAYINCILIK SANAYİ TİC. LTD. ŞTİ.
Tel: 0312 384 34 35 Faks: 0312 384 34 37
Sertifika No: 25744

**Kurucu Editör:**
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
**Yayın Genel Yönetmeni:**
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
**Editor:**
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
**Editör Yardımcıları:**
Doç.Dr. Aylin ÇANKAYA, Arş. Gör. (Y.L.) Selena ERKIZAN

**Yayın Danışma Kurulu**
H. Nur BEYAZ ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Güray ÜNVER (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar Üniversitesi), Selena ERKIZAN (İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi), Yasemin AKIŞ (Burdur-Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi), Serap ELDERE KELEŞ (Londra Metropolitan Üniversitesi), Asil YAMAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Levent ERKIZAN, Y. Gurur Sev (İstanbul Arel Üniversitesi), Kubilay HOŞGÖR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Fırat ÜNAL (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Mustafa KOÇ (Tunceli Üniversitesi), A. Dinçer ÇEVİK (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), M. Efe ATEŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), İlyas ALTUNER (Iğdır Üniversitesi), Berfin Kart (Aydın-Adnan Menderes Üniversitesi) Ebru GÜVEN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), C. Cengiz ÇEVİK (Yeditepe Üniversitesi), Alp Ejder KANTOĞLU (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Ekin İbrahim KARABABA (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Tuğçe ASLAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

*Arkhe-logos* uluslararası hakemli bir dergidir.

**AKADEMİK DANIŞMA KURULU**
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, İngiltere)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn Üniversitesi, Almanya)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan Üniversitesi, İngiltere)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Kemerburgaz Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Samuel FLEISCHACKER (Illinois Üniversitesi Chicago, Amerika)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ruben APRESSYAN (Rusya Felsefe Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr.Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-Üniversitesi, Norveç)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Denizli-Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (Emekli, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino Üniversitesi, İtalya)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Doç.Dr. Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex Üniversitesi, İngiltere)
Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaycan Ulusal Felsefe – Sosyoloji -Hukuk ve Bilimler Akademisi, Azerbaycan)
Doç. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaycan Üniversitesi- Bakü, Azerbaycan)
Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Ögr. Gör. Y. Gurur Sev (İstanbul Arel Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU (Toros Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Yrd. Doç.Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur- Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Berfin Kart (Aydın- Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Fiona TOMKINSON, (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Zehragül AŞKIN (Mersin Üniversitesi, Türkiye)

**Founding Editor:**
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
**Editor-in-Chief:**
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
**Editor**:
Prof.Dr. H.Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
**Assistant Editors:**
Assoc. Prof. Dr.Aylin ÇANKAYA, R.A. (M.Phil )Selena ERKIZAN

**Editorial Advisory Board**

H. Nur BEYAZ ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman University), Güray ÜNVER (Muğla Sıtkı Koçman University), Aylin ÇANKAYA (Manisa-Celal Bayar University), Selena ERKIZAN (İstanbul Yeni Yüzyıl University), Yasemin AKIŞ (Burdur-Mehmet Akif Ersoy University), Serap ELDERE KELEŞ (London Metropolitan University), Asil YAMAN (Muğla Sıtkı Koçman University), Levent ERKIZAN, Y.Gurur Sev (İstanbul Arel University), Kubilay HOŞGÖR (Muğla Sıtkı Koçman University), Fırat ÜNAL (Muğla Sıtkı Koçman University), Mustafa KOÇ (Tunceli University), A.Dinçer ÇEVİK (Muğla Sıtkı Koçman University), M.Efe ATEŞ (Muğla Sıtkı Koçman University), İlyas Altuner (Iğdır University), Berfin Kart (Aydın-Adnan Menderes University), Ebru GÜVEN (Muğla Sıtkı Koçman University), C. Cengiz ÇEVİK (Yeditepe University) Alp Ejder KANTOĞLU ( Muğla Sıtkı Koçman University), Ekin İbrahim KARABABA (Muğla Sıtkı Koçman University), Tuğçe ASLAN (Muğla Sıtkı Koçman University)

*Arkhe-logos* is an international refereed journal of philosophy.

**ACADEMIC ADVISORY BOARD**
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame University, United States of America)
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, United Kingdom)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe University, Turkey)
Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn University, Germany)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota University, United States of America)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (Istanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Turkey)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan University, United Kingdom)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Boğaziçi University, Turkey)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Kemerburgaz University, Turkey)
Prof. Samuel FLEISCHACKER (Illinois University at Chicago, United States of America)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Middle East Technical University, Turkey)

Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova University, Turkey)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu University, Turkey)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina University, Greece)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Turkey)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Russian Academy of Sciences, Philosophy, Russia)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir University, Turkey)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-University, Norway)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Denizli-Pamukkale University, Turkey)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (Emeritus, İstanbul Ticaret University, Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Turkey)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino University, Italy)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar University,Turkey)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex University, United Kingdom)
Assoc. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Trakya University, Turkey)
Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Turkey)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Philosophy-Sociology-Law, Azerbaijan)
Assoc. Prof. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu University, Turkey)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin University, Turkey)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Recep DURAN (Near East University,Turkish Republic of Northern Cyprus)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık University,Turkey)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaijan University- Baku, Azerbaijan)
Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversity, Turkey)
Lect. Y. Gurur Sev (İstanbul Arel University, Turkey)
Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU (Toros University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur Mehmet Akif Ersoy University)
Assist. Prof. Dr. Berfin Kart (Aydın-Adnan Menderes University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Fiona TOMKINSON, (Yeditepe University, Turkey)
Prof.Dr. Ali DURUSOY ( Marmara University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr.Zehragül AŞKIN (Mersin University, Turkey)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# *İÇİNDEKİLER*

Önsöz Yerine ..... 9

Nussbaum'ın Felsefe Anlayışı Üzerine: "Felsefe İnsanlığa Hizmet Edebilir." .. 15
***HATİCE NUR ERKIZAN***

Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme ..... 37
***HATİCE NUR ERKIZAN***

Phantasia ve Oreksis ..... 67
***MARTHA CRAVEN NUSSBAUM***
***Çev. FIRAT ÜNAL***

Martha C. Nussbaum'ın İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı ..... 75
***EBRU GÜVEN***

İnsan Hakları Kavramını Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı ile Düşünmek ..... 101
***ELİF ÇELİK***

Martha C. Nussbaum, Adalet ve Umut ..... 123
***SEBİLE BAŞOK DİŞ***

İnsanlığın Hukuk Eğitiminde Geliştirilmesi ..... 135
***MARTHA C. NUSSBAUM***
***Çev. AYSİMA ÇALIŞAN - ERAY YAĞANAK***

Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri .... 149
***EBRU GÜVEN***

Aristoteles "Aristotelesçi Sosyal Bir Demokrat mıydı?" ..... 183
***RICHARD MULGAN***
***Çev. AYLİN ÇANKAYA***

Osmanlı-Türk Modernleşmesi ..... 207
***NEŞET TOKU***

Zaman Üzerine Düşünceler: Salahaddin Halilov`un Görüşleri Bağlamında 227
***KÖNÜL BÜNYADZADE***

Husserl ve Fenomenolojisi: Bir Özet ..... 247
***HASANHAN TAYLAN ERKIPÇAK***

# *CONTENTS*

For Preface ..... 9

On Nussbaum's Conception of Philosophy: "Philosophy Can Serve Humanity." ..... 15
***HATİCE NUR ERKIZAN***

Human Being in Contemporary Aristotelian Thought: An Essay On Nussbaum's Essentialist Understanding of Human Being ..... 37
***HATİCE NUR ERKIZAN***

Phantasia and Orexis ..... 67
***MARTHA CRAVEN NUSSBAUM***
***Trans. FIRAT ÜNAL***

The Human Development and Capabilities Approach in Martha C. Nussbaum ..... 75
***EBRU GÜVEN***

Considering The Concept of Human Rights Through Nussbaum's Capability Approach ..... 101
***ELİF ÇELİK***

Martha C. Nussbaum, Justice and Hope ..... 123
***SEBİLE BAŞOK DİŞ***

Cultivating Humanity in Legal Education ..... 135
***MARTHA C. NUSSBAUM***
***Trans. AYSİMA ÇALIŞAN - ERAY YAĞANAK***

Aristotelian Origins of Martha C. Nussbaum's Capabilities Approach..... 149
***EBRU GÜVEN***

Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat?" ..... 183
***RICHARD MULGAN***
***Trans. AYLİN ÇANKAYA***

Ottoman-Turkish Modernization ..... 207
***NEŞET TOKU***

Thoughts On Time In The Context Of Salahaddin Halilov's Ideas ..... 227
***KÖNÜL BÜNYADZADE***

Husserl and His Phenomenology: A Summary ..... 247
***HASANHAN TAYLAN ERKIPÇAK****

# Önsöz Yerine

## Martha Craven Nussbaum: Aklı Duygulara/Gönüle Bağlayan Filozof... Ya da Aristotelesçi Var Oluşçuluğun İlk Temsilcisi*

Sanırım 1996 yılının başlarıydı... o zamanlarda doktorasını bitirmeye çalışan bir öğrenciydim. Nussbaum, Arzunun/Gönlün İyileştirilmesi (*The Therapy of Desire*) kitabı üzerinde konuşmak üzere Bristol Üniversitesi Felsefe Bölümüne geliyordu. "Çıkarımsal olan ve olmayan düşüncenin" doğasının ne olduğu sorusuyla boğuşan bir öğrenci için böyle bir başlık bir süreliğine bir kurtuluş olabilirdi. Ayrıca o gün kızım Serena Nur'u taşıdığımı öğrenmeme eşlik eden sonsuz bir sevinç içindeydim... Bristol Üniversitesinin lisansüstü öğrencilerinin buluştuğu bir salondaydı konuşma. Nussbaum toplantı salonuna girdi; onu dinlemeye gelenlerle kısa bir süreliğine konuştuktan sonra yakın zamanda çıkmış olan kitabı üzerinde konuşmaya başladı. O zaman, kızım Selena henüz dört yaşlarındaydı. Benimle birlikte Nussbaum'ı sessizce ve dikkatlice dinlemişti. Konuşmanın bitiminde Nussbaum kendisine yaklaştı ve ona şöyle dedi: "Burada olmandan çok mutluyum; çünkü dünyanın kadın filozoflara ihtiyacı var". O günden bugüne kendisiyle olan iletişimimiz devam ediyor. Ancak bu buluşma benim için de bir dönüm noktası olmuştu. "Çıkarımsal olan ve olmayan düşüncenin" doğası üzerine olan düşünmeler artık aklımın sınırlarını çizmediği gibi, insani var oluşumun sınırlarını da çizmiyordu. Aristotelesçi felsefenin sınırları eskisiyle asla aynı olmamak üzere değişmişti gözümde... Ve açıkça ifade etmeliyim ki; bir Aristotelesçi olarak hayatın kendisine yakınlaşma ve feminist felsefeyle buluşmamın tek etkin nedeni Nussbaum olmuştur. *Arkhelogos* yayın anlayışı bakımından özel sayıya karşı olmamakla birlikte, her sayının özel sayı olmasına da uzaktır. Bu bağlamda Nussbaum'ın 70. yaşı vesilesiyle bir özel sayı hazırlama düşüncesi onun Türkiye'de pek de bilinmeyen felsefesini tanıtma bakımından uygun göründü. Kendisine bu niyeti ifade eden bir yazı da yazıldı. Ancak Nussbaum buna hiç sıcak bakmadı. Ona, bu konuda çok sayıda benzer düşünceler iletildiğini ve hepsine de uzak durduğunu söyledi. Ve eğer illa böyle bir sayı yapılacaksa bunun kendi isteği dışında gerçekleştirildiğinin ifade edilmesini talep etti. Nussbaum

* Bu yazı aşağıdaki çalışmalardan hareketle hazırlanmıştır. Rachel Aviv'in çalışması için; https://www.newyorker.com/.../martha-nussbaums-moral-ph.., https://www.law.uchicago.edu/.../philosophy-service-human..

üzerine olan bu sayı tamamen *Arkhe-logos*'un bir tercihidir. Nussbaum son zamanlarda yaşlanma ve yaşlılara karşı toplumun gösterdiği ayırımcılık üzerine çalışmaktadır.

Nussbaum kimdir? Bu soruyu aydınlatmak bir önsözün sınırlarının çok ötesine uzanır. Dolayısıyla buradaki sözler bir değinme notudur onun yaşamına. Kendisi şu anda Chicago Üniversitesinde felsefe ve hukuk profesörüdür ama aynı zamanda Klasik, Politik Bilimler, Güney Asya Çalışmaları ve Teoloji bölümlerinde de dersler vermektedir. Şimdiye kadar 25 kitap ve 510'nun üzerinde makale yazmıştır. Dünyanın birçok üniversitesinden 57 fahri doktora verilmiştir... 2014 yılında Oxford Üniversitesi'nde *John Locke Dersleri*'ni veren ikinci kadın filozof olmuştur. Geçen yıl ise felsefe alanındaki en prestijli ödüllerden biri olan ve her dört yılda bir Japon Inamori Vakfı tarafından verilen Etik Ödülü'nün sahibi oldu. Ödülün verilme nedeni; insanlığın yeşermesine katkıda bulunması... Yakın zamanda 500 bin dolarlık Kyota Ödülünü (2016) de kazandı. İnsani Bilimler alanında Nobel ödülüne denk gelir. Daha önce bu ödülü kazananlardan bazıları Karl Popper ve Jürgen Habermas'tır. Nussbaum kazandığı bu ödülün bir kısmını hukuk ve felsefe alanında lisansüstü çalışma yapan öğrencilere burs olarak vermiştir.

## Yaşamdan Felsefeye, Felsefeden Yaşama Doğru...

Nussbaum 1992 yılında Dublin'de Trinity Kolejde vereceği bir konferans esnasında annesinin ölmek üzere olduğu haberini alır. Ertesi güne kadar Amerika'ya uçuş yoktur... O gün Nussbaum, Amerika'nın önde gelen filozoflarından biri, planlandığı üzere konferansını verir. Konferansın konusu; duyguların doğası... Daha sonra bunu yapmış olmasının insani olmadığını; bunu yapmaması gerektiği üzerinde düşünür. Ertesi gün uçaktadır; elleri titrerken bile iki hafta sonra vereceği konferansını bilgisayarda yazmaktadır. Bu defa konuşması merhamet üzerinedir. Ve bir an bu kadar üretmesinin ve çalışmasının bir çeşit acımasızlık olma olasılığı üzerinde bile düşünür. Ana düşünce şudur: *Biz her bir insanın yaşamını acımasız ve engellerle dolu bir dünyaya karşı verilen bir mücadele olduğunu anladığımızda merhametli oluruz.* Nussbaum annesinin cenazesinden kısa bir süre sonra merhamet üzerine olan konferansını da verir. O, konferansını bir nevi ruhunun onarımı olarak düşünür. Çünkü en iyi niyetlerle bile erdemli bir yaşamı gerçekleştirmek çok zordur. Bu nedenle, onun birçok çalışması kendisinin de ifade ettiği gibi, "iyileştirici felsefe" ya da "yaşama bilimi" olarak çağrılabilir. Annesinin felsefeyi soğuk ve sevgisiz bulduğu yönündeki eleştirisine yanıtı şudur: "Bizim karmaşık, dağınık, darmaduman var oluşumuzu kabul edip, bundan kaçmamak bir sevgi biçimi olabilir." Birkaç yıl sonra Oxford Üniversitesinin düzenlediği Felsefe Diyalogları yarışmasına katılır ve kazanır. Bu diyalogda bir anne kızını, çok ünlü bir ahlak felsefecisi olan kızını, acımasızlıkla suçlar: "Sen duyguların ne olduğunu bilmiyorsun." Babası ise: "Sen

bir felsefeci değil misin ki zaten çoğu zaman kendi kafanın içinde yaşıyorsun? Kimseye ihtiyacı olmayan ve kimseyi sevmeyen?" Annesi de ekler: "Kabul etmediğin şey, düşüncenin her şeyi kontrol etmediğidir." Filozof annesine sorar ve onu affetmesi için yalvarır: " Anneciğim düşünmemden neden bu kadar çok nefret ediyorsun ? Ne söyleyebilirim veya ne yazabilirim ki bana böyle bakmanı durdurabilirim?"

Nussbaum'ın hem bir entelektüel olarak ve hem de fiziksel olarak muazzam bir güveni var kendisine. Rachel Aviv, onun kendisini bir kraliçe gibi taşıdığını yazar. Nussbaum *eudaimonia*'yı, yani insanın insani var oluşunu gerçekleştirebileceği koşulların ve kavrayışların neler olduğunu arar. Kendisi de bir ahlak filozofu olan Nancy Sherman onun için şöyle der: "Martha Nussbaum felsefenin çehresini ve yönünü değiştirdi. Edebiyat aracılığıyla yaşamın en ince noktalarını tanımladı."

Birçok filozofun tersine Nussbaum zarif üslubu ve şiirsel ifadeleriyle insanın kırılganlığını, zayıflığını ve yaşamın talihsizliklerini son derece etkileyici biçimde betimler. Ve ona göre, bunun kendisi zaten etik yaşam için bir önkoşuldur. İyi bir insan olmak için dünyaya açık olmamız gerekir; kontrolümüz dışındaki kesin olmayan şeye/şeylere güvenebilmemiz gerekir. Yaşam kırılganlığa açıktır ve bu da insanı paramparça edebilir. Fakat tüm bunlara karşın etik olan böyle bir evrende ahlaki yolculuğa çıkabilmektir. İnsani ve ahlaki olan budur. Yazı, kendini inkar etmek için yaşamı inkar etmemelidir. Bu nedenle, Nussbaum geleneksel felsefi düzyazı biçimini onaylamaz. Ona göre, bu biçim, ironik olarak, 'bilimsel', soyut, sağlıklı ama beti- benzi atmış bir insan gibidir. O kendi zamanının problemi ile de bağını koparmıştır. Böyle bir felsefe, aynı kendine hayran olan Narkissos gibi kendi yansısına aşıktır ve sonunda boğulur.

### Kendi Ruhunun Kaptanı Olmak...

Bir kadın olarak felsefe yapmak ise ayrı bir öyküdür. Nussbaum son derece varlıklı ve eğitimli bir ailenin kızı olmasına rağmen, kadın olarak felsefe yapmanın dayanılmaz ağırlığını yaşamıştır. "Kendi ruhunun kaptanı" olduğu için babasının diğer dinlerden, diğer ırklardan ve sınıflardan gelenlere karşı duyduğu tiksintiden tiksinmiştir. Babasının, Yahudileri kaba ve görgüsüz olarak değerlendirmesine tahammül etmediği gibi, bir Yahudiye (Alan Nussbaum) âşık olup evlenmiştir. Babası bu ilişkiyi onaylamadığı için evlilik törenlerine de katılmamıştır. O zamana kadar babasının gözünün nuru olan Nussbaum bu olaydan sonra düşmüştür.

Nussbaum 1969 yılında doktora için Harvard Üniversitesine gider. Gelmiş geçmiş en önemli ve en ünlü felsefecilerden olan G.E.L.Owen onun danışmanıdır ama bu cinsel tacizin olmaması için yeterli değildir. Nussbaum bunun kendisi üzerinde yıkıcı olmamasını bizzat kendisinin çok güçlü olmasına bağlar. 'Ben ondan daha sağlıklı ve güçlüydüm' der. Harvard Üniver-

sitesindeki çalışmalarında ilgisi hemen Aristoteles'e kayar. Çünkü Aristoteles yalın sorular sorar; örneğin "İnsan nasıl yaşamalıdır?" gibi. Nussbaum sürekli mantık kesip- budayan kişilerin neredeyse her zaman erkek olduğunu gözler. Dolayısıyla Nietzsche'nin neden neredeyse büyük filozofların hiç evlenmediği yönündeki düşüncesini anladığını söyler. Çünkü ona göre, Nietzsche bu sözleriyle birçok büyük filozofun insani var oluştan kaçtığını ifade etmiştir. Nussbaum için de o büyük filozoflar yaşama, insani var oluşa bulaşmaktan ve karışmaktan kaçmışlardır.

Nussbaum duyguların düşünme dışı enerjiler olduğu ve insanı bir köşeye fırlatıp attığı yolundaki modern felsefedeki baskın anlayışı da kabul etmez. Bunun yerine Stoa felsefesine dönerek düşünme ve duygu arasındaki bağı yeniden kurar. Nussbaum ahlak felsefesinde duygulara özsel bir işlev verir ve de duyguların özünde bilişsel olduğunu öne sürer. Onlar sayesinde insan kendisi, diğerleri ve evren hakkında yargılar oluşturabilmektedir. John Rawls onun başlıca yol göstericilerinden biri olmuştur. Kendisi son derece utangaç ve de kekeme biri olarak Nussbaum'a şunu öğütler: "Eğer kamusal aydın (*public intellectual*) olacak kapasiteye sahip olduğunu düşünüyorsan bunu olmak senin görevindir." Nussbaum felsefecinin kendini yaşamdan gittikçe tecrit ettiğini ve profesyonelleştiğini düşünür. Meslektaşlarının kavramsal analizlere kendilerini sınırlamaları karşısında öfkelenir. Onun İyinin Kırılganlığı (*The Fragility of Goodness*) üzerine olan kitabı böyle bir dönemin ürünüdür ve en fazla satan çağdaş felsefe kitapları arasında yer almıştır. Nussbaum, Platon'un 'en iyi yaşam bütünüyle kendi kendine yeten yaşamdır' görüşünü ret eder. Trajediler iyi bir yaşam arayışının ve çabasının sonucudur. İyi bir yaşamı kurmaya yönelen insanlar, yaşama karşı tutkuyla yönelirler ki bu da onları her türlü olumsallığa açık hale getirir.

Nussbaum 1972 yılında kızı Rachel'a hamile olduğunu öğrenir ki bu onun derin bir ahlaki çatışmayı yaşadığı ilk deneyimlerden biri olmuştur. Bundan kısa bir süre önce, Harvard Akademi Topluluğuna (Harvard Erkek Akademisyenler Topluluğu ya da Harvard Erkek Kardeşler Topluluğu! *Harvard's Society of Fellows*) seçilen ilk kadın olmuştur. Nussbaum skolarların şöyle düşüneceğini hayal eder: "Bir kadını içeri aldık ama bakın ne yaptı o? Gitti ve bir bebek yaptı." Nussbaum dokuz ay boyunca sanki hamile değilmiş gibi davranır, çalışır ve yazar. Günde birkaç mil koşar ve de anestezi almadan doğum yapar. Aristoteles'in *Politika*'sı hastanede onunla birliktedir. Kızının dünyaya gelişini izleyen haftada *Harvard Kardeşler Topluluğunun* akşam yemeğine katılır. Nussbaum daha sonra konuyla ilgili şöyle der: "Bunu herkesin çalıştığımı anlaması için yaptım." Eşi Alan Nussbaum Yale Üniversitesinde öğretim üyesidir. İlk hafta kızının bakımını Martha yalnız başına üstlenir. Bu konuya ilişkin olarak da şöyle söyler: "İyi ve saygın erkekler arasında bazıları yaşamın sürprizlerine karşı hazırlıksızdırlar ve onların iyi niyetleri çocuk bakımı gibi konularla karşılaştığında karaya oturur."

Nussbaum bir kadın felsefeciler topluluğuna katılır ve kadınların felsefeye son derece özgün katkılar sunabileceğini söyler. Çünkü kadınlar ahlaki çatışmayı yaşamlarında deneyimlerler. Onlar çocukları ve çalışmaları arasında parçalanıp bölünürler. Erkek felsefeciler bunu yaşamazlar. Nussbaum, birçok büyük filozofun gerçek ahlaki dilemmalar olmadığını söylediğine göndermede bulunarak şöyle der: "Hiçbir kadın böyle aptalca bir yanlış yapmaz!".

Nussbaum 1983 yılında Harvard'dan kendisine kalıcı kadro verilmediği için ayrılır. O bu kararın gerisinde kendisine karşı duyulan düşmanca ağılı bir nefretin olduğunu söyler. Sözünü yutmayan ve esirgemeyen bir kadın dayanılmaz ağırlıktadır! Bizans oyunlarını son derece iyi oynayan meslektaşları da bu kumpasta yerlerini almışlardır. O zaman bölüm başkanı olan kişi şöyle der: "Sanırım Nussbaum insanları çok korkuttu. Onlar, hayranlık verici bu güçlü kadını anlayamadılar. O uzun boylu, çekici, açıkça son derece feminen ve tarz sahibiydi. Dik bir biçimde yürür ve mini etek giyerdi. -Hepsi bir kadındaydı- Onlar sadece çok korktular." Bu Nussbaum'un kariyerinde krize benzeyen tek şey olarak kaldı. Ve ona göre hem kadınlar ve hem de felsefe yaptıklarının karşılığını alamamaktalar...

Nussbaum'a yol göstericilikte yer alan bir diğer isim de İngiliz filozof Bernard Williams olmuştur. Williams ahlak filozoflarını önemli "olan şeyler hakkında" yazmayı ret etmekle suçlar. Bu da Nussbaum için bir kırılma ve dönüm noktası olur. O bu kaygıyı izleyerek gelişmekte olan ülkelerde yaşamın niteliğini sorgulamaya başlar. Nobel ekonomi ödülüne de sahip olan Hintli ekonomist ve filozof Amartya Sen'in çalıştığı konulara doğru yönelir. Onunla birlikte Dünya Kalkınma Enstitüsünde, Helsinki'de birlikte çalışırlar. Burada yaptığı çalışmalara ilişkin şöyle der: "Dünyanın geri kalanı hakkında hiçbir şey bilmiyormuşum." Hindistan ile birlikte dünyanın diğer yerlerindeki yaşam onun düşüncesinin konusu olur. Ve o, Helsinki'de sürdürdüğü bu çalışmalar sırasında Aristoteles'e giderek geliştirdiği Olanaklar Yaklaşımını (*Capabilities Approach*) geliştirir. Nussbaum erken çalışmalarında insanın kırılganlıkları (yoksulluk, açlık cinsel şiddet gibi) üzerinde dururken şimdi bu kırılganlıkların nasıl ortadan kaldırılacağı kaygısını felsefenin temeline yerleştirir. Aristotelesçi bir kavrayış içinden insanın en temel olanaklarını tanımlar. Bu temel olanaklar tüm toplumlarda yeşertilmek durumundadır; örneğin beslenme, özgürce oyun oynama, eleştirel düşünme etkinliği, sevmek ve gülmek gibi. Olanaklar Yaklaşımı şimdi insan haklarının temelindedir!

Rawls toplumsal sözleşme kuramının günümüzdeki en etkili temsilcisidir. Ana düşünce ise şudur: Rasyonel bireyler kendi kendilerini yönetebilirler; çünkü onlar herkesin kendi ihtiyaçlarının ancak işbirliği ile karşılanabileceğinin bilincindedirler. Nussbaum'a göre, Rawls başkalarına bağlı insanlar bakımından düşünüldüğünde pek de memnun edici bir adalet kuramı geliştirememiştir; örneğin yaşlılar, engelliler ve evde kölesel var oluş içinde

varlıklarını sürdürmeye mahkum kadınlar gibi. Nussbaum'a göre, bir toplumun istikrarını sürdürmesi ve demokrasiyi koruyabilmesi için tarafsız, bağımsız ve soyut ahlaki ilkelerden daha fazla şeylere gereksinimi vardır. Bir toplumda istikrarın devamı ve demokrasinin varlığı için belli duyguların yeşertilmesi ve insanlara diğer insanların yaşamına ilişkin empati ve sempatinin öğretilmesi gerekir. Bu nedenledir ki; Nussbaum için insani bilimler yalnızca sağlıklı demokratik bir toplum için önemli ve gerekli değil, aynı zamanda demokrasinin kaderini belirleme bakımından da büyük bir işleve ve öneme sahiptir. Ona göre, kamusal kültür ruhsuz, donuk ve sevgisiz olamaz. Nussbaum felsefi düşüncenin tutku ve sevgi ile karşıtlık içinde olduğu kavrayışına uzaktır. Yazmak bir açıdan birinin kendini insanı yaşamdan uzak tutmasının ve hatta yaşamı kontrol etmesinin bir yolu olabilir. Nussbaum Sevginin Bilgisi (*Love's Knowledge*) adlı yarı otobiyografik kitabında bir kadın filozofu tanıtır bize ki o, kendi hayal kırıklıklarını yazar, gruplar ve listeler. İdeal bir sevgiliyi kendi aşık olduğu kişi ile karşılaştırır. Bunun nasıl bir kadın olduğu da kendini belli etmeye başlar. O tüm zamanını düşünmeye ayırır...ağlamaz ama ağlamanın neleri içerdiğini sorar. Bir damla gözyaşı, bir görüş, bir düşünce. Belki de felsefe bu...

Prof.Dr. H. Nur Beyaz Erkızan
(Editör)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# Nussbaum'ın Felsefe Anlayışı Üzerine: "Felsefe İnsanlığa Hizmet Edebilir."*

HATİCE NUR ERKIZAN**

***Özet***
Bu makalede eses olarak Nussbaum'ın felsefe kavrayışı üzerinde durulacaktır her ne kadar Aristoteles, Epikuros ve İbn-i Sina'ya da göndermeler yapılsa da. Kavrayış ve koşullar arasındaki ilişki incelenerek Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımı insan için iyi olanın ne olduğu sorusundan hareketle günümüzdeki bazı teoriler ile bağıntılı olarak ele alınır ve tartışılır. Olanaklar Yaklaşımının bizzat kendisi de incelenir. Benim esas tartışmam, felsefi kavrayışın esas olarak felsefenin işlevinin ne olduğuna ilişkin soru tarafından belirlendiğidir. Bu bağlamda 'felsefe insanlığa hizmet edebilir' cümlesi hem felsefenin ne olduğuna ve hem de felsefenin işlevinin ne olduğuna/olması gerektiğine açık bir yanıt oluşturur. Aynı zamanda Nussbaum'ın bazı felsefe anlayışlarına karşı duruşları üzerinde de duracağım. Bu çalışma Nussbaum'ın felsefe anlayışının bazı teorik ve pratik sonuçlarının neler olabileceği üzerinde de durur.
***Anahtar Sözcükler:*** Nussbaum, felsefe, işlev, olanaklar ve insanlık.
***On Nussbaum's Conception of Philosophy: "Philosophy Can Serve Humanity."***

***Abstract:***
In this article I try to evaluate Nussbaum's conception of philosophy in essence though I also draw on Aristotle, Epicurus and Avicenna as well. The relationship between conception and condition is examined and then her capabilities approach is described and discussed in connection with some contemporary theories about what constitutes human good. It argues her capabilities approach itself. My main argument is that the conception of philosophy is fundamentally determined by the question of what the function of philosophy is. In this regard the phrase 'philosophy can serve humanity' becomes a very distinctive answer to both what philosophy is and what the function of philosophy is or should be. I also consider Nussbaum's main challenges against some conceptions of philosophy. The paper concludes also by suggesting some very important theoretical and practical implications of Nussbaum's conception of philosophy.

* Bu cümle, Martha C. Nussbaum'ın 2016 yılında ( Kasım) Kyoto Ödül töreninde yaptığı konuşmadan alınmıştır. https://www.youtube.com/watch?v=wUPVjp-QVfo

** Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan, Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü, hnerkizan@yahoo.com

***Keywords:*** Nussbaum, philosophy, function, capabilities, and humanity.

"Felsefe insanlığa hizmet edebilir. Esasında da felsefe bunu yapmakla yükümlüdür."

M. Nussbaum

"İyi yaşamak insanın asıl ereğidir..."

Aristoteles

"İnsan olan değil, olabilen bir varlıktır."

h.n.e.

## Giriş: Felsefenin İşlevi Üzerine Bazı Belirlemeler

İbn-i Sina'nın ana felsefe eserinin adı son derece çarpıcıdır: *Kitabü'ş Şifa*; yani şifa bulmanın kitabı. Başka bir ifadeyle, felsefe insana şifa verir ki şifanın kaynağında da akıl bulunur. Bedenin iyileşmesi ve mutluluğu, o nedenle, ancak aklın şifa bulması ile olanaklıdır.

Mutluluk veya 'iyi yaşam' (*eudaimonia*) anlayışının en önemli ve en ünlü temsilcilerinden biri hiç kuşkusuz Epikuros'tur. Ancak eudaimonizm (mutluluğu yaşamın temeli olarak gören anlayış) hedonizm/hazcılık ile karıştırılır ve kötülenir. Epikuros'un istediği anlık hazların insanı kendine amaç edinmesi değildir. Zevk (*hedone*) insanın ruhsal dinginliğidir. Ruhsal dinginliğe ulaşan insan ise, gelip geçici hazların köleliğinden kurtulmuş demektir. Bu da aslında ancak ve ancak akla dayanan bir yaşam ile olanaklı olur. Epikuros'a göre, mutluluğun en büyük düşmanı korkudur. Korku, mutluluğu yok eder. Dolayısıyla; insanın hem tanrıların tehdidinden ve hem de ölümün tehdidinden kurtulması gerekir. Korku yenilmelidir. Korkuyu yenemeyen insan mutlu olamaz; yaşamdan zevk alamaz. Mutlu hayat, korku ve korkunun verdiği acıdan arınık bir hayattır. Diğer tüm etik değerlerin önemi de onların mutlu bir yaşama ne ölçüde katkı sağladığı ile doğru orantılıdır.

Epikuros, Lampsakos'ta okulunu kurdu. Birkaç varlıklı öğrencisi ile birlikte bir bahçe aldı. Ortak bir yaşam ve eşitlik düşüncesi Okul'un temel değerleri arasındaydı. Köleler ve kadınlar da eşit haklara sahipti. Epikurosçular arasında birçok heteira olduğu da söylenir. Epikrosçuluğa karşı bazı yazarların dostça olmadığı gibi aşağılayıcı olan tavırlarının temelinde de, diğer birçok nedenin yanı sıra, bunlar da bulunur. Kölelere ve kadınlara eşit davranılması ve elbette hazzı yaşamın ereği olarak görmesi onu birçok öğreti ile karşı karşıya getirmişti. Bunların başında ise, Hıristiyanlık geliyordu. Zaten tarihsel olarak; ezilen, her türden acıya ve baskıya uğrayan insanların

içinden yeşeren Hıristiyanlık, Epikurosçu düşünceyi nasıl *zevkle/mutlulukla* karşılayabilirdi ki?

Şimdi; Epiküros bize şunu hatırlatır: "*Eğer felsefe insanın acılarını, kaygılarını ve sıkıntılarını iyileştirmiyorsa hiçbir anlama sahip değildir. Çünkü bedenin hastalığını iyileştiremeyen tıp nasıl anlamsızsa insan ruhunun sefaletini ortadan kaldıramayan felsefenin de bir yararı yoktur.*"[1]

Ona göre; insanı sarmalayan, daha doğrusu insanı çevreleyen felaketlerin ve acıların temel nedeni dogmatik inançlar, temelsiz fikirler ve yargılarıdır. İşte nasıl ki, bir doktor hasta bir bedeni iyileştirecek uygun tedaviyi bulma ve uygulama durumunda ise, filozofun kendisi de her insanın yaşamını çepeçevre sarmalayan hastalıkların iyileştirilmesine yönelmelidir. Dolayısıyla, felsefe yanlış inançların neden olduğu ve onlar tarafından üretilen hastalıkları iyileştirmeye yönelir. Bu bakımdan o, yani felsefe bir yaşama sanatıdır. Çünkü felsefenin işlevi, insanın kendini gerçekleştirmesi demek olan mutluluğu olanaklı kılmaktır. İnsan yeryüzünde tüm diğer varlıkların hepsinden çok mutluluğu arayan bir varlıktır. Açlık, çok iyi yemeklerle giderilebildiği gibi bir parça ekmek ve su ile de giderilebilir; ama mutluluğun yeri hiçbir şey ile doldurulamaz görünüyor. Ancak, felsefenin tıp bilimi ile benzerlik içinde algılanması önemli bir ayrımı gözden kaçırır: Hasta, doktorun genel anlamda pasif bir nesnesi konumunda iken felsefe her insanın etkin bir özne olduğunu kabul eder. Bu kavrayışın bir diğer tarihsel anını da Platon verir bize. Sokrates ve diğerleri *Devlet* diyalogunun erken satırlarında adalet ve yaşam hakkında tartışırlar. Sokrates orada şöyle der: "Adalet bir şans, talih meselesi değildir. O, bir insanın nasıl yaşaması gerektiğine ilişkindir."[2] Mesele şudur: ***İyi bir yaşam armağan olamaz, birileri tarafından verilen ve alınan. İnsan nasıl yaşaması gerektiği üzerine herşeyden önce düşünmek durumundadır.***

Şimdi; politika felsefesi her zaman ve neredeyse her yerde pratik bir disiplin olmuştur; öyle ki bu alana ilişkin dile getirilen teoriler bile aslında iyi bir yaşamın nasıl mümkün olabileceği kaygısı üzerinden biçimlenmiştir. Onlar insana yakışan adaletli, saygın bir yaşamı kendilerine kaygı edinirler; hatta bunu inkar edenler bile. Dün olduğu gibi bugün de rekabetin, korkunun ve karmaşanın ortasındayız. Sorulması gereken soru şu: Felsefe daha iyi ve daha insanca, insana yakışan saygın bir yaşamın kurulmasında nasıl bir işleve sahiptir ya da olabilir? Belki de soru şöyle de sorulabilir: Neden felsefeye ihtiyaç vardır? Görüldüğü üzere bir sürü toplum, bir sürü insan felsefesiz de yaşamlarını sürdürmekteler. Neden felsefe gereklidir?

Demokrasinin ve demokratik erdemlerin yeşerdiği toplumlarda felsefe

---

[1] M.C. Nussbaum, *Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton University Press, Princeton,1994, s.13.

[2] I.Kitap neredeyse bu tartışmaya ayrılmıştır ve özellikle bkz: 363d. Ayrıca şu önemli çalışmaya da bakılabilir: J.Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1991.

birçok bakımdan yaşamın biçimlenmesinde etkili olmaktadır. Felsefe insanların ve toplumların hayatında merkezi bir öneme sahip olan konularda önerilerde bulunmaktadır ki adalet, toplumsal cinsiyet eşitliği ve adaleti, eşitlik ve özgürlük ve onların başında gelmektedir. Politikacılar ve ekonomistler bu bakımdan konuya ciddi ilgi göstermekteler. Hiç kuşkusuz J. Rawsl'un adil bir toplumun kuruluşuna ilişkin düşünceleri, Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışı ve M.C. Nusbaum ve hem ekonomist ve hem de felsefeci olan A. Sen'in geliştirdikleri Olanaklar Yaklaşımı kamusal tartışmaları çok ciddi bir biçimde etkiledi. Zaten 19. yüzyılda da J. Bentham ve J.S.Mill'in Yararcılık (*Utility*) adı altında ortaya koydukları düşünceleri ekonomide son derece etkili olmuştu. Yani felsefe kamusal alanı ilgilendiren konularda her zaman olmasa da çoğu zaman etkili ve biçimleyici olmuştur denilebilir. Bu etkileme günümüzde daha çok küresel bağlamda refahın nasıl sağlanacağı, insan hakları ve yaşamın niteliğinin nasıl yükseltileceği konuları ile devam etmektedir. Ancak yakın zamanda bir başka şey daha oldu ve bu ve benzeri konularda ekonomistler tartışmalarda merkezi bir işlev üstlenmeye başladılar; böylelikle felsefe neredeyse tamamen göz ardı edildi denilebilir. Bunun da gerisinde yatan düşünce şudur: Felsefenin konuştuğu dil nesnel olmaktan uzak, akıl yürütmeye dayalı ve farklı kültürlerde farklı dilleri konuşmaktadır. Felsefenin dili çoğulcudur ve de hayatı çoklu dile getirmektedir. Oysa matematik neredeyse zaman ve mekan üstüdür; yani nesneldir. Dolayısıyla günümüzde ekonomi neredeyse matematiksel modellemelere göre çözümlemelerde bulunmaktadır. Nussbaum'ın dile getirdiği gibi, bu son derece yeni bir durumdur. Ancak yine Nussbaum'ın ifade ettiği gibi, önceki ekonomistler örneğin, A. Smith ve F. Hayek'e bakıldığında durum tamamen farklıdır. Ama şu bir gerçektir ki; günümüzde ekonomi ve felsefe arasındaki iletişim nereyse tamamen kopmuştur. Buna istisna olan Amartya Sen ve onun izleyen birkaç ekonomisttir. Nussbaum ve Amartya Sen ekonomi ve felsefe arasındaki bu kopukluğu gidermek için birlikte çalışarak *İnsani Gelişme ve Kapasite Derneğini* kurarlar. Onlar ekonomi konusunu ama özellikle de gelişme ekonomisine felsefi bir kavrayışın içinden eğilmeyi amaçlarlar.[3] Ve bu noktada birkez daha neden felsefeye ihtiyaç duyulduğu sorulabilir.

Dünyada eşitsizlik var...dünyada adaletsizlik var...dünyada yoksulluk var...dünyada şiddet var...dünyada savaş var...dünyada yoksulluk var... dünyada cinsiyet ırkçılığı var... Dolayısıyla; insana yakışan saygın bir yaşamın kurulmasına ihtiyaç var.

Şimdi bir kez daha ekonomiye dönelim. Uzun zamandan beri ekonomik gelişme, gelişmenin asıl amacı olarak görüldü. Yaşamın niteliği meselesi hiçbir ekonomistin kaygısı haline gelmedi. Kişi başına düşen ulusal gelir, gelirin

[3] Bu konuda en önemli çalışmalardan biri hiç kuşkusuz şudur: " Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* (20), 1992, s.241-242.

dağılımı dikkate alınmadan değerlendirildi. Gelişmekte olan ülkelerde bu kriter yoksulluğun, adaletsizliğin ve eşitsizliğin gizlenmesinin dışında bir işe yaramadı. Sağlık, eğitim, cinsiyetlerarası adalet ve eşitlik gibi kaygılar önemli görülmedi. O birşeyleri açıklamaktan öte gizlemeye yaradı. Nussbaum'ın dediği gibi; kişi başına düşen milli gelir kriteri insanlar için gerçekten neyin önemli olduğu ile ilgili değildir. O, insanlar için değer verdikleri bir hayatı sürdürmelerine ilişkin kaygıyı da ifade etmez. Oysa ve hiç kuşkusuz bir ülkenin asıl zenginliği insanlarıdır. Gelişmenin amacı insanlara kendilerini gerçekleştirebilecekleri bir hayatı mümkün kılmaktır. Ekonomizm içinden insana ve gelişmeye bakanlar için bu asıl kaygı yerini, insanı ekonominin nesnesi durumuna indirgeyen anlayışa bırakır.

Nussbaum'un dediği gibi, niyetler herşey değildir. Her ne kadar yararcı ve faydacı anlayış yaşamın niteliğini yükseltmeyi amaçladıklarını söylemiş olsalarda gerçekler bunun pek de öyle olmadığını gösteriyor. "Yaşamın niteliği" problemi, o nedenle, adalet ve kamusal politika bakımından vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

## Nussbaum'ın Faydacılığı Eleştirisi ya da Ekonomizmin Çürütülmesi Üzerine

Verili sosyal-kültürel durumu temel almaları bakımından Nussbaum hem kaba gerçekçiliği ve hem de faydacılığı eksik ve yetersiz bulur. Özellikle, *İnsanlığı Yeşertmek/Yaratmak (Cultivating Humanity)* adlı eserinde verili olan sosyal-kültürel yapının sorgulanması Nussbaum'ın etik anlayışının temelinde yer alan *prote arkhe, yani ahlaklılığın ilk ilkesi* olarak kendini gösterir. Sokratesçi kavrayış insanın içinde bulunduğu değerlere eleştirel yönelimini ve kendini tanımayı talep eder.[4] Nussbaum'ın Aristotelesçi insan kavrayışı işte tam da bu noktada Sokratesçi kavrayış ile buluşur. Faydacılık "yaşamın niteliğini" faydalılık esasına göre ölçer. İnsanların çeşitli konularda neler düşündükleri anket vb. tekniklere dayalı olarak ortaya konur. Faydacı yaklaşımın merkezinde insanın olduğu inkâr edilemez ve onun çeşitli kaynak ve araçların insan yaşamındaki işlevi ile ilgili olduğu da doğrudur. Ancak; her şey insanın son derece öznel olan ifadelerine de dayandırılamaz; çünkü istekler, arzular, memnuniyetler ve tercihler her zaman güvenilir değildirler. Onlar insanın gerçekte neye gereksinim duyduklarını da göstermeyebilir. Arzular, istekler, gereksinimler oldukça sübjektif ve çoğu zaman kolayca manipüle edilebilir yani biçimlendirilebilir şeylerdir. Zengin ve şımarık biri, içinde bulunduğu koşulların herkesin içinde bulunduğu koşullar olduğu yanılgısına düşebilir. Yoksul ve yoksun yaşama sahip olan birinin iyi yaşama ilişkin beklentisi de içinde bulunduğu koşullarla uygunluk içinde son derece düşük olabilir. Bu ise şu gerçeği açık kılar: *Koşullar hayal gücünü*

[4] M.C. Nussbaum, *Cultivating Humanity*, Harvard University Press, USA, 2003.

*hapseder*.[5] İnsan bildikleri ışığında arzularını ve hayallerini biçimler. Dolayısıyla, anket vb. sorgulamalarla elde edilen veriler temel alınamazlar, onlar gerçekte insanların memnuniyetlerinin veya memnuniyetsizliklerinin asıl kanıtı olarak gösterilemezler. Özellikle eğitimden yoksunluk, bu bakımdan çok önemlidir. Sorgulamayan, kendi yaşamını kendi aklına dayanarak planlama gücüne sahip olmayan ve de farklı yaşam seçeneklerinin de olduğunun bilgisine sahip olmayan birinin fikri ne derecede "iyi yaşama" dair bir kavrayış olarak değerlendirilebilir? Nussbaum, özünde Sokratesçi olan bu düşünceden hareketle, faydacılığın ve faydacı insan anlayışının statükocu ve radikal değişmeye karşı olduğunu söyler. Hindistan'da yapılan bir anketi değerlendirerek onun nasıl insani bir yaşamı gerçekleştirme konusunda oldukça yetersiz kaldığını gösterir. Hindistan'da erkek ve kadın dullar üzerine anket yapılır. Erkek dullar birçok sorunları olduğunu dile getirirken kadın dullar içinde bulundukları durumdan oldukça memnun olduklarını belirtirler. Fakat daha sonra her iki grup üzerinde yapılan bir sağlık taraması gösterir ki kadın dullar erkeklerle karşılaştırılamayacak kadar sağlıksızlar. Özellikle beslenme bozukluğu ve yetersizliği dikkati çeker. Bunun nedeni ise yalnızca gelir eksikliği değildir; çünkü kadınlar yaşamları boyunca daha az yemek yeme, yemeğin daha kötü kısmını paylaşma konusunda kültürel olarak biçimlenmişlerdir. Bunun yanı sıra kadınların bu ve benzeri konularda fikirlerini de açıklamaları yine geleneksel olarak hoş karşılanmamaktadır. Ve durum kadınlar arasında doğal ve gerçekte olması gerekenin kendisi olarak kabul edilmektedir. Aynı grup üzerinde ve birkaç yıl sonra politik bir program kapsamında "bilinç geliştirme" eğitimi yapılır. Bu kez kadınlar kendi bedenlerine, kendi sağlıklarına ilişkin kendi düşüncelerini belli ölçüde dile getirebilme olanağına kavuşur ve neredeyse daha önce memnun olduklarını söyledikleri şeylerin tamamından şikâyet ederler. Nussbaum'a göre, bu bize hem arzu ve tercihlerin nasıl sosyal ve kültürel olarak belirlendiklerini ve hem de bilgi ve eleştiriden bağımsız gelişen fikirlerin nasıl değişken ve güvenilmez olduğunu gösterir. "İyi yaşam" veya "yeşeren yaşam" konusunda sağlam bir bilgiye sahip olmayan bireyin tercihi özünde pseudo-tercihtir, eğer bireyin kendisi de değilse.[6]

Aristotelesçi bakış açısından insan tercih edebilen, tercihte bulunabilen bir varlıktır. Zaten Nussbaum'ın; insanı, onun sahip olduğu olanakları veya sahip olduğu kapasiteleri ışığında tanımlaması da bundandır. Ancak; tercih boşlukta gerçekleşmez. İnsanın, *phronimos* olan insanın, yaşamı bilgi ile yeşertmesi gerekir. Örneğin, *cahillik bir tercih olamaz*. Faydacı kuramı savunanlar tercih konusundaki bu sorunu gördüklerinden dolayı "düzeltil-

[5] Nussbaum,1992, s.230.

[6] H.Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayınları, İstanbul, 2012, s.30 ve ilerisi.

miş/sorgulanmış tercih" (*corrected preferences*) ayrımına başvururlar. Ancak; Nussbaum yine de faydacılığın, deyim yerindeyse, bu düzeltme ile düzeltilemediğinde ısrar eder. Çünkü faydacılık değerlerin ölçülebilirliğinden vazgeçemez ve eğer iki şey arasında bir tercih yapılacaksa bu yine "ölçme" yoluyla yapılmak durumundadır. Bu ise "iyi yaşam" ve"yaşamın niteliğinin ancak ve ancak niceliksel bir değerlendirme olma zorunluluğunu ifade eder. Böylelikle; amaçlar ve değerler tamamen ticari değiş-tokuş akılsallığına bırakılır. Aristotelesçi kavrayış böyle bir anlayışın tamamen karşısındadır. İnsanın sahip olduğu temel kapasitelerin hiçbiri diğerine irca edilemez. Onlardan biri diğerinin yerine alınıp konulamaz. İnsanın bilişsel kapasiteleri onun bağımsız bir bedene-ruha sahip olmasına tercih edilemez. İnsan bir bütündür ve sahip olduğu işlevsel kapasiteler her türlü pazarlığın dışındadır.

Yaşamı salt niceliksel değerlerle sınırlayan ekonomik faydacılık için her şey para ile bağıntılıdır. İnsanın işlevleri bile kâr-zarar tablosundan görülür. Her şeyin üzerinde para etiketi görme ekonomik faydacılığın ruhunu yansıtır. Bir Aristotelesçi için bu oldukça itici bir şeydir (*Politika* 1. 8 ve 7. 1). Çünkü para insanın yaşamını yeşertmesi için yalnızca bir araçtır ve o bu amaca yardım ettiği sürece önemlidir. Sonra; Nussbaum'ın da belirttiği gibi daha çok olan daha iyi değildir her zaman. Doğru ölçü var olanın işlevini yerine getirebilmesidir. Bazı şeylerin çokluğu zararla özdeş olabilir, örneğin aşırı iştah. Sonra; insanın kapasiteleri ticari ürün değildir ve dolayısıyla da ticareti yapılamaz. Onlar ticareti yapılan bitkiler veya benzeri şeyler değildir. İnsanın temel işlevsel kapasitelerinin ekonomik faydacılık bakımından görülmesinin en olumsuz sonuçlarından biri insanın kendi benliğine yabancılaşmasıdır. Onlar neredeyse benliğe iliştirilmiş etiketler gibidir; alınabilir, satılabilir veya değiş-tokuş edilebilir. Örneğin, insani nedenler dışında bazı organların yüksek fiyatla satımı veya para karşılığı taşıyıcı anne olma gibi. İnsanın sahip olduğu işlevsel kapasitelerin ticarileşmesi benliğin "fayda" karşılığı feda edilmesidir, başka bir ifadeyle; *benliğe fiyat biçilmesidir.* İnsan temel işlevsel kapasitelere sahip olmadan benliğine sahip olamaz, onlarsız bir benlik yoktur. İnsanı insan yapan öğeleri şeyleştirmek benliğe karşı bir saldırıdır ve o nedenle, ekonomik faydacılık asla kabul edilemez.

Nussbaum, fayda kavramı temelinde biçimlenen insan anlayışına ve onun iyi yaşam konusundaki düşüncelerine radikal bir biçimde karşı durur. İnsanın sahip olduğu temel işlevsel kapasiteler para ve ticaretin kar nesneleri değildir. Gerek genel olarak faydacılık ve gerekse ekonomik faydacılık -ki aslında genel faydacılık ekonomik faydacılıktır- insanı metalaştırır. O nedenle; insanın kendini bütünsel bir varlık olarak gerçekleştirmesine, yeşertmesine izin vermez.[7]

---

[7] M.C. Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy" *Liberalism and the Good* ed.by: R.B.Douglas, Routledge, New York, 1990.

## Yaşamın Bileşenleri Ölçülemez!

Ayrıca niceliksel ölçme herşeyi gösteremez ve veremez. Örneğin kadınlar içinde bulundukları sosyal durum içerisinde kendi istek ve tercihlerini oluşturamayabilirler. Sosyal uyarlanmışlık içinde gerçekleşen tercihler sorgulamaya açıktır. Zaten sosyal uyarlanmışık/biçimlenmişlik/hizaya getirilmişlik kavramını etimolojik olarak analiz ettiğimizde bunu daha açık bir biçimde görebiliriz. Sosyal /uyarlanmışlık/uydurulmuşluk (*social malleability*) geç İngilizcede "çekiç ile yola getirilme", "yumuşatma" veya "yumuşatılma" anlamlarına gelir (*able to be hammered*) ki İngilizceye de eski Fransızca ve orta Latince üzerinden geçmiştir (*malleabilis; malleus:'a hammer': çekiç*). Kadınlar 'çekiç altında' uyarlanmış tercihlerde (*adaptive preferences*) bulunurlar. Zaten çoğu zaman ve genelde de insanlar ulaşamayacakları şeyleri istemezler. Çünkü, daha önce de söylendiği gibi, koşullar hayal gücünü sınırlar. Bu ise memnuniyet aldatmacası üzerinden statükoyu güçlendirir ve meşrulaştırır.

Özellikle kadınlar açısından onlarca çekiçle uydurulmuş tercihe ilişkin trajik öykü anlatılabilir. Etrafımıza baktığımızda, kulağımızı açtığımızda onlardan o kadar çok duyabilirz ki... Burada iki yaşanmış öyküye; iki kadının sesine yer vereceğim:

Sıdıka 14 yaşında ve yasal olmamasına ragmen anne ve babasının zoruyla hiç tanımadığı ve istemediği halde kendisinden oldukça büyük biriyle evlendirilir. Henüz çocuk olan Sıdıka kadın olmaya hazır olmadığı gibi aklı daha oyundadır. Evlendiği gece korkudan bayılır. Günlerce bu durum sürer; erkeğin ailesi durumu Sıdıka'nın ailesine bildirir ve durum böyle devam ederse evliliğin sonlanacağını söyler. Kızın ailesinden gelen öneri: O çocuk ve korkuyorsa; ayakları karyolaya bağlanıp... Bu 14 yaşındaki kız, şimdi 40 yıllık evil, altı çocuk annesi ve de memnun! Çekiçle uyarlanmış tercih, gerçekten! Ve çekiç gücüyle sağlanmış memnuniyet!

Bir diğer öyküye gelince. Melek elli yıllık evli ve o da 14 yaşında evlendirilmiş. Çok zeki olmasına ragmen, gönderildiği okul, ileride evine yardımcı olması bakımından uygun bulunan biçki-dikiş kursudur; başka tercihlerde bulunma hakkı yoktur. Bir gün babası eve gelir ve kendisini birine verdiğini söyler. Melek karşı durmaya çalışssa da babanın yanıtı nettir: Ben tükürdüğümü yalamam. Melek durumun değişmezliğini anlar ve der ki "hiç olmazsa okulumu bitirip biçki-dikiş hocası olayım". Babanın yanıtı yine nettir: "Diploma almana gerek yok; çünkü evleneceksin ve evlendiğin için de çalışmana gerek yok." Melek'in yapacağı bir tercih kalmamıştır. Evlenir! Kocası ayakkabıcılık işiyle uğraşır ve Melek de en az kocası kadar çalışır. Bir gün kocasına kendisinin de emekli yapılması yönündeki dileğini belirtir. Kocanın yanıtı yine nettir: "Gerek yok! Zaten parası olan kadın konuşur." Me-

lek sesini çıkarmaz ve bir daha da konuyu açmaz. Ulaşamayacağınızı düşündüğünüz şeyleri isteyemezsiniz![8]

Şimdi Melek elli yıllık evli, 4 çocuk ve birkaç torun sahibi. Memnundur! Memnuniyet başarılmıştır. Yaşamın memnuniyet (*satisfaction*) üzerinden, genelin memnuniyeti ve ortalaması üzerinden, insanlığın yarısının memnuniyeti üzerinden ölçümü son derece başarılıdır değil mi?

Şimdi de memnuniyet kavramı üzerinde duralım. Daha baştan şunu belirtmek gerekir ki; memnuniyet etkinlik değildir (*activity*); tam tersin, o bir durumdur. Durumlar erek/amaç olamazlar. Örneğin memnun olmak için bir makinaya bağlanılabilir; ve o makina sizde bir durumun meydana gelmesini sağlayabilir; yani sizin okuyan, duyarlı ve düşünen biri gibi hissetmenize yardımcı olabilir ve siz gerçekte bunların hiçbirini yapmamış olabilirsiniz. Oysa; var olmanın, yaşamanın taklidi yapılamaz; var olmayı, yaşamayı taklid edemezsiniz. Var olma ve yaşama özne olmayı talep eder çünkü. İnsana uygun olan tercih yapabileceği ve tercihlerini gerçekleştirebileceği etkin yaşamdır (*activity, energeia*).[9] İnsani yaşam; insanın tercihlerde bulunabileceği bir yaşamdır. Tercihin olmadığı yerde insan yoktur; tercihlerini gerçekleştirme imkanının olmadığı yerde ise özgürlük yoktur. Özgürlük herşeyden önce tercih edebilmedir ve tercihleri yaşayabilmedir. O nedenle; seçme özgürlüğü hem araç ve hem de amaçtır.

Gelişme ekonomisi içinden kendisini gösteren bir diğer yaklaşım ise kaynakların eşit dağılımı üzerinde durur. Bu anlayış zenginliğin eşit dağılımını dikkate alması bakımından önemli ama insanların gerçekte neye, ne kadar ihtiyaçları olduğunu gözardı etmesi bakımından da eksiktir. İnsanların belli bir gelire sahip olmaları ile kendilerini doğrudan gerçekleştirmeleri arasında doğrudan bir bağ kurulamaz; daha açık bir ifadeyle; her insanın belli bir gelire sahip olmasını sağlamak insanın kendini gerçekleştirmesinin yeter koşulu olamaz. Kadınların eğitimine aynı miktarda para ayırılması tam da eşitsizlik olabilir; sonra bir engellinin, hamile bir kadının gereksinimleri de eşitlenemez. Tüm bunlara ek olarak herkese kaynakların/paranın eşit dağıtılması bazı grupların, azınlıkların dışlanmasını engellemeyebilir. Ayrıca tüm bunlar olmasa bile, herkesin eşit gelire sahip olması bir toplumda insan haklarının din ve vicdan özgürlüğünün varlığını garanti altına almaz.

Nussbaum'a göre; işte tüm bunlardan dolayı ve şimdiye kadar anılan kuramların, anlayışların ve yaklaşımların sahip olduğu etik yoksunluklardan dolayı Olanaklar/Kapasiteler yaklaşımı doğdu. *Olanaklar Yaklaşımı*'nın iki kurucusu hiç kuşkusuz Amartya Sen ve M. Nussbaum'dur. Onlara göre, gelişmeye ilişkin sorulması gereken asıl ve en önemli soru her bir insanın ne

---

[8] Son derece ilginç ve önemli bir çalışm ve tartışma için: Sandrine Berges, " Why Women Hug their Chains: Wollstonecraft and Adaptive Preferences", *Utilitas*, 23, p.72-78.

[9] H.Nur Erkızan, "Aristoteles ve Nussbaum'da İnsan: 'Kinetik Var Oluşun' Eleştirisi Üzerine (I)", *Özne Dergisi*, 25.Kitap, 2016.

olduğu ve ne yapabildiğidir (*to be and to be able to do*).[10]

Her iki filozofa göre de insanın insan olması bakımından sahip olduğu olanaklar kurucu niteliktedir ve dolayısıyla anlamlı ve değerli tercihlerin kendisinden yeşerdiği zemin burasıdır; yani bir bakıma onlar tercihlerin ve anlamın ontik temelidirler. Bu bağlamda insanın ne olduğu, ne olabileceği ve nasıl bir yaşam kurabileceği bizzat insanın kendisinden hareketle ele alınır. Böylelikle; ölçme, memnuniyet, yarar, fayda kavramları dışarıda ve dar kalır. Peki insanın sahip olduğu en önemli olanaklar nelerdir? Adalet ile olanaklar nasıl bağıntılanır?

Şimdi; insan için en iyi olan yaşamın ne olduğu belirlenmeden önce insanın ne olduğunun tanımlanması gerekir. Daha baştan belirtmek gerekir ki; özellikle Nussbaum Aristoteles'in insan anlayışını hiçbir aşkın ilkeye dayanarak yorumlamaz. Bu yüzden, insanın sahip olduğu kapasitelerin Tanrı tarafından verildiği ve sonuçta da insanın onları gerçekleştirmeye yöneltildiği gibi herhangi bir düşüncenin izleri Nussbaum'ın yorumlarında da görülmez. Doğru bir açıklama gerçeğin kendisi ile uyuşur; yanlış olan zaman içinde ortadan silinip gider. Aristoteles etik üzerine olan soruşturmayı *phainomena* veya *legomena* üzerine kurar (özellikle 1145b 20–27 -1145b 2 ve ilerisi). Diğer alanlara ilişkin yapılan soruşturmalarda olduğu gibi etik üzerine olan soruşturma da onları temel almalıdır. Var olan şeylere bakarak problemler üzerinde çalışmalı ve eğer mümkünse problemlere ilişkin şimdiye kadar söylenenlere dönmeli ama bu mümkün değilse, onların arasında en önemli olanları çalışmaya dâhil ederek üzerinde çalışılan sorunların çözümü aranmalıdır. Ahlak felsefesi insanın ortak düşüncelerinden ve söylemlerinden başlar ve onlar aracılığı ile iyi ve doğru olanın bulunmasına yönelir.

Aristoteles insanın ne olduğu ve onunla bağlantılı olarak ele aldığı iyi yaşam sorusunu insanın düşünen bir varlık olarak kavranılmasından hareketle yanıtlamaya yönelir (1095a 6). İnsan, yaşamı gelişigüzel yaşamak isteyen değil, ama onu iyi yaşamak isteyendir. Dolayısıyla; Aristoteles, *Etik*'te ifade ettiği düşüncelerin ancak ve ancak düşünen insan için anlamlı olacağını, onun için farklılık yaratacağını söyler (1094a 33- 34).

Genel olarak, *I. Kitap* boyunca, Aristoteles hedonist insan anlayışı üzerinde durur. O şöyle der: "Birçok insanın kölesel bir yaşamı tercih ettiği görülmektedir ki, böyle bir yaşam ancak hayvanlar için uygun olabilir" (1095b 19). Aristoteles bizim diğer canlılarla ortak olarak paylaştığımız kapasitelerin kullanımını en aza indirgemeyi öneren bir iyi yaşam anlayışını önermez. Erdemlere ilişkin yapılan açıklamalarda asketik olan insanın en az, salt duyusallığa/hazza dayalı olarak yaşayan insan kadar eksik, yoksun ve bozuk olduğunu söyler. Zaten *ergon* tartışması insanın kendi kendini yalnızca akla sahip varlık olarak düşünmesini öneriyor olamaz ki zaten böyle de değildir.

[10] M.C. Nussbaum, "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Pilosophy* Supplementary Volume 1988, s.145-184. Ayrıca; Amartya Sen, *Inequality Re-examined*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

Aristoteles'in insanın kendine özgü etkinliği üzerinde ısrarla durmasının nedeni hedonizmin meydan okuması ve onun pratik aklın kendisine yüklediği *arkhetektonik* işlev, yani *temel-kurucu* işlevdir. Çünkü yalnızca pratik akıl hem insanın diğer canlılarla ortak olarak paylaşılan etkinliklerin karmaşık insan yaşamındaki uygun yerini ve hem de insanın diğer canlılar arasında özgünlüğünü belirleyebilir. Aristoteles akıl sahibi olarak etkin düşünen dinleyicilerine (*phronimos*, yaşama bilgesi) bir yaşam önerir. Bu yaşam;

*I.* İnsanın sahip olduğu bütün yeteneklerinin/kapasitelerinin etkin bir biçimde kullanımını içerir. Böyle bir yaşam gerçek bir insan yaşamıdır. Böyle bir yaşam, bir bitki veya bir inek veya bir kelebek tarafından da sürdürülebilecek olan yaşamdan farklıdır.

*II.* İyi yönetilmiş ve planlanmış olması bakımından diğer varlıklarla paylaşılan ve paylaşılmayan etkinliklere uygun ve gerekli önemin verilmesi. Bu, böyle bir yaşamın pratik akıl tarafından biçimlendirildiği/biçimlendirilmesi gerektiği anlamına gelir.

Aristoteles'e göre biz, insanın ne olduğu üzerine gerçek anlamda bir düşünmeye yöneldiğimizde, pratik aklın yönetimi altındaki bir yaşamı kölece veya inekçe haz yaşamına tercih edeceğimiz gibi, herhangi bir düzene ve yöne sahip olmayan yaşama da tercih ederiz. Biz bütün kapasitelerimizi kullanabileceğimiz bir yaşam isteriz. Böyle bir yaşam ise hem akılsal bakımdan etkin olmayı ve hem de akılsal yönlendirmeyi içerir.

İnsanın işlevlerini Nussbaum kendi "kalın-keskin olmayan iyi kuramı/esnek iyi kuramı" (*the thick vague theory of the good*) ile bağıntılar. Bunun nedeni, insanın işlevlerine ilişkin oluşturulan belirlemelerin normatif yapıda olduğunun altını çizmektir. İnsana ilişkin her türlü değerden bağımsız "gerçekler" söz konusu değildir. İnsan üzerine olan soruşturma özü itibariyle "değerlendiricidir". Nussbaum'ın "kalın-keskin olmayan iyi kuramı" Aristotelesçi kavrayış ile uygunluk içinde olarak "erek" kaygısı ile yani insani yaşamın içeriği ile ilgilidir. O nedenle, Rawls'ın "ince/zayıf iyi kuramı" (*the thin theory of the good*) ile de bir karşıtlığı ifade eder. Ona göre, yaklaşık olarak doğru olmak kesin olarak yanlış olmaktan daha iyidir.[11]
Nussbaum insan yaşamını salt var-olma durumundan çıkarıp onu insani kılan özellikleri iki ayrı başlık altında ve iki ayrı listede toplar.

### *İnsani Yaşamın Biçimi: Kalın-Keskin Olmayan İyi Kavrayışının I. Düzeyi*

I. Ölümlülük
II. Bir bedene sahip olma
III. Acıyı ve hazzı deneyimleme kapasitesi
IV. Bilişsellik kapasitesi/olanaklılığı
V. Erken çocukluk gelişimi

[11] Nussbaum, 1990, 217-242.

VI. İnsanın kendi aklını kullanarak yaşamını planlama
VII. Diğer insanlarla dostluk/bağ kurma
VIII. Diğer varlıklarla ve doğa ile bağ kurma
IX. Eğlence ve oyun
X. Ayrı-olmaklık.

Nussbaum bir yaşamın insani bir yaşam olarak tanımlanabilmesi için yukarıdaki niteliklere sahip olmak zorunda olduğunu söyler.[12] Aristoteles'in on kategorisine sayısal olarak denk gelen bu belirlemeler internalist özcü insan anlayışının kurucu ilkelerini ifade eder. Şimdi de onların özsel içeriklerinin ne olduğuna, sırasıyla, dönelim.

I. Tüm insanlar ölümlüdür; her insan belli bir zamanda ölüm ile karşı kar karşıya gelir. Ölüm fenomeni insan yaşamının önemli bir parçasıdır ve onu belirler. Ölümlülük insan için bir gerçeklik olmasına karşın ondan kaçınma da yine insana özgüdür. Bazı durumlarda ölüm yaşama tercih edilebilir ama her ne olursa olsun sevilen birinin yitirilmesi veya kişinin kendi ölümüne ilişkin algısı korku, kaygı, endişe ve üzüntü yaratır. Şimdi; eğer biz "ölümsüz bir insana" rastlarsak veya ölümden kaçınmak için hiçbir çaba göstermeyen birini görürsek her iki durumda da başka bir yaşama biçimi ile karşı karşıya olduğumuzu düşünürüz. Ölümsüzlük insani yaşamın bir biçimi değildir.
II. İnsanın bir bedene sahip olması ve onun taşıdığı kırılganlıklar, zayıflıklar ve olanaklar her insanın kendi yaşamını kendi bedeni ile yaşadığı anlamına gelir. İnsan bedeni kendine aittir; o şu ya da bu topluma ait değildir. İnsanın bedeni onun evidir. İnsan bir bedene sahip olarak farklı zaman, mekân ve toplumlarda yaşar. Bu insanın ayırt edici özelliğidir. Hiç kuşkusuz bedenin deneyimleri kültürel olarak belirlenir ama bedenin kendisi kendi sınırını belirler ve bu belirleme diğer bedenler için de özsel olarak geçerlidir. İnsan deneyimlerinin ne kadarının bedende yaşandığı konusunda dinsel ve metafiziksel tartışmalar devam etmektedir. Ancak listenin metafiziksel olmayan yapısı gereği hemen herkes tarafından kabul edilen bedenin üç deneyimi şöyle ifade edilebilir: a) Açlık, susuzluk, yiyecek ve içecek. Her insan yaşamak için beslenmeye gereksinim duyar. Beslenme biçimi ne kadar kültürel olarak değişiklik gösterse de beslenme gereksinimi duymayan biri "bizden biri", yani insan değildir. b) Barınma insan bedeninin yapısı ile doğrudan ilgilidir. Bazı canlılar sıcaktan, soğuktan, yağmur ve buzdan korunmak için çeşitli özelliklere sahiptir; ama insan "çıplak"tır. c) Cinsel arzu her ne kadar beslenme ve barınma kadar gerekli olmasa da insan yaşamını biçimler. Çünkü o, diğerini insan olarak tanımayı talep eder. d) Hareketlilik insanın en önemli özelliklerinden

[12] Nussbaum, 1992, 216-220.

biridir. Hareketi bedenimizle deneyimleriz. İnsan hareketliliğin kısıtlanmasından hoşlanmaz. Yaşamından ölümüne kadar hiç hareket etmeyen birini insan olarak tanımlamak mümkün değildir.

III. Acıyı ve hazzı deneyimleme biçimi kültürel, sosyal ve tarihsel olarak biçimlenebilir. Ancak, bu insanın acı ve haz duygusunu duygu olmak bakımından ortak olarak yaşama kapasitesine sahip olmadığı anlamına gelmez. Özellikle acıdan kaçınmanın insanın en ilksel duygularından biri olduğu söylenebilir. Acıdan kaçınmayan biri veya bir toplum insanlığın sınırları dışındadır.

IV. İnsan hayal edebilen, düşünebilen, ayrımlar yapabilen ve anlama çabası içinde olan bir varlıktır. Bu kapasiteler insan için merkezi bir öneme sahiptir. Hiç kuşkusuz bu kapasitelerin ne kadar etkin kılındığı veya kılınması gerektiği birçok eleştiriye açıktır. Ama eleştiriye açık olmayan şey şudur: Tümüyle algılama kapasitesinden veya hayal gücünden veya düşünme yeteneğinden yoksun olmak insan -olmanın negatif sınırlarıdır. Görünüş ne olursa olsun, bu yeteneklerden yoksun olmak insan- olmamak anlamına gelir.

V. Tüm insanlar bebek olurlar, çocuk olurlar. Böyle bir varlık olarak insan, duygusal bakımdan birilerine yakın ve uzak olmayı öğrenmenin yanı sıra yardıma gereksinimi olduğunu ve kendi başına kendi varlığını sürdüremeyeceğini de öğrenir. Her toplumda bebek ve çocuk olmak farklı olabilir; ama bebek ve çocuk olma durumu karmaşık duyguları öğrenmenin ve deneyimlemenin beşiğidir. Üzüntü, kaygı, korku, sevgi, yakınlık duyma, kaçınma, nefret ve benzeri duyguların eşliğinde kendimizi ve ötekini tanırız. Duyguların oluşumu ve biçimlenmesi bu dönemde kök salar. Şimdi, eğer biz insan biçimli varlıklarla karşılaşıp da onların hiç bebek ve çocuk olmadıklarını öğrenirsek bunun anlamı şu olacaktır: bu insanlar bağımlılık, gereksinim, şefkat, sevgi vb. duyguları tanımazlar, çünkü onlar hiç bebek ve çocuk olmamışlar. Dolayısıyla; böyle bir yaşam biçimi insani yaşam biçimi olarak düşünülemez.

VI. Her insan kendi yaşamını planlama arzu ve isteğini taşır. Neyin iyi neyin kötü olduğunu sorgular ve bu sorgulama ışığında kendi yanıtlarını bulmaya çabalar. Bu çaba, yaşamın biçimlenmesinde etkin olma ile kendini açık kılar. Bu yeteneğin kendisi çeşitli formlar altında kendini gösterebilir ama böyle bir yeteneğin yokluğu bir insanı insan olarak görmeme için yeterli nedendir. Kendi yaşamını biçimleyememe olsa olsa insani-olmayan bir yaşama formu olabilir.

VII. İnsan, insan için kaygı duyabilen bir varlıktır; insan, insan için hissedebilen ve bağlılık duyabilen bir varlıktır. İnsan, insan için yaşayabilen ve birlikte yaşayabilen bir varlıktır. Bu elbette kişisel bağları ve sosyal bağları içerir. *Bağsız yaşam insanî yaşam değildir.*

VIII. İnsan evrende yalnız değildir; onun merkezinde de değildir. Canlı

bir varlık olarak diğer canlılarla birlikte yaşar. Evrende bitkiler, hayvanlar ve diğer varlıklar arasında bağlayıcı içsel bir ilişki vardır. İnsan evrene sayısız görünen nice bağlarla bağlıdır. Hangi temelde, ne kadar ve kime ne borçlu olduğumuzu tam olarak bilmemekle birlikte yine de evrene karşı sorumlu olduğumuzu ve ona saygı duymamız gerektiği duygusu taşırız. Bir kuşa ya da kuzuya bir taş gibi davranan kişi pek de insan sayılmaz. Evrenin sahip olduğu düzene ve güzelliğe karşı ilgi göstermeyen böyle biri, herhalde, başka bir yaşama formuna ait olacaktır!

IX. Eğlence ve oyun insani yaşamın en önemli özelliklerinden biridir. İnsan nerede yaşarsa yaşasın yaşamına eğlence ve oyunu dâhil etmiştir. Bunun biçimleri farklı olabilir; ama özünde "insan gülen bir varlıktır." Bir insanın veya bir çocuğun gülme veya eğlenme yeteneğini kaybetmesi derin bir rahatsızlığın işareti olarak kabul edilir. Bir insanın sürekli bu durumda kalması onun insani bir yaşamı sürdüremeyeceğinin göstergesi olarak alınır. Hele bir toplumun böyle bir yetenekten yoksun olması hem tuhaf ve hem de korkutucu olacaktır.

X. İnsan her ne kadar başkaları ile birlikte ve başkaları için yaşarsa da o aslında doğumdan ölüme kadar olan yolu yalnız başına yürür. Her insan acısını kendi başına yaşar, esasında. Her insan kendi ölümünün sahibidir. Ontik olarak ölüm bir kişinin ölümüdür. Ölümün tikelliği kaçınılmazdır. İnsana ilişkin bu gerçekler ifade edilmek durumundadır; çünkü insan başka türlü de olabilirdi. Zaten insanın yaşadığı en yakın ilişkiler bile bir "bütünleşme", "birleşme" veya "birbirinde erime" (*fusion*) değil ama "yanıt verme"dir (*responsiveness*). İnsan ilişkilerinde "yanıt verme" değil de diğerinde erime/yok olma *amaç* edinilirse sonuç kaçınılmaz olarak derin hayal kırıklığı olacaktır. Bireyin olmadığı sosyal yapılanmanın politik olarak olumsuz görülmesinin de temelinde bu yatar. Ayrı-olmaklık her insana kendi yaşamını yaşama olanağını sunar. Her insan kendi başına bir öyküdür; zamanı, mekânı, dostlukları, acıları, sevinçleri olan ki o bu bakımdan tam heterojenlik gösterir. "Benim" yerine "benim olmayan", "bizim olan" insan gerçekliği ne ontik olarak ne de yaşam olarak söz konusu değildir. "Sevmek", "dokunmak", "ölmek" vb. şeylerin hepsi bireyseldir. Tüm bunlar "ayrı-olmaklık."[13]

Nussbaum bu on kategorinin iki bileşeni olduğunu söyler: sınırlılıklar ve olanaklar. Olanaklar bakımından düşünüldüğünde onlar insan-olmaklığı ifade eder. İnsanın sahip olduğu kapasitelerden yoksun olması veya onlardan bazılarını şu ya da bu nedenle yitirmesi insan yaşamını yoksul kılar, eksik kılar. Böyle bir yaşam "iyi bir insan yaşamı" olamaz. Kapasiteler ya da olanaklar, dolayısıyla, iyi kavrayışının temelini oluştururlar. Sınırlılıklar konusu

[13] Nussbaum, 1992, s.216 ve ilerisi.

daha karmaşıktır, çünkü insan yaşamı boyunca onlara karşı savaşır, mücadele eder. İnsan yaşamı bir bakıma bu yaşamın sınırlarına karşı bir duruşu simgeler. İnsan aç olmaya, üşümeye, acıya ve ölüme karşı savaş verir. Ama insanın sınırlarına karşı verdiği mücadelenin sınırlarını çizmek son derece zor görünür. İnsanın hiç acı çekmediği, hiç acıkmadığı, üşümediği ve hatta içinde ölümün olmadığı bir yaşam mümkün müdür? Bunlar çok farklı değerlendirmelere açık olan konulardır. Ama kamusal politikalar bakımından önemli olan sınırlılıklar değil kapasitelerdir. Ayrıca; insanın sahip olduğu kapasiteleri etkin olarak gerçekleştirebilmesi de çok önemlidir. Yaşamı zorunlu gereksinimlerle sınırlamak insan yaşamını fakirleştirir ve böyle bir yaşam "iyi yaşam" olamaz. Bir toplumun salt en temel gereksinimleri sağlama kaygısı ile çevrelenmesi esef edilecek bir durumdur. Sonra; "iyi yaşam" yalnızca toplumun veya devletin çabasıyla da gerçekleştirilemez. Bireyin seçimi, kendi kendini nasıl tanımladığı da son derece önemlidir. Bu nedenle; insanın sahip olduğu kapasiteleri etkin kılması için gerekli yapılanma devletin ve toplumun görevidir, ancak "iyi yaşamı" isteme ve onu gerçekleştirme bireyin kendi tercihidir. Bununla birlikte; yasalar ve kamusal düzenlemeler insanın sahip olduğu potansiyelleri dikkate alarak yapılmalıdır. Çünkü burada önemli olan insanın halihazırda içinde bulunduğu durum değil insanın olabileceği şeydir.

Nussbaum'ın özcü insan anlayışına göre, bunlardan birinin yokluğu "insan olmayı" engeller. Sahip olunan diğer hiçbir şey onların yerine geçemez. Onların hepsi özsel bir öneme sahiptir. Dolayısıyla; aralarında herhangi bir öncelik veya sonralık söz konusu olamaz. Niceliksel değerlendirme ve pazar ruhuna uygun değiş-tokuş da geçerli değildir; çünkü onlar niteliksel olarak kendi içlerinde bütünsel ve birbirine indirgenemezler. Sonra; işlevsel kapasiteler kendi aralarında kompleks bir bütünlük taşırlar. Bununla birlikte, yine de aralarında iki kapasite var ki -pratik akıl ve bağ kurabilme- bunlar ayrı bir öneme sahiptirler. Onlar olmadan diğerleri düşünülemez ve zaten insanı insan yapan da onlardır. Her canlı kendini besler, duyularını kullanır ama insanı insan kılan şey onu kendine uygun bir biçimde yapmasıdır. Zaten diğer tüm kapasitelerin işlevini yerine getirebilmesi için onların pratik akıl tarafından gerçekleştirilmesi gerekir. Ve elbette onlar da ancak başkaları ile birlikte ve başkaları için düşünüldüğünde anlamlıdır. İnsanın beslenmesi hayvanın beslenmesine benzemez, aynı insan cinselliğinin hayvan cinselliğine benzemediği gibi. Çünkü insan kendi beslenmesinin nasıl olacağına kendisi karar verir ki aynı şey insan cinselliği için de geçerlidir. İnsanın sosyal ve politik bir varlık olduğunu söyleyen *Filozofu* burada anımsamak zorunludur. İnsan kendi misafirlerini bile yiyen bir Kiklop değildir. İnsan insana karşılıklı ilgi ve kaygı bağlarıyla bağlıdır. İnsanı insana bağlayan salt fiziksel var-oluşun gerektirdiği zorlama bir-aradalık değildir.[14]

[14] Nussbaum, 1992, s.222-223 ve ilerisi.

Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımı etik bir kavrayışı ifade eder; o, adaletli bir toplumun nasıl olması gerektiğine ilişkin ahlaki bir kaygıyı barındırır. Bir insani yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkindir. Bu yaklaşımı her toplum, her kültür kendine uyarlayabilir; örneğin bir toplum bunu kendi dinsel kavrayışına dayandırabilir; yani 'komşun aç iken sen tok yatma' veya tercihler söz konusu olduğunda 'her koyun kendi bacağından asılır.' gibi, tercihin önemi vurgulanabilir.

Bu temelde biçimlenen adalet anlayışı gelişme kavramını da dönüştürür; yani gelişme kavramı ekonomizmin sınırlayıcılığından kurtulur. Çünkü yalnızca kişi başına düşen ulusal gelir göstergesi yaşamın niteliğine ilişkin bize hiçbir ipucu vermeyebilir; örneğin Çin ve ırk ayırımcılığının olduğu dönemdeki Güney Afrika. Sonra; kişi başına düşen ulusal gelir sıralamsında Katar ve Lüksemburg üst sıralarda olmak bakımından birbirleriyle yarışabilmekteler. Ancak bu, Çin de ve Katar da insan haklarının yeşerdiğini, yaşamın niteliğinin son derece yüksek olduğunu, cinsiyet eşitsizliğinin aşıldığını ve gelir dağılımının adil bir biçimde yapıldığını göstermez İşte bu ve benzeri şeyler, gelişme kavramının felsefi analizinin ne kadar önemli olduğunu hatırlatır. Böylelikle, adaleti yalnızca gelişme bağlamında ve ekonomistler tarafından ele alınması gereken birşey olmadığı da ortaya çıkar. Özgürlük, çoğulculuk, iyi yaşamın ne olduğu, arzu, tercih gibi kavramlar da merkezi bir işleve sahip olurlar. Bu ise, etik-politik kavramların dayanaklarının sorgulanmalarını da içerir; örneğin Platon'un *Devlet, Adil Adam* ve *Yasalar*'da ortaya koyduğu görüşlerin. Bütün bunları dikkate almadan yalnızca kişi başına düşen ulusal gelirden söz ederek gelişme kavramını ele almak en iyi biçimle sınırlayıcı, en kötü biçimiyle gerçekleri karartıcı olabilir.

Şimdi tüm bunlara rağmen, dünyanın neden felsefeye ihtiyacı olduğu söylemek hiç kuşkusuz yeterli değildir. Önce belirtmek gerekir ki; felsefe çeşitli zaman ve mekanlara göre farklı formlar alabilir. Hatta bazı felsefe yapma biçimleri insanın daha iyi bir yaşam kurmasına uygun bile olmayabilir. Bundan sonra ve esas olarak Nussbaum'ı izleyerek insanın gelişmesine, kendini gerçekleştirmesine; daha açık bir ifadeyle, insanlığın ilerlemesine yardımcı olabilecek felsefenin yedi özelliği üzerinde durularak sırasıyla ele alınmaya çalışılacaktır.[15]

### *I. Felsefi Söylem Açık Olmalı: Eleştirel Akıl, Sorgulama ve Kendini Bilme İlkesi/Yeteneği*

İnsanın kendini bilmesi ve buna bağlı olarak kendinin ve içine doğduğu dünyanın değerlerini eleştirel düşünmenin konusu haline getirebilmesi de-

[15] M.C. Nusbaum'ın - dünyanın en önemli ödüllerinden biri olan ve Japonya'da verilen- Kyoto Ödülü'ne layık görülmesi vesilesiyle yaptığı konuşma bu çalışmaya hem ilham vermiş ve hem de çok önemli ölçüde onu temel almıştır. https://www.youtube.com/watch?v=wUPVjp-QVfo

mokratik birey olmanın ilk ilkesidir. Yaşamı; salt fiziksel var-oluştan kurtaran sorgulanmış yaşamdır. Biyolojik varlığın devamı yaşamak değildir. Sorgulayan birey hiçbir düşünceyi otorite olarak kabul etmez; çünkü inançlar ve düşünceler gelenek, alışkanlık vb. şeyler tarafından bize ulaşmış olabilirler. Oysa sorgulayan birey *arkhe* olarak yalnızca kendini ve kendi aklını başlangıç olarak alır; her şeyi aklın sorgulama nesnesi haline getirir ve ancak bu sorgulamadan geriye ayakta kalabilen düşünceleri izler. Bu kapasitenin gelişmesi sayesinde kişi söylenilenler, konuşulanlar, yazılanlar ve tartışılanlar üzerine analitik, eleştirel ve tutarlı bir tavır geliştirerek kendi düşüncesini oluşturabilir.Var olanlar üzerine böyle bir sorgulama basmakalıp düşüncelere, gelişigüzel fikirlere, gerçek-dışı iddialara, yanlış akıl yürütmelere ve elbette geleneğe bir meydan okumadır. Çünkü demokrasi kendisi için düşünebilen bireyler talep eder, otoriteye/otoritelere başvurarak kendini haklı çıkarmaya çalışan bireyleri değil. Ancak bu sayede insan kendi seçimlerini oluşturabilir, kendi kararlarını kendisi alabilir ve en önemlisi de düşündüğü gibi yaşayabilir. Demokrasi; iddia ve karşı iddiaların ticareti ya da karşılıklı alışverişi değildir. Demokrasinin ontik, epistemik ve etik öznesi olan bireyin kendisi de içi boş iddiaların sahiplenicisi olamaz. O, diğerleri ile birlikte akıl yürütebilen, birlikte var-olabilen ve var-olmasını insani temelde gerçekleştirebilendir. Demokrasi, Sokrates'i izlersek, soylu ve uyuşuk bir ata benzer, onu bu uyuşukluktan ise ancak ve ancak demokratik olabilen birey kurtarabilir. Günümüz demokrasileri soylu ve uyuşuk at olma durumuna doğru hızla ilerlemekteler. Gelişigüzel, sıradan, tutarsız ve doğrulanması mümkün olmayan iddialarla *kamusal logos* oyalanmaktadır. Gerçekten düşünmenin, tartışmanın, müzakerenin ve eleştirinin yerini sahte düşünce oyunları almaktadır. Demokratik bireyin var-olması demokrasinin var-olmasının koşuludur. Kamusal yapılanma insanların kendi seslerini duyurmalarına, kendi düşüncelerini oluşturmaya ve de diğerlerinin düşüncelerine saygı duymaya olanak tanımalıdır. Bu ise diğerlerinin düşüncelerine saygı gösteren, yaratıcı potansiyellerini eyleme dönüştüren, başkalarının acılarını, hüzünlerini ve öykülerini okuyabilen, anlayabilen demokratik bireyin var-olmasına olanak tanınması ile mümkün olabilir.[16]

### *II. Felsefe Kült Olmamalıdır. Gizli/Gizemli/Kapalı Söylemler (Esoterik, Esoterizm) Demokratik Akıl Karşıtıdır.*

Felsefi söylemin açık ve eleştirel olmasının yanısıra onun bir külte dönüşmemesi de gerekir. Söylenilenleri yalnızca bir grubun ya da birkaç kişinin ya da belli bir sınıfın anlayacağını öne sürmek demokratik akıl ile uyuşamaz. Külte dönüşen her felsefe tam da buradan hareketle totaliter bir söy-

[16] M.Craven Nussbaum, *Not For Profit: Why Democracy Needs The Humanities*, Princeton and Oxford, 2010, s. 47 ve ilerisi.

leme dönüşebilir veya totalitarizme payandalık yapabilir. Çünkü; eğer felsefi söylem karşısındakini eşit olarak görmezse, söylemin öznesi kendini aşkın ya da içikin bir yerde konumlar. Bu ise demokratik aklın önünü kapar. Aklın belli bir gruba, sınıfa ya da kişiye ait olduğunu varsaymak bizzat kendi başına bir tehdittir. Bu veya buna benzer felsefenin insanlığa verebileceği hiçbir şey yoktur. Özellikle kadınları akıldan dışlayan Doğu ve Batı aklının totaliterliğine karşı dikkatli olunmalıdır. Elbette bu felsefenin kolay bir düşünme etkinliği olduğu anlamına gelmez. Ancak aklın birilerine armağan edilip diğerlerinden esirgenmesi de etik ve demokratik değildir. Bir uçtan bir diğer uca savrulmamak için ise, filozoflar pop starlığa da özenmemelidirler.[17]

### *III. Felsefe Diğer Disiplinlerle İlişki İçinde Olmalı ve Onlara Saygı Duymalıdır.*

Öncelikle belirtmek gerekir ki, felsefe; üniversitenin bir parçası olduğunu unutmamalıdır. Ayrıca, diğer disiplinlerle ile de yakın işbirliği içinde olmalıdır. 17. yüzyılda doğa bilimleri doğdukları kucağı terkettiler ama 20.yüzyıla kadar bugün sosyal bilimler olarak çağrılan bilimler felsefenin içindeydiler. Ancak günümüzde artık bu da geçerli görünmemektedir. Ekonomideki gelişme kavramının felsefe tarafından analizinin de gösterdiği gibi, felsefesiz ekonomi gerçeği yakalama da pek de başarılı olamıyor; aynı şey diğer sosyal bilimler için de geçerlidir. Bu hiç kuşkusuz felsefenin de diğer sosyal bilimlerden çok şey öğrenebileceğini dışarıda bırakmaz. Bundan dolayı; felsefeciler kendi alanlarına kapanmaktan çıkmalı, diğer bölümdekilerle beraber çalışabilmenin olanağını araştırmalılar.[18]

### *IV. 18 Yüzyıl Aydınlanmasından 21.Aydınlanmasına : Felsefe Dine Karşı Tutumunu Değiştirmelidir:*

Pre-sokratiklerden bu yana felsefe dine karşı eleştirel bir tutum almıştır. Geleneksel din anlayışının en önemli kritiklerinden birini ise Ksenophanes'te görürüz. Ona göre, eğer öküzlerin elleri olsaydı tanrılarını kendilerine benzer çizerlerdi. Felsefenin var olan herşeye karşı eleştirel bir tutum alması başka birşey, eleştirdiği şeye totaliterce müdahale etmesi başka birşeydir. Öte yandan ve elbette unutmamak gerekir ki, Doğu'dan Batı'ya birçok filozof ve bilim insanı -Sokrates, Anaksagoras, Aristoteles, İbn Sina ve İbn Rüşd, Bruno gibi - kafirlikle suçlandı. Modern bilimlerin ortaya çıkmasını izleyen sürece parallel olarak deizm daha da fazla taraftar buldu filozoflar arasında. Ancak A. Comte, J.S. Mill gibi filozoflar dinin işlevi olmadığı yönünde görüşler ileri sürdüler. Ayrıca, Karl Marx da dinin halk için bir uyuş-

[17] Nussbaum, 2010, s. 62.

[18] Nussbaum, 2003,s.293 ve ilerisi.

turucu, afyon görevi gördüğünü söyledi. Bugün felsefe böyle düşünmemelidir. Elbette din adına baskıcı, ayırımcı ve cinsiyetçi söylemler öne sürenler olabilir. Bu bakımdan dinin de kendine bir sınır çekmesi gerektiği açıktır. Ve bu sınır temel insan haklarıdır. Çünkü kimileri insan haklarına din içinden, kimi gelenek içinden ve kimi de bunlara benzer bir söylem içinden hareketle ulaşabilir. İnsan haklarına giden yolları ve arayışları kapatmamak gerekir. Dolayısıyla felsefe bu bağlamda sınırlayıcı olmamalıdır.[19]

### *V. Felsefe Diğer Disiplinlerle Diyalog İçinde Olmalıdır.*

Felsefe, diğer tüm disiplinlerle diyalog içinde olmasının yanısıra, ulusal bağlamda diğer tüm felsefe bölümleriyle, ilgili kurum ve kuruluşlarla diyalog ve işbirliği içinde de olmalıdır. Sonra; felsefe, kendini ulusal sınırlar içine de hapsetmemelidir. Bu işbirliğini uluslararası boyuta da taşımalıdır.[20] Felsefe kendini Leibniz'in monadlarına dönüştürmekten kurtarmalıdır. Çünkü, o, bulunduğumuz yer ve mekanla sınırlandırılacak bir uğraşı/disiplin değildir. Felsefenin sınırı varlık ve insandır.

### *VI. Felsefe Dışlayıcı Olmamalıdır.*

Hem Türkiye'de ve hem de dünyada *Felsefe* kendi kendini eleştirmekle yükümlüdür. Avrupa kronolojisini izlemek felsefeyi ayırımcı yapmıştır.

Felsefe Tarihi başta olmak üzere tüm kanonlar yeniden yazılmalıdır. Felsefenin cinsiyetçiliği saklanamaz bir gerçektir. O nedenle, özellikle *Felsefe Tarihi* yeniden ele alınmalıdır. Kadınların, azınlıkların ve engellilerin felsefeden dışlanmasına yönelik her türlü girişim deşifre edilmelidir.[21]

### *VII. Felsefe İnsani Yaşamın Kırılganlığına Karşı Duyarlı Olmalıdır*

Genel olarak felsefi söylemler genellemeye yatkındırlar; dolayısıyla genellenemeyecek konuları felsefi söylemin dışında bırakmaya yönelirler. Felsefenin artık bu tutumu geride bırakması gerekir. Felsefe insani yaşamın tüm karmaşıklığına duyarlı olmalı ve özen göstermelidir. Bu bağlamda edebiyat ile yakın bir ilişki ve işbirliği içinde olmalıdır. Felsefenin edebiyattan, edebiyatın da felsefeden öğreneceği çok şey vardır. Duygunun insan hayatındaki önemi ve işlevi özellikle Aydınlama ile birlikte bir yana bırakıldı denilebilir.[22] Yani neredeyse iki yüzyıldır, felsefe; duyguyu görüş alanından çıkarmış bulunmaktadır. Oysa, insan duygularından yalıtılamaz. Var oluşumuza anlam ve değer katan aklımızla birlikte duygularımızdır.

Edebiyatın felsefeden öğreneceği en önemli şey eleştirel düşünmedir.

---

[19] M.Craven Nussbaum, *The New Religious Intolelerance*, Belknap Press, 2012.

[20] https://www.youtube.com/watch?v=wUPVjp-QVfo.

[21] H.Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları: Feminzm ve Aristotelesçi Feminzm*, Sentez Yayınları, İstanbul, 2012 ve özellikle; I.Bölüm.

[22] https://www.youtube.com/watch?v=wUPVjp-QVfo

Edebiyatta ırkçılık, ayırımcılık ve cinsiyetçilik gibi birçok önyargı dile getirilir; örneğin; 'Bir kız çocuğu doğmamalıdır; Doğsa bile yaşamamalıdır; Yaşadığında da yere yakın olmalıdır.' dizelerinde ve başka birçok dizelerde olduğu gibi.[23] Bir edebiyatçı eleştirel akıl ışığında, yani felsefe ışığında bu dizelere bakabilir; onları analiz edebilir. Var oluşun duygusu, felsefeden çok edebiyatta görünür olur. Felsefe, var oluşun aklını keşfetmeye çalışırken duygusunu yitirmemeli, edebiyat da var oluşun duygusunu dile getirirken aklı kaybetmemeli.

Felsefe, Aristoteles'in, İbn Sina'nın ve Nussbaum'un izlediği yoldan giderek insanlığa hizmet edebilir ve etmelidir de. Nussbaum'ın dediği gibi, "Dünyanın düşüncelere, iyi bir yaşamın ne olduğuna, onun nasıl gerçekleştirilebileceğine ilişkin düşüncelere ihtiyacı vardır."[24]

Akademide felsefe yapanlar bencil olmamalıdırlar. Belli ölçüde refaha ve iş güvencesine sahip olan akademisyenler insani var oluşun etik, estetik ve epistemik kaygılarına duyarsız kalmamalıdırlar.[25] Hiç kuşkusuz orada yaratılan düşünceler dünyaya taşınmalıdır. Ayrıca belirtmek gerekir ki; Ortaçağ'da ve yakın denilebilecek zamanlara kadar filozoflar/bilim insanları ekonomik olarak politikos'a/klerikos'a (Hükümdara veya din adamlarına) bağlıydılar. Başta Fransa olmak üzere, neredeyse tüm Avrupa ülkelerinde ve buna Amerika da dahil, Ortodoks Hıristiyan inacına mensup olmayan veya bu inancı onaylamayan filozoflar/bilim insanları üniversitelerde ders veremiyorlardı; ders verme hakkına sahip değillerdi; örneğin Rousseau.

---

[23] " Ey Arkadaş, bu kız, sözün kısası,
Yaşamasa iyi, ya doğmaması.
(4511)
Doğmuşsa, yer altı en iyi ona,
Evi ölülerle tam komşu olsa.
(4512)
Dişinin aslı et, gözetilmeli,
Gözetilmezse et, kokar bilmeli."
(4519)
Yusuf Has Hacib, *Günümüz Türkçesi ile KUTADGU BİLİG Uyarlaması Günümüz Türkçesine Uyarlayan: Fikri Silahdaroğlu, T.C. Kültür Bakanlığı 1000 Temel Eser*, s.365. Batı Aklı'nda/Dünyası'nda da kadın düşmanlığının veya cinsiyet ırkçılığının izleri sürülmek istenirse hiç kuşkusuz çok sayıda çalışmaya bakılabilir ama neredeyse ilgili konudaki temel çalışmalardan biri şudur: G.Lloyd, *Erkek Akıl: Batı 'Erkek' ve 'Kadın'* (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996; H.Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları: Feminzm ve Aristotelesçi Feminzm*, Sentez Yayınları, İstanbul, 2012; Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (Çev. Deniz Hakyemez), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015. Wollstonecraft'ın özellikle Rousseau'nun düşüncelerini ele alıp analiz ettiği bölüm son derece önemlidir. Ve elbette Rousseau'nun, Aydınlanma filozofu'nun şu sözleri de önemli ama değerli değildir: "Doğuştan zayıf olan ve ev dışında pek bir iş görrmeyen kadınsa, zayıflığını örtmek için gerekli olan şeyler üzerine, başka deyişle erkeklerin tutkuları üzerine düşünmeye alışıktır." s. 61.

[24] https://www.youtube.com/watch?v=wUPVjp-QVfo

[25] Nussbaum, 2003,s.1-15.

Açık ve kesin olarak, onlar maddi bakımdan da yöneticilere ve din adamlarına bağımlıydılar ve bu neredeyse her yerde aynıydı. İbn-i Sina da bir dönem yanında kaldığı Fakih Ebubekir al-Baraki'nin arzusu üzerine 20 cilt olan *İşarat ve'l-Tembihat ve Risale fi-İlmi'l Ahlak* adlı eserleri yazdı. Bu her iki çalışma da Fakih Ebubekir'in malıydı; onlar hakkında her türlü tasarrufta bulunma hakkı kendisine aitti. Şimdi, Türkiye'de ve dünyada üniversitelerde bazı sorunlar ve sıkıntılar olabilir ancak akademik özgürlük ve ekonomik bağımsızlık belli anlamda geçmiş ile karşılaştırılmayacak kadar ileridedir. Dolayısıyla, yaşamın yeşermesinde ve insan onuruna yakışacak bir yaşamın kurulmasında önce felsefe kendini eleştirmeli ve değiştirmelidir; eğer var oluşun aklını aydınlatıp, hayata ışık tutmak istiyorsa.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme*

HATİCE NUR ERKIZAN**

*"Şefkat, ortak olarak paylaşılan insanlığı tanımayı gerektirir; şefkat olmadan bizim zayıf ve güçsüz olanlara karşı acımasızca ve tiranca davranmamamız için hiçbir neden yoktur."*
M.Nussbaum

***Özet***
Bu çalışma Nussbaum'ın insanın işlevine ilişkin özcü kavrayışını ele alıp incelemeye çalışır. Ona göre, özcülük ortak insanlık, sosyal adalet ve kamusal politika bağlamında yeniden gözden geçirilmelidir. Buradan hareketle o, subjektivizmin ve relativizmin ahlak duygusunun ne olduğunu sorgular. Özellikle *eleos* ve saygı terimleri üzerinde durarak insanın işlevine ilişkin ortak bir kavrayış olmadan merhamet ve saygının anlamsız olduğunu söyler. Oysa ne subjektivizm ve ne de relativizm teorik olarak buna izin verir. Ayrıca; Nussbaum son derece sert bir biçimde her türlü metafiziksel-realist özcülüğü de red eder. Ve o, yeni bir özcü kavrayışı oluşturmak için Aristoteles'e geri gider. Nussbaum'ın bu yeni özcülük kavrayışının etik ve politikada olduğu kadar feminizm hakkında da derin tartışmalar yaratacağı tartışılır.
***Anahtar sözcükler:*** özcülük, subjektivizm, relativizm, post-modernizm, insanın işlevi, kamusal politika, sosyal adalet.
***Human Being in Contemporary Aristotelian Thought: An Essay On Nussbaum's Essentialist Understanding of Human Being***

***Abstract***
This article tries to elucidate essentialist conception of human functioning in Nussbaum. According to her the question of essentialism is to be reconsidered in connection with common humanity, social justice and public

* Buradaki çalışma daha önce şurada yayınlanmıştır: *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.13-52. Burada ise yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiştir.

** Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan, Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü, hnerkizan@yahoo.com.

policy. Under the light of this she questions morality of subjectivism and relativism in depth. In doing so she especially focuses on the terms eleos and respect and says that without a conception of common human functioning the notions of compassion and respect are meaningless. However, neither subjectivism nor relativism permits it. In addition to that Nussbaum rigidly rejects any metaphysical-realist essentialism. And in order to form a new understanding of essentialism she goes back to Aristotle. It is argued that Nussbaum's this new conception of essentialism seems to generate profound debates on ethics, politics as well as feminism.
***Keywords:*** essentialism, subjectivism, relativism, post-modernism, human functioning, public policy, social justice.

## Giriş: Özcülükten İnsani Yeşermeye Doğru...

Bu çalışmada Nussbaum'ın özcü insan anlayışı ve onun etik ve politik bağlamda ne anlam ifade ettiği ele alınıp değerlendirilmeye çalışılacaktır. Özellikle relativist, sübjektivist ve belli ölçüde post-modern eleştirilere değinilerek Nussbaum'ın Aristotelesçi bir kavrayıştan hareketle geliştirdiği olanaklılık/kapasite kuramının kamusal politikaların belirlenmesi bakımından sahip olduğu önem ve işlev üzerinde durulacaktır. Son olarak, insanın kendini-gerçekleştirmesinin (*to cultivate*) ve insanın yeşermesinin/açmasının (*to flourish*) iki temel duygu (*eleos ve respect*) ile ancak ve ancak mümkün olabileceği; tersi durumda *Textualité Gezegeni*'nin "textual bireyleri", öğeleri olmanın insan için ne anlama gelebileceği Nussbaum'dan hareketle ele alınıp tartışılacaktır. Tüm post-modern ve anti-özcü söylemlere karşı Nussbaum tarafından üretilen *Textualité Mitosu*'nun özellikle etik ve politik sonuçlarının neler olabileceği üzerinde durulacaktır.[1]

Nussbaum'a göre özcülük, bugünlerde, akademide olumsuz olan ne varsa onun kendisi ile tanımlandığı bir sözcük haline gelmiş bulunmaktadır.[2]

---

[1] Nussbaum konu ile ilgili düşüncelerini esas olarak iki çalışmada dile getirir: I. "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism" II. " Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning." Birinci çalışmada konular daha uzun ve ayrıntılı olarak ele alınıp incelenir. Burada her ne kadar iki çalışma arasında temel bir farklılık olmadığı düşüncesinden hareket edilse de ana kaynak olarak birinci çalışma temel alınmıştır. Nussbaum anti-özcü anlayışların temelinde bulunan etik kavrayışın içerdiği problemleri *Textualité Mitosu*'nda anlatır. *Textere* Latince'de "dokumak" "örmek" ve "işlemek" gibi anlamlara sahiptir. Edebi, bilimsel, özgün ve kutsal metin anlamına da gelen *textus* aynı kökten gelir ve diğer Batı Dillerine de buradan geçmiştir. "The Planet of Textualité" deyimi, Nussbaum'da, negatif anlamda retoriğin *(sophistry)* egemen olduğu, insanın kendine, diğerlerine ve içinde bulunduğu yaşama ve doğal dünyaya karşı düşünsel samimiyetini yitirdiği bir yeri ifade eder. Türkçe'de ilgili deyimi onun anlam içeriğini vererek karşılamak oldukça zor görünüyor. Önerilen karşılık "Edebi Gezegen" veya "Kitabi Gezegen"dir. Burada bu karşılıklara ilişkin duyulan kaygı ise şudur: *Edebiyatın* ve *Kitabın* Nussbaum'ın relativizme ve subjektivizme karşı ürettiği mitos bağlamında olumsuz anlam içeriği ile kullanılmasıdır. Martha C. Nussbaum "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* (20), 1992, s.241–242.

[2] Martha C. Nussbaum, 1992, s.241-242.

Özcü kavrayış ışığında biçimlenmiş olan yaşama ilişkin tüm düşünceler hiçbir ciddi sorgulamaya tabi tutulmadan ya red edilmektedir ya da mümkün olduğunca küçük düşürülmeye çalışılmaktadır. Nussbaum özcülüğe karşı geliştirilen bu son derece olumsuz tutuma karşı onun ne olduğunu açık bir biçimde tanımlayarak yanıt verir: "Özcülük insan yaşamının içerdiği belirli tanımlayıcı niteliklerdir"[3] Ona göre; özcülüğe karşı yöneltilen ve son derece yerinde olan bazı eleştirileri göz ardı etmek anlamsızdır. Ancak; bu özcülüğün tümden red edilmesini de asla gerektirmez. Nussbaum; tarih, zaman ve mekân dışı bir özcülüğün olanaksızlığını kabul ederek onu metafizik alanın dışına çıkarmaya çalışır ve Aristotelesçi ontolojiden hareketle yeni bir özcülük anlayışı geliştirir.[4] Bu özcü kavrayış insanın temel gereksinimleri ve işlevleri üzerinde yükselir. İnsanın işlevleri ise insan yaşamının kendisine gidilerek tanımlanan işlevlerdir. İnsanın işlevi değil işlevleri söz konusudur ve bu, indirgemecilik tuzağına düşmek istemeyen her özcü kavrayış için dikkat edilmesi gereken bir husustur.

## İnsanın İşlevi (*Ergon*): Aristoteles'ten Nussbaum'a...

Nussbaum'a göre insan kapasitelere, yani olanaklara sahip olan bir varlıktır. Başka bir ifadeyle, insan olanaklılıktır. Ve insanın sahip olduğu bu kapasiteler onun işlevleri ile ilgilidir. O, bu konudaki kuramını Aristoteles'in özellikle etik üzerine olan düşüncelerini ifade ettiği çalışmalarına giderek oluşturur.[5]

Aristoteles'te insanın işlevinin ne olduğu sorusu pratik uslamlama ve insanın eylemleri ile doğrudan bağıntılıdır. *Nikomakhos'a Etik 1,7'de* son derece güç ve problematik tartışmalardan biri olan insanın işlevine ilişkin ünlü tartışmayı buluruz. Bu tartışma insanın işlevini hem teleolojik ve hem de etik bakımdan konu edinir. Aristoteles var olan şeylerin işlevini içkin ve karmaşık bir bütünsellik içinde – bir hayvan, bitki veya makine olarak- ele alıp analiz eder. Bir varlığa bir işlev yüklemenin anlamı bir sistemde bütün organizma için söz konusu olan yaşamsal etkinlik ile ilgilidir. Aristoteles şöyle der: "Daha net bir açıklama verilebilir... Eğer biz önce insanın işlevinin

---

[3] Burada elbette söz konusu olan Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ile *Eudemos'a Etik* adlı eserleridir. Ancak, Nussbaum etik üzerine olan soruşturmasını Aristoteles'in salt etik üzerine olan çalışmalarına giderek sınırlamaz. Nussbaum'ın doktora çalışmasını Aristoteles'in *De Motu Animalium* ( Hayvanların Hareketi Üzerine) yaptığı göz önüne alındığında onun işlevler üzerine olan tartışmayı etik bağlamda temellendirmesi daha da iyi anlaşılır. Bunun için; M.C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium* ( *Text with translation, commentary and interpretive essays*), Princeton University Press, Princeton, 1985. Sözü edilen çalışma -salt metin olarak; yorumlar ve makaleler hariç- Türkçeye çevrilmiştir. H.N. Erkızan, *Hayvanların Hareketi Üzerine,* Bulut Yayınları: Felsefe Dizisi, İstanbul, 2000.

[4] Martha C. Nussbaum 1992, s.241-242.

[5] Ayrıca ilgili tartışma için en iyi çalışmalardan biri olan şu kitaba da bakılabilir: M. V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle,* Yale University Press, New York, 1988, s. 209–211.

ne olduğunu ortaya koyabilirsek. Çünkü; aynı bir flüt çalanın, bir heykeltıraşın veya herhangi bir sanatçının sahip olduğu gibi, genel olarak, bütün her şeyin de bir işlevi veya etkinliği vardır. Ve iyi olan şeyin kendisinin de bir işleve sahip olduğu düşünülür. Dolayısıyla bu, insan için de doğru görünmektedir; eğer insan herhangi bir işleve sahip ise. Şimdi marangoz, ayakkabıcı belli bir işleve veya etkinliğe sahip de, insan değil midir? O hiçbir işleve sahip olmadan mı vardır? Veya göz, el, ayak ve genel olarak herhangi bir parçanın açıkça belli bir işleve sahip olduğu ortadadır. Bunu göz önüne alan biri, benzer biçimde bütün bunlardan ayrı olarak insanın da bir işlevi olduğunu öne sürebilir mi? Bu o zaman ne olabilir? Yaşam bitkilerin bile paylaştığı ortak bir özellik olarak görünüyor; fakat biz insana özgü olan şeyin ne olduğunu arıyoruz. (*to idion*) Dolayısıyla, beslenme ve büyümeyi insana özgü olan yaşamın dışında tutalım. Bunların ardından duyusal yaşam gelecektir; fakat onun da at, öküz ve her hayvanda ortak olduğu görünmektedir. Bu durumda geriye yalnızca insanın akılsal yanını teşkil eden etkin yaşam kalmaktadır". (1097b 25- 1098a19 )

Fiziksel organ, göz, bir hayvanın yaşamında son derece önemli, özsel bir etkinliği/işlevi ifade eder. Biz gözün işlevini bildiğimizde, hayvanların göze sahip olmalarının ne demek olduğunu da biliriz. Benzer bir biçimde "ayakkabıcının işlevi nedir?" sorusu, bizim toplumda neden ayakkabıcıya sahip olduğumuzu anlamaya da yardım eder. Bir büyük içerici sistemin işleyişi, onu oluşturan parçaların etkin işlevlerinin neler olduğu ortaya konarak analiz edilebilir. O nedenle, Aristotelesçi bir kavrayış ışığında yapacağımız şey, insanın akılsal özne olarak tanımlandığı içerici sisteme yönelerek, ne gibi bir bütünsellik içinde insanın pratik uslamlamasının özsel bir etkinlik oluşturduğunu sormaktır. Nussbaum bu sorunun yanıtını açık ve kesin olarak pratik akılda bulur. İnsan yaşamının ayırt edici yanı onun pratik aklın etkinliği ile biçimlenmesidir. Ne *Nikomakhos'a Etik 1-7'de* ve ne de *X*. Kitapta tanrısal plan veya evrensel amaca dair herhangi bir şey vardır. Hatta bize tanrısal olanı gerçekleştirmemiz önerildiğinde ve kendimizi içimizde olan tanrısal öğe ile tanımlamamız söylendiğinde bile bu hiçbir biçimde tanrıya veya tanrısal bir plana hizmet etme ile ilgili değildir. O, Aristoteles'in arılara tanrısallık yüklemesi ile aynı anlama gelir. Vurgu var olanın bütünselliğine ve etkin işlevine ilişkindir.[6] Aristoteles insanın işlevini aşkın olan herhangi bir ilkeye dayanarak açıklamaya veya temellendirmeye yönelmez ve böyle bir şeye karşı en ufak bir ilgi duyduğunu da hiçbir yerde göstermez. ( 7 b 4–5; 408b28–29 )

İşlev tartışması salt analiz etme amacına yönelik değildir, o, var olan bir şeyin ayırt edici veya o şeye özgü olan şey her ne ise onunla ilgilidir. Temel soru, diğer hiçbir şeyin o şey gibi yapamadığı şeyin ne olduğu, onu kendi

---

[6] Nussbaum'ın birçok liberal politika kuramcısından ayrıldığı en önemli nokta, insanın var olmasını soyut normlar bağlamının dışına taşımasıdır. M.C. Nussbaum "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", (çev. H. Nur Erkızan) ***Felsefelogos***, Sayı: 9, 2000, s.165.

türünün öğelerinden ayıran farklılığın ne olduğu, türün üyesi olarak değil, kendisi olarak onun neden olduğu etkinliğin ne olduğuna yöneliktir. (*Fizik II.3*) . Burada ilgili soruşturma bakımından büyük bir önem taşıyan sorular şöyle ifade edilebilir:

***I.*** Aristoteles neden etik bir soruşturmanın başında insanın özünün ne olduğuna dair bir kuramı geliştirmekle ilgilidir?

***II.*** Neden soruşturmada Aristoteles "ortak olarak paylaşılmayan etkinlikler" üzerinde önemle ve ısrarla durur?

Birinci soruya verilecek yanıt şudur: Eğer insanın ne olduğu bilinirse aynı zamanda onun nasıl eylemesi gerektiği de bilinir. Aristoteles insanın doğasına ilişkin belirlemelerini yaşamdan türetir ve neredeyse onları ahlak biliminin arkheleri olarak alır. Ayrıca; Aristoteles "iyi bir yaşam nedir?" sorusunu "insanın özü nedir?" sorusuna bağlar ve düşünmenin işlevini de bu bağlamda çözümlemeye yönelir. Şimdi; belli bir iyiyi seçme veya ona yönelmede insanın kendisinin ne tür kapasitelere sahip olduğunu ve bunların içinden de yalnızca belli birinin kendisine özgü olup diğer türlerle paylaşılmadığını bilmesi önemlidir. Çünkü, insan bireysel bir varlık olmakla birlikte bireyselliğini ancak diğerlerinin varlığı ile yaşayabilir. İnsan kendisi için iyi olanın ne olduğunu düşündüğünde bile tek başına yaşayan, yalnızca kendi iyiliği ile meşgul olan varlık durumunda değildir. Tam tersine, insan mutlu ve tam bir yaşamı gerçekleştirmek için başkalarının yardımını, ilgisini ve onayını talep eden bir varlıktır. Dolayısıyladır ki, insan; eylemlerinde bir çeşit doğrulama yerine geçen onaya başvurur; belli bir iyi yaşamın neden hem kendimiz ve hem de diğer insanlar için de iyi olduğunu kanıtlamaya gereksinim duyarız. Çünkü; başka insanların onayını kazanma ve uzlaşmaya varma insani yaşamın temelini teşkil eder. Bundan dolayıdır ki; "Benim için iyi bir yaşam nedir?" diye sormak yerine, "İnsan için iyi bir yaşam nedir?" diye sormak durumundayız.[7] *Düşünme boşlukta gerçekleşmez; o ancak bir polis'te gerçekleşebilir.* Düşünme etkinliğinden önce, insan kendini belli bir grubun üyesi olarak, yani insan türü olarak tanımlar. Ve insanın belli bir eyleme ilişkin düşünceleri bizzat insanın ne olduğuna dair bazı varsayımlara ve düşüncelere dayanır. Aristoteles birden fazla yerde, düşünmenin belli bir insan kavrayışından başladığını gösterir. "Herkes kendisi için iyi olan ne ise onu ister; fakat hiç kimse bir başka şey olarak her şeye sahip olmayı istemez (örneğin bir Tanrının iyiye sahip olması gibi ); insan ne ise ona göre seçer." (*1166a 19ve ilerisi*). Aristoteles'e göre, insan kendi arkadaşına onu bir başka şey yapacak iyiyi dilemez. Çünkü, düşünme ve iyiyi dileme, eğer bir anlam ifade edecekse, *hylomorphic* insan tanımı sınırları içinde kalmak zorundadır. "Bir arkadaş kendi arkadaşına onun iyiliği için iyilik diler- böylelikle o her ne tür bir varlıksa öyle kalmak zorunda kalacaktır; bundan sonradır ki

---

[7] Nussbaum'ın "iyi yaşam", "kalın-keskin olmayan iyi kuramı" ve "olanaklılık/kapasite kuramı" esas olarak onun şu çalışmalarında yer alır:"Aristotelian Social Democracy," ( in; *Liberalism and the Good ed* by: R.B Douglass) Routledge, New York, 1990.

bir arkadaş kendi arkadaşına bir insan olarak en büyük iyiliğe sahip olmasını dileyebilir."(*1159a 5ve ilerisi*).

O nedenle; insan için en iyi olan yaşamın ne olduğu belirlenmeden önce insanın ne olduğunun tanımlanması gerekir. Daha baştan belirtmek gerekir ki; Nussbaum da Aristoteles'in insan anlayışını hiçbir aşkın ilkeye dayanarak yorumlamaz. Bu yüzden, insanın sahip olduğu kapasitelerin Tanrı tarafından verildiği ve sonuçta da insanın onları gerçekleştirmeye yöneltildiği gibi herhangi bir düşüncenin izleri Nussbaum'ın yorumlarında da görülmez. Doğru bir açıklama gerçeğin kendisi ile uyuşur; yanlış olan zaman içinde ortadan silinip gider. Aristoteles etik üzerine olan soruşturmayı *phainomenia* veya *legomena* üzerine kurar. (özellikle 1145b 20–27 -1145b 2 ve ilerisi) Diğer alanlara ilişkin yapılan soruşturmalarda olduğu gibi etik üzerine olan soruşturma da onları temel almalıdır. Var olan şeylere bakarak problemler üzerinde çalışmalı ve eğer mümkünse problemlere ilişkin şimdiye kadar söylenenlere dönmeli ama bu mümkün değilse, onların arasında en önemli olanları çalışmaya dâhil ederek üzerinde çalışılan sorunların çözümü aranmalıdır. Ahlak felsefesi insanın ortak düşüncelerinden ve söylemlerinden başlar ve onlar aracılığı ile iyi ve doğru olanın bulunmasına yönelir.

Aristoteles insanın ne olduğu ve onunla bağlantılı olarak ele aldığı iyi yaşam sorusunu insanın düşünen bir varlık olarak kavranılmasından hareketle yanıtlamaya yönelir. (1095a 6) İnsan, yaşamı gelişigüzel yaşamak isteyen değil, ama onu iyi yaşamak isteyendir. Dolayısıyla; Aristoteles, Etik'te ifade ettiği düşüncelerin ancak ve ancak düşünen insan için anlamlı olacağını, onun için farklılık yaratacağını söyler. (1094a 33- 34)

Genel olarak, *Nikomakhosa Etik*'in *I. kitabı* boyunca, Aristoteles hedonist insan anlayışı üzerinde durur. O şöyle der: "Birçok insanın kölesel bir yaşamı tercih ettiği görülmektedir ki, böyle bir yaşam ancak hayvanlar için uygun olabilir." (1095b 19) Aristoteles bizim diğer canlılarla ortak olarak paylaştığımız kapasitelerin kullanımını en aza indirgemeyi öneren bir iyi yaşam anlayışını önermez. Erdemlere ilişkin yapılan açıklamalarda *asketik* olan insanın en az, salt duyusallığa/hazza dayalı olarak yaşayan insan kadar eksik, yoksun ve bozuk olduğunu söyler. Zaten *ergon* tartışması insanın kendi kendini yalnızca akla sahip varlık olarak düşünmesini öneriyor olamaz ki zaten böyle de değildir. Aristoteles'in insanın kendine özgü etkinliği üzerinde ısrarla durmasının nedeni hedonizmin meydan okuması ve onun pratik aklın kendisine yüklediği *arkhetektonik* işlev, yani *temel-kurucu* işlevdir. Çünkü, yalnızca pratik akıl hem insanın diğer canlılarla ortak olarak paylaşılan etkinliklerin karmaşık insan yaşamındaki uygun yerini ve hem de insanın diğer canlılar arasında özgünlüğünü belirleyebilir. Aristoteles akıl sahibi olarak etkin düşünen dinleyicilerine (*phronimos*, yaşama bilgesi) bir yaşam önerir. Bu yaşam;

***I.*** İnsanın sahip olduğu bütün yeteneklerinin/kapasitelerinin etkin bir

biçimde kullanımını içerir. Böyle bir yaşam gerçek bir insan yaşamıdır. Böyle bir yaşam, bir bitki veya bir inek veya bir kelebek tarafından da sürdürülebilecek olan yaşamdan farklıdır.

***II.*** İyi yönetilmiş ve planlanmış olması bakımından diğer varlıklarla paylaşılan ve paylaşılmayan etkinliklere uygun ve gerekli önemin verilmesi. Bu, böyle bir yaşamın pratik akıl tarafından biçimlendirildiği/biçimlendirilmesi gerektiği anlamın gelir.

Aristoteles'e göre biz, insanın ne olduğu üzerine gerçek anlamda bir düşünmeye yöneldiğimizde, pratik aklın yönetimi altındaki bir yaşamı kölece veya inekçe haz yaşamına tercih edeceğimiz gibi, herhangi bir düzene ve yöne sahip olmayan yaşama da tercih ederiz. Biz bütün kapasitelerimizi kullanabileceğimiz bir yaşam isteriz. Böyle bir yaşam ise hem akılsal bakımdan etkin olmayı ve hem de akılsal yönlendirmeyi içerir.

İnsanın işlevlerini Nussbaum kendi "kalın-keskin olmayan iyi kuramı/esnek iyi kuramı" (*the thick vague theory of the good*) ile bağıntılar.[8] Bunun nedeni, insanın işlevlerine ilişkin oluşturulan belirlemelerin normatif yapıda olduğunun altını çizmektir. İnsana ilişkin her türlü değerden bağımsız "gerçekler" söz konusu değildir. İnsan üzerine olan soruşturma özü itibariyle "değerlendiricidir". Nussbaum'ın "kalın-keskin olmayan iyi kuramı" Aristotelesçi kavrayış ile uygunluk içinde olarak "erek" kaygısı ile yani insani yaşamın içeriği ile ilgilidir. O nedenle, Rawls'ın "ince/zayıf iyi kuramı"(*the thin theory of the good*) ile de bir karşıtlığı ifade eder. Ona göre, yaklaşık olarak doğru olmak kesin olarak yanlış olmaktan daha iyidir.[9]

Nussbaum insan yaşamını salt var-olma durumundan çıkarıp onu insani kılan özellikleri iki ayrı başlık altında ve iki ayrı listede toplar.

**İnsani Yaşamın Biçimi: Kalın-Keskin Olmayan İyi Kavrayışının I. Düzeyi**

I. Ölümlülük
II. Bir bedene sahip olma
III. Acıyı ve hazzı deneyimleme kapasitesi
IV. Bilişsellik kapasitesi/olanaklılığı
V. Erken çocukluk gelişimi
VI. İnsanın kendi aklını kullanarak yaşamını planlama
VII. Diğer insanlarla dostluk/bağ kurma

---

[8] Nussbaum kamusal politikaların "iyi" kavramından bağımsız ele alınamayacağını iddia eder. Onun liberal anlayışlara yönelttiği eleştiri en çok bu noktada yoğunlaşır. M.C. Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy," *Liberalism and the Good* ed by: R.B Douglass, Routledge, New York, 1990, s.217-242. Aşağıdaki çalışmalar ise "iyi" kavramını daha çok cinsiyet temelinde ele alır inceler. *Women and Human Development*: The *Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; *Frontiers of Justice*, Cambridge- Massachusets: Harvard University Press, 2007.

[9] Nussbaum, 1990,s.217-242.

VIII. Diğer varlıklarla ve doğa ile bağ kurma
IX. Eğlence ve oyun
X. *Ayrı-olmaklık.*

Nussbaum bir yaşamın insani bir yaşam olarak tanımlanabilmesi için yukarıdaki niteliklere sahip olmak zorunda olduğunu söyler.[10] Aristoteles'in on kategorisine sayısal olarak denk gelen bu belirlemeler internalist (içkinci/içselci) özcü insan anlayışının kurucu ilkelerini ifade eder.[11] Şimdi de onların özsel içeriklerinin ne olduğuna, sırasıyla, dönelim.

I. Tüm insanlar ölümlüdür; her insan belli bir zamanda ölüm ile karşı karşıya gelir. Ölüm fenomeni insan yaşamının önemli bir parçasıdır ve onu belirler. Ölümlülük insan için bir gerçeklik olmasına karşın ondan kaçınma da yine insana özgüdür. Bazı durumlarda ölüm yaşama tercih edilebilir ama her ne olursa olsun sevilen birinin yitirilmesi veya kişinin kendi ölümüne ilişkin algısı korku, kaygı, endişe ve üzüntü yaratır. Şimdi; eğer biz "ölümsüz bir insana" rastlarsak veya ölümden kaçınmak için hiçbir çaba göstermeyen birini gördüğümüzde her iki durumda da başka bir yaşama biçimi ile karşı karşıya olduğumuzu düşünürüz. Ölümsüzlük insani yaşamın bir biçimi değildir.

II. İnsanın bir bedene sahip olması ve onun taşıdığı kırılganlıklar, zayıflıklar ve olanaklar her insanın kendi yaşamını kendi bedeni ile yaşadığı anlamına gelir. İnsan bedeni kendine aittir; o şu ya da bu topluma ait değildir. İnsanın bedeni onun evidir. İnsan bir bedene sahip olarak farklı zaman, mekân ve toplumlarda yaşar. Bu insanın ayırt edici özelliğidir. Hiç kuşkusuz bedenin deneyimleri kültürel olarak belirlenir ama bedenin kendisi kendi sınırını belirler ve bu belirleme diğer bedenler için de özsel olarak geçerlidir. İnsan deneyimlerinin ne kadarının bedende yaşandığı konusunda dinsel ve metafiziksel tartışmalar devam etmektedir. Ancak listenin metafiziksel olmayan yapısı gereği hemen herkes tarafından kabul edilen bedenin üç deneyimi şöyle

[10] Nussbaum için var olma bir bakıma olanaklara sahip olmadır; ama bu var olmanın nihai ereğini ifade etmez. Çünkü, olanaklara sahip olarak var olma belli anlamda "verilmiştir" yani, o bir ontik belirlenimdir; ama var olanın gerçekleştirilmesi politiktir, sosyal yapılanmadan bağımsız değildir."Capable", "capacity" ve "capability" terimlerinin kökeni Latince *capere* fiiline dayanır. Hepsinin ortak anlamı "sahip olmak", "taşımak" ve "güçlü olmak", "yetenekli olmak"tır. Aristoteles felsefesinde ise onun karşılığı *dunamis, dunamei, dunaton*'dır. Aristoteles *dunamis* kavramını hareketi açıklamak için kullanır. Ancak; *dunamis* kavramına karşıt iki kavramı da belirtmek gerekir ki onlar *energeia/entelecheia* ve *kinesis*'tir. Nussbaum'ın *Olanaklılık Kuramı* büyük oranda bu ayrıma dayanır ve onun Platoncu metafiziği red etmesinin temelinde de aynı nedenin yattığı söylenebilir. Çünkü, Nussbaum "var olanın sahip olduğu kapasiteler"den hareketle "var olanın etkinliği"ne geçer.

[11] Nussbaum 1992,s.216-220.

ifade edilebilir: a) Açlık, susuzluk, yiyecek ve içecek. Her insan yaşamak için beslenmeye gereksinim duyar. Beslenme biçimi ne kadar kültürel olarak değişiklik gösterse de beslenme gereksinimi duymayan biri "bizden biri", yani insan değildir. b) Barınma insan bedeninin yapısı ile doğrudan ilgilidir. Bazı canlılar sıcaktan, soğuktan, yağmur ve buzdan korunmak için çeşitli özelliklere sahiptir; ama insan "çıplak"tır. c) Cinsel arzu her ne kadar beslenme ve barınma kadar gerekli olmasa da insan yaşamını biçimler. Çünkü, o, diğerini insan olarak tanımayı talep eder. d) Hareketlilik insanın en önemli özelliklerinden biridir. Hareketi bedenimizle deneyimleriz. İnsan hareketliliğin kısıtlanmasından hoşlanmaz. Yaşamından ölümüne kadar hiç hareket etmeyen birini insan olarak tanımlamak mümkün değildir.

III. Acıyı ve hazzı deneyimleme biçimi kültürel, sosyal ve tarihsel olarak biçimlenebilir. Ancak, bu insanın acı ve haz duygusunu duygu olmak bakımından ortak olarak yaşama kapasitesine sahip olmadığı anlamına gelmez. Özellikle acıdan kaçınmanın insanın en ilksel duygularından biri olduğu söylenebilir. Acıdan kaçınmayan biri veya bir toplum insanlığın sınırları dışındadır.

IV. İnsan hayal edebilen, düşünebilen, ayrımlar yapabilen ve anlama çabası içinde olan bir varlıktır. Bu kapasiteler insan için merkezi bir öneme sahiptir. Hiç kuşkusuz bu kapasitelerin ne kadar etkin kılındığı veya kılınması gerektiği birçok eleştiriye açıktır. Ama eleştiriye açık olmayan şey şudur: Tümüyle algılama kapasitesinden veya hayal gücünden veya düşünme yeteneğinden yoksun olmak insan-olmanın negatif sınırlarıdır. Görünüş ne olursa olsun, bu yeteneklerden yoksun olmak insan -olmamak anlamına gelir.

V. Tüm insanlar bebek olurlar, çocuk olurlar. Böyle bir varlık olarak insan, duygusal bakımdan birilerine yakın ve uzak olmayı öğrenmenin yanı sıra yardıma gereksinimi olduğunu ve kendi başına kendi varlığını sürdüremeyeceğini de öğrenir. Her toplumda bebek ve çocuk olmak farklı olabilir; ama bebek ve çocuk olma durumu karmaşık duyguları öğrenmenin ve deneyimlemenin beşiğidir. Üzüntü, kaygı, korku, sevgi, yakınlık duyma, kaçınma, nefret ve benzeri duyguların eşliğinde kendimizi ve ötekini tanırız. Duyguların oluşumu ve biçimlenmesi bu dönemde kök salar. Şimdi, eğer biz insan biçimli varlıklarla karşılaşıp ta onların hiç bebek ve çocuk olmadıklarını öğrenirsek bunun anlamı şu olacaktır: bu insanlar bağımlılık, gereksinim, şefkat, sevgi vb. duyguları tanımazlar, çünkü; onlar hiç bebek ve çocuk olmamışlar. Dolayısıyla; böyle bir yaşam biçimi insani yaşam biçimi olarak düşünülemez.

VI. Her insan kendi yaşamını planlama arzu ve isteğini taşır. Neyin iyi neyin kötü olduğunu sorgular ve bu sorgulama ışığında kendi yanıtlarını bulmaya çabalar. Bu çaba, yaşamın biçimlenmesinde etkin olma

ile kendini açık kılar. Bu yeteneğin kendisi çeşitli formlar altında kendini gösterebilir ama böyle bir yeteneğin yokluğu bir insanı insan olarak görmeme için yeterli nedendir. Kendi yaşamını biçimleyememe olsa olsa insani-olmayan bir yaşama formu olabilir.

VII. İnsan, insan için kaygı duyabilen bir varlıktır; insan, insan için hissedebilen ve bağlılık duyabilen bir varlıktır. İnsan, insan için yaşayabilen ve birlikte yaşayabilen bir varlıktır. Bu elbette kişisel bağları ve sosyal bağları içerir. *Bağsız yaşam insani yaşam değildir.*

VIII. İnsan evrende yalnız değildir; onun merkezinde de değildir. Canlı bir varlık olarak diğer canlılarla birlikte yaşar. Evrende bitkiler, hayvanlar ve diğer varlıklar arasında bağlayıcı içsel bir ilişki vardır. İnsan evrene sayısız görünen nice bağlarla bağlıdır. Hangi temelde, ne kadar ve kime ne borçlu olduğumuzu tam olarak bilmemekle birlikte yine de evrene karşı sorumlu olduğumuzu ve ona saygı duymamız gerektiği duygusu taşırız. Bir kuşa ya da kuzuya bir taş gibi davranan kişi pek de insan sayılmaz. Evrenin sahip olduğu düzene ve güzelliğe karşı ilgi göstermeyen böyle biri, herhalde, başka bir yaşama formuna ait olacaktır!

IX. Eğlence ve oyun insani yaşamın en önemli özelliklerinden biridir. İnsan nerede yaşarsa yaşasın yaşamına eğlence ve oyunu dâhil etmiştir. Bunun biçimleri farklı olabilir; ama özünde "insan gülen bir varlıktır." Bir insanın veya bir çocuğun gülme veya eğlenme yeteneğini kaybetmesi derin bir rahatsızlığın işareti olarak kabul edilir. Bir insanın sürekli bu durumda kalması onun insani bir yaşamı sürdüremeyeceğinin göstergesi olarak alınır. Hele bir toplumun böyle bir yetenekten yoksun olması hem tuhaf ve hem de korkutucu olacaktır.

X. İnsan her ne kadar başkaları ile birlikte ve başkaları için yaşarsa da o aslında doğumdan ölüme kadar olan yolu yalnız başına yürür. Her insan acısını kendi başına yaşar, esasında. Her insan kendi ölümünün sahibidir. Ontik olarak ölüm bir kişinin ölümüdür. Ölümün tikelliği kaçınılmazdır. İnsana ilişkin bu gerçekler ifade edilmek durumundadır; çünkü insan başka türlü de olabilirdi. Zaten insanın yaşadığı en yakın ilişkiler bile bir "bütünleşme", "birleşme" veya "birbirinde erime" (*fusion*) değil ama "yanıt verme"dir (*responsiveness*). İnsan ilişkilerinde "yanıt verme" değil de diğerinde erime/yok olma amaç edinilirse sonuç kaçınılmaz olarak derin hayal kırıklığı olacaktır. Bireyin olmadığı sosyal yapılanmanın politik olarak olumsuz görülmesinin de temelinde bu yatar. Ayrı-olmaklık her insana kendi yaşamını yaşama olanağını sunar. Her insan kendi başına bir öyküdür; zamanı, mekânı, dostlukları, acıları, sevinçleri olan ki o bu bakımdan tam heterojenlik gösterir. "Benim" yerine "benim olmayan", "bizim olan" insan gerçekliği ne ontik olarak ne de yaşam olarak söz konusu değildir. "Sevmek", "dokunmak", "ölmek" vb. şeylerin hepsi bireyseldir. Tüm

bunlar "ayrı-olmaklığı" talep eder. Zaten karşılıklı etkileşim de en az iki ayrı şey gerektirir.[12]

Nussbaum bu on kategorinin iki bileşeni olduğunu söyler: sınırlılıklar ve olanaklar. Olanaklar bakımından düşünüldüğünde onlar insan-olmaklığı ifade eder. İnsanın sahip olduğu kapasitelerden yoksun olması veya onlardan bazılarını şu ya da bu nedenle yitirmesi insan yaşamını yoksul kılar, eksik kılar. Böyle bir yaşam "iyi bir insan yaşamı" olamaz. Kapasiteler ya da olanaklar, dolayısıyla, iyi kavrayışının temelini oluştururlar. Sınırlılıklar konusu daha karmaşıktır, çünkü insan yaşamı boyunca onlara karşı savaşır, mücadele eder. İnsan yaşamı bir bakıma bu yaşamın sınırlarına karşı bir duruşu simgeler. İnsan aç olmaya, üşümeye, acıya ve ölüme karşı savaş verir. Ama insanın sınırlarına karşı verdiği mücadelenin sınırlarını çizmek son derece zor görünür. İnsanın hiç acı çekmediği, hiç acıkmadığı, üşümediği ve hatta içinde ölümün olmadığı bir yaşam mümkün müdür? Bunlar çok farklı değerlendirmelere açık olan konulardır. Ama kamusal politikalar bakımından önemli olan sınırlılıklar değil kapasitelerdir. Ayrıca; insanın sahip olduğu kapasiteleri etkin olarak gerçekleştirebilmesi de çok önemlidir. Yaşamı zorunlu gereksinimlerle sınırlamak insan yaşamını fakirleştirir ve böyle bir yaşam "iyi yaşam" olamaz. Bir toplumun salt en temel gereksinimleri sağlama kaygısı ile çevrelenmesi esef edilecek bir durumdur. Sonra; "iyi yaşam" yalnızca toplumun veya devletin çabasıyla da gerçekleştirilemez. Bireyin seçimi, kendi kendini nasıl tanımladığı da son derece önemlidir. Bu nedenle; insanın sahip olduğu kapasiteleri etkin kılması için gerekli yapılanma devletin ve toplumun görevidir, ancak "iyi yaşamı" isteme ve onu gerçekleştirme bireyin kendi tercihidir. Bununla birlikte; yasalar ve kamusal düzenlemeler insanın sahip olduğu potansiyelleri dikkate alarak yapılmalıdır. Çünkü; burada önemli olan insanın halihazırda içinde bulunduğu durum değil insanın olabileceği şeydir.

## İnsanın Temel İşlevsel Kapasiteleri: Kalın-Belirsiz İyi Kavrayışının II. Düzeyi

I. Mümkün olduğunca tam bir insani yaşamı yaşama olanağı; ne erken ölüm ve ne de yaşamın yaşamaya değmeyecek hale getirilmesi.
II. Sağlıklı olma olanağının sağlanması; uygun beslenebilme ve barınma olanağına sahip olma.
III. Haz alabilme, onu deneyimleyebilme, gereksiz acılardan kaçınabilme.
IV. Bilişsel kapasiteleri kullanabilme. Hayal edebilme, düşünebilme ve uslamlama yapabilme.
V. Diğerleriyle bağ kurabilme ve şeylere karşı ilgi duyma. Sevebilme,

[12] Nussbaum 1992, s.216 ve ilerisi.

şefkat duyabilme, sevdiklerimizin yasını tutabilme, hasret çekebilme ve saygı gösterebilme.

VI. İyi bir yaşamı düşünebilme ve onu gerçekleştirme yolunda eleştirel bir tutum alabilme.

VII. Başkaları için ve başkalarıyla birlikte yaşayabilme. Diğer insanlar için kaygı duyabilme ve onları tanıma; ailesel ve sosyal ilişkiler kurma ve geliştirme.

VIII. Var olanlara karşı ilgi ve kaygı duyabilme; doğal dünyayı tanıma.

IX. Gülebilme, oynayabilme ve haz verici etkinliklerde bulunabilme

X. Kendi yaşamını yaşayabilme, asla başkalarının değil. Birinin kendi yaşamını kendi bağlamında, kendi ortamında yaşayabilmesi.[13]

Nussbaum'ın özcü insan anlayışına göre bunlardan birinin yokluğu "insan olmayı" engeller. Sahip olunan diğer hiçbir şey onların yerine geçemez. Onların hepsi özsel bir öneme sahiptir.[14] Dolayısıyla; aralarında herhangi bir öncelik veya sonralık söz konusu olamaz. Niceliksel değerlendirme ve pazar ruhuna uygun değiş-tokuş da geçerli değildir; çünkü, onlar niteliksel olarak kendi içlerinde bütünsel ve birbirine indirgenemezler. Sonra; işlevsel kapasiteler kendi aralarında kompleks bir bütünlük taşırlar. Bununla birlikte, yine de aralarında iki kapasite var ki - pratik akıl ve bağ kurabilme- bunlar ayrı bir öneme sahiptirler. Onlar olmadan diğerleri düşünülemez ve zaten insanı insan yapan da onlardır. Her canlı kendini besler, duyularını kullanır ama insanı insan kılan şey onu kendine uygun bir biçimde yapmasıdır. Zaten diğer tüm kapasitelerin işlevini yerine getirebilmesi için onların pratik akıl tarafından gerçekleştirilmesi gerekir.[15] Ve elbette onlar da ancak başkaları ile birlikte ve başkaları için düşünüldüğünde anlamlıdır. İnsanın beslenmesi hayvanın beslenmesine benzemez, aynı insan cinselliğinin hayvan cinselliğine benzemediği gibi. Çünkü insan kendi beslenmesinin nasıl olacağına kendisi karar verir ki aynı şey insan cinselliği için de geçerlidir. İnsanın sosyal ve politik bir varlık olduğunu söyleyen Filozofu burada anımsamak zorunludur. İnsan kendi misafirlerini bile yiyen bir Kiklop değildir. İnsan insana karşılıklı ilgi ve kaygı bağlarıyla bağlıdır. İnsanı insana bağlayan salt fiziksel var-oluşun gerektirdiği zorlama bir-aradalık değildir.[16]

---

[13] Nussbaum 1992, s.222.

[14] "İnsanın Temel İşlevsel Kapasiteleri"ne ilişkin liste bizzat "kapasiteler" arasında yapılan ayrımı gösterir. "İnsani Yaşamın Biçimi"ne ilişkin belirleme diğerine göre *ontik* bir belirleme olarak kalır.

[15] Nussbaum'ın özcü insan anlayışının temelinde yer alan kavramlardan biri pratik akıl ise diğeri de olanaktır. Bu her iki kavram ise internalist kavrayışın da temelinde yer alır ve böyle olmak bakımından her türden aşkın metafiziği dışarıda bırakır.

[16] Nussbaum 1992, s.222-223.

## Özcülük, Adalet ve Kamusal Politikalar

Nussbaum insanın içinde bulunduğu olumsuz durumun tersine çevrilmesi için özcü insan kavrayışının kamusal alanda etkin olmak zorunda olduğunu belirtir.[17] Özcü kamusal politika, en başta, adalet ve özellikle dağıtıcı adalet bakımından önemlidir. Nussbaum burada "yaşamın niteliği"ne (*quality of life*) vurgu yapar. Bir ülkenin veya toplumun gelişmesi gayri safi milli hâsılaya bakılarak veya ne kadar ürettiği ve satın aldığı ile ölçülemez; çünkü onlar cinsler, sınıflar ve çeşitli gruplar arasındaki eşitsizliği veya çocukların eğitimi, ölüm oranları ve beslenme yeterliliği hakkındaki vb. şeylere ilişkin durumun ne olduğunu göstermez. Nussbaum'a göre bir ülkenin/bir toplumun gelişmesi ve ilerlemesi o toplumun bireylerinin insani işlevlerini yerine getirebilmesi ile doğrudan bağlantılıdır. Bu ise "iyi"nin ne olduğuna ilişkin bir anlayışı gerektirir[18]. Burada "iyi"den anlaşılması gereken birtakım metafizik düşünceler değildir. Önceki satırlarda ifade edildiği gibi, "iyi" insanın işlevsel kapasiteleri ile içsel olarak bağıntılıdır. Çünkü, ne olursa olsun "kalın keskin-olmayan iyi" kavrayışına sahip olmadan insani yaşamı insani kılanın ne olduğunu, başka bir ifadeyle; insani yaşamdan yoksun olmanın ne anlama geldiğini ifade etmemiz mümkün değildir[19] Yoksulluk, dışlanmışlık, eşitsizlik, cinsiyet ayrımcılığı vb. gibi şeyler insan için "iyi"nin ne olduğuna ilişkin bir kavrayış olmadan adaletin konusu olamazlar. İnsani yaşamın ne olduğu ve yaşanılan durumun adalet bakımından ne ifade ettiği ancak ve ancak insani yaşama ilişkin bütünsel bir kavrayışla olanaklıdır[20]. Özellikle, gelişmekte olan ülkelerde yaşamın niteliğini belirlemede kullanılan kriterler oldukça kaba ve geneldir. Bugün, genel olarak, kişi başına düşen ulusal gelirin kaynakların eşit dağılımı ile hiçbir ilgisi olmamasına karşın söz konusu ölçüt bir ülkenin gelişmesini belirlemede ölçüt olarak kabul edilmektedir. Oysa kişi başına düşen gelir yüksek olmasına karşın bu bir toplumdaki eşitsizliğin üstünü örtebileceği gibi birbirleriyle yakından bağıntılı olan birçok insani durum hakkında da gerçeğin görülmesini engelleyebilir.

---

[17] Nussbaum'ın Amartya Sen ile birlikte geliştirdiği *Olanaklılık Kuramı* Birleşmiş Milletler Kalkınma/Gelişme Programlarının uygulanmasında merkezi bir rol oynamıştır. Aynı kurum tarafından *Journal of Human Development* adlı bir dergi de çıkarılmaktadır. Nussbaum; İnsani Gelişme ve Kapasite Derneği'nin Sen ile birlikte kurucu üyeleri arasında yer alır ve 2006–2008 yıllarında da başkanlığını yürütür. (*Human Development and Capability Association* 2004) Dünyanın her yerinden çok sayıda seçkin araştırmacı ve akademisyen bu derneğin etkin üyesi olarak çalışmaktadır.

[18] Nussbaum, 1990, s.203-217.

[19] Nussbaum ve Sen birçok bakımdan ortak bir kavrayışa sahip olmakla birlikte bazı bakımlardan ciddi bir biçimde birbirlerinden ayrıldıkları da doğrudur. Bu konuda ayrıntılı analiz için; Amartya Sen, *Commodities and Capabilities,* Amsterdam, 1985; D. Crocker "Functioning and Capability: The Foundations of Nussbaum's and Sen's Development Ethic,", Nussbaum,1992 s.584–612.

[20] Nussbaum, 1992, s.214-215.

Kişi başına düşen gelir ölçütü ne çocuk ölüm oranlarını, ne eğitim olanaklarını, ne cinsiyet ilişkilerini ve ne de bireylerin otonomilerini kaygı edinir. O paranın ve kaynakların varlığı ile ilgilidir.[21] Aslında ve esasında o insani değerlere ilişkin hiçbir kaygı duymaz. Bu anlayışta yaşamın niteliğini belirleyen para ve kaynaklardır. Bu kavrayışın kendisi elbette anti-özcü olacaktır; çünkü böylece insanın işlevsel kapasitelerini etkin olarak kullanması için gereksinim duyduğu olanaklar kamusal politikanın ve esasında da dağıtıcı adaletin dışına çıkacaktır. Eğitim için gereksinim duyulan kaynak, çocuk ve kadın ölümlerini ortadan kaldırmak için geliştirilecek proje, temiz su ve barınma olanaklarının sağlanmasına yönelik talep kamusal politikanın kaygısı olmayacaktır. Bu ve benzeri taleplerin kamusal politikada bıraktığı boşluk ise her türden ırkçı kimlik tartışmaları, relativist ve subjektivist retorikler ve benzeri pseudo/sahte tartışmalarla doldurulacaktır. Bu durumda da eğitimi, sağlığı, her türden eşitsizliği kendisine konu edinmeyen sosyal bilimci ne kamusal politikaları değerlendirebilecek ve ne de onların nasıl olması gerektiğini ilişin bir kavrayış geliştirecektir. "Yaşamın niteliği" problemi, o nedenle, adalet ve kamusal politika bakımından vazgeçilmez bir öneme sahiptir ve özcü insan kavrayışının temel kavramlarından birini ifade eder.

## Nussbaum'ın Faydacılığı Eleştirisi

Verili sosyal-kültürel durumu temel almaları bakımından Nussbaum hem kaba gerçekçiliği ve hem de faydacılığı eksik ve yetersiz bulur. Özellikle, *İnsanlığı Yeşertmek/Yaratmak* (*Cultivating Humanity*) adlı eserinde verili olan sosyal-kültürel yapının sorgulanması Nussbaum'ın etik anlayışının temelinde yer alan *prote arkhe, yani ahlaklılığın ilk ilkesi* olarak kendini gösterir.[22] Sokratesçi kavrayış insanın içinde bulunduğu değerlere eleştirel yönelimini ve kendini tanımayı talep eder.[23] Nussbaum'ın Aristotelesçi insan kavrayışı işte tam da bu noktada Sokratesçi kavrayış ile buluşur. Faydacılık "yaşamın niteliğini" faydalılık esasına göre ölçer. İnsanların çeşitli konularda neler düşündükleri anket vb. tekniklere dayalı olarak ortaya konur. Faydacı yaklaşımın merkezinde insanın olduğu inkâr edilemez ve onun çeşitli kaynak ve araçların insan yaşamındaki işlevi ile ilgili olduğu da doğrudur. Ancak; her şey insanın son derece öznel olan ifadelerine de dayandırılamaz, çünkü; istekler, arzular ve tercihler her zaman güvenilir değildirler.

---

[21] Var olma biçimlerinin sosyal ve politik yapı içindeki analizi bakımından en önemli çalışmalardan biri; Nussbaum "The Discernment of Perception " (*Love's Knowledge*), 1990.

[22] Nussbaum Sokratesçi insan anlayışını Stoacı düşünce üzerinden yeniden yorumlar. Onun bu konudaki en önemli çalışması için; M.C. Nussbaum, *Cultivating Humanity*, Harvard University Press, USA, 2003, s. 53–128.

[23] " Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning" *Modern Philology*, 1993.s.53 ve ilersi.

Onlar insanın gerçekte neye gereksinim duyduklarını da göstermeyebilir. Arzular, istekler, gereksinimler oldukça sübjektif ve çoğu zaman kolayca manipüle edilebilir yani biçimlendirilebilir şeylerdir. Zengin ve şımarık biri, içinde bulunduğu koşulların herkesin içinde bulunduğu koşullar olduğu yanılgısına düşebilir. Yoksul ve yoksun yaşama sahip olan birinin iyi yaşama ilişkin beklentisi de içinde bulunduğu koşullarla uygunluk içinde son derece düşük olabilir. Bu ise şu gerçeği açık kılar: *Koşullar hayal gücünü hapseder.*[24] İnsan bildikleri ışığında arzularını ve hayallerini biçimler.[25] Dolayısıyla, anket vb. sorgulamalarla elde edilen veriler temel alınamazlar, onlar gerçekte insanların memnuniyetlerinin veya memnuniyetsizliklerinin asıl kanıtı olarak gösterilemezler. Özellikle eğitimden yoksunluk bu bakımdan çok önemlidir. Sorgulamayan, kendi yaşamını kendi aklına dayanarak planlama gücüne sahip olmayan ve de farklı yaşam seçeneklerinin de olduğunun bilgisine sahip olmayan birinin fikri ne derecede "iyi yaşama" dair bir kavrayış olarak değerlendirilebilir? Nussbaum, özünde Sokratesçi olan bu düşünceden hareketle, faydacılığın ve faydacı insan anlayışının statükocu ve radikal değişmeye karşı olduğunu söyler. Hindistan'da yapılan bir anketi değerlendirerek onun nasıl insani bir yaşamı gerçekleştirme konusunda oldukça yetersiz kaldığını gösterir. Hindistan'da erkek ve kadın dullar üzerine anket yapılır. Erkek dullar birçok sorunları olduğunu dile getirirken kadın dullar içinde bulundukları durumdan oldukça memnun olduklarını belirtirler. Fakat, daha sonra her iki grup üzerinde yapılan bir sağlık taraması gösterir ki kadın dullar erkeklerle karşılaştırılamayacak kadar sağlıksızlar. Özellikle beslenme bozukluğu ve yetersizliği dikkati çeker. Bunun nedeni ise yalnızca gelir eksikliği değildir; çünkü, kadınlar yaşamları boyunca daha az yemek yeme, yemeğin daha kötü kısmını paylaşma konusunda kültürel olarak biçimlenmişlerdir. Bunun yanı sıra kadınların bu ve benzeri konularda fikirlerini de açıklamaları yine geleneksel olarak hoş karşılanmamaktadır. Ve durum kadınlar arasında doğal ve gerçekte olması gerekenin kendisi olarak kabul edilmektedir. Aynı grup üzerinde ve birkaç yıl sonra politik bir program kapsamında "bilinç geliştirme" eğitimi yapılır. Bu kez kadınlar kendi bedenlerine, kendi sağlıklarına ilişkin kendi düşüncelerini belli ölçüde dile getirebilme olanağına kavuşur ve neredeyse daha önce memnun olduklarını söyledikleri şeylerin tamamından şikâyet ederler. Nussbaum'a göre, bu bize hem arzu ve tercihlerin nasıl sosyal ve kültürel olarak belirlendiklerini ve hem de bilgi ve eleştiriden bağımsız gelişen fikirlerin nasıl değişken ve güvenilmez olduğunu gösterir.[26] "İyi yaşam" veya "yeşeren yaşam" konusunda

---

[24] Bu konuda önemli çalışmalardan bir diğeri için; Katarina Holma, " Essentialism Regarding Human Nature in the Defense of Gender Equality in Education", *Journal of Philosophy of Education* 41 (I), 2007, s.45–57. İlgili makale Nussbaum'ın özcü insan anlayışını cinsiyet bakımından ele alır inceler.

[25] Nussbaum, 1992, s.230.

[26] "İyi yaşam" konusunda Nussbaum'ın izlediği yöntem konusunda; Alison M. Jaggar, "Reasoning

sağlam bir bilgiye sahip olmayan bireyin tercihi özünde pseudo-tercihtir, eğer bireyin kendisi de değilse.[27]

Aristotelesçi bakış açısından insan tercih edebilen, tercihte bulunabilen bir varlıktır. Zaten Nussbaum'ın; insanı, onun sahip olduğu olanakları veya sahip olduğu kapasiteleri ışığında tanımlaması da bundandır. Ancak; tercih boşlukta gerçekleşmez. İnsanın, *phronimos* olan insanın, yaşamı bilgi ile yeşertmesi gerekir. Örneğin, *cahillik bir tercih olamaz*. Faydacı kuramı savunanlar tercih konusundaki bu sorunu gördüklerinden dolayı "düzeltilmiş/sorgulanmış tercih" (*corrected preferences*) ayrımına başvururlar. Ancak; Nussbaum yine de faydacılığın, deyim yerindeyse, bu düzeltme ile düzeltilemediğinde ısrar eder. Çünkü faydacılık değerlerin ölçülebilirliğinden vazgeçemez ve eğer iki şey arasında bir tercih yapılacaksa bu yine "ölçme" yoluyla yapılmak durumundadır. Bu ise "iyi yaşam" ve "yaşamın niteliği"nin ancak ve ancak niceliksel bir değerlendirme olma zorunluluğunu ifade eder. Böylelikle; amaçlar ve değerler tamamen ticari değiş-tokuş akılsallığına bırakılır. Aristotelesçi kavrayış böyle bir anlayışın tamamen karşısındadır. İnsanın sahip olduğu temel kapasitelerin hiçbiri diğerine irca edilemez. Onlardan biri diğerinin yerine alınıp konulamaz. İnsanın bilişsel kapasiteleri onun bağımsız bir beden-ruha sahip olmasına tercih edilemez. İnsan bir bütündür ve sahip olduğu işlevsel kapasiteler her türlü pazarlığın dışındadır.

Yaşamı salt niceliksel değerlerle sınırlayan ekonomik faydacılık için her şey para ile bağıntılıdır. İnsanın işlevleri bile kar-zarar tablosundan görülür. Her şeyin üzerinde para etiketi görme ekonomik faydacılığın ruhunu yansıtır. Bir Aristotelesçi için bu oldukça itici bir şeydir. (*Politika* 1. 8 ve 7. 1) Çünkü, para insanın yaşamını yeşertmesi için yalnızca bir araçtır ve o bu amaca yardım ettiği sürece önemlidir. Sonra; Nussbaum'ın da belirttiği gibi daha çok olan daha iyi değildir her zaman. Doğru ölçü var olanın işlevini yerine getirebilmesidir. Bazı şeylerin çokluğu zararla özdeş olabilir, örneğin aşırı iştah. Sonra; insanın kapasiteleri ticari ürün değildir ve dolayısıyla da ticareti yapılamaz. Onlar ticareti yapılan bitkiler veya benzeri şeyler değildir. İnsanın temel işlevsel kapasitelerinin ekonomik faydacılık bakımından görülmesinin en olumsuz sonuçlarından biri insanın kendi benliğine yabancılaşmasıdır.[28] Onlar neredeyse benliğe iliştirilmiş etiketler gibidir; alınabilir, satılabilir veya değiş-tokuş edilebilir. Örneğin, insani nedenler dışında bazı organların yüksek fiyatla satımı veya para karşılığı taşıyıcı anne olma gibi. İnsanın sahip olduğu işlevsel kapasitelerin ticarileşmesi benliğin "fayda" karşılığı feda edilmesidir, başka bir ifadeyle; *benliğe fiyat biçilmesidir*. İnsan

About Well-Being: Nussbaum's Methods of Justifying the Capabilities", *The Journal of Political Philosophy 14* (3), 2006, p. 301–322.

[27] Nussbaum Martha, " Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning" *Modern Philology*, 1993.s.15-50.

[28] Nussbaum'ın çözümlemeleri Aristoteles'in *Politika*'daki çözümlemeleri ile örtüşür ve o bu bakımdan şeylerin araçsallığı konusunda ısrar eder.

temel işlevsel kapasitelere sahip olmadan benliğine sahip olamaz, onlarsız bir benlik yoktur. İnsanı insan yapan öğeleri şeyleştirmek benliğe karşı bir saldırıdır ve o nedenle, ekonomik faydacılık asla kabul edilemez.

## "İyi Yaşam" Karşısında Yerel Gelenekçi Relativizm

Nussbaum, fayda kavaramı temelinde biçimlenen insan anlayışına ve onun iyi yaşam konusundaki düşüncelerine radikal bir biçimde karşı durur. İnsanın sahip olduğu temel işlevsel kapasiteler para ve ticaretin kar nesneleri değildir. Gerek genel olarak faydacılık ve gerekse ekonomik faydacılıkki aslında genel faydacılık ekonomik faydacılıktır- insanı metalaştırır. O nedenle; insanın kendini bütünsel bir varlık olarak gerçekleştirmesine, yeşertmesine izin vermez. Bütün bu nedenlerden dolayı, faydacı anti-özcü insan anlayışını olumsuzlayan Nussbaum günümüzde son derece yaygınlık kazanmış olan bir diğer anti- özcü anlayışı sorgulamaya yönelir. Ona göre, yerel gelenekçi relativizm aynı faydacılık gibi subjektivisttir. Ancak o, geleneksel toplumlarda varlığını devam ettiren gündelik yaşamın kendisine karşı yakın ve duyarlı olmak bakımından faydacılıktan ayrılır. Fakat yerel gelenekçi relativizm tercihleri eleştiri dışına taşıması bakımından da faydacı anlayışla uzlaşır. Bu bakış açısına göre, tercihler her türlü eleştirinin ve değerlendirmenin dışında tutulmalıdır. Çünkü; yerel geleneksel toplumlarda var olan değer ve düşünceleri eleştiriye tabi tutmak bir çeşit emperyalizmdir. Yerel gelenekçi relativistler açısından şunu söylemek pek de yanlış olmayacaktır: "Sorgulanmamış yaşam yaşanmaya değmez" diyen Sokrates en büyük Antik emperyalisttir. "Aklını kullanma cesaretini göster" diyen Kant, "Sorgulama düşünmenin dindarlığıdır" diyen Heidegger de "en büyük emperyalisti" izleyenlerin önde gelenleri arasındadır. Yerel gelenekçi relativistler her türlü değerin eleştiri konusu yapılmasını yerel değerlere, daha doğrusu yerel yaşam biçimine bir müdahale olarak görürler. Onlar, yerel olarak oluşturulmuş değerleri ve normları "iyi" olarak tanımlarlar. Hatta Nussbaum'a göre modern romantizmin yeni formu kendini en açık bir biçimde yerel gelenekçi relativizmde görünür kılar.[29] Fakat bu romantizm sahte bir romantizmdir. Onun yerel değerlere ve yerel yaşama biçimlerine duyarlı olduğunu söyleyerek yarattığı üstünlük havası da sahtedir. Faydacılık gibi o da yerel değerleri *ölçülebilir* görme potansiyeli taşır. Kültür, gelenek ve yaşama biçimi benliğin parçaları yerine geçer. Ve eğer bazı yerel gelenekler veya kültürler tüm değerleri ölçülebilir görüyorsa buna karşı çıkmakta elbette doğru olmayacaktır. Çünkü; yerel değerler her ne olursa olsun korunmalıdır! Gelenekte "sarılı", "oturmuş", "var-olmuş" (*embedded life*) yaşam ve değer anlayışı "iyi yaşam" ile özdeştir ve sorgulanmadan saygı gösterilmeli ve kabul

[29] İlgili çözümlemelerin cinsiyet bağlamında ele alınması ve tartışılması bakımından; Nussbaum Martha, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

edilmelidir. Yerel gelenekçi relativistlerin "gelişme" sözcüğünün hiçbir anlamından hoşlanmamaları bundan dolayıdır. Eğitim, tarım, teknoloji vb. hiçbir alanda gelişmeyi onaylamamalarının nedeni budur. Nussbaum'ın bu noktada çözümlemesi derin ama yalın bir kavrayışın varlığına işaret eder. Nussbaum, onların romantize ettikleri yerel yaşam biçimlerine kısa bir süre için bile dayanamayacaklarını iddia eder. O nedenle; yerel gelenekçi relativizmin sloganlaştırdığı farklılığa saygı duymanın içi boş bir retoriğe dönüşme olasılığı ve olanağı oldukça yüksektir. Nussbaum bu eleştirilerini bazı somut çalışmaları dayanak alarak daha da keskinleştirir ve anti-özcü yaklaşımların taşıdığı derin çelişkileri ve problemleri ortaya koyar.[30]

Bunlardan biri Marty Chen'in de içinde yer aldığı gelişim projesi kapsamında Bangladeş'in bir köyünde kadınlara yönelik gerçekleştirilen eğitim çalışmasıdır. Köydeki kadınlar her bakımdan son derece düşük statüye sahipler. Onlar, beklenildiği gibi, yine her bakımdan erkeklerden daha kötü beslenmekte, daha kötü eğitim görmekte, daha az özgür ve de daha az saygınlardır. Kadınların içinde bulundukları bu durum bir tercih meselesi olabilir mi? Özellikle eğitim söz konusu olduğunda durum daha da karmaşıklaşır. Faydacı bakış açısından yapılan anketlere bakıldığında kadınların eğitim olayına uzak oldukları, onların daha yüksek ve daha iyi eğitim alma konusunda pek de istekli olmadıkları görülür. Anketler yapılır, sorular sorulur ve sonuçlar elde edilir ama bu çalışmayı hiçbir proje ya da etkinlik izlemez. Aristotelesçi bakış açısından ise durum trajiktir. Çünkü, eğer insan temel işlevsel kapasitelerini etkin bir biçimde kullanamıyorsa ve onlarla uygunluk içinde "kendini yeşertme", "açma", "gerçekleştirme" olanağına sahip değilse böyle bir yaşam yoksun bir yaşam, insanlık bakımından yoksun bir yaşam değil midir? Nussbaum, Aristotelesçi insan anlayışının asla böyle bir durumu onaylamayacağının altını kesin bir biçimde çizer. İnsan olmak insanın sahip olduğu insansal işlevlerini etkin olarak gerçekleştirmekle olanaklıdır. Faydacı bakış açısından yapılan anketler vb. çalışmalar kadınların geleneksel veya kültürel değerler, güçler tarafından baskı altına alınmış olma olasılığını kolayca göz ardı ederler. Çünkü; birçok toplumda kadının daha az eğitim talep etmesi, daha az sağlığına önem vermesi ve hatta kendi yaşamı konusunda bile daha az veya mümkünse hiç söz sahibi olmaması "geleneksel", "yerel" ve "kültürel" bir değerdir. Ve kadınlar da, dolayısıyla, eğitim ile yaşamlarında nelerin değişebileceğinin bile farkında değiller.

Chen'in çalışması bu bakımlardan çok büyük önem taşır. Chen ve birlikte çalıştığı grup eğitimin insan için iyi ve en temel şeylerin başında geldiğine inanmaktalar. İlk başta yerel yönetimle birlikte işbirliği içinde kadınlara eğitim ile ilgili çeşitli materyaller sunarlar ve onlara bunları nasıl kullanmaları gerektiği veya kullanıp kullanmamaları gerektiği konusunda hiçbir telkinde bulunmazlar. Okuma materyallerinin dağıtımı ne kadınların pratik

[30] Nussbaum, 1992,s.232.

yaşamları ve ne de onların iyi yaşama ilişkin kavrayışları üzerinde hiçbir değişikliğe neden olmaz. Bu olumsuz sonuca karşın eğitim projesinde görev alanlar eğitimin insan için vazgeçilmez öneme sahip olduğu düşüncesinden vazgeçmezler, hatta ona olan inançları daha da artar. Çünkü; kadınların içinde bulundukları durum son derece sefilcedir ve hiçbir insan böyle bir durumdan memnun olamaz. Ve onlar bu trajik durumun nedeni olarak yerel geleneğin ataerkil yapılanmasını görürler. Ataerkil yapı kadınların içinde bulundukları durumda belirleyici bir işleve sahiptir. Onlar tüm bunları dikkate alarak çalışmalarına devam ederler. Köyde kadınlarla birlikte bir kooperatif kurarak onlarla katılımcı bir diyalog geliştirirler. Kadınlara eğitimin insan hayatındaki yerini ve onun insan hayatını diğer yerlerde nasıl değiştirdiğini anlatırlar. Öte yandan, kadınlarla geliştirilen katılımcı iletişim bu kez kadınların kendi yaşamlarına ilişkin değerlendirmelerde bulunmalarına olanak tanır. Onlar eğitim almakta nasıl zorlandıklarını, yerel değerlerin buna nasıl izin vermediğini anlatırlar. İlerleyen zaman sürecinde kadınların kendilerine ve yaşama bakışlarında derin bir değişme kendini gösterir. Onlar eğitimin insan yaşamından bağımsız, soyut ve genel bir şey olmadığını ve de insan yaşamını değiştirme ve dönüştürmede nasıl bir işleve sahip olduklarını görerek eğitime büyük bir ilgiyle yönelirler. Kadınlar terzilik alanında köyde etkin söz sahibi olurlar, kendi yaşamlarını dışarıda çalışarak kazandıkları para ile sürdürme olanağına kavuşurlar. Bunları diğer birçok değişim ve dönüşüm izler. Tüm bunlar kadınların yaşamını derinden etkiler ve değiştirir. Daha iyi beslenme, sağlık koşullarındaki olumlu değişim bu etkilerden bazıları olarak kendini gösterir. Nussbaum burada haklı olarak şu soruyu sormamızı ister: Eğer Chen ve birlikte çalıştığı kişiler eğitimin insan için önemli ve iyi olduğuna inanmasalardı bu değişme mümkün olabilir miydi? Özcülük ve durumların tikelliği birbirine karşıt olmak zorunda değildir. Her ikisi de yaşamı kavrama çabasının iki yanını ifade ederler. Eğer projede yer alan kişiler kadınları kendileri gibi "insan" olarak görmeselerdi, onlarla ortak insani bir özü paylaştıklarını düşünmeselerdi, birbirleri ile öykülerini paylaşabilirler miydi? Köydeki kadınlar kendi "var-oluşlarını"onlara aktarabilir miydi? Bütün bu paylaşımları, aktarımları ve dönüşümleri mümkün kılan şey ortak insanlık düşüncesi (*common humanity*) ve onun tanınmasıdır.[31] Tüm diğer

[31] Nussbaum birbiri ile aynı anlama gelmek üzere iki deyim kullanır: ortak insanlık (*common humanity)* ve paylaşılan insanlık (*shared humanity)* ki her ikisi de "ortak insani öz"ü ifade eder. *Com* Latince *cum*'dan gelir ve "birlikte" anlamını taşır. İngilizcede de ön ek olarak "birlikte", "ortaklaşa" ve "hep birlikte" anlamlarını verir. Nussbaum'ın internalist özcü anlayışının temelinde yer alan "ortak insanlık", "paylaşılan insanlık" düşüncesi hiçbir aşkın, dinsel ve metafizik varsayımı içermez. O tüm kültürel ve dinsel sınırları aşan "insanı insan olarak tanıma" sezgisine dayanır. Böyle olmak bakımından, mümkün olduğunca evrensel olmayı amaçlar. Bu konuda; "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach" (*The Quality of Life*, ed.by: Nussbaum – Amartya Sen), Oxford, 1992. Aynı zamanda; Marty Chen, *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*, Cambridge, 1983.

şeyler ancak bu temel üzerinde yükselebilir. Nussbaum'a göre, Chen ve birlikte çalıştıkları kişilerin izlediği yol hiç kuşkusuz Aristotelesçi bir kavrayışa dayanır. Onlar ne faydacılar gibi kadınlara soru sorup yanıtını kaydetmekle yetinirler ve ne de yerel gelenekçi relativistler gibi köy yaşamını emperyalist müdahalede bulunmama kaygısıyla romantize ederler.[32] Zaten kadınların içinde bulundukları kötü sağlık koşullarının, yetersiz ve kötü beslenmenin ve de eğitimsizliğin romantize edilecek bir yanı da yoktur.

## Özcülüğe Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Özcü insan anlayışına yönelik eleştiriler, özellikle akademide, yakın zamana kadar ve şimdi de belli anlamda devam etmektedir. İnsanın evrensel kavranışı ve onunla bağıntılı olarak sorulan insanın işlevinin ne olduğu sorusu neredeyse geçmiş-zaman sorusu olarak görülmektedir. Nussbaum'a göre ise anti-özcüler bu kavramların gerçekte açık ve felsefi bir tanımlamasını yapmadan onları sırf içi boş bir polemiğin konusu yapmaktadırlar. Onlar pseudo-üstünlük havası içinde sanki insan hakkında *bazı özsel, yeni ve kesin hakikatleri*- her ne kadar çelişik görünse de- biliyorlarmış gibi davranmaktalar. Dolayısıyla, konunun açık kılınması bakımından bazı varsayımların ve onların temelinde yer alan bazı kavramların aydınlatılması gerekmektedir. Özcülüğe karşı eleştiriler iki grupta toplanabilir: I. Metafizik-realist özcülüğe karşı yöneltilen eleştiriler II. İnternalist özcülüğe karşı yöneltilen eleştiriler.

Metafizik realist özcülük insanın bilişsel kapasitelerine bağlı olmayan kendi başına bir dünyanın var olduğunu kabul eder. Şeylerin varlığına ilişkin tanımlama ancak onlara uygun düştüğü zaman doğru olur. Çünkü; realizm kuşkucu olamaz, dolayısıyla da, dış dünyanın gerçekliğine ilişkin inanç onun temelinde yer alır. Özellikle bilgi söz konusu olduğunda bu daha da açık bir biçimde görünür olur. Tanrı veya insanın/bazı insanların var olanı kendinde olduğu gibi bildiği, kavradığı iddia edilir. Bilgi bağımsız bir biçimde var olan gerçekliğin bilgisidir. Platon'nun *Phaedrus* diyaloğunda tanrıların tanık olduğu dünya böyle bir dünyadır ve onun bilgisi de değişmeyen, sonsuz ve gerçek bilgidir. Düşmüş ruhlar bu gerçekliği göremedikleri gibi onun bilgisine de ulaşamazlar. Bazı ruhlar ise- tanrılar ile düşmüş ruhlar arasında olanlar- gerçeği bilme arzu ve mücadelesiyle yanıp tutuşurlar ki işte onlar insanlardır. Bunların dışında kalanlar hakikate kapalıdırlar, onun dışındadırlar. Onlar en aşağıda yer alan hayvanlardır. Metafizik-realist özcü anlayışta insanın ne olduğu sorusu ise hiç kuşkusuz onun varlık ve bilgi anlayışı ile uygunluk içinde olacaktır. Buna göre, insan kendi başına var olan gerçekliğin, evrenin bir parçasıdır ve onun içindeki yeri, işlevi de bellidir. İnsan ontik, epistemik ve etik olarak bağımsız değildir. İnsanın tercihleri, umutları, sevgileri ve korkuları insana ait değildir. Onlar içinde bulunulan gerçekliğin

[32] Nussbaum, 1992, s.239.

bir parçasını oluştururlar. İnsanın ne olduğunu bilmek, bu nedenle, bağlama, zamana ve mekâna göre ya din adamının ya filozofun ya da biyoloğun işidir. Nussbaum bu tarz metafizik-realist özcülüğe şiddetle karşı çıkar.[33] Belki insandan bağımsız bir dünya vardır ama bilinen şey insanın onun hakkında hiçbir şey bilmediğidir.[34] Dolayısıyla, insanın bilgisinin konusu olamayan bir dünyanın varlığının insan için ne anlam ifade edeceğine ilişkin kaygı da de oldukça meşru bir kaygıdır. Bu tartışma ve düşüncenin kökeni Aristoteles'e, Kant'a ve hatta Derrida'ya kadar geri götürülebilir. İlgili tartışmaya en büyük katkıda bulunanlar arasında Wittgenstein, Quine ve H. Putnam gelir. Bu konudaki tartışmaları burada bütünsel olarak ele almak mümkün olmadığından şu kadarının söylenmesi, konuyla ilgisi bakımından, yeterli olacaktır: Eğer insanın anlamasından bağımsız bir dünya yok ise ve her şey esasında insanın bir yorumundan ibaret ise insanın tarih-dışı bir özünün olduğu söylenemez. O nedenle; insana ilişkin zaman ve mekân dışı bilginin olanaklı olduğunu iddia etmek olsa olsa bir zihin karışıklığının göstergesi olabilir.

İnternalist özcülük metafizik realist özcülükten zaman-dışılığı ve dış dünyanın bağımsız bir yapıya sahip olduğunu red etmesiyle ondan ayrılır. Bu anlayışa göre, insanın tarihi insanın özünü bilmenin alanı ve olanağıdır. İnsanın kendini gerçekleştirdiği alan olarak tarih insanı insanın içinden anlamanın gerçek zeminidir ve oradan hareketle insana ilişkin belli bir kavrayış geliştirmek mümkündür. İnsan bu bakış açısından düşünüldüğünde ilineksel olan ve olmayan özelliklere sahip bir varlık olarak karşımıza çıkar. Bir insanın Türkçe bilmesi, kumral olması, oldukça yüksek bir gelire sahip olması mümkün olduğu gibi onları kaybetmesi de mümkündür. Onlardan birinin veya hepsinin kaybedilmesi insanı insan olmaktan çıkarır mı? Çünkü, yukarıda anılan özellikler olumsaldır ve olumsal olduğu için de ilinekseldir. Öte yandan, insanın otonomisini kaybetmesi veya elinden alınması, kendi aklına dayanarak kendi yaşamını planlama kapasitesini şu ya da bu nedenle yitirmesi insanı insan olmaktan alıkoyar. İnsanın seçme özgürlüğünü yitirmesi, kendi yaşamını değil de başkalarının dikte ettiği bir yaşamı sürdürmesi insanı insan değil köle yapar. Böyle bir yaşam insani bir yaşam olamaz. Şimdi, insan yaşamında neyin özsel neyin ilineksel olduğuna karar vermek elbette "değerlendirmeye" dayalıdır ama onlara ilişkin değerlendirme herhangi bir metafizik temele veya varsayıma dayanmak durumunda da değildir. Nussbaum internalist özcülüğü onaylar ve hatta o tarihi de dikkate alan internalist özcülüğün empirist özcülükten hareketle geliştirilebileceğine inanır.[35] Her ikisinin de ortak özelliği insanın tarihini, deneyimini

[33] Nussbaum'ın benimsediği özcülük – örneğin; A.O. Rorty, R.Kraut ve belli anlamda M.W. Vedin- gibi çağdaş Aristotelesçi filozofların benimsediği insan anlayışı ile birçok bakımdan örtüşür.

[34] Nussbaum, 1992, s.206-207, 213-215.

[35] Nussbaum, 1992, s.214-216.

ve insanı insana bağlayan şeyleri başlangıç almalarıdır.[36]

Nussbaum özcülüğe yöneltilen eleştirilerin bu ayrımları dikkate almadığını belirtir. Bununla birlikte özcülüğe yöneltilen eleştirilerin internalist özcü anlayış tarafından yanıtlanmasının da önemli olduğunun altını çizer. Nussbauma bu eleştirileri üç başlık altında toplar: I. Tarihsel ve kültürel farklılıkların ihmali II. Otonominin ihmali III. Önyargı ve yanlılık.

Birinci eleştiri, bazı özelliklerin özsel alınıp diğer bazılarının ilineksel olarak değerlendirilmesinin doğal olarak tarihsel ve kültürel farklılıklara karşı duyarsızlığa yol açtığı ile ilgilidir. İnsanlar dünyayı farklı farklı kavrarlar ve yaşarlar. İnsanı özsel özellikler ve ilineksel özellikler ayırımı doğrultusunda tanımlamak belli bir insan anlayışını belli bir diğer insan anlayışı veya anlayışları doğrultusunda görmezden gelme ile sonuçlanabilir. Bu ise gerçek yaşamda belli bir sınıfın, grubun, ırkın veya cinsiyetin insan anlayışının egemenliğini ifade eder. Dolayısıyla, özcülük birilerinin iktidarını empoze etmesinin söylemsel aracı olmaktan kaçınamaz. İkinci eleştiriye gelince; o daha çok liberaller tarafından dile getirilir. Onlara göre, özcülük insan yaşamını oluşturan hangi öğelerin daha önemli olduğunu belirlemeye çalıştığından bireyin seçimi doğrultusunda kendi yaşamını oluşturmasına teorik olarak izin vermemektedir. İnsanın seçimi insana bırakılmalıdır! Dolayısıyla, hem etik ve hem de politik söylemde özcü insan ve iyi anlayışının yeri yoktur. Nussbaum bu eleştirilere karşı çıkar. Ona göre, liberaller otonomiye ve insanın özgürlüğüne merkezi bir önem atfederek bizzat ve bir çeşit özcü anlayışın önderliğini yaparlar. Zaten, genel olarak, insan hakları belli anlamda özcü bir insan anlayışına dayanmak zorundadır. Ama bunu tartışmanın yeri burası değildir. Özcülüğe yöneltilen son eleştiriye gelince; belli bir insan anlayışından hareket etmek bazı ahlaki ve politik değerlendirmelere dayanır. Kimlerin bu belli insan anlayışı içinde görüldüğü veya görülmediği hiç de istenmeyen etik ve politik sonuçlara neden olabilir. Özellikle de güçsüzlerin dışarıda bırakılması söz konusu olabilir. Kadınların, bazı sınıfların ve ırkların insan kavramı altında içerilmediği dün olduğu gibi bugün de sosyal bir gerçekliktir. Ve insan kavramı altında içerilmeyenler/düşünülmeyenler politik ve sosyal dışlanmanın ve baskının nesnesi olurlar; kadınların, bazı sınıfların ve etnik grupların dün ve bugün olduğu gibi. Dolayısıyla; özcü insan anlayışından vazgeçilmesi sözü edilen insanların karşılaştığı baskı, ayırımcılık ve dışlanmanın son bulması bakımından önemlidir. Bu aynı zamanda onların "içerilmesine" ve seslerinin duyulmasına da imkân verecektir. Şimdi özcülüğe yöneltilen belli başlı eleştirileri böylece ifade ettikten sonra Nussbaum'ın onlara verdiği yanıtlara geçebiliriz.

---

[36] Bu anlayış özellikle tarih felsefesi bakımından da son derece ufuk açıcı görünmektedir. Çünkü, o bir yandan Parmenidesçi-Platoncu metafiziğe meydan okurken öte yandan tüm insani oluşumların ve diğerlerinin bilgiye kapalı ve tanımlanamaz kesintisiz bir oluş olduğunu kesin bir dille red eder. Nussbaum, 1992, s.214–216.

## Anti-Özcü Eleştiriler ve Nussbaum

Nussbaum metafizik-realizme dayanan özcülüğü onaylamaz. Ona göre; insanı onun tarihinden ve deneyiminden bağımsız olarak başka yerlerde aramak zihinsel bir karışıklıktan başka bir şey değildir. Nussbaum, daha önce belirtildiği gibi, empirik özcülüğe dayanarak geliştirdiği internal özcülük anlayışı sayesinde hem kültürcülüğe ve hem de özellikle yerel gelenekçi relativizme karşı güçlü ve sert bir duruş sergiler. Nussbaum metafizik-realist özcülüğü özellikle etik ve politik bağlamda savunulamaz bulur. Bununla birlikte, relativistlerin özcülüğe karşı yönelttikleri eleştirileri de kabul etmez. Ona göre, değer yargılarımızın üzerinde yükseldiği metafizik temeli yıkıp attığımızda *mutlulukla* dolmuyoruz. Nussbaum şöyle der: "Gerçekte, bana öyle görünüyor ki, aşırı relativizmin veya subjektivizmin içine düşme aslında metafizik realizmin kendisine duyulan derin bağlılığa bir ihanettir çünkü, tüm umutlarını tek bir şeye bağlayan biri için onun çöküşü tüm değerlerin çöküşünü getirir- aynı Nietzsche'nin gördüğü gibi, yalnızca derinden inanan dindar kişi için Tanrı'nın ölüm haberi nihilist tehdidi geri çağırır. Bizim burada gördüğümüz şey, sanırım, bir utanca karşı duyulan bir tepkidir- gözlerimizi fakir insanlığımızdan geri çevirmedir ki o çok kısır ve boş görünmektedir, başka bir tür düşün tam aksine."[37]

Nussbaum'a göre anti-özcülerin söylediği bir şey yoktur aslında. Çok eskiden beri süregelen yoksul ve yoksun tartışmalardan başka ortada olan bir şey yok. Tüm söylenmeye çalışılan şey her birimizin dünyayı farklı farklı yorumladığı mıdır? Eğer her şey bundan ibaretse o zaman içinde bulunduğumuz dünyayı anlamaya çalışmanın, eylemlerimiz üzerinde düşünmenin ne anlamı var? Nussbaum Aristoteles'e geri gider ve onunla ilgili bir öyküyü aktarır: Aristoteles hayvanların bazı parçalarına bakmaktan tiksinen öğrencilerine bir şeyler anlatmak ister ve bunu da bir öykü ile yapar. Öykü şöyledir: Bir gün, büyük bilge Herakleitos'u görmek için can atan meraklı bir grup genç öğrenci onu ziyarete gider. Fakat gördükleri karşısında derin bir hayal kırıklığı yaşarlar. Çünkü, o büyük bilge ve evrenbilimci bir tepede oturarak gökyüzüne bakmıyor, fakat mutfakta öylece oturuyor. Filozof kendisini ziyarete gelenlerin yüzündeki hayal kırıklığını görerek şöyle der: İçeri girin, korkmayın! Burada da tanrılar var. Aristoteles'in birlikte araştırma yaptığı öğrencilerine ve meslektaşlarına göstermek istediği şey şudur: utancı bir yana bıraktığınızda hayvanların dünyasında da bir düzenin, bir yapının olduğunu görebilirsiniz.[38] Nussbaum'un bu öyküyü anti-özcülüğü tartışırken aktarmasının nedeni relativistlerin ve subjektivistlerin metafizik-

---

[37] Nussbaum 1992, s.213. Nussbaum'ın bu anlayışını rasyonalist-empirist olarak nitelemek pek de yanlış olmayacaktır.

[38] Karşı eleştiriler ve konu ile ilgili çok önemli tartışmalar için: *Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance* (ed. by: F. Apffel Marglin- S. A. Marglin) Oxford, 1999.

realist özcülüğün çöküşü karşısında benzer bir utancı yaşadığını düşünmesidir. Eğer evrene, insana ilişkin değişmez ve evrensel doğrular yok ise her şey "yorumdur". Her şey yorumlandığı gibidir! Ama eğer, biz, metafizik-realist özcülüğün çöküşünü zaten insana, onun işlevine ve değerlerine uzak ve hatta ilgisiz olarak değerlendirirsek o zaman dünyayı ve insanı anlamaya devam ederiz. "Sorgulama düşünmenin dindarlığı" ise ve insan da düşünen bir varlık ise yapacak başka da bir şey de yoktur zaten. Belki de metafizik realizmin çöküşü insanı anlama ve soruşturma çabasında olumlu bir işlevi de yerine getirmiştir. Metafizik-realist özcülük olgu ve değer arasında keskin bir ayrım yapar. Bunun nedeni onların belli bir doğrunun ancak ve ancak olgular dünyası için söz konusu olabileceğine ve dolayısıyla da değerler alanında aynı anlamda doğrudan söz edilemeyeceğine, bulunamayacağına inanmalarıdır. Ancak bilimin insanın tarihi ile bağıntı içinde ele alınması ve bunun sonucu olarak "bilimsel doğruların" diğer bazı doğrulardan daha fazla doğru olmadığının görülmesi ve buna bağlı olarak bilimsel doğru ile değer arasında yaratılan karşıtlığın sorgulanması insanın kendini ve evreni anlama çabasında önemli bir kırılma noktası olmuştur. Etiğin içinde bulunduğu durumun bilimin içinde bulunduğu durumdan daha kötü olmadığı görülmüştür ve bu iyi de olmuştur.

## Özcülüğün Duygusal-Etik Temelleri: *Eleos* (Şefkat, Merhamet) ve Saygı (*Respect*)

Nussbaum belli bir insan anlayışının etik ve politik sonuçlarının neler olabileceği ile yakından ilgilidir. O, bu bağlamda özellikle subjektivist ve relativist özcü insan anlayışlarının ahlaki dayanaklarının, daha açık bir ifadeyle; hangi ahlaki duyguya dayandıklarını sorgular. Her ne kadar Aristotelesçi kavrayıştan hareketle internalist özcülüğe uzanan bir anlayışı geliştirse de, Nussbaum, insanı tanımanın salt aklın sınırları içinde kalınarak mümkün olmadığına inanır. Bu, onun, özcü insan anlayışını bir tarafa bıraktığı ya da onu bir başka şeye yer vermek için ihmal ettiği anlamına gelmez. Nussbaum, tam tersine, "belirli bir insan kavrayışı"ndan ayrı, yani insanın özcü kavranış dışından ele alınmasının insanı insan kılan iki temel ahlaki duyguyu "yurtsuz" bırakacağını öne sürer. İnsanı anlama (*understanding*) ve tanıma (*recognition*) iki prote arkhe üzerinde yükselir: *eleos* (*pity, compassion*, merhamet, şefkat, acıma, ilgi vb.) ve saygı (*respect*).[39]

Nussbaum *eleos* sözcüğünün anlamını Grekçe'ye giderek analiz eder. Buna göre, *eleos* acı çeken veya felaket uğrayan birine karşı duyulan derin bir duygudur. O böyle bir duygu olmak bakımından üç bilişsel öğenin varlığını talep eder: i) çekilen acının ciddi olduğuna inancı ii) acı çeken kişinin çekilen acının nedeni olmadığı, yani onun tarafından bilinerek yaratılmadığı iii) her insanın benzer acıları yaşayabileceği, bunun her insan için mümkün

[39] Nussbaum, 1992, s.237 ve ilerisi.

olduğu.[40] Eleos *duygusu öz-* yapısında insanın diğerleriyle ortaklaşa paylaştığı sınırları ve kırılganlıkları tanımayı içerir. Şimdi, eğer biri ortak insanlığı/insan olmayı tanımıyorsa ve onun bir parçası olduğunu düşünmüyorsa söz konusu kişi için merhametin, şefkatin veya acımanın bir anlamı olabilir mi veya o acı çeken, felakete uğramış birine şefkat duyabilir mi? Böyle biri olsa olsa *sınırları açık acımasızlıkla* ve kendini beğenmişlikle olaya yaklaşacaktır. Nussbaum birçok tarihsel olayda buna tanık olunduğunu ve edebiyatta da dile getirildiğini söyler. Büyük ozan Homeros'un *İlyada*'sında Priamos Akhilleus'a giderek oğlu Hektor'un ölü bedenini vermesini ister. Oysa; Akhilleus bir Grek olarak kendini Troyalılardan ayrı tutmaya, onlardan kendini farklı görmeye alışmıştır. Sonra; bir kahraman olarak kendini zayıf, kırılgan ve acı çeken insanlardan da ayırır. Ancak, Priamos Akhilleus'a kendi babasının durumunu düşünmesini, onun da kendisi gibi acı çekebileceğini anlatır. Akhilleus, belki başka hiçbir durumda düşüncesini değiştirmeyecekken, babası ve kendisini düşündüğünde kararını değiştirir.

*Priamos dile geldi, yakardı Akhilleus'a:*
*"Tanrısal Akhilleus, getir aklına babanı.*
*Şimdi olmalı o da benim yaşımda,*
*Varmıştır uğursuz ihtiyarlığın eşiğine.*
*Belki çevresinde komşuları bugün üzer onu,*
*Belayı savacak kimsesi yoktur yanında.*
*Ama duyar hiç olmazsa yaşadığını senin,*
*Gün boyunca sevinir gönlünde,*
*Oğlum dönecek Troya'dan göreceğim onu der.*
*Oysa benim bahtım ne kara,*
*Yiğit oğullar yetiştirdim yaygın Troya'da*
*Ama kalmadı bana onların hiçbiri.*
---
*Biri gözümün bebeğiydi korurdu kentimi, halkımı,*
*Yurdunu savunurken geçen gün sen öldürdün onu da,*
*Onun için geldim Akha gemilerine, Hektor için,*
*Değer biçilmez kurtulmalıklar getirdim sana*
*Saygı göster tanrılara, Akhilleus, bana da acı,*
*Ne olur, kendi babanı getir aklına,*
*Ben daha acınacak durumdayım ondan,*
*Yeryüzünde hiçbir ölümlü katlanmadı benim katlandığıma:*
*Oğlumu öldürenin ağzına uzatıyorum yalvaran elimi"*[41]
(Homeros)

---

[40] Nussbaum burada etik olanı ne akılsallığın dışına taşır ve ne de duyguyu etik olandan uzaklaştırır. Onun empirik özcülüğü internalist insan kavrayışı ile de son derece tutarlı bir durum sergiler.

[41] Ortak insani özün kavranımı elbette Odysseus'ta da çok etkili bir biçimde dile getirilir. Bir dilenci olarak Odysseus'un karşılaştığı durumlar ve özelikle açlığı deneyimi bu konuda çok etkileyicidir. Ancak, *İlyada* insani özün ortak deneyimini aktarmakta çok daha trajiktir. Homeros, *İlyada*, çev: Azra Erhat- A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 1984, s.574-575.

Priamos'un bu yalvarışı karşısında Akhilleus tüm insanları bağlayan ortak insani duygunun ne olduğunu *tanır*. İnsanın ortaklaşa paylaştığı acıların, kırılganlıkların, zayıflıkların ve hepsinden de önemlisi insan olmanın özünü anlar. Böylelikle; düşmanı olarak algıladığı kişiyi insan olarak tanır, onun da kendisi gibi bir insan olduğunun farkına varır. Bu tanıma, anlama ve farkına varma sayesindedir ki Akhilleus'un yüreğinde Priamos'a karşı şefkat yeşerir. Anlamaya eşlik eden şefkat sayesinde Hektor'un ölü bedeni köpeklere yedirilmez, cenaze töreninin yapılmasına izin verilir ve ateşkes sağlanır.

*Yaşlı Priamos böyle dedi,*
*Babasına ağlamak isteği uyandırdı Akhilleus'ta*
*Elinden tuttu, yavaşça itti ihtiyarı.*
*İkisi de daldılar anılara:*
*Priamos yığılıp kalmıştı Akhilleus'un ayağı dibinde,*
*Yiğit öldüren Hektor'a ağlıyordu hıçkıra hıçkıra,*
*Akhilleus da bir yandan babasına ağlıyordu,*
*Bir yandan Patroklos'a ağlıyordu,*
*Hıçkırıklar ve çığlıklarla doldu evin içi.*[42] (Homeros)

Nussbaum ortak insani özün önemini yakın zamandan da örnekler vererek göstermeye çalışır. O, Rousseau'nun *Emile* adlı eseri üzerinde önemle durur. Sözü edilen eserde Rousseau da şefkat ve ortak insani öz arasındaki bağın etik bakımdan önemini vurgular. Ona göre *Emile*'in iyi bir insan ve adaletli bir yurttaş olması onun erken yaşlardan itibaren ortak insani özü kavramasına bağlı olmakla birlikte *ortak insani kırılganlığı, zayıflığı ve acıyı da tanımasına* bağlıdır. Buradan hareketle Nussbaum şöyle der : "Şefkat ortak olarak paylaşılan insanlığı tanımayı gerektirir; şefkat olmadan bizim zayıf ve güçsüz olanlara karşı acımasız ve tiranca davranmamamızın hiçbir nedeni yoktur."[43] Geçmişte kralların kölelerine karşı acımasızca davranmalarının nedeni onları insan olarak görmemiş olmalarıdır. Zenginlerin yoksullara karşı acımasızlıklarının temelinde de ortak insani özün paylaşılmadığına ilişkin düşünce yatar. Onların hiçbiri kendilerini zayıf ve güçsüz olarak hayal etmezler. Oysa şefkat duygusu ve diğer insanlarla aynı ortak insani özü paylaştığımız düşüncesi bizi evrensel insanlığa taşır. Yüreğimizi insanlığa

---

[42] Burada söz konusu olan "tanımanın" salt rasyonel olana indirgenmemesi ve duygunun "tanıma" için vazgeçilmez önemidir. İnsani olanı "tanıma" duygudan bağımsız olamaz.

[43] Nussbaum, 1992, s.238. Burada belki de en önemli nokta veya tartışılması gereken en önemli nokta ortak insani özün ne olduğu ve onun paylaşılmasının nasıl mümkün olduğudur. Batı Felsefe geleneği içinde özellikle Stoacılar onu insana saygı ile yakından bağıntılamışlardır. Ama Nietzsche ve özellikle Rousseau daha çok "etkin bir duygululuk" kavramı içerisinden konuya yaklaşmışlardır denilebilir. J.J.Rousseau, *Emile, or on Education* (trans: A.Bloom), Basic Books, 1979, s. 224 ve ilerisi. Şefkat kavramının Antik Felsefe bağlamında analizi için: Nussbaum "Tragedy and Self-Sufficiency Plato and Aristotle on Fear and Pity", *Essays on Aristotle's Poetic*, (ed: A.Rorty), Princeton University Press. Nussbaum'ın insan anlayışını doğa felsefesi ışığında inceleyen çok önemli çalışma için; J.M. Alexander, "Non-Reductionist Naturalism: Nussbaum Between Aristotle and Hume", *Res Publica* 11(2005) p. 157–183.

açan da *budur*. Biz, bir diğer insanın acısın ve sevincini tanıdığımızda ve paylaştığımızda onu anlarız. Bu kendimizi tanımanın, anlamanın da yoludur, aynı zamanda.

Nussbaum Greklerin *eleos* konusundaki düşünce ve analizlerini paylaşır. Rousseau'nın aynı geleneği izlemesini de son derece haklı ve önemli bulur. Onun için şu açık ve kesindir: şefkat duygusu ortak insanlığa inancı ve insanın özcü kavranışını gerektirir. Yoksulluğun, yoksunluğun ve acı çekmenin ne anlama geldiği de ancak ve ancak insan için yeşeren bir yaşamın (*to flourish*) ne anlama geldiği, bilindiği zaman bilinebilir.

Şefkat, insanı insanla bütünleştirir. Şefkat duygusu, diğer insanlar bizden sınıfsal bakımdan, ırksal bakımdan, talih bakımından, cinsiyet bakımından ne kadar uzak ve farklı olurlarsa olsunlar tüm bunların, tüm bu farklılıkların ahlaki açıdan önemsiz, ilineksel ve olumsal olduğunu duyurur. Eğer bir insan bu duygudan yoksun ise hangi temelde diğer insanın acılarını paylaşır, talihsizliklerine üzülür ve yardım eder? Nussbaum ilgili konuda bir başka geleneğin var olduğunu kabul eder. Bu gelenek şefkati gerekli görmeyerek onun yerine saygıyı koyar. Stoacılardan Kant'a kadar uzanan bu gelenek insana saygıyı ahlaki kavrayışın temeline koyar. İnsan kendinde bir erektir. Temel ahlaki ilke ise nerede olursa olsun insana saygıdır, onu kendinde bir erek olarak tanımaktır. Nussbaum bu geleneğe karşı bir tutum içinde değildir; ama şunu da bize hatırlatmadan edemez: ortak insani özü tanımadan, ortak insani işlev kavramı olmadan ne şefkatin ve ne de insana saygının bir önemi vardır.[44]

## Relativizmin ve Subjektivizmin ya da Post-Modernizmin Ahlak Duygusu Nedir?

### *Bir Karşı-Mitos: Kitabi Gezegen/Gezegen Textualité Mitosu*

*"Yazılı-teorik uzayın sonsuz derinliklerinde bir yerde Kitabi diye bilinen bir gezegen varmış. Bu gezegenin sakinleri çok iri cüsseli ve her birinin tek bir gözü varmış. Bunları saymazsak onlar insanlara çok benziyormuş. Mitolojilerine bakılırsa onlar buraya dünyadan göçmüş birilerinin soyundan geliyorlarmış. Bunlar, ataerkil baskılardan ve dualist düşünceden kaçabilecekleri bir yer bulma umuduyla dünya gezegenini terk etmişler. Onlar farklılık, fayda ve güç oyununu serbestçe yaşamanın zevkini tatmak istiyorlarmış.*

*Kitabi Gezegen'de birçok millet varmış. Bazıları zengin, bazılarıysa çok fakirmiş. Bu milletlerin büyük bir bölümü arasında büyük eşitsizlikler söz konusu ve de onlar vatandaşların sağlık, hareket özgürlüğü ve eğitim sevi-*

[44] Son zamanlarda Nussbaum'ın özcü insan anlayışının sosyal-politik sonuçları ile onun dayandığı kuramın tarihsel temelleri üzerinde yoğun bir tartışma söz konusudur. Konu ile ilgili ana tartışmaları içeren önemli çalışmalardan biri için; Michelle M. Moody-Adams, "The Virtues of Nussbaum's Essentialism", *Metaphilosophy* 29(4) 1998, p. 263–272.

*yesi üzerinde gözle görülür etkileri varmış. Gelin görün ki, Kitabi Gezegen'in sakinleri, bu meselelere bizim onlara baktığımız gibi bakmıyorlarmış. Çünkü onlar -sadece teoride değil, gündelik yaşamın dokusunda da- birinin komşusunun acısını bizzat hissetmesi gerektiği veya bir yabancının acısını bir komşusuymuş gibi önemseme ve bunu da evrensel insan düşüncesi ve insanın yeşermesi ışığında anlama yönündeki dünyevi eğilimi gerçekten işe yaramaz bir düşünce olarak artık bir tarafa bırakmışlar. Bu insanlara göre yabancılar, kısaca yabancı. Onlar, kendi yaşamlarıyla herhangi ortak bir öze sahip olmayan değişik yaşam biçimlerini sürdüren kişiler gibi görünürlermiş. Bunlar nadiren duygu ve düşüncelerini grup normlarını belirleyen yerel belli topluluklarla paylaşır, normal zamanlarda ise her biri kendi işi-gücü, menfaati ve iktidarını elde etme peşinde koşar; diğer herkese de yabancı muamelesi yaparlarmış.*

*Acaba Kitabi Gezegen'in bu sakinleri, aç, hasta veya hor görülen bir yabancı gördüklerinde hiç acı duyarlar mı? Hayır, onlar aslında bu sefil şeylerin sefilliklerini görmekten tiksinirlermiş. Onlar birilerinin, arkadaşlarının halinden anlayıp acımaz; çünkü, bunun demode olmuş Dünyevi bir düşüncenin kalıntısı olduğunu düşünürlermiş. 'Biz, bu varlığın yiyecek kıtlığından ıstırap duyduğunu nerden bilelim ki' derlermiş. "Çünkü bu bizimkinden farklı bir yaşam biçimi ve biz farklılığın rolüne minnet duymak üzere yetiştirildik. Onlar, bunu söyleyerek kendi oyunlarına devam eder ve çekip giderlermiş."*[45]

***Martha Craven Nussbaum***

Nussbaum, relativizmin ve subjektivizmin hiçbir biçimini onaylamaz. Ona göre her ikisi de hem düşünce ve hem de duygu temelinde hiçbir gerçek ahlaki kaygıya sahip değildir. Kitabi Gezegen'de yaşayanlar gibi onlar da dünyanın yoksul ve uzak bölgelerindeki okuryazarlık düzeyi, sağlık koşulları veya tarımı geliştirme ile asla ilgilenmezler, hükümet programlarına bakmazlar. Neden yapsınlar ki? Böyle yaparak onlar fayda, güç ve iktidar oyununda geri kalabilirler. Sonra; onlar kendilerini evrenin uzak bir tarafındaki yaşam biçimine "müdahale" etmeye yetkili görmedikleri gibi hiçbir zaman diyalogda olmayacakları insanlar hakkında bir karar alma sorumluluğun dayanılmaz yükü altına da sokmazlar... İçlerindeki entelektüellerin söyleyecekleri söz de şundan ileriye gidemez: Belki *de onlar kendi bütünleştirilmiş (embedded) yaşama biçimlerinden hoşlanıyorlar.*

Nussbaum bu etkileyici karşı- mitosun duygusal kökenlerini de sorgular. Daha önce de işaret edildiği gibi onun benimsediği internalist özcülük duyguları dışarıda bırakmaz. Çünkü; duygu akılın yoldaşıdır. İnsanın özünü bilmek akıldan geçerken onu "tanımak", "sezmek" ancak ve ancak duygu –

[45] Nussbaum, 1992, s.241–242.

şefkat ve saygı- ile olanaklıdır. Şimdi, sormak gerekir: Nussbaum'ın bize anlattığı Kitabi Gezegen'in bireyleri kendi insan kardeşlerini sevebilirler mi; ya da onlara karşı şefkat duyarlar mı? Yoksa sevgi, şefkat ve acıma dünyada bıraktıkları bayatlamış özcü bir idealin bayatlamış duygusal kırıntıları ya da atıkları değil midir?

Nussbaum relativistlerin kendi kendileri ile tutarlı olmadıklarını söyler. Onların taşa, kayaya vb. şeylere karşı göstermedikleri ilgi ve kaygıyı insan için göstermelerine benimsedikleri bakış açıları gerçekte izin vermez. Bu konuda relativistler dile getiremediklerini sessizce benimseyen bir tutum içinde görünürler. Subjektivistler gibi onlar da bu konuda hile yaparlar. Her ikisi de şefkat duygusuna göndermede bulunur gibi yaparken, benimsedikleri bakış açısının toplumdan dışlanmışların, itilmişlerin ve de kadınların içinde bulundukları kötü durumun iyileşmesine yardım edeceğini söylerler.

Subjektivizmin kendini yerel gelenekçi relativizme dönüştürdüğü yerde benimsediği ahlaki duygunun alanı iyice daralır. Nussbaum bu noktada düşüncesini çok sert bir biçimde ifade eder: "Bu teorisyenlerin söyler göründükleri şeyler ne garip, ne merak uyandırıcı! Onlar sözü edilen yaşamlara derinliğine eğilir görünmüyorlar… Onlar yaşamı tehdit eden bir hastalıktan kurtulmak için korkunç bir tanrıçaya yalvarmaları gerektiğinin kendilerine söylenmesinin nasıl bir şey olduğunu hayal edemezler." Nussbaum'a göre, subjektivistlerin ve relativistlerin bu tutumlarının temelinde kendilerini insanlığın ortak kırılganlıklarından uzak tutmaları yatar. Onlar, insanların içinde bulunduğu yoksunluğu ve talihsizliği hayal etmeyi red ederler. Zaten benimsedikleri teori de buna izin vermez. Ama kadınlara karşı çeşitli kültürlerde varlığını sürdüren ayırımcılığı, onların karşı karşıya kaldıkları sefaleti ve basit bir aşı olmadığı için yaşamlarını yitiren çocukları düşünmek için, onların acılarını "tanımak" gerekir. "Tanıma" ise şefkat ve paylaşma ile olanaklıdır. Farklılıklara saygı retoriği belki de şefkat duygusunun dayanılmaz ağırlığını gizlemektedir. Nussbaum onların ahlaki kaygılarını şöyle ifade eder: "Bu çeşit relativizmin ahlaki duyguları, iddia ediyorum; turistik duygulardır: hayret (*wonder*), merak (*curiosity*) ve eğlendirici ilgi (*amusement*). (Nussbaum, 1992:240) Çünkü, daha önce de belirtildiği gibi, Nussbaum'a göre, eğer diğer insanın acısı, sefaleti tanınmıyorsa ve paylaşılmıyorsa ve de tüm insanların bir gün aynı şeylerle karşılaşabileceği ortak bir duygu olarak yaşanmıyorsa insan insana hep yabancı ve uzak olacaktır. Bunun nedeni bir zaman ırk olabilir, bir zaman cinsiyet olabilir ve bir başka zaman da sınıfsal veya benzer bir şey olabilir. Ancak ve ancak ortak insani öz ve duygu sayesinde hayret üzüntüye, merak kararlı eyleme ve eğlendirici ilgi de şefkate dönüşebilir. Bu insanlar ve kültürler arasındaki farklılıkların olmadığı veya red edildiği anlamına gelmez. Unutulmaması gereken diğerinin de bizden biri olduğudur. Nussbaum; Dünyamızın henüz Kitabi Gezegen'e dönüşmediğini ve dönüşmemek için "gerçek bir olanağa" sahip oldu-

ğunu söylemekle birlikte geleceğe ilişkin ciddi bir kaygı taşıdığını da belirtmeden geçmez. Kaygılarını şu sözlerle dile getirir:

"Bizler, an itibariyle *Kitabi Gezegen*'de yaşamıyoruz. Tam da şu anda yeni sübjektivizmin-hem ekonomik hem de edebi teoride- deneyimlerimize ve yaşadıklarımıza karşı olduğu, yanlış olduğu görülmektedir. Fakat biz teoriyi kendi hayatımıza taşımaya karar verebiliriz. Birbirimizle olan farklılıklarımıza odaklanabilir ve tüm insanlar için ortak olanı tanımayı red edebiliriz. Ve sonra belki bir gün insan dünyasının dokusu farklı bir biçimde algılanır; farklılığın ve yabancılığın rolü üzerinden algılanır. Böyle olduğu zaman, bana göre, bizler artık insan olmayacağız."[46]

* *Metin içindeki tüm çeviriler tarafımdan yapılmıştır.* Aristoteles'ten yapılan çevirilerde *Loeb Classical Library Edition*'ı esas alınmıştır.

[46] Nussbaum, 1992: s.241–242.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# Phantasia ve Oreksis*

MARTHA CRAVEN NUSSBAUM
Çev. FIRAT ÜNAL**

*Phantasia*, o halde, hayvanın, pekala arzu nesnesi olabilir bir nesneye ya da duruma ilişkin farkındalığıdır. O hem ilk olarak arzu nesnesini sunmaya hem de ardından eldeki nesneyi arzulanılan olarak tayin etmeye hizmet edebilir. Bunun iki adım içermesi gerekmez ancak sıklıkla içerir. Susadım; bir içecek *phantasia*'sına sahibim (nesnenin yokluğunda). Sonra bir çeşme görüyorum ve dikkatimi bir içecek olarak ona yönlendiriyorum. Bu (çeşme) algılar yığınımın içinde ayırt edilir. Bana bir anlam ifade eder. Gider ve içerim. *Phantasia*, pratik durumlardaki yanılsamayı açıklamakta da kullanılabilir: "Zavallı köpek! Su (ya da içecek) olarak gördüğü şey gerçekte bir amonyak çözeltisiydi". *Phantasia*'nın buradaki rolü elbette pratik olmayan durumdaki ile aynıdır (mesela "güneşi bir ayak büyüklüğünde gördü"). Pratik olan ile olmayan arasındaki fark sadece arzu tarafından oynanan rolde yatar. Ve her iki durumda karşıt bir yargının icrası faili, *phantasia* temelinde hareket etmekten alıkoyabilir. Dil yetisinden yoksun canlılar meselesinde kural olarak, sadece pratik durumlarda *phantasia*'dan bahsedeceğiz. Bir algının onlar için taşıdığı muhtevayı tepkilerinin uygun olması ya da olmamasından çıkaracağız. Bu ona bir içecek olarak göründü. Bu yüzden onu istedi; fakat onu olduğu gibi (zehir) görmüş olsaydı, olduğu yerde kalır ya da kaçardı. Eğer canlının muhtemel arzusunu tahmin edebilirsek, davranışından phantasia'sını çıkarabiliriz.[1] Ancak *phantasia*'nın en iyi, bir huy olarak, ya da nesneye bir x olarak davranma eğilimi olarak analiz edileceğine hükmetmenin bir hata olacağını düşünüyorum. O kendisi için fizyolojik bir betimlemenin teorik olarak her zaman mevcut olduğu psikolojik bir süreçtir. Eğer fizyolojik betimlemeyi bilseydik, hiçbir arzunun olmadığı ve dolayısıyla

---

* Martha C.Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton,1985, s.261-265.

** Fırat Ünal, Doktora Öğrencisi, Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü, unlfrt@gmail.com

[1] Aristoteles'in *phantasia*'nın tek başına, bazı sınırlı durumlarda, arzu gerçek anlamda etkin değilken, canlının bir parçasını hareket ettirmeye yeterli olduğuna inandığına ilişkin kanıt mevcuttur. Bak. 11. bölüm ve notlar.

hiçbir davranışın takip etmediği durumlarda bile *phantasia*'yı potansiyel olarak tespit edebilirdik. (Her ne kadar özdeşliklerin tür değil, örnek olacağından kuşku duysamda. Dolayısıyla uygulamada bunu yapmakta güçlük yaşardık.) Dolayısıyla *phantasiai* mantıksal olarak ortaya çıkan eyleme bağlı değildir ve onu açıklamak için kullanılabilir.[2]

Eğer *phantasia*'ya yargı tarafından karşı çıkılmaz ve eğer canlı, nesneyi *phantasia* tarafından sunulduğu haliyle arzularsa, kişi o vakit uygun bir şekilde hareket edecektir. Hayvanların durumunda nadiren bir karşı çıkış olacaktır. Onlar bir *phantasia*'yı diğeri ile karşılaştıramaz, hangisini takip edecekleri hususunda düşünüp-taşınamaz ya da bir phantasia'yı yargının yardımıyla dahi düzeltemez. Bu sebeple her ne kendisini uygun olarak sunarsa, (hayvanlar) genellikle sadece onu takip eder.[3] Aristoteles'in *Ruh Üzerine (De Anima)* III. 11'de açıkladığı üzere, insanlarda durum daha karışık olabilir.

Biri düşünüp-taşınmaya dayalı (ya da hesaplayıcı), diğeri algısal olan iki tür *phantasia* vardır (433b28). Rasyonel bir canlının her *phantasia*'sının rasyonel bir *phantasia* olmadığını varsaymalıyız. (Algısal olanın "diğer hayvanlara da (yani insanlara) ait olduğu" söylenir - 433b29-30, bak. 434a6). Ancak geleceği göz önüne alan, bir mümkün eylem biçimini diğeriyle mukayese etmeyi içeren her *phantasia* bu türde görünür. Düşünüp-taşınmaya dayalı bir *phantasia*'nın işleyişi aşağıdaki tarzda açıklanır:

Zira bunu mu ya da şunu mu yapacağı zaten aklın görevidir. Ve o tek bir ölçüt kullanarak ölçmek zorundadır; çünkü daha iyiyi aramaktadır. Bu sebeple birçoklarından bir *phantasma* yapabilir (434a7-10).

Bu imge teorisyenleri için yorumlaması oldukça güç bir pasajdır. Ross kolaj bir düşünüp-taşınma görüşünde karar kılar: Düşünüp-taşınan kişi farklı resimlerden unsurları kafasında bir araya getirip tek bir resme ulaşır.[4] Bu elbette failin sadece bir imgeyi düşünmekten daha aktif bir şey yaptığını ima eder ve dolayısıyla bizim görüşümüze biraz daha yakındır. Fakat bu, her ne ölçüt seçilirse seçilsin (büyüklük ya da güzelliğin yanı sıra mesela iyilik), bunun resimsel temsile elverişli olmak zorunda olduğunu ima eden (gerçi Ross'un bu imayı kabul edip etmeyeceği belirsizdir), Aristoteles'e atfedilmeyecek ölçüde ham ve son derece dar bir düşünüp-taşınma tanımı olarak görünüyor.

---

[2] Bunun pratik tasım kavrayışımız bakımından sonuçları hakkında, bak. 4. Makale.

[3] Bak. *NE* 1150b28, 1147b4-5, ve *Metafizik* 980a25-27, hayvanların deneyim sahibi olabiliceğini reddediyor. *DA* 428a21-23 *doxa*'nın diğer hayvanların yoksun olduğu *pistis*'i gerektirdiğini öne sürerek, *phantasia*'yı *doxa*'dan ayırır. (*Pistis* deneyime bağlı bir kanıdır; *logos*'un yanı sıra algıya dayanır. Bak. *Pol.* 1322a32, 1326a26, *Ph.* 262a18, *EE* 1216b26, vs.) Aristoteles'in hayvan psikolojisi üzerine sözleri oldukça özensiz ve düşüncesizcedir. Hayvanların içgüdü, öğrenme, alışkanlık ve davranışsal tepkileri sorunlarına dikkatini daha büyük ölçüde vermiş olsaydı, motivasyon teorisi açık bir şekilde çok daha ikna edici olurdu. *HA* IX'daki, hayvan davranışları hakkındaki bilgi koleksiyonu, böyle bir araştırmanın zayıf bir ikamesidir.

[4] Bak. Ross'un şerhinde belirtilen yer.

Ben ise pasajın şu anlama geldiğini öne sürüyorum: Akıl sahibi canlılar, hayvanlar gibi, gelişigüzel bir şekilde ve etraflı bir plan olmaksızın bir *phantasia*'nın ardından ötekini takip etmez her zaman. Hayvanlar sadece anın farkındalığına uygun olarak hareket eder. Buna karşın insanlar gelecek ve geçmiş deneyimleri göz önüne alabilir, düşünüp-taşınır ve bir "bunu" ötekilerle mukayese ederler. Birkaç mümkün istikametin farkına varırlar ve:

1. Bu eylemin sebebiyet vereceği sonuçları görebilirler - bu iki "görünüş", akıl tarafından bir birlik olarak düşünülür.

2. Maksimizasyonu arzulanan bir ölçüt bakımından, bir sonuçlar kümesini ötekisi ile mukayese edebilirler. Böylece iki sonuç kümesini ilişkilendirip, birleşik bir görünüş yaratırlar. Ayrık değerlendirmeler, "bu yahut şu", birlik halini alır, "şunun yerine bu".

Bu durumda, düşünüp-taşınmaya dayalı *phantasia*'nın pratik tasımla ilişkisi iki yönlü olacaktır: İlk olarak burada tasarlanan düşünüp-taşınma türü, *Hayvanların Hareketi Üzerine (De Motu Animalium)* 7'deki pelerin örneğinde olduğu gibi, akıl yürütme zincirini açıklamakta yardımcı olabilir: "X'i istiyorum, fakat x'e sahip olmak için öncelikle y'yi elde etmeliyim" ve böyle devam eder. İkinci olarak diğer mümkün istikametler hakkında zincirleme tarzda akıl yürüttükten sonra, bir kimse arzulanan iyiyi amaçlayarak sonuçları mukayese edebilir. Böylece *Hayvanların Hareketi Üzerine*'deki bir örtüye ihtiyaç duyan kişi küçük önerme için birkaç adayı göz önüne alarak, hangisinin ona ihtiyaç duyduğu sıcaklık derecesini vereceği üzerinde kafa yorabilir. Diğer hayvanlarda *Hayvanların Hareketi Üzerine*'deki kıyas açıklamasında ortaya konulan yapıları kullanırlar, ancak sadece insanlar *phantasian ek sullogismou*'ya ("çıkarımdan") sahiptir[5] ve neticede hayvanlar kullanmak için düşünüp-taşınmanın semerelerine sahip değildir. Hayvan bir o arzu bir bu arzu tarafından yönetilir (*phantasia*'nın belirli bir etkinliğinin sonucu olarak).

Buraya kadar düşünüp-taşınmaya dayalı *phantasia* açıklaması imgeler ve hatta gözünde canlandırmanın episodları hesaba katılmaksızın yorumlandı. Ancak Aristoteles'in *Hayvanların Hareketi Üzerine* III.7'de (431b6-8) gelecek hakkındaki hesaplamadan sanki bir tür resmetme içerirmiş gibi söz ettiğini teslim etmek hakkaniyete uygun görünüyor: "Biri, sanki şeyleri görmüşçesine, ruhtaki *phantasmata* ve *noēmata*'yı kullanarak hesap ederken, ve şimdiyi göz önüne alarak geleceği planlarken…". *Noēmata*'nın buraya *phantasmata*'nın yanı sıra dahil edilmiş olması Aristoteles'in tüm *phantasia* durumlarını resim benzeri içsel nesneleri göz önüne alarak açıklamaya kendisini bağlamadığını göstermektedir. Ancak burada ve ilaveten III.11'de, düşünüp-taşınmaya dayalı *phantasia*'nın etkinliğinin sıklıkla resmetmeyi içerdiğini ya da en azından bir tür tasarlama içerdiğini söylüyor olabilir. Bu

[5] Hicks'le beraber bunu *tēn*'in 434a11'deki doğal kuruluşu olarak alıyorum.

söylenmesi makul olmayan bir şey değildir. Resme dayalı imgelere başvurmadan tutarlı bir şekilde anlamlandırılabileceklerini göstermek için -ki bu anlam onları Aristoteles'in bir farkındalık teorisi oluşturmadaki temel sezgisi olduğunu iddia ettiğim şeye çok daha sıkı bir şekilde bağlar görünüyor- pasajı sadece "görünüş"lerden söz ederek yorumladım.

## Phantasia ve Düşünme

Aristoteles hem *Ruh Üzerine* III.9'da hem *Hayvanların Hareketi Üzerine* 6-7'de düşüncenin kendi başına eyleme yol açmakta yetersiz olduğunda ısrar eder. Düşüncenin konusu, ona yönelmeden evvel, hayvanın farkındalığında bir arzu nesnesi olarak mevcut olmalıdır. Öne sürdüğümüz gibi, *phantasia* aracılığıyla algılanabilir bir nesne belirli bir biçimsel betimleme altında bir nesne olarak görülür. Ne vakit *phantasia* algı nesnesini biçimsel içerikle donatır, ancak o zaman peşinden gidilecek ya da kaçınılacak bir nesne halini alır. Canlı için peşinden gidilecek ya da kaçınılacak şey *phantasmata*'da belirlenir (*hōristai*) (431b2) demekle Aristoteles'in kasteder göründüğü şey budur. *Ruh Üzerine* III.7'de var olmayan bir nesneyi düşünmek yoluyla nasıl harekete geçirildiğimizi açıklaamak için *phantasia*'ya başvurma girişiminde bulunur: Noetik yetinin, *phantasmata* aracılığıyla nesnesinin formuyla teçhiz edildiği söylenir. Bu arzunun faaliyeti için bir başlangıç noktası sağlar. *Phantasia*, soyut düşünceleri somut algılanır nesnelere ya da durumlara bağlar, formlarını noetik yetiye sunar. 44. notta alıntılan *Retorik*'e ait pasajı (1370b32) örnek alacak olursak, bir kimse, zafer arzu edilir bir şey olarak kabul edilir, çünkü üstün olmanın farkındalığına sahibizdir, diyebilir: Zafer düşüncemiz bir düşmandan daha iyi hale gelme somut izlenimine bağlıdır, ve düşünceye harekete geçirici gücünü veren, somut üzerine olan böylesi bir odaklanmadır. Arzu asla bütünüyle soyut bir nesneye sahip olmaz.

*Phantasma*'yı düşüncenin açıklanmasında öne sürmenin bir diğer sebebi, fizikalist eylem tanımını tutarlı bir şekilde sürdürmekti. Aristoteles, düşünce süreçlerinin fizyolojik değişikliklerle özdeş olduklarını ya da hatta zorunlu olarak beraber ortaya çıktıklarını söylemek istemez. Fakat canlı, ayaltına özgü canlılarda, her düşünceye nesnenin formunun yarı duyumsal farkındalığı eşlik eder ve bu zorunlu olarak bir fizyolojik değişime bağlanır. Bu argüman, bir yargının duyumsal *phantasia*'ya karşıt olduğu durumlarda, bu yargının *phantasia*'nın daha ileri etkinliği, dolayısıyla fizyolojik değişim tarafından eşlik edilmediği müddetçe eyleme yol açamayacağını ima eder.

Burada Aristoteles'in phantasia ve noēsis incelemesinin en zor kısmına ulaşıyoruz -bir düşünceye sahip olduğumuz her seferinde, phantasia'nın etkin olduğu iddiası. Zihinsel yetilerin icrası bakımından algısal deneyimin önemini başka yerlerde sıklıkla vurgular. *Duyu Üzerine (De Sensu)* 1 (437a2 ve devamı), ayrımların farkına varmamızı sağlayan algının pratik bilgelik için esas olduğunu öne sürer (bak. *Metafizik* I'in başlangıcı ve *Duyu Üzerine*

445b16 ve devamı). *İkinci Analitikler* I.18'de (81a38 ve devamı), Aristoteles, algının hem tümevarımda hem de tanıtlamada esas olduğunu, zira tümevarımın tikellerden yola çıkığını ve tanıtlamanın ilk ilkelerine tümevarımla ulaşıldığını öne sürer. Ancak *Ruh Üzerine* III.8'de algılama becerisinin genel olarak sadece düşünce için zorunlu bir şart (432a6-7) olduğunu değil, aynı zamanda, ister teorik olsun ister pratik, tüm düşünmemize phantasia'nın bir etkinliğinin eşlik ettiği iddia edilir.

Aristoteles bu geniş kapsamlı iddiayı özenli bir şekilde açıklamaz; ancak biz kestirimde bulunabilecek bir durumdayız. Bütünüyle soyut bir düşünme (pratik ya da teorik) yoktur. Saf bir önermeyi düşünemem. Her düşünce için, bu düşünceye adeta somut bir araç sağlayan bir sembolleştirme ya da tasarlama episodu vardır. Tüm soyut saflığı içinde, çelişmezlik ilkesini düşünmüyorum sadece. Aynı zamanda onu, ya onun bir örneğini imgeleyerek ya da mantıksal bir biçimlendirmeyle, ya da hatta bazı kelimeleri söyleyerek, bir şekilde kendime sembolleştiriyorum. Aristoteles tarafından bu husta işaret edilen diğer bir nokta şudur (*Hafıza Üzerine* 449b31 ve devamı): Sembolleştirmem genellikle tamamıyla gereksiz başka haberleri taşır. Bir matematik soyutlama -mesela bir üçgen- hakkında düşünmek istiyorum ve düşünceme belirli bir büyüklüğe sahip belirli bir tür üçgenin tasarlanması eşlik eder.

Ben, buraya kadar, teorinin doğru olduğunu düşünmeye yatkınım. Bu, doğru olduğu kadar, tümüyle soyut bir tarzda düşünen insanların keşfiyle altüst olabilecek tamamıyla deneysel bir iddiadır. Ancak muhtemelen bununla ilgili olarak Aristoteles'in öne sürmeyi amaçladığı şeyin tümü budur. Tanrı *phantasia*'ya ihtiyaç duymayacaktır. Bununla birlikte Aristoteles'in görüşlerini açıklamasıyla ilgili bir takım problemler vardır. *Hafıza Üzerine*'deki (*De Memoria*) üçgen örneğiyle (burada "gözünün önüne koyar" deyimi dahi kullanılır), aklından geçen etkinliğin yarı-görsel olduğunu ve resim benzeri bir nesne içerdiğini ve ayrıca bu nesnenin benzerlik sayesinde sembolize ettiğini kuvvetle ileri sürer. Böylesi her nesnenin, bir resim gibi belirli (ve yoğun) olduğunu teklif ediyor dahi olabilir, imgelemenin olmak zorunda olmadığını iddia ettiğimiz şekilde. Üçgeni belirli bir büyüklüğe sahip olarak resmetmekten kendimizi alıkoyamayacağımızı söyler görünür. Aristoteles resmetmeyi merkezi örneği olarak ve benzerliği resme dayalı temsilin merkezi örneği olarak alır. Bu örneği eksiksiz bir analiz olarak sunmaz, ancak böyle bir okumanın sınırlı ya da yanlış olduğunu kesinlikle ima etmez. (Bununla birlikte, III.8'deki açıklamasını sonlandırırken, *phantasmata*'yı, *prōta noēmata*'dan[6] nasıl ayırt edeceği konusunda güçlük yaşadığı olgusu, onun açıklamasını kasti olarak resim gibi olanla kısıtlamadığını gösterir -zira başka türlü nasıl böyle bir karışıklık ortaya çıkardı?)

[6] Muhtemelen *asuntheta, Metafizik* IX.10'da tartışılan yalın ve basit kavramlar.

İkinci problem şudur: Düşünmenin fiziksel olduğunun inkarı onu karmakarışık bir güçlüğe mahkum eder. Eğer güneşin gerçek boyutu hakkındaki düşünceme bir sembolleştirmenin eşlik etmek zorunda olduğu doğru ise, onu bir ayak genişliğinde gören yargı-öncesi *phantasia* ile aynı olması pek muhtemel değil midir? Ancak gördüğümüz üzere, Aristoteles'in açıklamalarının icabları onu böylesi her durumda (zira güneş örneğinin, pratik örneklerden farklı bir şekilde analiz edilmesi gerektiğini düşünmek için hiçbir sebebe sahip değiliz) ilave bir *phantasia* eklemeye zorlayacaktır. Diğer yaşam süreçleri için verdiği açıklamanın aynısını düşünme için uyarlamak Aristoteles için bir çözüm olabilirdi: o maddenin fonksiyonel bir halidir (bak. 1. ve 3. makaleler). Fakat bu tanımın benimsenmesine mani, keyfi olmayan (Platoncu tutuculukla ilgisi olmayan) sebeblerin bulunduğunu düşünüyorum. Eylem ve sorumluluk teorisiyle bağlantılı sebepler[7]. Ne var ki, bu karmaşık problemlerin analiziyle boğuşmanın zamanı değil.

Aristoteles'in *phantasia* teorisi çok çeşitli problemlerle baş etmeye teşebbüs eder. Bazılarında diğerlerine kıyasla daha başarılıdır. Ve teori öylesine kapsayıcıdır ki, onun çeşitli parçalarının nasıl yerli yerine oturduğunu ya da hatta bunların gerçekten birleşmiş bir teori oluşturup oluşturmadıklarını görmek her zaman kolay değildir. Teorinin altında yatan temel kavrayış önemlidir: [Algısal] kabul yorumdan ayrılamaz ve hayvanın bir şeye ilişkin algısını, sadece maruz kalma ya da iz bırakma sürecine bağlı olarak, çevresindeki bağımsız bir özellik olarak açıklayamayız; ancak sayesinde manzaranın kendisine belirli bir şekilde göründüğü yorumlayıcı etkinliği de hesaba katmalıyız. Bu etkinlik, Aristoteles'in gördüğü üzere, sadece canlının doğal yeteneklerine değil, fakat aynı zamanda onun geçmiş ve hali hazırdaki diğer etkinliklerine bağlıdır. Genellikle bilimde olduğu gibi, felsefeci *phainomena* ile başlamalı ve geri ona dönmelidir ("saf" ya da "ham" bir veriye değil). Bu sebeple, eylem açıklamasına, maruz kaldığı, işlenmemiş duyumsal malzemeyle değil, dünyanın belirli bir canlıya görünme tarzıyla, onun şeyleri ne olarak gördüğüyle başlamalıdır. Aristoteles'in bir *phantasia* teorisi geliştirmesinin ve imgeleme, hayal kurma, yanılsama ve motivasyon gibi görünüşte oldukça çeşitli olayları açıklamakta kullanmasının altında yatan, imgelerin merkezi bir rol oynadığına ilişkin bir kanı değil, görünüş hakkındaki bu ilgidir. Bu birleştirilmiş farkındalık teorisi onun *aisthēsis* açıklamasına önemli bir tarzda takviyede bulunur. Zihinde canlandırma bu teori içinde yerini bulabilirdi ve bulur. Ancak Aristoteles onu teorik olarak merkez yapmamakta haklıdır. Yapmadığı için, onun zihinde canlandırma alt teorisi, bazen ona atfedilen geniş kapsamlı teoriden daha az tartışmaya açık-

[7] Takip edeceğim genel hat *Yorum Üzerine* (*De Interpretotione)* 9'un hareket özgürlüğünün nedensel determinizmle uyumluluğuna ilişkin kaygılarını, neden onca potansiyel düşünce nesneleri arasında, bazılarına odaklanıp ötekilere odaklanmadığımızı açıklamak için, ayrılabilir, fiziksel olmayan *nous*'a başvurulduğu *Ruh Üzerine* III. 5'de izlemek olurdu.

tır. Ve hem pratik hem de pratik olmayan durumları açıklamayı aynı teorinin görevi yapmakta da haklıdır. Zira bunlar bilişsel olarak değil, fakat sadece arzu tarafından oynanan rol bakımından ayrılırlar. Bir çok eleştirmeni bazı *phantasia* bağlamlarını diğerlerinden ayırmaya ve bir kümeye uygun düşen ancak diğerlerine uymayan yorum öne sürme hususunda kaygı duymamaya iten, belki de epistemoloji ile eylemin açıklanmasının Aristoteles için iki farklı inceleme dalı olduğuna ilişkin bu hatalı kavrayıştır. Bir canlıyı harekete itmek için, ona bir nesne görünmelidir. Onu seçmek, sınırlarını belirlemek, organize etmek, yorumlamak zorundadır. Ancak bu, arzu bir yana, birşeyi görmenin ne tür bir şey olduğudur. Algılamayı öğrenmek, Aristoteles'in söylediği gibi, ayrımlar yapmayı öğrenmektir[8]. Edilgin çocuk bir uyarana maruz kalabilir, fakat algı, düşünce ve eylem *phantasia*'nın icrasını gerektirir[9]

[8] Görme ve ayrımlar yapma hakkında bak. *Metafizik* I.1, 980a26-27, *Duyu Üzerine* 432a2 ve devamı, ayrıca bilişsel gelişmenin tekrar yenilikçi tarzda sofistike bir sınıflandırma ve yorumlama meselesi olduğu *Ph.* 184b2-4.'e bak. Aristoteles'in, bilişsel yetiler için kullandığı geniş kapsamlı ad, *kritika*'dır -"sınıflandıran" ya da "ayırt eden"ler.

[9] Bu makale, Malcolm Schofield'in, farklı pasajları konu edinen ve oldukça farklı sonuçlara ulaştığı, aynı konu hakkında yakında çıkacak olan makalesiyle yakın temas içerisinde gelişti. Eleştirilerinden ve kanıtlar hakkındaki faydalı sohbetlerinden ötürü kendisine minnettarım.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# Martha C. Nussbaum'ın İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı*

EBRU GÜVEN**

***Özet:***
İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı Amartya Sen ve Martha C. Nussbaum'ın insanın var oluşunu teorik ve pratik etik bağlamlarda ele alarak birlikte geliştirdikleri bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım ekonomik, sosyal, politik alanlardaki küresel problemlere cevap veren yeni ve radikal bir düşüncedir. Olanaklar Yaklaşımı hem birey hayatlarının iyisini (*well-being*) değerlendirmede hem de bireyler-gruplar-toplumlar arasında bu temelde karşılaştırma yapabilmede ontolojik-epistemolojik-etik-politik bilgi içerikleri sunar. Çünkü söz konusu yaklaşım bireyin işlevlerinin (*functions*) yani sahip olduğu varlık tarzlarının ve eylemlerinin neler olduğunu belirler ve bireylerin bu işlevleri gerçekleştirebilmesinin-başarabilmesinin temel koşulu olan insani olanakları (*human capabilities*) gösterir. Nussbaum bu ortak yaklaşımda kendi versiyonunu olanaklar ve işlevler kavramlaştırması temelinde özgün bir biçimde geliştirir. Nussbaum'a göre insan olanaklara sahip olan bir varlıktır; ancak aynı zamanda bu olanaklarını işlevselleştirebildiği sürece "insan" olabilecek ve "insanca iyi bir yaşam"a ulaşabilecek olan bir varlıktır. Bu çalışmada, günümüzde birçok temel etik ve politik probleme cevap verebilme gücüne sahip olduğunu düşündüğümüz Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının tanıtılması ve insani gelişmeye sunacağı katkı boyutlarının vurgulanması amaçlanmaktadır.
***Anahtar Sözcükler:*** Martha C. Nussbaum, İnsani Gelişme, Olanaklar Yaklaşımı, insani olanaklar, insani işlevler.
***The Human Development and Capabilities Approach in Martha C. Nussbaum***

* Bu çalışma, 29 Eylül 2017 tarihinde Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nde Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi ve Çağdaş Eğitim Araştırmaları Derneği işbirliğiyle düzenlenen "2.Uluslararası Çağdaş Eğitim Araştırmaları Kongresi"ne sözlü olarak sunulan "Martha C. Nussbaum'da İnsani Gelişme Ve Olanaklar Yaklaşımı" başlıklı bildirinin genişletilmiş bir derlemesidir.

** Ebru Güven, Doktora Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ebruguven1177@gmail.com

***Abstract:***
The Human Development / Capabilities Approach is a cooperative study that Amartya Sen and Martha C. Nussbaum have developed together investigating human being existence in the relation to theoretical and ethical conceptions.This approach is a new and radical thougth which can respond the economical, social and political questions. The Capabilities Approach provides both ontological-epistemological-ethical-political information content to evaluate the human well being and to make basic comparisons between individuals-groups-socities. Because, the present approach determines "What human functions are?" in an other words; "What sytle of his/her existence is?", "What humans'/individuals' activities are?". The approach also shows the "human capabilities" which are main necessity, important conditions for individual to do and success these functions. Nussbaum develops her own version based on the conceptualization of capabilities and functions originally in this appraoch. According to Nussbaum, human is a being who has capabilities, but at the same time, as long as he/she achieves to do these functions done; he /she will be able to be a "human" and he /she will be able to live a "good human life". In this present study, it is aimed to introduce Nussbaum's Capabilities Approach which is thougth it has got the power to respond many today's ethical and political problems and also aimed to express its effects of contribution for human being development.
***Keywords:*** Martha C. Nussbaum, Human Development, The Capabilities Approach, human capabilities, human functions.

İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı insanın varlık koşullarını, bu koşulların yeşertilmesini, iyi insanca yaşamı, yaşam kalitelerinin yükseltilmesini, özgürlüklerin genişletilmesini, insani gelişmenin farklı türden özgürlüklerle gerçekleştirilmesini, demokratik bireyin ve demokratik bir toplumun geliştirilmesini amaç edinen etik-politik kapsamlı bir yaklaşımdır. Aynı zamanda bu yaklaşım, "insani gelişme"yi felsefi bir temellendirmeyle açıklayan bir yaklaşımdır.

İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı, refah ekonomilerine, özgürlükleri genişletmek yönünde hümanist-yeni bir bakış açısı getiren ve bu tezleri ile 1998 yılında Nobel Ekonomi Ödülü'nü de kazanan ekonomist Hintli filozof Amartya Sen ve Çağdaş Aristotelesçi bir filozof olan Amerikalı Martha Craven Nussbaum'ın birlikte geliştirdikleri bir yaklaşımdır. Bu çalışmanın geneldeki amacı, günümüzde birçok temel etik ve politik probleme cevap verebilme gücüne sahip olduğunu düşündüğümüz bu özgün yaklaşımı tanıtmak ve onun insani gelişmede sunacağı katkılar üzerine araştırma yapmaktır. Çalışmanın daha özel amacı ise yaklaşımın iki önemli versiyonundan birini oluşturan Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımını anlamaya çalışmaktır.

İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı iktisadi ve ekonomik alandaki

kalkınma tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmaya başlamıştır. Yaklaşım, aynı zamanda, yeni bir etik anlayış olarak kapasite etiği ve çağdaş bir sosyal adalet anlayışı geliştirme yönünde etik ve politik felsefelerde de etkili bir tartışma alanı yaratmış görünmektektedir. David A. Crocker, bu yaklaşımı, uluslararası insani gelişme için yeni ve önemli bir etik olarak gösterir. "*Olanaklar Yaklaşımı* insanın etik durumunu teorik ve pratik etik içinde tartışır ve çağımızın orijinal yaklaşımlarından biridir. Geleneksel etik teorilerden (erdem etiği, utilitarizm, deontolojik etik gibi) farklı olarak ekonomik, sosyal, politik alanlardaki problemlere radikal bir biçimde cevap verir."[1]

Crocker, Sen ve Nussbaum'ın bu yaklaşımda, küresel açlık ve ağır yoksunluklar, kavramsal ve etik başarısızlıklar, bilimsel, teknik ve politik hayal kırıklıkları gibi problem alanları üzerinde tartıştıklarını belirtir. "Aralarında farklılıklar olmasına karşın, her ikisinin çalışmaları yenilikçi ve umut verici bir "kapasite ahlakı" üzerinde birleşir... Bu ortak vizyon, yalnızca "uluslararası gelişme etiği" ile uğraşan küçük ama büyüyen çok disiplinli, çok kültürlü bir grup tarafından değil genel olarak sosyal ve politik-etik bilim insanları tarafından analiz edilmekte ve değerlendirilmektedir."[2]

İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımını anlamak için önce onun kavramları hakkında araştırma yapmak uygun olacaktır. "Kapasite Yaklaşımı (*The Capability Approach*) veya Olanaklar Yaklaşımı (*The Capabilities Approach*) Sen'in örneğin *Yeniden Sorgulanan Eşitsizlik* (*Inequality Reexamined*) ve Özgürlükle Kalkınma (*Development as Freedom*) adlı çalışmalarında politik/ekonomik programda önerdiği anahtar terimlerdir."[3] Sen'in bu yaklaşım ile ilgili özellikle *Özgürlükle Kalkınma* adlı kitabında tanımladığı *özgürlükle kalkınma, özgürlük olarak kalkınma, kapasite yaklaşımı* kavramları daha sonraları yaklaşım üzerine devam eden tartışmalar ve farklı kişi ve kurumların bu tartışmalarda ortaya koydukları yeni görüşlerle birlikte *insani gelişme yaklaşımı, olanaklar yaklaşımı* gibi kavramlarla da tanımlanmaya başladı. Nussbaum, bu adlandırmaların sadece sözel kullanımda ortaya çıkan farklılıklar olduğunu ve onları kullananların çoğunlukla aynı anlamda kullandıklarını belirtmektedir.

Olanaklar Yaklaşımının biçim almasında ve yaygınlaşmasında asıl belirleyici isimler onun kurucuları olan Sen ve Nussbaum'dır. Fakat bu paradigmanın gelişmesinde ve yaygınlaşmasında Birleşmiş Milletler Gelişme Programı'nın İnsani Gelişme Raporları Ofisi (*Human Development Report Office of the United Nations Development Programme*) ve onun yıllık İnsani

---

[1] David A. Crocker, "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", *Political Theory,* Cilt 20, Sayı 4, Kasım 1992, s. 584.

[2] Crocker, "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", *Political Theory,* s. 584-585.

[3] Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, The Belknap Press Of Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2011, s. 17.

Gelişme Raporları'nın (*Human Development Reports*) da etkisi söz konusudur. "Bu yeni paradigma, ilk olarak, 1990 yılında Helsinki'de gerçekleştirilen ve Birleşmiş Milletler Gelişme Programı'ndan (BMGP) Dünya Bankası'na kadar birçok uluslararası kurumun gerçekleştirdiği refah tartışmalarında yüksek bir etki yaratarak dikkatleri çekmeye başlamıştır. Paradigma 1990'dan bu yana Birleşmiş Milletler Gelişme Programı'nın İnsani Gelişme Raporları Ofisi tarafından yıllık olarak yayınlanan İnsani Gelişme Raporlarının etkisi ile sınırları içindeki farklı bölge ve gruplarda kapasite temelli bir refah üretmeyi amaçlayan çağdaş ulusların çoğunu etkilemektedir."[4]

Birleşmiş Milletler Gelişme Programı (UNDP) insani gelişme (*human development*) kavramını insanların seçimlerini genişletme süreci olarak tanımlar. "İlke olarak, bu seçimler sonsuz olabilir ve zamanla değişebilir. Fakat gelişmenin tüm seviyelerinde, üç seçenek temeldir; insanların uzun ve sağlıklı bir yaşam sürdürebilmeleri, bilgi edinebilmeleri ve iyi bir yaşam standardı için gerekli kaynaklara erişebilmeleri. Eğer birey için bu önemli seçenekler mevcut değilse, başka pek çok fırsat erişilemez demektir."[5] Birleşmiş Milletler Gelişme Programı (UNDP) insani gelişmede insanın olanaklarını genişletmeyi önemsemekle birlikte bazı olanakları ya da bazı seçimleri tüm olanakların ya da seçimlerin temelindeki olanaklar ya da seçimler olarak açıklar. Dolayısıyla Birleşmiş Milletler Gelişme Programı'nın insani gelişmeyi tanımlarken bir "temel olanaklar" kavramından bahsettiği söylenebilir.

Birleşmiş Milletler Gelişme Programı'na göre, fakat insani gelişme sadece bu seçimlerle tamamlanamaz. İnsani gelişme, "insanlar için yüksek değerli olarak görülen siyasi, ekonomik ve sosyal özgürlükler, yaratıcı ve üretken olma fırsatlarına sahip olmak, kişisel öz saygı ve güvence altına alınmış insan haklarına sahip olmaktan geçer. İnsani gelişmenin iki tarafı vardır: Birincisi gelişmiş sağlık, bilgi ve beceriler gibi insani kapasiteleri oluşturmak, ikincisi ise insanların edindikleri becerileri boş vakitlerinde üretim yapabilmeleri için ya da kültürel, sosyal ve siyasi konularda aktif olabilmeleri için kullanma olanaklarını oluşturmaktır. İnsani gelişme bu terazinin iki tarafı arasındaki dengeyi sağlayamazsa, insanlık için büyük bir hayal kırıklığı meydana gelebilir. İnsani gelişmeye ilişkin bu kavramlaştırmaya göre, insanlar, geliri, sahip olmak istedikleri tek seçenek olarak görmektedirler. Ancak bu, hayatlarının toplamı değildir. Gelişme, bu nedenle sadece gelirin ve zenginliğin genişlemesinden çok daha fazla bir kavrayış ve kapsamda olmalıdır. Bu yüzden bu yaklaşımın odak noktası, her yönüyle insan olmak zorundadır."[6]

Yaklaşımı kavramada bir diğer yöntem de ondaki temel soru önermesine bakmaktır. İnsani Gelişme (*Human Development*), Kapasite Yaklaşımı

---

[4] Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach, s. 17.

[5] Birleşmiş Milletler Gelişim Programı, *Human Development Report 1990*, Published for the United Nations Development Programme (UNDP), Oxford University Press 1990, Oxford New York, s.10.

[6] Birleşmiş Milletler Gelişim Programı, *Human Development Report 1990*, s. 10.

(*The Capability Approach*) ya da Olanaklar Yaklaşımı (*The Capabilities Approach*) sorgulamasına yalın birkaç soruyla başlar: İnsan gerçekte ne yapabilir ve ne olabilir? İnsanın ulaşabileceği gerçek fırsatlar nelerdir? Bu sorular aynı zamanda yaklaşımın felsefesini oluşturan sorular olma özelliklerine de sahiptir. Soruların biçim olarak yalın olmasının içeriklerinin de yalın oldukları anlamına gelmediği, aksine soruların oldukça kompleks yapılara sahip oldukları belirtilir. Bu kompleks yapı sorgulama alanının yönü ile ilgilidir. Bunun anlamı, yaklaşımın yöneldiği alan olan nitelikli insanca bir yaşam, birlikte sıkıca işlemesi-çalışması gereken çok çeşitli ilişkilerdeki elementleri içerir, demektir. Dolayısıyla sorular oldukça kapsamlı elementler kümesini anlamaya yönelik kapsamlı içeriklere sahiptir. Nussbaum'a göre "gerçekte de yaklaşımı dikkat çekici yapan onun bu kompleks yapısıdır ve yaklaşım insanca yaşamın kompleks yapısına ve insani çabalara yönelik oldukça donanımlı cevaplar verebilecek bir görünüm sergiler."[7]

Olanaklar Yaklaşımı, refah teorileri içinde ve etik ve politik tartışmalarda etkili bir biçimde yer almaya başlamıştır. "Hatta bazı filozoflar bu yaklaşımla ilgili olarak 'kapabiliteryanizm' (*capabilitarianism*) terimini kullanmaya başlamışlardır."[8] Onun, "Her bir insan ne yapabilir ve ne olabilir?" (*What is each person able to do and to be?*) sorusuna yönelik bu araştırma ve açıklamaları beş temel ilkeye bağlanır. Bunlar: *Her insana bir amaç olarak değer vermek; başarılardan çok seçim yapabilmeye ve özgürlüğe odaklanmak; değerler konusunda çoğulculuk; yerleşik sosyal adaletsizliklerle derin bir biçimde ilgilenmek; hükümetlere acil görev ve yükümlülükler atfetmek veya hükümetlere acil olan görevlerinin neler olduğunu bildirmek* biçimindeki ilkelerdir.[9] Bu ilkelere biraz daha yakından bakarak yaklaşımın paradigmasını daha iyi kavramak mümkündür. Yaklaşım *her insan bir amaç/son (each person as an end)* ilkesini temele koyarak, yalnızca toplam ya da ortalama refah hakkında değil, her insana sunulan fırsatlar hakkında soru sorma amacındadır. Birey esastır ve hiçbir birey bir araç olamaz. Birey araç olarak değil amaç olarak görülen bir varlıktır. *Seçme ya da özgürlük üzerine yoğunlaşan (focused on choice or freedom)* yaklaşım iyi toplumların bireyler için fırsatlar kümesini yükseltmesi gerektiğini ya da eylemsel bir varlık olsun ya da olmasın her insanın temel özgürlüklerinin ilerletilmesi gerektiğini temel bir ilke olarak kabul eder. Bu nedenle de insanların kendini belirleme gücüne saygı göstermeyi önerir. Diğer bir ilke de *değerler hakkında çoğulculuk (pluralist about value)* ilkesidir. Bu ilke farklılık taşıyan insanların birlikte değerlendirilmelerinde bakış açısının ne olduğunu belirten bir ilkedir. Kapasite başarıları (kapasitelere sahip olma ve onları kullanabilme), yaşam değerleri sayısal açıdan farklı olan (örneğin gelirleri farklı olan) insan

[7] Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach, s. x.

[8] Ingrid Robeyns, "The Capability Approach", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, Ekim 2016.

[9] Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach, s.18-19; Robeyns, "The Capability Approach", Stanford Encyclopedia Of Philosophy, Ekim 2016.

için değil niteliksel yaşam değerlerinde farklılık taşıyan insan için merkezi bir nitelik taşır. Yaklaşım insanların kapasite başarılarını ve yaşam değerlerini ölçerken, onları tek bir ölçeğe indirgeyerek ölçmenin mümkün olamayacağını savunur. Çünkü her bir insani başarı ve değeri tek bir ölçeğe indirgemeye çalışmak onları tahrif etmeye yol açar. Her insanın doğası özeldir, bu sebeple tek bir değerlendirme ölçeği kullanmak bu doğayı kavramada yetersiz olacaktır. Bu bakış açısı, yaklaşımın genel kavrayışının temel bir parçasıdır. Son olarak, yaklaşım özellikle ayrımcılık ve ötekileştirme sebebiyle kapasiteleri hasara uğratan *yerleşik sosyal adaletsizlik ve eşitsizlikle ilgilidir (concerned with entrenched social injustice and inequality)*. Tüm bireylerin kendi kapasiteleri aracılığıyla yaşamlarının niteliklerini ilerletebilmeleri için acil olarak *hükümete ve kamu politikalarına görev atfeder (task to government and public policy)*.[10] Bunlar yaklaşımın özsel ilkeleri olarak belirlenmiştir.

Bu yeni paradigmayla ilgili birçok felsefi tartışma devam etmekle birlikte, normatif uygulamalar için en belirgin tanımlar aşağıdaki üç maddede toplanır. Buna göre bu yaklaşım:

1. Bireysel iyiliğin/iyi olmanın/esenliğin değerlendirilmesidir.
2. Toplumsal düzenlemelerin değerlendirilmesi için bir ölçüttür ve bu düzenlemelerin değerlendirmesini yapar.
3. Toplumdaki sosyal değişimlere ilişkin politikaların ve önerilerin tasarlanmasıdır.[11]

Olanaklar Yaklaşımı, birbiriyle çok güçlü bir anlaşma içinde olan iki filozofun Sen ve Nussbaum'ın geliştirdikleri bir yaklaşımdır. Her iki filozof da bu yaklaşımı, insanca bir yaşam için insani olanakları geliştirmek amacını taşıyan bir yaklaşım olarak açıklamaktadırlar. Her iki filozof için de yaklaşımın esasını iki temel kavram oluşturmaktadır. Bunlar, olanak/kapasite/olanaklar (*capability-capabilities*) ve işlev/işlevsellik/fonsksiyon (*function-functioning*) kavramlarıdır.

Böylece bu kavramlar ile birlikte insani gelişmeyi oldukça farklı bir bakış açısıyla değerlendiren yeni bir paradigma geliştirilmiştir. Ancak güçlü bir anlaşma içinde olan bu filozofların yaklaşıma kattıkları bazı özgün kavram ve kavrayışları yaklaşım içinde özgün iki versiyonun ortaya çıkmasına da yol açmıştır. Nussbaum bu konuda şunu söylemektedir: "Yaklaşımın her bir kısmı iki farklı amaç için kullanıldığından (en azından) iki versiyonu vardır."[12]

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir, bu yeni paradigmanın asıl kurucusu ve fikir önderi ekonomist-filozof Sen'dir. Onu bu yaklaşımı geliştirmeye

[10] Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach, s.18-19.

[11] Robeyns, "The Capability Approach", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*.

[12] Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach, s. 19.

yönelten şey, çağımızda yaşanmakta olan yoksunluklar ve yoksulluklar olmuştur. Yoksunluklar ve yoksullukların temelinde yer alan problemleri tespit etmek ve onları çözmeye yönelik düşünce üretme çabası onu yoksulluklara karşı savaş açmaya götürmüştür. Ona göre, bugün, bir ya da iki yüz yıl önce hayal bile edilemeyen, görülmemiş bir bolluk dünyasında yaşamaktayız. Ancak bunların yanı sıra yaşamakta olduğumuz bu dünyada olağanüstü yoksunluk, yoksulluk ve baskılar nedeniyle insanlar büyük acılar ve yokluklarla karşı karşıyadırlar. Sen'in bu sorunları çözümlemede önerdiği anahtar kavramlar ise *özgürlük* ve *bireysel eylemlilik*[13] kavramlarıdır. Onun *özgürlükle kalkınma* ya da *özgürlük olarak kalkınma* adını verdiği yaklaşımı, farklı türden özgürlüklerin kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.[14] Farklı türden özgürlüklerin kabulü bu yaklaşımdaki kavrayışın birinci aşamasını oluşturur; ikinci aşamada ise bu özgürlüklerin genişletilmesi gerekliliği yer alır. Öyle ki Sen'in yaklaşımını belirgin kılan "özgürlüklerin genişletilmesi" kavramı ve kavrayışıdır denilebilir. Çünkü Sen'e göre özgürlükle kalkınmanın asıl amacı özgürlüklerin genişletilmesi. Fakat bu genişletilmiş özgürlükler aynı zamanda özgürlüklerin gerçekleştirilmesinin bir aracı olma niteliğine de sahiptirler. "Kalkınma, insanların yararlandığı gerçek özgürlükleri genişletme süreci olarak görülebilir."[15] Sen'in yaklaşımının odağı özgürlüklerdir. Bir toplumun kalkınmasını gayri safi milli hasılanın (GSMH) büyümesiyle, bireysel gelirlerdeki artışla, sanayileşmeyle, teknolojik ilerlemeyle ya da toplumsal modernleşmeyle özdeşleştiren daha dar kalkınma anlayışlarından oldukça farklı ve onlara ters düşen bir yaklaşım öne sürmektedir. GSMH'nin ya da bireysel gelirlerin artması, sanayileşme, teknolojik ilerleme ya da toplumsal modernleşme toplum üyelerinin yararlandığı özgürlükleri genişletme *aracı* olarak elbette çok önemli olabilir. Ancak özgürlükler, toplumsal ve iktisadi düzenlemeler (örneğin eğitim ve sağlık hizmetlerinin geliştirilmesi), medeni ve siyasal haklar (örneğin, kamuyu ilgilendiren meseleleri tartışma ve denetime katılma özgürlüğü) gibi başka belirleyicilere de bağlıdır.[16]

Sen'e göre özgürlüklerin genişletilerek kalkınmanın gerçekleştirilebilmesi için, özgürlüğü ortadan kaldıran başlıca nedenleri ortadan kaldırmak gerekir. Özgülükleri ortadan kaldıran başlıca nedenler ise zorbalık, yoksulluk, sistematik toplumsal yoksunluklar, yetersiz iktisadi fırsatlar, baskıcı devletlerin hoşgörüsüzlüğü ya da aşırılıkları, kamusal hizmetlerdeki ihmal, sosyal hizmetlerin yetersizliği örneğin salgın hastalıkları önleme programlarının, sağlık hizmetleri ve eğitim imkânları için örgütlü düzenlemelerin ya

[13] Amartya Sen, *Özgürlükle Kalkınma,* Çev. Yavuz Aldoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 14.

[14] Sen, *Özgürlükle Kalkınma*,s. 14.

[15] Sen, *Özgürlükle Kalkınma*,s. 17.

[16] Sen, *Özgürlükle Kalkınma*,s. 17-18.

da yerel barış ve düzenin sürdürülmesi için gerekli etkin kurumların yokluğu, doğrudan siyasal hakların ve insan haklarının otoriter rejimlerce inkârı, toplumsal, siyasal ve iktisadi hayata katılım özgürlüğüne getirilen kısıtlamalar gibi nedenlerdir.[17]

Sen özgürlüklerden yoksun bırakılmanın insanların yaşamlarında son derece vahim sonuçlar meydana getirebileceğini ileri sürer. Bu savda vurgulanan vahim sonuçlardan birini ise kendi çocukluk anılarından biriyle örneklendirir:

> "Bir öğle sonrası -sanırım on yaşlarındaydım-Bangladeş'in şimdiki başkenti Dakka'daki evimizin bahçesinde oynuyordum. Acıyla haykıran kanlar içinde bir adam bahçe kapısından içeri girdi. Sırtından bıçaklanmıştı Hindistan'ın bölünerek Pakistan'ın bağımsızlığını kazanmasından hemen önceki o günlerde cemaat ayaklanmaları oluyor, Hindular ve Müslümanlar birbirini öldürüyordu. Adam, Kader Mia adında Müslüman bir gündelik işçiydi. Üç kuruşluk bir iş için komşu eve giderken geniş Hindu bölgemizdeki cemaat mensubu haydutlar tarafından sokak ortasında bıçaklanmıştı. Ona su verdim. Bu arada bağırarak evdeki büyüklerden yardım istiyordum. Babam onu hastaneye yetiştirdi. Kader Mia yolda bize karısıyla arasında geçen konuşmayı anlattı. Karısı ona bu karışık zamanlarda düşman bir bölgeye gitmemesini söylemişti. Ancak Kader Mia iş bulup biraz para kazanabilmek için dışarı çıkmak zorundaydı, çünkü ailesinin yiyeceği yoktu. Onun iktisadi özgürlüğünün olmamasının cezası, daha sonra hastanede gerçekleşen ölüm oldu."[18]

Piyasalara katılma ve yoksulluktan kurtulma temel bir özgürlüktür. İktisadi özgürlük yoksunluğu, sosyal ve siyasal özgürlük yoksunluğunu olumsuz yönde etkileyebilir, bu durumun tam tersi yani sosyal ve siyasal özgürlüklerin yoksunluğu da iktisadi özgürlük yoksunluğunu doğuracaktır. Piyasaya katılma özgürlüğü tek başına kalkınma için yeterli bir özgürlük olmamakla birlikte temel bir özgürlüktür ve diğer özgürlüklerle karşılıklı bir etkileşim içindedir. Sen için özgürlükler böylece, ancak birlikte var oldukları ve birlikte kullanılabildikleri sürece insani gelişmenin gerçekleşmesini mümkün kılacaklardır.

Sen'in teorisine bu çok özet bakıştan da anlaşılacağı üzere İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı tamamıyla insana, insanın özgürlüklerine, onun yoksunluklarına, insanın insanca bir yaşam sürebilmesi için gerekli olan koşulların iyileştirilmesine duyarlı bir yaklaşımdır. Nussbaum'ın da üzerinde durduğu konular tümüyle aynı konulardır ve her ikisinin temeldeki amacı, Sen'in temel özgürlükler dediği, onun olanaklar adını verdiği, bireyin yaşamsal fırsatlarını geliştirmektir. Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi iki filozofu kendine özgü kılan bazı farklılıklar söz konusudur ve buradan itiba-

---

[17] Sen, *Özgürlükle Kalkınma*,s. 18.

[18] Sen, *Özgürlükle Kalkınma*,s. 23.

ren bu farklılıkları da göstererek Nussbaum'ın teorisine yoğunlaşmaya başlayacağız.

Olanaklar Yaklaşımını bir temel sosyal adalet kuramı yapısı içinde çalışmayı öne süren Nussbaum'ın geliştirmiş olduğu versiyon, sürece *insan onuru, eşik değerler, politik liberalizm* şeklinde başka nosyonlar ekler. Nussbaum yanı sıra, bir temel politik haklar kuramı olarak yaklaşımda özgül bir temel olanaklar listesi kullanır. Nussbaum'ın kapasite temelli sosyal adalet anlayışı bir toplumdaki yaşam kalitesiyle ilgili kapsayıcı bir görüş önermekten ve toplumlar arası karşılaştırma amaçlarından sakınır. Çünkü Nussbaum'ın sosyal adalet teorisinde politik liberalizm önemli bir rol oynar. "Sen'in öncelikli ilgisi yaşam kalitesi değerlendirmesi amacıyla en uygun karşılaştırma alanı olan kapasite kavramını tanımlamaktır. Böylece gelişim tartışmalarının yönünü değiştirmeye çalışır."[19] Her iki filozofun teorisi de normatif bir teoridir ve adalet konularına örneğin cinsiyet ve ırk ayırımcılığı nedeniyle bozulmuş kapasite örneklerine yoğunlaşır. Ancak Sen, Nussbaum'ın versiyonundaki gibi temel bir adalet kuramı tanımlamayı amaçlamaz. Ayrıca Nussbaum'ın versiyonunda, hem insan olmayan canlılar hem de insanlar için temel iyi bir adalet ve haklar teorisi sağlama amacı güdülmektedir. Dolayısıyla onun sosyal adalet anlayışı geniş bir varlık alanı için sosyal adaleti temellendirmeye ve geliştirmeye yöneliktir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir: Nussbaum olanak kavramını, genellikle insanların yaşam kalitelerinin en önemli elementlerinin çoğul olduğunu ve niteliksel olarak ayrı olduklarını vurgulamak için çoğul olarak "Olanaklar" (*Capabilities*) biçiminde kullanır. Çünkü sağlık, bedenin bütünlüğü, eğitim ve diğer kişisel yaşam cihetlerini biçimini bozmadan tek bir ölçüte indirgemek mümkün değildir. Sen de, yaklaşımın önemli bir unsuru olan çoğulculuk ve indirgenemezlik fikrine vurgu yapar.[20] Dolayısıyla olanak/olanaklar ile tek bir kavrama indirgenmiş olmayı değil farklı özelliklerle birbirinden ayrı durumları ve imkânları ifade eden kavramları ve/veya ölçütleri anlamamız gerekir.

Ayrıca Nussbaum'ın yaklaşımı kadının insan haklarına ve bunlarla ilgili problemlere doğrudan doğruya feminist bir yaklaşımla yönelmektedir. Kadının insan hakları ve kadın problemlerine yönelik feminist felsefesini *evrenselci*[21]*/ uluslararası feminizm*[22] olarak adlandırmaktadır. Nussbaum feminist görüşünü, uluslararası sınırları aşan bir yaklaşım olarak hem evrensel hem yerel problemlere odaklanabilecek nitelikte geliştirmektedir. Bu anlamda onun kadınların, çocukların ve yoksulların durumlarının iyileştirilmesi için geliştirdiği felsefesi tüm mikro durumları analiz edebilecek ve bu

---

[19] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 19.

[20] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 18.

[21] Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development The Capabilities Approach,* Cambridge University Press, New York, 2008, s.7.

[22] Nussbaum, *Women and Human Development The Capabilities Approach*, s. 34.

durumlara uygulanabilecek bir kapasiteye sahiptir.

Yaklaşımda Nussbaum versiyonunun savunduğu teori, Sen'in çalışmalarından bağımsız olarak, Aristoteles'in insanın işlevi/işlevleri ile ilgili görüşlerini ve Marx'ın onları kullanış biçimlerini içeren bir düşünme şeklindedir. Nussbaum'ın teorisi, yaklaşımda felsefi bir temellendirme oluşturmak amacı taşıması ve yaklaşımın temel olanakların neliği içinde yer almasını sağlayacak hazırlığı yapması gibi bazı özellikleriyle Sen'den farklı olarak özgül bir hal almaktadır.[23]

Bu özgül versiyonda, Nussbaum felsefesini temellendirmek için genç Marx'ın kavramlarına ve kavrayışlarına da başvurur, ancak o daha çok kökleri Aristoteles felsefesine dayananan geniş bir Aristotelesçi felsefeyi benimseyerek Aristotelesçi bir perspektif ortaya koymaktadır. Aristoteles'in ontolojisi, etik ve politikası yaklaşımın geliştirilmesindeki felsefi dayanağın önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Nussbaum yaklaşımdaki kendi versiyonunda geliştirdiği dilin orijinal bir dil olduğunu belirtir. Bu orijinal dilin terminolojik dayanağı Aristotelesçi bir terminolojidir. Hem yaklaşımı adlandırmada hem de düşünsel içeriğini geliştirmede kurucu esas kavramlardan biri olan "insani olanak/insani kapasite" (*human capability*) kavramı Aristoteles'in ve Aristotelesçi felsefenin kullandığı Grekçe *dunamis*tir; yaklaşımın diğer temel kavramı olan "işlev" (*functioning*) kavramı ise Grekçe *energeia* kavramına dayanır.[24] Nussbaum böylece "olanak/kapasite" (*capability*) kavramını *dunamis*ten ve "işlev" (*functioning*) kavramını *energeia*dan türetir. Hatice Nur Erkızan bu konuda, Nussbaum için var olmanın, "bir bakıma olanaklara sahip olmak olduğunu ama bunun –olanaklara sahip olmanın- var olmanın nihai ereğini ifade etmediğini"[25] belirtir. "Çünkü olanaklara sahip olarak var olma belli anlamda "verilmiştir" yani, o bir ontik belirlenimdir; ama var olanın gerçekleştirilmesi politiktir, sosyal yapılanmadan bağımsız değildir. "Capable", "capacity" ve "capability" terimlerinin kökeni Latince *capare* fiiline dayanır. Hepsinin ortak anlamı "sahip olmak", "taşımak", "güçlü olmak", "yetenekli olmak"tır. Aristoteles felsefesinde ise onun karşılığı *dunamis, dunamaei, dunaton*'dır. Aristoteles *dunamis* kavramını hareketi açıklamak için kullanır. Ancak; *dunamis* kavramına karşıt iki kavramı da belirtmek gerekir ki onlar *energeia/entelecheia ve kinesis*'tir. Nussbaum'ın *Olanaklar Kuramı* büyük oranda bu ayrıma dayanır ve onun Platoncu metafiziği red etmesinin temelinde de aynı nedenin yattığı söyle-

[23] Nussbaum, *Women and Human Development The Capabilities Approach*, s.70.

[24] Martha C. Nussbaum, *Capabilities and Human Rights*, 66 Fordham L. Rev. 273, 1997; http://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol66/iss2/2, s.275.

[25] Hatice Nur Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 21, not 7.

nebilir. Çünkü, Nussbaum "var olanın sahip olduğu kapasiteler"den hareketle "var olanın etkinliği"ne geçer."[26] Erkızan'ın bu düşünceleri ve analizleri, bize "olanak/kapasite" (*capability*) ve "işlev" (*functioning*) ilişkisini gösterir; insan, bir anlamda "olanaklılık/kapasite" (*capability*) ile "doğan" varlık olarak, bir yanı ile *dunamis*; ancak bu "olanakları/kapasiteleri" (*capabilities*) "işlev"e (*functioning*) dönüştürdüğü sürece tam (bir anlamda mutlu-müreffeh) ve tamamlanmış, amacını gerçekleştirmiş yani *energeia* ile *entelecheia* bir varlık olabilecektir.

Nussbaum Çağdaş Aristotelesçi bir filozoftur. O, Aristoteles'in etik anlayışını, olanak ve işlev kavramlarıyla Olanaklar Yaklaşımını geliştirmekte ve aynı zamanda da etik tartışmalarda yaşanan yeni bir etik arayışı için de önermekte ve savunmaktadır. Aristoteles'in erdem etiği Nussbaum'ın yaklaşımının çıkış noktalarından birisidir. Nussbaum çağdaş bir erdem etiği üzerine tartışır ve bu konuda Aristoteles'i takip eder. "Alternatif bir yaklaşım arayışında, erdem kavramı belirgin bir rol oynamaktadır. Aristoteles çalışmalarıyla, erdem kavramına dayalı etik bir yaklaşımın en büyük savunucusu olduğunu göstermektedir. Aristoteles'in çalışmaları, somutluğu, teorik gücü ile insan hayatının gerçek koşullarına hassasiyeti titizlikle birleştirmesi ile ilgi çekicidir ve tamamıyla çoklu, çeşitli ve değişken yönleri seçiyor gözükür."[27] Aristoteles'in erdem anlayışı onun politika anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple Nussbaum, iyi düzenlenmiş toplum anlayışını Aristotelesçi bir bakış açısıyla temellendirmeye çalışır. Aristoteles'in sosyal dağıtım görüşü, onun sosyal adalet teorisini geliştirmesinde önemli bir kavramdır.

Tüm bu açıklamalardan sonra konuyu biraz daraltarak yaklaşımın en temel kavramlarına bakmaya çalışacağız. Nedir *olanaklar/kapasiteler* ve *işlevler?* Bu kavramları öncelikle yaklaşımın genelinde inceleyip ardından Nussbaum'ın onlara ilişkin kendi görüşlerini serimlemeye çalışacağız.

Sen, işlev kavramını yaklaşımın "belki de en öncelikli kavramı" şeklinde ifade eder. "Bireyin varlık durumlarının iyileştirilmesine olanaklar yaklaşımı açısından yönelmek demek, kişinin yaşamının bir parçası olan ve başarabildiği çeşitli değerlerdeki işlevlerine bakarak değerlendirme yapmak demektir."[28] İşlevler bir kişinin özellikle kendisinin yönettiği bir yaşamdaki çeşitli durumlarını temsil eder. Bu durumlar kişinin eylemek ve/veya var olmak için yönettiği çeşitli durumlardır-şeylerdir. "Bir kişinin olanaklılığı ise, kişinin elde edebileceği ve seçebileceği işlevlerin alternatif bileşkelerini yansıtır."[29] Olanaklar böylece bireyin işlevselleşmesinin zeminini oluşturan çeşitli

---

[26] Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, s. 21, not 7.

[27] Martha C. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach Wider Working Papers*, To be published in Midwest Studies in Philosophy, Finland, 1988,s. 1.

[28] Martha C. Nussbaum ve Amartya Sen, *The Quality Of Life*, 1993, Print ISBN 0198287976, www.libgen.io., s.30 (Erişim Tarihi Ekim 2017).

[29] Nussbaum ve Sen, *The Quality Of Life*, s. 30.

seçim bileşkeleridir. Sen ve Nussbaum kapasiteleri, "insanın işlevlerinin başarılı bir biçimde gerçekleştirilmesini sağlayan fırsatlar" olarak tanımlamaktadır.[30] İnsanın insani bir gelişme için işlevlerini yerine getirebilmesi yani kendini gerçekleştirebilmesi gerekir. Bu, bireyin eylemlerinde başarılı olması ya da kendi yaşamıyla ilgili çeşitli etkinlikleri kendisinin planması ve bu etkinlikleri etkili biçimde başarması demektir. Fakat bir bireyin işlevsel olması ancak olanaklara yani imkânlara sahip olması ile mümkündür ve onları kendi iradesiyle ya da seçebilme gücüyle eyleme dönüştürmesi gerekir. Eğer eylem gerçekleştiği halde birey pasif bir varlık gösteriyorsa yani eylemini seçme özgürlüğünü kullanarak gerçekleştiremiyorsa, onun eylemi bir işlev olarak sınıflandırılamayacaktır. İşlev bir anlamda bireyin özgürlüğünü olanakları doğrultusunda başarılı bir biçimde gerçekleştirmesidir.

Ingrid Robeyns, Olanaklar Yaklaşımını hem bireylerin hayatlarının iyi oluşunu (*well-being*) değerlendirmede hem de bireyler-gruplar-toplumlar arasında karşılaştırma yapmada bize bilgi veren bir yaklaşım olarak tanımlanmaktadır. Yaklaşım bireyin işlevlerinin (*functions*) yani sahip olduğu varlık tarzlarının ve eylemlerinin neler olduğunu belirler ve bireylerin bu işlevleri gerçekleştirebilmesinin temeli olan insani kapasiteleri (*human capabilities*) gösterir.[31]

Robeyns olanakları kişinin gerçek özgürlükleri ya da işlevsellikleri elde etme fırsatları diye açıklar. "Örneğin seyahat etmek bir işlev iken, gerçek bir seyahat fırsatı bu işlevin temelindeki kapasite yani onu yapabilme olanağıdır."[32] İşlevler ve olanaklar arasındaki fark gerçekleşme ve etkili bir imkân arasındaki fark gibi görülür. İnsanın işlevleri onun gerçekleştirmeleridir; bu gerçekleştirmelerin etkili olabilmesini sağlayacak olan temeller olanaklar olarak adlandırılır. "İşlevler insanın başarabildikleri, kapasiteler ise insanın seçebileceği özgürlükleri ve değerli olanaklarının toplamıdır."[33]

Robeyns Olanaklar Yaklaşımının, pratik felsefede yer alan anahtar bir analitik ayırımı uygun gördüğünü ve bu ayırıma bağlı olduğunu belirtir. Yaklaşımın bağlı olduğu bu ayırım araçlar-amaçlar ayırımıdır. Yaklaşımın, bu ayırımla şunu vurgulamaktadır; "bizim bazı şeylere değer verirken onları kendinde bir amaç olarak mı yoksa değerli bir amaca ulaştıran araçlar olarak mı değerlendirdiğimiz konusunda daima net hareket etmemiz gerekir."[34] Kapasite yaklaşımının, politikaları ve diğer değişkenleri insanların işlevleri ile birlikte olanakları üzerindeki etkisine göre değerlendirdiği belirtilir. Örneğin der Robeyns yaklaşım, insanların sağlıklı olup olmadığı ve bu kapasite

---

[30] Amartya Sen (2005). "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development Vol. 6*, No. 2., s. 153.

[31] Robeyns, "The Capability Approach", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy.*

[32] Robeyns, "The Capability Approach", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy.*

[33] Robeyns, "The Capability Approach", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy.*

[34] Robeyns, "The Capability Approach", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy.*

için gerekli olan temiz suya ulaşım, yeterli sağlık hizmetleri, doktora ulaşabilme, enfeksiyonlardan ve hastalıklardan korunma, sağlık konularında temel bilgilere sahip olma gibi zorunlu araçların ve kaynakların mevcut olup olmadığını sorar. İnsanların yeterli beslenip beslenmediğini ve bu kapasitenin gerçekleşmesi için, gıda ulaşımının yeterince desteklenip desteklenmediği, kişilerin besin elde etme hakkının-yetkisinin olup olmadığı gibi araçların ve koşulların var olup olmadığını sorar. Örneğin insanların yüksek kaliteli bir eğitim sistemine erişip erişemediklerini, reel politikaya katılıp katılamadıklarını, destekleyici sosyal aktivitelere erişip erişemediklerini, gündelik yaşamın mücadeleleriyle başa çıkıp çıkamadıklarını ve koruyucu ve sıcak dostlukların var olup olmadığını sormaktadır."[35]

Yaklaşımın kurucuları olanak/olanaklar kavramını yaklaşımdaki temel sorgulamaya cevap olarak da tanımlamaktadırlar. Nussbaum'ın ifade ettiği gibi, "Olanaklar : "Bir birey ne yapabilir ve ne olabilir?" sorusunun cevaplarıdır. Başka bir ifadeyle onlar Sen'in "temel özgürlükler" olarak adlandırdığı seçmek ve eylemde bulunmak için (çoğunlukla birbirleriyle ilişkili) bir dizi fırsatlar-olanaklar kümesidir."[36] Sen'in standart açıklaması olanakların işlevlere kaynaklık ettiği yönündedir: "Bir bireyin olanağı onun uygulama başarıları olan alternatif işlev kombinasyonlarına kaynaklık eder. Olanak böylece bir tür özgürlüktür: Çeşitli işlev kombinasyonlarını başarmanın temelindeki temel özgürlüktür."[37] Nussbaum bu açıklamayı, "olanaklar yalnızca kişinin içsel-doğuştan sahip olduğu yetenekler değil, kişinin yeteneklerinin kombinasyonlarıyla ve politik, sosyal ve ekonomik çevre aracılığıyla yarattığı özgürlükler ve olanaklardır" şeklinde daha açık bir biçimde ifade etmektedir.

Nussbaum olanaklar kompleksini netleştirmek için, bu "temel özgürlükleri" *birleşik olanaklar* olarak adlandırdığını söyler. Bireyin karakteristik özelliklerini (kişisel nitelikler, entelektüel ve duygusal kapasiteler, bedensel yeterlilik ve sıhhat, özümsenmiş öğrenme, algılama-kavrama ve davranış becerileri) onun "olanaklar bileşkesi" ile yüksek derecede ilgili olarak kabul eder. Ancak bunları bütünün bir kısmı olan olanaklar bileşkesinden ayırmayı yararlı görür. Bireyin *içsel olanakları (internal capabilities)* sabit-olmayan, değişken, dinamik durumlardır. Nussbaum burada önemli bir konuya dikkat etmek gerektiğini belirtir, o da içsel olanakların fıtri/doğuştan gelen/içkin donanımdan ayrı olduğudur. İçsel olanaklar çoğunlukla sosyal, ekonomik, ailevi ve politik ortamla etkileşim halinde geliştirilmiş ve eğitilmiş veya geliştirilmiş özellikler ve yeteneklerdir. Böylece insani olanaklar yaklaşımı -örneğin eğitim, fiziksel gelişimi sağlayan kaynaklar, duygusal sağlık, aileye özen ve sevginin desteklenmesi, sistematik bir eğitim ve daha

---

[35] Robeyns, "The Capability Approach", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy.*

[36] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 20.

[37] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 20.

birçoğu aracılığıyla- toplumda ilerletilmek istenen içsel olanakların geliştirilmesini desteklemektir.

Nussbaum internal/içsel olanakları, olanaklar bileşkesinden ayırt eder ve bu ayırımı iyi toplumun örtüşen ama birbirinden farklı iki görevi olarak gösterir. Ona göre bir toplum internal/içsel olanakların üretiminde tamamıyla iyi olabilir, ancak bireylerin bu olanaklarla uyumunda fırsatları işletecek eylemleri gerçekleştirebilme olanakları mevcut değil ise insani gelişim tam anlamıyla gerçekleşmez. Örneğin, birçok toplumun eğitimli bireyleri internal/içsel olarak kendilerini politik konularda ifade edebilme özgürlüğüne sahiptir, ancak onlar konuşabilme olanaklarının uygulama alanlarında bastırılması nedeniyle olanaklarını özgürce kullanabilmekten yoksun bırakılmış olurlar. Başka bir örnekte de oldukça sık rastlanan bir konuyla ya da sorun da diyebileceğimiz bir örneklemeyle karşılaşıyoruz; Nussbaum'a göre örneğin, bireyler toplumların çoğunda içsel anlamda dini faaliyetlerini özgürce yapabilme olanağına sahipken, yönetimin dini faaliyet özgürlüğünü korumuyor olması nedeniyle birleşik olanaklar olarak bu fırsatları gerçekleştirme imkânına sahip değildirler. Ya da içsel bir olanak olarak politik konulara katılabilme olanağına sahip çoğu birey olanaklar bileşkesi anlamında seçim yapabilme imkânına sahip değildir: Örneğin bu bireyler yasal haklardan yoksun göçmenler ya da diğer bazı önemli toplumsal katılım faaliyetlerinden yoksun bireyler olabilir. Bir politik görüş doğrultusunda ve sosyal bir çevrede yaşama olanağı içsel olarak bulunsa bile bir bireyin kritik konularda düşünce üretebilme veya kamusal konularla ilgili konuşabilme yetenekleri eksik bırakılmış olabilir.[38]

Yani Nussbaum olanaklar bileşkesi kavramını, sosyal-politik-ekonomik şartları içeren internal/içsel olanaklar ve bunları aktif olarak seçebilme işlevi-işlevleri biçiminde tanımlamaktadır. Ve Nussbaum'ın burada bir anlamda iyi düzenlenmiş bir toplumun formülünü de kurmakta olduğunu görmekteyiz. "Birçok anlamda seçim yapabilme koşullarını yaratmış iyi bir toplum hayal edilebilir ancak bu toplum aynı zamanda toplum üyelerinin eğitiminde ya da onların zihinsel gelişimini beslemede yeterli olmayabilir."[39] Bu toplumların bu biçimdeki tamamlanmamışlığı onların iyi düzenlenmemiş toplumlar olduğunu gösterir. Nussbaum bireyin olanak/olanaklara sahip olduğunu tespit etmek için yöntemi şu şekilde belirler; "bir olanağın varlığı onun aktüel işlevinden anlaşılabilir."[40] (Nussbaum 2011: 22). Eğer bireyler bir olanağa ya da internal/içsel olanağa sahip olduğu halde bu olanağını aktüel bir biçimde eyleme dönüştüremiyorsa, böyle bir toplumda olanaklar bileşkesi tam anlamıyla geliştirilmemiş demektir. Ve bu ölçüyle bakarak, Nussbaum, birçok ampirik örnek ve araştırma ile gelişmekte olan

[38] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach,* s.21.
[39] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach,* s.22.
[40] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach,* s. 22.

ülkelerde yoksullar, kadınlar ve dini azınlıklar için eğitim, bilgi yeterliliği ve güvenlik gibi içsel olanakların ilerletilmesinde bir iyileştirmenin gerçekleştirilmemiş olduğunu eleştirel bir tutumla ortaya serer.

Olanaklar kavramında açıklanması önemli olan başka bir konu ise internal/içsel donanım ile birleştirilmiş olanaklar arasındaki ilişkidir. Nussbaum internal/içsel donanım ile birleştirilmiş olanaklar arasında kesin bir ayrım belirlemez. O, internal/içsel olanakları doğuştan gelen bir donanımdan ayırır ve onları başka bir olanak tipi olarak tanımlar; fakat yine de doğuştan gelen donanım fikrinin İnsani Gelişim Yaklaşımı içinde bir rol oynadığını belirtir. Böylece yaklaşım, "insani gelişim" terimi ile insanın doğuştan getirdiği güçlerinin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılmasını önerir. Nussbaum (2011) bu doğuştan gelen beslenmiş/ilgilenilmiş veya beslenmemiş/ilgilenilmemiş güçler hakkında konuşmak için ve onların *temel olanaklar (basic capabilities)* terimi ile adlandırılabilmesi için belli bir yöntem gerektiğini belirtir. Temel olanakların gelişiminin DNA'daki sıkı-fiziksel bağlarla gerçekleşmediğini savunmaktadır. Nussbaum, anneden gelen beslenme ve doğum öncesi deneyimlerin-yaşantıların temel olanakların gelişiminde ve belirginleşmesindeki rolünü kabul eder. Hatta ona göre, bu yüzden bu yaklaşım, bir çocuğun doğduktan hemen sonra onun sadece saf potansiyeli ile değil, çok erken dönem içsel olanakları ve çevresel koşulları ile daima ilgilenmektedir. Fakat yine de temel olanaklar, insanın doğuştan gelen yetileriyle ve insanın bunları geliştirmesi ve eğitmesiyle daha sonra mümkün olan durumlar olarak açıklanmaktadır.

Burada, temel olanaklar kavramının dikkatli kullanılması gerektiği ile ilgili bir vurgu sözkonusudur. Nussbaum, insanların politik ve sosyal haklarının onların doğuştan gelen zekâları veya yetenekleri ile orantılı olması gerektiğinin bazıları tarafından düşünülebilecek bir tasavvur olabileceği konusunda uyarıda bulunur. Olanaklar yaklaşımında böyle bir düşüncenin yer alamayacağı belirtilir. Yani bu teoride, "bireyin öne sürülen temel olanakları, meritokratik (özellikle yetenekleri doğuştan daha iyi olanlara daha iyi muamelede bulunan) liyakate dayalı verilen olanaklar olarak ele alınmaz."[41] Nussbaum, yalnızca temel eşik değerlerin sağlayacağının üstünde daha çok yardıma gereksinimi olan bireyler için ayrıcalık tanınabileceğini belirtir ve yaklaşımın bunun dışında herkese eşit muamelede bulunduğunun altını çizmektedir.

Yaklaşımın bir diğer önemli kavramının işlev kavramı olduğunu belirtmiştik. Nussbaum olanak kavramının diğer kısmının-bölümünün işlev (*functioning*) olduğunu belirtir. "Bir işlev bir ya da birden çok olanağın aktif-eylemsel gerçeklik halidir-gerçekleştirilmesidir. İşlevlerin özellikle faal olması veya "kas" terimi kullanılarak açıklanması gerekmez. İşlevler bireyin var olmaları ve eylemlilikleridir ki bu, olanakların filizlenerek büyümesi ya

[41] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.24.

da gerçeklik kazanmasıdır."[42]

Nussbaum, olanak ve işlev arasında kurduğu ilişkiyi daha iyi kavrayabilmemizi sağlayan önemli bir vurgulama yapmaktadır. "Olanakları işlevlerle karşılaştırdığımızda, olanağın seçme fırsatı/özgürlüğü anlamına geldiğini unutmamalıyız."[43] Burada dikkatimizi seçme özgürlüğü ve olanak ilişkisi üzerine yöneltmemiz gerekir. Nussbaum, *seçme özgürlüğü* kavramının olanak kavramı içinde inşa edildiğini gösterir. Bu ilişkiyi göstermek için Sen'in kullandığı bir örneği verir. "Örneğin aç bir insanla oruç tutan birini düşünelim. İkisinde de beslenme ya da açlıkla ilgili benzer durumlar gözlemlesek de, onların bu durumları aynı olanağa sahip olmalarından kaynaklanmaz. Oruç tutan kişi isterse tutmayabilir, ancak aç olan kişi seçme olanağı olmadığı için açtır."[44] Bu örnekteki durum olanak ile işlev ilişkisini gösterir. Olanak seçme özgürlüğünün mevcut olmasıdır. İşlev ise bu olanağın başarılması eylemliliğidir. Bir işlev bir ya da birden çok olanağın aktif-eylemsel gerçeklik halidir-gerçekleştirilmesidir.

Böylece bu düşüncelerden yola çıkılarak çıkarımlanacak en genel sonucu şu şekilde ifade edebiliriz; bir bireyin insanca bir yaşama sahip olabilmesi için en temelde insani olanaklara sahip olması ve bunları işleve dönüştürebilmesi gerekir. İnsanca bir yaşam bireyin başarılı eylemler gerçekleştirebilmesi ve insani gelişmesini devam ettirebilmesi demektir. Ve bunların tümü insani olanakların varlığına bağlıdır. Bu anlamda olanaklar işlevleri yönlendirmesi açısından önemlidirler. Buradan diğer parçaya işleve geçiş yapabiliriz. "Eğer bir toplumda kendisine olanaklar sunulan insanlar hiçbir biçimde işlevselleşmemişse bu garip bir durum olacaktır. İşlev olanağın ulaşmaya çalıştığı ve uç verdiği yerdir ya da olanağın açılması ve gerçekleşmesidir."[45] Eğer olanak işlevle sonuçlanmıyorsa, bu, bireylerin yaşamlarını kalitelendirmelerine engel olacak bir durumun ya da böyle durumların var olduğunu gösterir. Fakat Nussbaum, olanakların özgürlük ve seçim alanları olarak kendi içinde ve kendi kendine (başka bir neden aracılığı ile verilmemiş) bir değere sahip olduğunun altını özellikle çizer. Olanaklar işlevlerden dolayı değerli değildir, onlar insani bir yaşamın gerçekleşmesinin temel nosyonu olarak kendi başlarına bir değerdirler.

Nussbaum Olanaklar Yaklaşımının, insan doğası ile ilgili bir teori olmadığını ve bu teorinin insan doğasında doğuştan bulunan normlarla okunamayacağını belirtir. Bunun yerine, yaklaşımın başından itibaren değerlendirici/değer biçen ve etik bir teori olduğunu söyler: "Bu teori, birçok şey içinde insanların yapma/eyleme olanaklılığını geliştirebilecek olan şeyin hangisi olduğunu sorar; birisi için gerçekte değerli olan şey mi yoksa bir

---

[42] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.25.
[43] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.25.
[44] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.25.
[45] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.25.

toplumu sadece asgari müşterekte ilerletmek ve desteklemek için var olan şey mi insanın olanaklarını geliştirebilir? Bu soruyu cevaplarken, insan doğasını temel alan görüşler bize sahip olduğumuz ve bizi zorlayabilecek şeylerin kaynaklarının ve olasılıklarının ne olduğunu söyler. Fakat değerli olan şeyin ne olduğunu söylemez."[46] Bu anlamda Olanaklar Yaklaşımı analitik bir etik teori olarak değerlendirilir. Hangi özgürlük ve işlevin değerli olduğunu tartışmaktan çok özgürlüklerin ve işlevlerin herbirinin değerli olduğunu ve yapmamız gerekenin özgürlük ve işlevleri geliştirmek ve genişletmek olduğunu savunmaktadır. İnsani gelişmeyi ve ilerlemeyi mümkün kılacak konuları, insan yaşamını iyileştirecek yöntemleri kritik etmeyi önerir.

Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımı yalnızca insanlar için değil insan-olmayan diğer canlılar için de geçerli bir teoridir. Nussbaum diğer canlılara karşı sorumluluklarımız olduğunu düşünür, çünkü onlar insana göre daha zayıf varlıklardır. Örneğin "insan-olmayan diğer canlılar insandan daha az uysaldırlar ve onlar sancılı bir hayal kırıklığı olmaksızın zararlı bir kapasitenin engellenmesini öğrenemeyebilirler. Ayrıca, onların 'okunması-anlaşılması' güçtür, çünkü onların hayatları bizimki (gibi) değildir. Onların esas kapasitelerini gözlemlemek, her türü tanımlayan iyi bir teoriye sahip olmak ve onların yaşam formu sayesinde insandan başka diğer canlıların olanakları için normatif bir teori yaratmada doğrudan rol oynayacaktır. Normatif uygulama zor olsa da bu oldukça önemli bir alandır."[47] Böylece Nussbaum'ın yaklaşımı tüm canlıların olanakları üzerine düşünen ve onların geliştirilmelerine yönelik bir sosyal adalet teorisi çerçevesi çizer. Duyarlılığımızın tüm canlılara ve çevreye yöneltilmesi gerekliliği insan onurunun bir gereğidir.

Nussbaum'ın üzerinde yoğunlaştığı başka önemli bir soru ise odaklanmak istediğimiz olanakları nasıl seçeceğimizdir. Bunun çoğunlukla amaçlarımıza bağlı olacağını söylemektedir. "Amaç basit bir karşılaştırma yapmak ise olanakların tümü ile ülkeler ve bölgeler arası basit bir karşılaştırma yapılabilir; ancak bu tür sonuçlarda ilerleme ile ilgili bir öneri ortaya koyulmaz, yalnızca karşılaştırma sonucunda yeni problemler ortaya koyulabilir ve bu yeni problemler yeni karşılaştırmalar için önerilerde bulunmayı sağlayabilir. Öte yandan amacımız eğer politik prensipler kurmaksa bu ancak bir anayasal hukuk zemininde sağlanabilir ve bir ülkede kamusal politika sosyal adaleti telkin etmek içindir ve elden gelebilecek en önemli şeyi seçmek içindir."[48] Nussbaum yine de sadece olanaklar nosyonunu kullanmayı seçemeyeceğimizi söyler. Olanaklar Yaklaşımının yalnızca tek bir konsept kullanmayı ve her şeyi onun dışına sıkıştırmaya çalışmayı ileri süren bir yaklaşım olarak okunmaması gerektiğini vurgular.

---

[46] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.28.

[47] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.29.

[48] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.29.

Nussbaum teorisinde pek çok soruyu cevaplamak için insan onuru kavramının yardımına başvurur. İnsan onuru kavramının insana saygı ile çok sıkı bir ilişkisi olması nedeniyle politik prensiplerin ancak insan onuru kavramıyla aydınlatıcı olabileceği düşüncesini savunmaktadır. O, tüm insanların bir birey olarak dikkate alınması gerektiğini, ancak bu şekilde bir yaklaşımın tüm bireyleri eşitleyebileceğini ve tüm bireylerin eşit olduğunun kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Nussbaum'ın teorisi insan onuruna uygun olmayan yaşama biçimlerini ortadan kaldırmayı sağlayacak olan özgürlükleri korumak üzerine yoğunlaşır. Ve "sorgulamada onurlu diğer canlı türleri dikkate aldığında da yine insan onuru kavramının yardımı istenir."[49]

İnsanın hareket etme ve etkinlikte bulunmasını sağlayan insanca ve insan onuruna yaraşır bir yaşamın alanlarının çeşitlerini dikkate alan bu yaklaşım, sosyal adalete yönelik olarak şu konuyu sorgular: İnsan onuruna layık bir yaşamın gereklilikleri nelerdir? Nussbaum en azından, on temel olanaktan oluşan geniş bir eşik seviye gerekliliğini öne sürmektedir. Bu on temel olanak kendi özgül versiyonunun bir parçasıdır. Ona göre, hükümetlerin görevi ile ilgili olan yaygın görüşe göre hükümetlerin insanlara onurlu ve onların temelde gelişmelerine katkıda bulunduğu bir yaşam sağlama görevi dikkate alındığında, onların bu on temel olanağı bir temel eşik düzeyde güvence altına alacak iyi politika düzenlemelerini gerçekleştirmeleri gerekmektedir. Sayısı on olan ve "Temel Olanaklar" şeklinde adlandırılan bu olanaklar listesi aşağıdaki gibidir:

1. *Yaşamak:* İnsanın normal uzunlukta bir hayatı sonuna kadar yaşamak için güçlü olabilmesi kapasitesi.

2. Bedensel Sağlık: Üreme dahil iyi bir sağlığa sahip olabilmek; yeterli beslenebilmek; uygun ve yeterli barınağa sahip olabilmek.

3. *Bedensel Bütünlük:* Bir yerden bir yere rahatça hareket edebilmek; kişinin bedensel sınırlarını mutlak olarak görmek, yani kişinin bağımsız hareket edebilmesi ve kendi bedeni üzerinde hakim olanın yalnızca kendisi olabilmesi. Cinsel istismar, çocukların cinsel istismarı, aile içi şiddet başta olmak üzere tüm saldırılara karşı güven içinde olabilmek, cinsel tatmin için ve doğurganlık konularında tercih yapabilmede yeterli fırsatlara ya da durumlara sahip olabilmek.

4. *Duyumlama, Hayal Etme ve Düşünme:* Hayal etmek, düşünmek ve gerekli açıklamalar yapabilmek için duyumlama ve deneyimleme imkânına sahip olabilmek ve bunları eyleme dönüştürebilmek. Tam bir insan olmak için, okuma-yazma eğitiminde, temel matematiksel ve bilimsel eğitimde hiçbir sınırlayıcı araç olmaksızın yeterli bir eğitimle, bilgili, bilinçli, kültürlü ve kültür üretebilecek şekilde bu deneyimleri kullanabilmek ve eyleme dönüştürebilmek.

---

[49] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.29-31.

5. *Duygular:* Kendimiz dışındaki insanlara ve varlıklara bağlılık duymak, bizi seven ve bize özen gösteren insanları sevmek ve onların yokluğunda üzülmek; genel biçimde, sevmek, üzülmek, şükran duymak, özlemek ve haklı düzeyde olmak kaydıyla öfkelenebilmek. Kişinin duygusal gelişiminin ezici korku ve endişe ile ya da travmatik istismar olayları veya ihmal nedeniyle alt üst olmaktan korunması. (Bu kapasiteyi desteklemek insanın gelişiminde çok kritik olduğu görülen, insanca işbirliğinin çeşitli biçimlerini desteklemek anlamına gelir.)

6. *Pratik Sağduyu:* Yararlı olmaya dair bir kavrayış oluşturabilmek ve kişinin hayatını planlaması konusunda eleştirel düşünceyi kullanabilmesi. (Bu vicdan özgürlüğünün korunmasını gerektirir.)

7. *Üyelik: A.* Başkaları ile birlikte ve başkalarıyla karşılıklı yaşayabilmek, diğer insanların farkında olmak ve onlara ilgi göstermek; çeşitli sosyal etkileşimler içinde bulunmak; başka bir durumu kavrayabilmek ve bu durum için merhamet, şefkat, anlayış sahibi olmak; adalet ve dostluk kapasitesine sahip olabilmek. (Bu özelliği korumak, çeşitli üyelikleri destekleyen ve oluşturan kurumları korumak anlamına gelir ve aynı zamanda toplantı özgürlüğünü ve politik ifade özgürlüğünü güvence altına almak anlamına gelir.)

*B.* Özsaygı temelli ve aşağılamanın olmadığı bir toplumsal yapıya sahip olmak; diğerleriyle eşit değerde onurlu bir varlık olarak muamele görebilmek. Bu, en azından, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, din, kast, etnik köken, ya da ulusal köken temelinde ayrımcılığa karşı korunma sağlar. İş ya da çalışma alanında, insanca çalışabilmek, pratik bilgi kazanabilmek ve diğer çalışanlarla ortak olarak belirlenmiş anlamlı ilişkiler kurabilmek.

8. *Diğer Türler:* Hayvanlar, bitkiler ve doğal dünya ile ilişki içinde ve onlara duyarlı, onlarla ilgi içinde hatta gerektiğinde onlarla ilgili endişe duymak.

9. *Oynamak:* Gülmek için, eğlence aktiviteleri için, oynamak için güçlü olabilmek.

10. *Kişinin Çevre Üzerindeki Kontrolü: A. Politik Çevreyi Kontrol:* Bir kişinin hayatını yöneten politik seçimlerde etkin katılım için güçlü olması; politik katılım hakkına sahip, konuşma ve örgütlenme özgürlüğünün korunması.

*B. Mülkiyet Kontrolü:* Sadece usulen değil aynı zamanda reel fırsat şartlarında, toprak ve menkul malların her ikisi dahil varlık, servet edinebilme gücüne sahip olabilmek; ve herkesle eşit mülkiyet hakkına sahip olmak; başkalarıyla eşit iş arama ve bulma hakkına sahip olabilmek; haksız arama ve el koymalardan korunabilmek.[50]

Nussbaum, bu listenin, insan yaşamına ilişkin olmakla birlikte, onun çoğu başlığının insan olmayan diğer canlılara minnet borcumuz hakkında

[50] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.33- 34.

gereken düzeyde düşünmeye başlamak için mantıksal bir temel oluşturduğunu iddia etmektedir.

Nussbaum'ın yaklaşımında, olanaklar her şeyden önce ve birincil olarak kişiseldir, kişilere aittir ve yalnızca ikincil olarak gruplara ait olabilirler. Çünkü benimsenen prensiplerden biri de *bir amaç olarak birey* prensibi idi. Yaklaşım kişisel tercihlerin doyuma ulaştırılması konusu üzerinde temellendirilmez. Zaten özellikle faydacı teorileri eleştirerek haz fayda gibi ölçütlerin yerine olanakları koyar.

Nussbaum temel olanakların indirgenemez heterojen yapısını önemsemektedir. Eğer anayasaları yaparken, olanakları bütün bireylerin haklarının özü olarak kavrarsak bunun pratikte de ne çok işe yarar olduğunu görebileceğimizi belirtir. Nussbaum olanaklar listesinin oldukça özet nitelikte olduğunu ve onların daha belirgin hale getirilmesi gerektiğini söyler; ayrıca bunu kimin/kimlerin yapacak olduğunu da sorgular. Verdiği cevaplardan biri; her ulusun anayasal hukukunu oluşturması ve/veya yazılı bir anayasa olmasa da hukukun temel prensiplerini yerleştirmesi gerektiği biçimindedir.

Nussbaum, yoksul bir ülkede doğmuş olmanın bir yazgı olduğunu iddia eden düşünceleri düpedüz bir saygısızlık olarak adlandırır. Olanaklara sahip olmak ya da olmamak bir kader değildir ve bireylerin insani olanaklara ve insani işlevlere sahip olması şansa bırakılamayacak, çok ciddi etik ve politik bir konudur. Bu yüzden dağıtımın zengin toplumlardan daha yoksul olanlara doğru yeniden yapılması-düzenlenmesi gerektiğini savunur.

Temel olanaklar listesindeki maddeler insanca bir yaşamın geliştirilmesi için gerekli olan eşik düzeyin belirleyicileri niteliğindedir. "Onların hepsi birbirini çeşitli biçimlerde destekler. Ancak özellikle ikisi ayırt edici *arkitektonik* bir rol oynar: onlar diğerlerini düzenleyip sararlar. Bunlar *bağlanma* (*affiliation*) ve *pratik akıl* (*practical reason*) olanaklarıdır. Bu olanaklar insan onuruna uygun bir formda ileri sürüldüğünde diğer olanaklara yayılır, kendi içinde örülürler. Bir insanın pratik akıl deneyimi gücü yoksa ve sağlık ve beslenmeyi hesaba katarak plan yapamıyorsa iyi beslense de bu onun insan onuruna layık bir yaşama tam anlamıyla ulaşmadığını gösterir: Bireylere özen gösterilmesi gerekir. Her kapasite alanıyla ilgili iyi politikalar bireysel bir pratik aklı dikkate alan politikalardır; bu özgürlük olarak kapasite kavramının tamamında tercihin merkeziliğini ilan etmenin başka bir biçimidir. Pratik akıl olanağının diğerlerini organize ettiği daha açıktır diyerek kastedilen şey: kendi yaşamını planlama olanağı, çeşitli diğer yeteneklere karşılık gelen işlevleri seçme ve düzenleme imkânıdır."[51]

Arkitektonik niteliğe sahip olan diğer olanak ise bağlanma (affiliation) olanağıdır. "Bağlanma (affiliation) için de durum aynıdır: Bu olanak insan

[51] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 39.

onuruna saygı ile oluşturulan diğer olanakları sarar. Bir şeye bağlanma olanağı insana sosyal bir varlık olarak saygı duyan olanaklar bütününün bir parçasıdır. İş yeri ilişkileri dikkate alınmadan yararlı istihdam seçimleri yapmak uygun olmayacaktır; örneğin insanların özel alanlarını koruyan zorunlu esenlik hizmetleri ihmal edilmiş olabilir. Bağlanma olanağı tüm ilişki şekillerinde (aile ilişkileri, arkadaşlık, grup temelli ilişkiler, politik ilişkiler gibi) rol oynayan kamusal politikalar üzerine akıl yürütebilme olanaklarını organize eder."[52]

İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı insanın insanca gelişmesi üzerine düşünen bir yaklaşımdır. Bu sebeple yaklaşımın kurucularının en çok önemsediği konulardan biri de çağımızın demokrasiye olan ihtiyacıdır. Her iki düşünür de insanca iyi yaşam için katılımcı demokratik bireylerin ve katılımcı demokratik toplumların geliştirilmesini ön koşul olarak ileri sürmektedir.

Sen, uzun süren araştırmaları sonucunda çok önemli bir bulgu ortaya koyduğunu söyler. O, *Özgürlükle Kalkınma*'da da ifade ettiği gibi şöyle bir teoriyi savunmaktadır, tarihsel süreçte demokrasinin yeşertildiği hiçbir toplumda kıtlık yaşanmamıştır. 2004 yılında Koç Üniversitesi'nin davetlisi olarak Türkiye'ye geldiğinde yaptığı bir söyleşide de aynı teorisini tekrar ifade etmiştir. 15 yıl boyunca kıtlığın ekonomik boyutunu inceleyip şu sonuca vardığını belirtir: "Bir ülke demokrasiyle yönetilmiyorsa, liderlerin seçim korkuları yoksa ve gazetelerde, parlamentoda eleştirilmiyorlarsa, o zaman açlık liderin hayatını tehdit etmiyordur. Ancak demokrasilerde kıtlığa yol açtığınızda seçim kazanamazsınız, muhalefet ayağa kalkar, medya eleştirir... Açlığın külfeti liderlerin üzerine yıkılır. İşte bu, kıtlığı bitirmek için gerekli siyasi inisiyatifi verir. Kıtlıkların koloni ülkelerinde olması şaşırtıcı değildir. Afrika'da hâlâ kıtlıklarla mücade ediliyor. Hindistan bağımsızlığını kazanmadan dört yıl önce (1943) kıtlıkla karşı karşıyaydı. Dokuz yaşındaydım. Korkunç günlerdi. 3 milyon insan öldü. Bağımsızlık sonrası demokrasi yerleşti, basın özgürleşti, seçimler yapıldı, muhalefet oluştu ve kıtlık bitti. Demokrasilerde hükümetler halktan gelen eleştirilere kayıtsız kalamıyor. Demokrasi ekonomik gelişmeyi sağlamaz ama bunu sağlar."[53] Sen, bireylerin özgürlüklere sahip olmaları ve bunların genişletilmesiyle bireyin ve toplumun gelişmesinin sağlanacağını savunur ve bunun için katılımcı bir demokrasi anlayışının toplumlarda yerleşmesi gerektiğini belirtir.

Nussbaum'ın da bu konudaki vurgusu ve tespitleri günümüzde yaşanan sosyal-ekonomik-politik pek çok problem alanı için oldukça yol gösterici niteliktedir. Nussbaum da pek çok çalışmasında demokratik bir bireyin ve

---

[52] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 39-40.

[53] Serkan Arman, "Amartya Sen İle Söyleşi: Büyüme ve Piyasa Fetişizmi Böler, Sosyal Destek Birleştirir", www.milliyet.com.tr/2004/07/09/business/bus11.html, (Erişim Tarihi Eylül, 2017).

demokratik bir toplumun geliştirilmesinin önündeki engelleri araştırmaktadır. Bu çalışmalar içinde *Not For Profit* adlı eseri bu alandaki en etkili çalışmalardan biridir. Eserde demokrasiye niçin çok fazla ihtiyacımız olduğu, ve günümüzde yaşanan bazı durumlar hakkında niçin endişe duymamız gerektiği oldukça eleştirel ve ciddi bir dille anlatılmaktadır. Kitabın önsözünde Ruth O'Brien, *Not For Profit* boyunca Nussbaum'ın hem Batılı hem de Batılı olmayan özgün felsefesini ve eğitim teorisini kullandığını belirtir. "Bu teori Rabindranath Tagore (Hintli, Nobel Edebiyat Ödülü kazanmıştır ve deneyci okul ve üniversite kurucusudur), John Dewey, Jean Jacques Rousseau, Donald Winnicont ve Ralph Ellison gibi düşünürlerin görüşleri çerçevesinde biçimlenmiş bir eğitimde "insani gelişme-gelişim modeli"dir. Bu modelin demokrasinin ve küresel bir vatandaşlık zihniyetinin yeşertilmesi-yetiştirilmesi için zorunlu olduğu iddia edilir."[54] Böylece Nussbaum bize insani gelişmenin gerekliliklerini anlatmaktadır.

Nussbaum günümüzde yaşanan pek çok problemin çözümü için demokratik toplum düzenine ihtiyacımız olduğunu ve demokratik toplum düzeninin koşullarını düzenlemek gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, demokratik toplumlarda son yıllarda eğitim anlayışlarında meydana gelen alan kaymasını tüm dünyada yaşanan sessiz bir krizin varlığına işaret etmektedir. Nussbaum, demokratik toplumlarda gençlerin eğitimi konusunda radikal değişimler meydana geldiğini tespit etmekte ve bu değişimleri eğitimi bozucu nitelikte olumsuz değişimler olarak kesin bir biçimde eleştirmektedir. Ülkelerin ulusal kâr elde etme yönündeki eğilimlerini, toplumları ve onların eğitim sitemlerini, demokrasinin yaşatılabilmesi için gerekli olan yetenekleri-becerileri düşüncesizce dışarıda bırakmak olarak görmektedir. Eğer uluslardaki bu eğilim devam ederse kısa bir süre sonra kendisi üzerine düşünebilen, gelenekleri eleştiren, ve bir başkasının acısının ve başarısının önemli olduğunu kavrayabilen gerçek anlamda olgunlaşmış-eksiksiz kişiler-vatandaşlar yerine kullanışlı birer makineler kuşağı üretilecektir. Dünya demokrasilerinin geleceği askıya alınmış vaziyettedir, der Nussbaum. Eğitimdeki bu bozulmanın ise insan bilimlerinin ve sanatların önemini kavramış eğitim anlayışlarıyla düzeltilebileceğini belirtmektedir.

İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı çağdaş gelişme ve kalkınma sorunlarını, ekonomik büyüme modelleriyle açıklayan yaklaşımları reddetmektedir. Nussbaum bu modellerin eğitim anlayışlarının da çağdaş sorunların çözümünde işe yaramadığı ve insanlığın geleceğine büyük zararlar verdiğini belirtmektedir. Bu tip eğitimler *ortalama insan* kavramını geliştirerek öğrencilere de bu insan anlayışının önemini kavratmaya çalışmaktadırlar. "Ve hatta bu çocuklar kendilerini büyük bir kolektivitenin bir parçası olarak düşünmeye teşvik edilirler ki bu, kendilerini farklı özelliklere sahip

[54] Martha C. Nussbaum, *Not For Profit Why Democracy Needs The Humanities*, In The United Kingdom: Princeton University Press, 2010, s. x.

farklı bireyler olarak görmekten çok farklı bir süreçtir: 'Her türlü bireysel yarar sadece kolektif bir varlık olarak var olandan türetilir.' Bu tartışmalı norm öğrencileri zorunlu ulusal sınavlarda ezberci ve itiraz etmeyen bireyler olarak tanımlamaktadır. (Bu norm şunu ileri sürer: Eğer ülkenin durumu iyi ise senin durumun da iyidir, hatta sen çok yoksul olsan ve pek çok ihtiyacın yokluğundan dolayı mağdur bile olsan önemli değildir.)"[55] Bu anlayış birey kavramının ve kavrayışının eğitim programlarıyla nasıl tahrip edildiğinin ve hatta ortadan kaldırıldığının göstergesidir. Fakat iyi düzenlenmiş insanca yaşamın mümkün kılınabileceği toplumlarda esas olan bireydir ve bu esası onun olanakları ve başarıları oluşturur.

İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımında eğitim alabilmenin en temel özgürlük ve olanak olarak kabul edildiğini tekrar ifade etmemiz gerekir. Nussbaum "eğitim insanlar içindir" der. Ona göre, ülkeler bir eğitim şeması dizayn etmeden evvel, öğrencilerini, ülkelerinde ve dünya çapındaki sorunlar hakkında düşünebilme ve seçim yapabilme olanaklarına sahip demokratik bireyler haline getirmek zorundadır.

Nussbaum'ın endişe duyduğunu ifade ettiği bir başka konu da ötekileştirme problemidir. "Hangi güçler, çoğunlukta olan grupları kontrol ve egemenlik kurmaya zorlar? Aynı zamanda çoğunluk azınlıkları karalayıp ötekileştirerek ne yapmaya çalışır? Bu tür güçler, en nihayetinde, doğru bir eğitim için sorumluluk duygusuyla hareket eden yurttaşlara ve dünya vatandaşlarına-dünya vatandaşlığına karşıdırlar. Bu problemlerle mücadele edenler insanın bireysel kaynaklarının her tür kullanımına karşı savaşmalı ve demokrasinin hiyerarşiye karşı üstün gelmesine yardım etmelidir."[56] Bu ciddi ve uyarıcı sorgulama oldukça kışkırtıcı bir çağrıdır. Çağrı demokrasinin insanca yaşama için hayati olduğunun düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.

Nussbaum kendi felsefesini geliştirirken Mahatma Gandhi'nin felsefesinden oldukça etkilenmektedir. Çünkü ona göre, Gandhi'nin felsefesi şefkat, merhamet ve saygıyla birlikte korkuya, hırsa ve narsistik saldırganlığa karşı mücadele eden her insan içindir. Ve öncelikle, var olan/olması gereken özgürlük ve eşitlik için gerçekleştirilecek politik mücadelenin öneminin çok iyi kavranması gerektiği vurgulanır. Gandhi psikolojik denge ve politik denge arasındaki ilişkiye dikkat çeker, ve ona göre, hırslı-duygusuz istekler, saldırganlık ve narsistik anksiyete özgür ve demokratik bir toplumun kurulmasına yönelik düşmanca baskıcı unsurlardır."[57] Buna göre, bireylerin sağlıklı olmaları toplumların sağlıklı olmalarında önemli bir rol oynamaktadır. Bu sebeple bireylerin hoşgörülü, merhametli, şefkatli bireyler olarak eğitilebilmelerinin imkânları, olanakları ve fırsatları yaratılmalı ve bireylerin bu olanaklara ulaşabilmeleri sağlanmalıdır.

---

[55] Martha C. Nussbaum, *Not For Profit Why Democracy Needs The Humanities*, s. 27.

[56] Martha C. Nussbaum, *Not For Profit Why Democracy Needs The Humanities*, s. 28.

[57] Martha C. Nussbaum, *Not For Profit Why Democracy Needs The Humanities*, s. 29.

Eğitim her insan içindir ve eğitim Nussbaum için toplumun temel kurumlarından biridir. Eğitim bireyin sosyalleşmesinin aracıdır ve bu sebeple onun gelişimine her yönüyle etki edebilecek bir güce sahiptir. Bu sebeple eğitim olanakları, insani bir yaşamı mümkün kılmada çok önemli bir rol oynamaktadır. "Pek çok amacı içinde taşıyan eğitimin insanın psikolojik gelişmesini ayrıntılı olarak ele alması gerekir, bu yapılmadığı sürece çözüm bekleyen pek çok problem belirsizleşir ya da onların çözümüne yönelik kaynaklarımız açıklığa kavuşturulmamış olarak kalır."[58] Bu sebeple demokratik bireyin ve toplumun gelişimi açısından demokrasinin önemini kavramak zorundayız. Olanaklar Yaklaşımı, demokrasinin önemini bu anlamda kavramış bir yaklaşımdır.

Sonuç olarak, burada incelemeye çalıştığımız İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımının Nussbaum versiyonunu- diğer versiyonları da dahil olmak üzere- çağdaş dünyanın pek çok problemine insani bir bakış açısıyla cevap vermeye çalıştığı için özellikle önemli görmekteyiz. Bu çalışma İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımını savunan bir çalışmadır. Yaklaşım demokratik birey ve demokratik toplumların geliştirilmesinde oldukça güçlü bir yaklaşım olarak görüldüğü için, Türkiye toplumunda da insani gelişme kavrayışına, özgürlüklerin genişletilmesi kavrayışına, demokrasi kültürünün oluşturulmasına oldukça önemli katkılarda bulunacağı düşünüldüğü için özellikle önemsenmektedir.

***Kaynaklar:***

ARMAN, Serkan, "Söyleşi: Büyüme ve Piyasa Fetişizmi Böler, Sosyal Destek Birleştirir", prmedia.ku.edu.tr/press/04.07.2004_Milliyet_Business.doc (Erişim Tarihi: Eylül 2017).

Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı, *Human Development Report 1990*, Published for the United Nations Development Programme (UNDP), Oxford University Press, Oxford New York, 1990.

CROCKER, D.A., "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", *Political Theory*, Cilt 20, Sayı 4, 1992.

ERKIZAN, Hatice Nur, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012.

NUSSBAUM, M.C., *Capabilities and Human Rights*, 66 Fordham L. Rev., 1997, http://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol66/iss2/2

NUSSBAUM, M.C., *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, The Belknap Press Of Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2011.

NUSSBAUM, M.C., *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach Wider Working Papers*, To be published in Midwest Studies in Philosophy, Finland, 1988.

[58] Martha C. Nussbaum, *Not For Profit Why Democracy Needs The Humanities*, s. 29.

NUSSBAUM, M.C., *Not For Profit Why Democracy Needs The Humanities*, Published by Princeton University Press, New Jersey, 2010.

NUSSBAUM, M.C. ve SEN, A., *The Quality Of Life*, Print ISBN 0198287976, 1993, www.libgen.io (Erişim Tarihi Ekim 2017).

NUSSBAUM, M.C., *Women and Human Development The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York, 2008.

ROBEYNS, I., The Capability Approach, *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, Ekim 2016.

SEN, A., *Özgürlükle Kalkınma*, Çev. Yavuz Aldoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.

SEN, A., "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development Vol. 6*, No. 2, 2005.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# İnsan Hakları Kavramını Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı ile Düşünmek

ELİF ÇELİK*

***Özet***
Bu çalışma Martha Nussbaum düşüncesinin en görünür çıktılarından biri olan yapabilirlikleri (capabilities) yaklaşımının insan hakları ile olan ilişkisini serimlemeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla çalışma, hem Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımının, hem de düşünürün bu yaklaşım çerçevesinde başvurduğu kimi kavramların, insan haklarını ele almak ve temellendirmek bakımından nasıl bir rol oynayabileceği ve bu anlamda hangi noktalar bakımından katkı, fark, eksiklik ya da alternatif arz ettiği sorularının cevabı olarak okunabilir.
***Anahtar Kelimeler:*** Martha C. Nussbaum, İnsan Hakları, Olanaklar Yaklaşımı, Yapabilirlikler Yaklaşımı, Adalet Teorileri
***Considering The Concept of Human Rights Through Nussbaum's Capability Approach***

***Abstract***
This study aims to display the relationship between human rights and the Capabilities Approach, which is one of the most significant outcomes of Nussbaum's general thought. Therefore, the study can be seen as an answer to those questions of what contribution, difference, deficiency or alternative can capability approach and the general concepts that Nussbaum refers to could bring, in terms of handling and justifying human rights.

* Yrd. Doç. Dr. Elif Çelik, İnönü Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, elifcemcelik@gmail.com

[1] Bu makalede yer alan görüş ve ifadelerin bir kısmı, "İnsan Onurundan İnsanın Kırılganlığına: İnsan Haklarının Temelinde Yatan Kavramları Yeniden Ele Almak" başlıklı Doktora tezimin bir bölümü ile kimi noktalarda örtüşebilmekteyse de makale bu tezden hareketle türetilmemiştir.
*Capability* kavramını Türkçeleştirirken, olanaklar, ehliyet, yeterlilik gibi diğer sözcüklerin de iş görebileceği düşünülse de, burada Cem Deveci'nin *İnsan Haklarını Aristoteles Evrenselciliği ile Anlamanın Olanaklılığı* çalışmasında kullanılmış olan yapabilirlikler kavramı tercih edilmiştir. Cem Deveci, "İnsan Haklarını Aristoteles Evrenselciliğiyle Anlamanın Olanaklılığı", *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiyede ve Dünyada İnsan Hakları* ed. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2004).

***Keywords:*** Martha C. Nussbaum, Human Rights, Capabilities Approach, Theories of Justice

## Giriş

İnsan hakları kavramının ve buna ilişkin temellendirmelerin teorik alanda bir süredir bir prestij koruma mücadelesi içinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Güncel insan hakları literatüründe, bilhassa insan hakları kavramına yönelik etik irdelemelerde, kavramın barındırdığı açmazlara dayanarak kavrama tamamen sırt çevirmek gerektiği[2] yönündeki görece keskin görüşlerin yanı sıra, rasyonel temellendirmelerin peşini bırakıp insan haklarına ilişkin vurguyu duygular ve insan hakları eğitimi yönüne çevirmek gerektiği yönünde görüşlerin olduğu da bilinmektedir.[3] Bunun dışında Feminist, Post-kolonyal ve Post-Marksist teorilerden yükselen itiraz ve eleştiriler ve bu görüşlerin dikkate değerliği başkaca tartışmaların konusu olabilmektedir. Bunların dışında kalan genel kabullerde, insan haklarının yakın zamana kadar sıklıkla doğal haklar kuramıyla ele alınıyor olması da alışılagelmektedir. Kavramın, bilhassa hukuk dilinde çoğu kez kendinden menkul bir kavrammışçasına atıf gördüğü de ortadadır. Buna alternatif tartışmalarsa, insan haklarının "ne"liğine ve gerekçelerine ilişkin sınıflandırmalarda insanın "rasyonel doğası" ya da "faîllik"[4] gibi kavramları ön plana çıkarabiliyorken, bir kısım temellendirme de "insanın ihtiyaçları" zemininden yola çıkabilmektedir.[5] Benzer bir ayrım, insan haklarını "tercih teorisi" ve "ihtiyaç/menfaat" teorisi içinde ele alabilmektedir. Bu sınıflandırmalar, her bir yaklaşıma içkin eksiklikler de gözetildiğinde uzayıp gidebilmektedir; nitekim, bu tartışmaların insan haklarını tek bir temellendirme üzerinden gerekçelemek gerekliliğinin anlamsızlığı ve kifayetsizliğini de ortaya koyduğu akla gelebilir.

Burada önemli olansa, insan hakları yaklaşımları arasında bir süredir Yapabilirlikler Yaklaşımının (*Capability Approach*) da yer alıyor olmasıdır. Bu konumlandırmada, yapabilirlikler yaklaşımı, konumlandırmada bulunanların yaklaşımı anlamlandırmaları bakımındansa farklı noktalara denk düşebilmektedir.[6] Bu yazının işaret ettiği nokta açısından, yapabilirlikler yakla-

---

[2] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3rd ed. ed.) (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007), 69.

[3] Richard Rorty, "Human Rights, Rationality and Sentimentality" içinde *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, ed. S. Shute & S.L. Hurley, (New York: Basic Books, 1993),122.

[4] Gewirth bu konuda önde gelen isimlerden biridir. Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago: Chicago University Press, 1978).

[5] John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980)

[6] Nussbaum'da olduğu gibi, bir insan fikrinden yola çıkan teorilere natüralist teoriler adlandırması yapılabilirken, teorinin dayandığı konsensüs fikri ve Kantçı öğelerden yola çıkarak bunun

şımı, insan haklarını anlamak ve anlamlandırmak bakımından mevcut geleneksel kabul teorilerinden başkaca bir noktada durmaktadır. Yaklaşım, sabit bir insan doğası fikrinden, tartışmalı doğal haklar kuramından ya da insana atfedilen herhangi tek bir özellikten yola çıkmayan bir konumda yer almakta olması nedeniyle, insan haklarını ve daha da önemlisi insan haklarına konu olan insanı ve adalet ilişkisini ele almak bakımından, eksiklerine rağmen bir soluk olarak değerlendirilebilir.

Genel bir şemsiye olarak Yapabilirlikler Yaklaşımı, bugün bünyesinde farklı isimler tarafından geliştirilen farklı yapabilirlikler teorilerini barındırsa da[7] yaklaşımın odağından yatan "yapabilirlik" (*capability*) kavramının, 1980'li yılların başında Amartya Sen tarafından ortaya atıldığını ve eşitsizlik ve yoksulluk sorunlarıyla global ölçekte mücadele etmek için bir ölçüt olarak belirdiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan "yapabilirlik" kavramı, yaklaşım içindeki farklı teoriler bakımından da hemfikir olunduğu üzere, "her insan ne yapabilir, ne olabilir?" sorusuyla ilgilenmektedir.[8] Yapabilirlik kavramını, dar anlamda "bir eylemde bulunabilmenin imkanı" olarak ele almak mümkündür. Belirtildiği üzere, ekonomist ve düşünür Amartya Sen tarafından bilhassa insani kalkınma ölçümlerinde ve Birleşmiş Milletler İnsani Kalkınma Raporlarında kullanılmak üzere yeni bir yöntem olarak ortaya atılan ve bu nedenle bilinen bir diğer adı İnsani Gelişim Yaklaşımı (*Human Development Approach*) olan yaklaşım, özellikle Nussbaum tarafından zaman içinde daha geniş kapsamlı olarak ele alınan bir etik teori halini almıştır. Bu anlamda geleneksel etik teorileri içinde kimilerine göre erdem etiğinden farklı ve insanın kendini gerçekleştirebilmesi bakımından erdem etiğinden daha gelişkin[9], kimilerine göre ise erdem etiğinin yeni bir versiyonu olan bir yaklaşım olarak nitelendirilmektedir.[10] Bu çalışma bakımından esas olan, Nussbaum'un görüşleri ve Nussbaum'un geliştirdiği yapabilirlikler teorisi olduğu için, yaklaşımın ortaya atılmasında önemli rol oynayan ancak yaklaşım üzerinde, özellikle yapabilirlik kavramı özelinde Nussbaum kadar yoğunlaşmayan Sen'in düşüncelerine ve bu düşüncenin

bir tercih teorisi olduğunu söyleyenler ya da insan ihtiyaçları ve refah konusuyla ilgilendiğinden hareketle, yapabilirlik teorisini bu teoriler arasında ele alanlar da mevcuttur.

[7] Anderson, Alkire, Robeyns, Crocker bunlar arasında sayılabilir. Robeyns Ingrid, "The Capability Approach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/capability-approach/>.

[8] Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, (Cambridge, MA: The Belknap Press, 2011), 18.

[9] John P. Clark, "Capabilities Theory and the Limits of Liberal Justice: On Nussbaum's Frontiers of Justice", *Human Rights Review*, no.10 (2009): 584.

[10] Nussbaum'un bu konudaki görüşüyse erdem etiği adlandırmasıyla anılan ve hem faydacı hem de Kant etiğine karşısında bir üçüncü alternatif olarak sunulan erdem etiği kategorisinin yanlış bir kategorizasyon olduğu yönündedir. Martha Nussbaum, " Virtue Ethics: a Misleading Category", *The Journal of Ethics Vol 3*, no.3 (1999): 163-201.

ayrıştığı noktalara ayrıntılı olarak yer verilmeyecektir.[11] Öte yandan, insan hakları ve yapabilirlikler arasında kurulacak bir ilgide, Sen'in durduğu ve ayrıştığı nokta, bu yazının odağı dışında olmakla birlikte son derece önemlidir. Nussbaum bu farkı: Sen, yapabilirliklere kalkınma ve yaşam kalitesiyle ilgili değerlendirmelerde bir ölçüt olarak odaklandıysa da benim düşüncemde yapabilirlikler anayasal garantiler olarak yer alması gereken temel politik prensiplerdir şeklinde ifade etmektedir.[12]

Yapabilirlikler yaklaşımı ve insan hakları arasındaki ilişkiyi sorgulamak için, şüphesiz yapabilirlikler (*capabilities*) yaklaşımının ana hatlarından ve arka planında yatan kavramlardan işe koyulmak gerekecektir. Fakat bundan da önce, Nussbaum'un görüşlerinin politik felsefe açısından nerede konumlandığına değinmekte fayda vardır. Nussbaum, günümüz adalet teorileri içinde olduğu kadar Feminist literatür içinde durduğu nokta bakımından da önem ve tartışma arz eden bir isimdir. Nitekim düşünürün yapabilirlikler yaklaşımı, doksanlı yıllarda, evvela feminizm tartışmaları ve kadınlara ilişkin bir adalet arayışı çerçevesinde belirmiştir. Bu nokta için Nussbaum'a yönelik en hararetli eleştirilerin başladığı noktadır demek mümkündür; zira Nussbaum, evrensel liberal bir feminizmin ısrarlı bir savunucusu olduğunu defalarca yinelemektedir. Bu yazının içeriği bakımından burada konu edinilmeyecek olan eleştirilerde dile getirilen noktalar, çoğu zaman insan haklarına yöneltilen eleştirilerle de örtüşmektedir. Başta kozmopolitan bir insancıllık anlayışına, evrensel bir ahlâk arayışına ve bu arayışın çözümsüzlüğüne yöneltilen; Nussbaum'un durduğu noktayı klasik batılı değerlere duyulan bir nostaljiden hareket eden ve bireyselcilik ile eş gören[13] bu iddialar karşısında gözden kaçan bir nokta, Nussbaum'un kendisinin de bilhassa yakın dönem çalışmalarında, bu eleştirilerin odağında olan "rasyonel", "bağımsız" bir insan tanımına karşı bir duruş çizmekte olması ve bu kavramların yeniden anlamlandırılmasına süregiden bir katkıda bulunmasıdır. Bu noktada, yazıyı oluşturmak ve dahası okumak açısından bir kolaylık (ya da zaruret) gerek insan hakları kavramının, gerekse Nussbaum genel düşüncesi ve yapabilirlikler yaklaşımının odağında olan evrensellik iddiasına yönelik itirazların, insan hakları kavramına ve anlamlandırmasına çoğu kez teorik bir borç taşımayan bir damardan yapıldığını göz önünde tutmak olacaktır. Dolayısıyla bu itirazların ancak bir kısmının insan hakları düşüncesine ve gelişimine katkıda bulunabileceği de ortadadır. Zira insan haklarının, pratik alanda yeterince engelle karşılaşmazmış gibi teorik alanda da sürekli aklanmaya çalışılan bir pozisyona düşürülmesi, hali hazırda yaşadığımız dünya

[11] Burada kısaca belirtmek gerekirse Sen düşüncesinde fonksiyonların daha önemli olduğu ve Sen'in Nussbaum'un aksine bir yapabilirlikler listesi vermekten kaçındığı söylenmekle yetinilebilir.

[12] Martha Nussbaum, *Women And Human Development*, (New York: Cambridge University Press, 2001), 70- 71.

[13] Bu minvaldeki eleştirilerden biri Braidotti tarafından dile getirilmiştir. Rosi Braidotti, *Transpositions* (UK: Polity Press, 2006), 15.

düzeninde, bu hakların gerekliliğini ortadan kaldırmamaktadır. O hâlde insan hakları kavramı ve bu kavramın anlamlandırılması konu olduğunda - bugün evrensel belgelerde var olan insan haklarının tanımı değişmediği sürece- bir ortaklıktan söz edilememesi de düşünülemez. Buradan bakılınca farklılık temelli eleştirilerin ve bu konudaki külliyatın bir kısmının, hem hareket noktasının hem de varacağı noktanın Nussbaum'un problemiyle aynı olmayacağı ve farklı sonuçlar ortaya çıkaracağı ortadadır.

Nussbaum'un, geçtiğimiz yüzyıla damgasını vuran "toplumsal sözleşme olarak adalet teorisi" kuramının sahibi Rawls'un öğrencisi olduğu gerçeğinden de hareketle, kendisinin de sıklıkla vurguladığı gibi, Rawls'un liberal adalet teorisinin tıkandığı ve açıkta bıraktığı bir noktada devreye girdiğini söylemek yanlış olmaz. Bu bakımdan Nussbaum, üzerinde çokça yazılıp çizilmiş ve hatırı sayılır eleştirilerin de hedefinde olmuş olan Rawls teorisinin, kendi iddiasıyla, aksayan yanlarından ve açmazlarından yola çıkmaktadır. Diğer yandan Nussbaum düşüncesine yönelik var olan bir saptamayı burada bir parantez açarak dile getirmek gerekebilir. Bu, düşünürün 90'lı yılların başındaki yazılarında yapabilirlikler kavramı için Aristotelesçi bir gelişim (*flourishing*) tanımından yola çıkarak bu tanıma sadık kalmaktayken, sonraları Rawslçı liberal bir özgürlük diline yöneldiği ve Aristotelesçi bir 'iyi'den ayrılarak yapabilirlikleri her insanın kendi iyisini belirlemek ve buna ulaşmadaki araçları olarak görmeye başladığına ilişkin bir tespittir.[14] Düşünürün yazılarındaki Rawls referansları daha sonraları belirgin hâle gelmeye başladıysa da, Aristoteles'in iyi tanımından ayrıldığını söylemek mümkün değildir. Zira Nussbaum, en yakın zamanlı çalışmalarında da Aristoteles ve Marks düşüncesinde yer alan bir iyi yaşam ve bu yaşamın öznesi olan bir insan tanımından yola çıktığını yinelemektedir. Bu noktada gözden kaçan ya da yine eleştiri konusu yapılabilense, Nussbaum'un bu iyiye, farklı kültür ve kodları da hesaba katarak ulaşabileceği iddiasıdır. Nitekim düşünür, Aristotelesçi bir politikanın, kimi zaman yerel olan kimi şeylere sırtını çevirmesi gerekse de, bu politikanın aynı zamanda yerel koşullara uyacak ve bunları barındıracak bir biçimde olması gerektiğini savunmaktadır.[15]

Nussbaum'un, Rawls teorisine ilişkin eleştirdiği noktaların başında teorinin dayandığı varsayımsal "rasyonel ajanların" "orijinal pozisyonu" fikri yer almaktadır.[16] Literatürde de bugüne kadar çok sayıda eleştirinin hedefi olan bu nokta, Nussbaum'a göre de rasyonellik vurgusu bakımından kapsamı dahilinde olmayan/olamayanlar açısından oldukça dışlayıcıdır. Nussbaum,

---

[14] Eric Nelson, "From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality", *Political Theory 36*, no. 1 (2008): 95

[15] Martha Nussbaum, "Human Capabilities Female Human Beings" içinde ed. Martha C. Nussbaum, Jonathan Glover, *Women Culture and Development*, (Oxford: Oxford University Press: 1995), 94.

[16] Clark, "Capabilities Theory and the Limits of Liberal Justice: On Nussbaum's Frontiers of Justice", 587.

kendi yapabilirlikler yaklaşımını tekrar ele aldığı daha yakın tarihli çalışmalarında, günümüz dünyasında sosyal adalet ve açmazlarına ilişkin üç başlık tespit ettiğini ifade eder. Bunlardan ilki fiziksel ve bilişsel engel sahibi kişilerin liberal sosyal adalet teorisinde düştükleri nokta olmaktadır. İkincisi batılı ulus devletler model alınarak tasarlanan sosyal adalet teorilerinin dünyanın geri kalanına ya da geneline uygulanmasına ilişkin açmazlar; yani adalet konusunu tüm dünya vatandaşları açısından konu edinebilmek ve üçüncü olarak da insan dışı hayvanları söz konusu adaletin bir parçası haline getirebilmektir.[17] Nitekim düşünürün iddiası, kendi yaklaşımını bu alanları da hesaba katarak içeriklendirmek ve geliştirmek yönündedir.

Rawls teorisinde konu edinilenin aksine, Nussbaum, adalet teorisinin merkezine koyulacak bir insan tanımında, salt kendi çıkarını düşünen rasyonel bir insan tasarımına değil, aynı zamanda duyguları, bağımlılıkları ve kırılganlıkları olan bir insan tasarımına başvurmaktadır. Aynı şekilde Rawls teorisinde sosyal sözleşmenin dayandığı varsayılan 'karşılıklı fayda' unsuru ve 'adaletin belirli bir coğrafi bölge ile sınırlı olması' gibi koşullar Nussbaum'un eleştiri konusu yaptığı diğer noktalardan bazılarıdır.[18] Nussbaum tarafından benimsenmeyen bir diğer nokta, Rawls'un adalet teorisinde var olan "temel iyiler" (*primary goods*) kavramıdır. Bu bakımdan eşit özgürlük fikri, Rawls düşüncesinde eşit refah, gelir gibi konulara karşı önceleniyorsa da Nussbaum'un yapabilirlikleri arasında bir hiyerarşiye yer yoktur ve tüm yapabilirlikler eşit öneme sahiptir.[19] Bununla birlikte düşünürün Rawls'un adalet teorisinin belkemikleri olan 'siyasal liberalizm' ve 'örtüşen irade'[20] kavramlarına bağlı olduğunu çeşitli kereler belirttiğinin altını çizmek yerindedir.[21] Yine, Rawls teorisinde olduğu gibi, Nussbaum yaklaşımının da en önemli iddialarından biri, insana ilişkin bir iyiyi amaçlarken, faydacı ekonomik teorilere karşı düşünülmüş bir alternatif olmasıdır. Diğer yandan Nussbaum, kendi yaklaşımı ve Rawls'un sözleşme teorisi arasındaki en önemli motivasyon farkını: Rawls teorisinin bir başlangıcı, kendi yaklaşımının ise bir sonucu varsayarak yola çıkması olarak adlandırır. Düşünürün dile getirdiği üzere, Rawls'un yola çıkış sorusu bu başlangıç noktasında adalete ilişkin bir takım prensipler belirlemekken; Nussbaum'un başlangıç sorusu, insan onuruna yaraşan bir insan hayatının gerektirdikleri ve bunun adalet bakımından gereklerinin ne olacağıdır.[22] Öte yandan Nussbaum, yapabilirlikler teorisinin geniş çaplı bir ahlâki doktrin ya da bütüncül bir politik

[17] Martha Nussbaum, Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership, (Cambridge, Mass: The Belknap Press, 2006), 23.

[18] Nussbaum, Frontiers of Justice, 127.

[19] Nelson, "From Primary Goods to Capabilities", 97.

[20] Nitekim Nussbaum, yapabilirliklere ilişkin sunduğu temel listenin farklı dünya görüşlerine sahip insanlar arasında evrensel bir örtüşen irade görevini üstlenmesini umduğunu belirtir. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 163

[21] Nussbaum, Frontiers of Justice, 6.

[22] Ibid., 84.

doktrin olmadığını da belirtmiştir.[23]

Burada bu noktalara ana hatlarıyla değinilmesinin nedeni bizzat Nussbaum'un yapabilirlikler teorisini ele alan eserlerinin büyük bölümünde var olan Rawls referansları ve düşünürün kendi yaklaşımında hangi noktalarda Rawls teorisiyle örtüştüğü ve ayrıştığı konusunda sıklıkla yaptığı vurgulardır. Öyle ki bu eğilim yakın zamanlı Nussbaum eleştirilerinde, düşünürün teoriyi derinleştirmekten çok bu kıyaslamalara başvurduğu yönündeki saptamalara konu olmuştur.[24] Bu anlamda, yazının ilerleyen bölümlerinde ele alınacağı üzere, her ne kadar sosyal adalet bakımından hedeflediği eşik ve bu doğrultuda yapabilirlikler yaklaşımında devlete yüklediği ödevler bu yaklaşımı salt liberal bir teori olmak konusunda sorgulanabilir kılsa da, Nussbaum, yapabilirlikler yaklaşımını her şekilde liberal adalet paradigması sınırları içinde ele almakta ve bu yaklaşımın siyasal liberalizme bağlı olduğunu ifade etmektedir.[25] Esasen Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımına yöneltilen eleştirilerin bir kısmının yoğunlaştığı nokta, yaklaşımın tam da liberal adaletin sınırları içinde bırakılması ve temel yapabilirlikler listesinin bu mantık gözetilerek oluşturmasıdır denilebilir. Öte yandan benzer ve süregelen bir tartışmanın insan hakları fikri için de geçerli olduğu bilinmektedir. Zira insan hakları kavramının da, liberal bir paradigma dili içine sıkışmış/sıkıştırılmış olduğu konusu günümüzde kavrama getirilen belli başlı ve en esaslı eleştirilerden biridir. Yinelemek gerekirse bu çalışma, gerek Nussbaum yaklaşımına, gerekse insan hakları kavramına yönelik mevcut eleştirilerin dikkate değerliğine dayanan bir çekince ile yola koyulmakta ancak yöneldiği soru özelinde, yani her iki yaklaşımın da dayandığı mevcut paradigmanın sınırları dahilinde etkileşimini ve bu doğrultuda yapabilirlikler yaklaşımının insan hakları kavramını anlamlandırmaya olası katkılarını ele almaktadır.

## Yapabilirlikler Yaklaşımının Arka Planı

Liberal sözleşme kuramının öznesi insanın, özgür, ahlaki ve rasyonel bir hipotetik özne olarak ele alındığını ve bu anlamda insan tasarımı olarak Kantçı bir çizgide olduğunu göz önüne alan Nussbaum, her şeyden evvel kendi yaklaşımında konu edilen, adaletin öznesi olacak olan insanı nasıl ele alınacağı sorusu ile yola koyulmaktadır. Nussbaum'a göre, kendi yaklaşımını Rawls'un Adalet Teorisinden ayıran noktanın başında, insana ilişkin bir bakış açısı farkı olması söylenebilir. Bu anlamda Nussbaum, Aristotelesçi bir insan tanımına yönelmektedir. Yaklaşıma kaynağını veren yapabilirlikler/olanaklar sahibi olarak insan düşüncesinin ardında, Aristoteles'in genel-

[23] Ibid.,155.
[24] Clark, "Capabilities Theory and the Limits of Liberal Justice", 586.
[25] Nussbaum, Women and Human Development, 5, 8. ; Nussbaum, Frontiers of Justice, 153,163.

likle mutluluk olarak çevrilebilen, ancak mutluluk sözcüğünün karşılamakta noksan kaldığı, *eudaimonia* kavramı vardır. Kavramın İngilizce'de en yakın ve anlamlı karşılığıysa *flourishing* (gelişmek-yeşermek) sözcüğüdür. Erkızan, *eudaimonia* sözcüğünün özünde çok şeyin gizli olduğunu ve kavramın salt bir 'iyi hissetme' nin çok ötesinde, iyi bir yaşamın ne demek olduğunu dile getiren bir kavram olduğunu ifade etmektedir.[26] Bu ifade, teorinin çıkış noktası bakımından genel bir haz ya da mutluluk anlayışına dayalı faydacı teorilerden neden ve nasıl ayrıldığını da ortaya koyar. Diğer yandan Nussbaum, yapabilirlikler teorisini oluştururken Aristoteles'in *eudamonia* kavramına yönelse de kendi yaklaşımının en önemli farkı, Aristoteles'de olduğu gibi *eudamonia*'ya giden yolda tek bir iyi tanımına başvurması değil, insanların her birinin kendi farklı eudamonia'sını tasarlayıp gerçekleştirebileceği ön koşullara sahip olmasının yolunu açmaya odaklanmasıdır. Başka bir değişle Nussbaum, insani gelişim'in (*flourishing*) çok farklı görünümleri olacağını kabul etmekte ve desteklemektedir.[27] Düşünürün önerdiği şeyse her insanın nihai amacını sağlayabilmesinin *evrensel ortak ön koşullarının* adaletin gereği olarak bulunması ve desteklenmesidir. Ancak bu önemli ayrıntı dahi teorinin ve teoride sıralanan yapabilirlikler listenin fazla "mükemmeliyetçi"[28] olduğu eleştirilerinin önüne geçememektedir. Mükemmeliyetçilik eleştirileri, Nussbaum teorisini özcülük tartışmalarının içine çeken noktanın da kendisidir. Bu anlamda Nussbaum'a atfedilen özcülük ve Nussbaum'un evrensel bir adaletten söz edebilmenin gereği olarak gördüğü minimum bir özcülüğün arasındaki farka değinmekte fayda vardır. Doksanlı yılların başında yazdığı bir makalede Nussbaum, günümüzde de hâlen geçerliliğini koruyan, basmakalıp özcülük eleştirilerinin yarattığı tehlikelerden söz etmektedir. Özcülüğün akademide artık "kötü" bir kelime haline geldiğini ve üzerinde düşünülmeden bir takım yavan argümanlarla ırkçılık, cinsiyetçilik ve patriarkiyle aynı kategoriye indirgendiğine işaret eder. Bu noktada Nussbaum'un bir ölçüde olmak zorunda olduğunu iddia ettiği özcülük, şüphesiz metafizik bir özcülük değildir.[29] Nussbaum, belirli bir ölçüde özcülük olmadan -ki bunu özcülük olarak adlandırmak dahi sorgulanabilir- birlikte yaşamın zorunlu bir gereği olan şefkât ve saygı duygularından yoksun kalacağımızı ve bu kavramlara yer açamayacağımızı dile getirir.[30] Aynı şekilde teoriye ilham veren kavram olan eudaimonia'nın, Aristoteles etiğinde ruhun erdeme uygun etkinliği olduğu yönündeki tanımın bir

[26] Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles'de İnsanın Doğası Üzerine", *Cogito* no. 77, (2014): 239

[27] Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 182.

[28] Richard Arneson, "Perfectionism and Politics", *Ethics*, 111 (2000): 37–63 ; Roza Terlazzo, "The Perfectionism of Nussbaum's Adaptive Preferences", *Journal of Global Ethics*, Vol 10, no. 2. (2014): 185.

[29] Hatice Nur Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012),38. Erkızan, adı geçen kitapta ayrıca 'metafizik realist özcülük' ve 'internalist özcülük' arasındaki farkı, özcülüğe yöneltilen eleştiriler penceresinden ayrıntılı olarak ele almaktadır.

[30] Ibid., 43.

dayatma barındırdığı iddia edilebilir. Ancak bu etkinlik, Erkızan'ın belirttiği gibi katı ve hareketsiz bir tözün aksine, dinamik bir etkinliğe sahip "töz" de aranmalıdır.[31] İşte yapabilirlikler kavramının burada sözü edilen dinamizme dayandığı söylenilebilir. Bu nokta, düşünürün insan anlayışının tarihsel ve felsefi bir okumadan ve bir sabitlemeden ibaret olduğuna yönelik eleştirilere cevap olabilecek bir hareket noktası olarak da düşünülebilir. Çünkü Nussbaum'un savunduğu Aristotelesçi bir asgari özcülük, temelinde potansiyel bir dinamizm üzerine kuruludur.

Rawls'un aksine; liberal, eşit, özgür ve ahlaki bir özne hipoteziyle hareket etmeyen Nussbaum, Aristotelesçi yaklaşımın, insanı sadece ahlâki ve politik olarak değil, aynı zamanda bedensel ve ihtiyaç sahibi bir varlık olarak ele aldığını ifade etmektedir.[32] Düşünüre göre, Aristoteles'in insan yaklaşımında, insanın yetileri eksik ve henüz gerçekleştirilmemiş olarak ele alınmaktadır; bu bakımdan söz konusu potansiyeller hem dinamik hem de geleceğe yöneliktir.[33] Gerçekten de Nussbaum'un belirttiği üzere bugün yeni Aristotelesçiler, siyasetin gerçek amacını insan aktivitelerini çeşitlendirmek ve her biri ayrı ayrı değerli olan bu aktiviteleri artırmak olduğu konusunda birleşirler.[34] Bu yönelim neticesinde Nussbaum, adaletin öznesi olan insana ilişkin iki noktayı açık etmektedir. Bunlardan ilki insanın bedenselliği, ikincisi ise söz konusu bedensel varlıktan hareketle insanın onurunun neliği ve gerekleri konusudur.

Bedensellikten yola çıkan Nussbaum'a göre bilhassa Kant ekolü içinde yer alan filozoflar kırılganlık kavramını çok ihmal etmişlerdir. Nussbaum'un bu yöndeki tespitleri salt kırılganlık kavramı bağlamında değil, aynı zamanda insan onuru içeriklendirmesine de ilişkindir. Düşünür, kendi insan onuru yaklaşımının rasyonellik ya da ahlâklılığa dayalı bir onur anlayışı olarak değil, insan ihtiyaç ve gelişimine odaklanan Aristotelesçi/Marksçı bir onur anlayışı olduğunu ifade etmektedir. Nussbaum'a göre Kant çizgisinde yapılacak bir kişilik ve hayvansallık ayrımı, aklın alanına giren konuları bedensel kırılganlığın dışında tuttuğu için de problemli olacaktır.[35] Bu bakımdan Nussbaum'un kırılganlık kavramına aynı zamanda insan onuruna bir içerik sağlamak ve onurlu bir insan yaşamının neden gerekli olduğuna işaret etmek için başvurduğunu söylemek ve bu doğrultuda çıkış noktasının bedensellikten kaynaklanan bir kırılganlık olduğunu ifade etmek doğru olacaktır. Nussbaum, insanın sahip olduğu onurun özel türden bir hayvanın sahip olduğu onur olduğunu ifade etmekte ve tam da bu türden bir onura bedenli, ölümlü ya da kırılgan olmayan bir varlık tarafından sahip olunamayacağını

[31] Erkızan, "Aristoteles'de İnsan Anlayışı", 239.

[32] Nussbaum, *Frontiers Of Justice*, 87, 88.

[33] Martha Nussbaum, "Human Dignity and Political Entitlements". içinde *Human Dignity and Bioethics* (Washington D.C: Presiden's Council on Bioethics, 2008). 358.

[34] Martha Nussbaum, "Aristotle, Politics and Human Capabilities: a Response to Anthony, Arneson, Charlesworth and Mulgan", *Ethics 111*, no.1 (2000): 106.

[35] Nussbaum, Frontiers of Justice, 133.

belirtmektedir. Düşünür, bu türden bir onurun öznesini, rasyonel kapasitesi zaman içinde ve hayatı boyunca değişip gelişebilen, ihtiyaç halindeki bir varlık olarak tanımlar.[36]

Tüm bunlardan hareketle, Nussbaum'un, listesinde yer alan yapabilirlikleri, insan onuruna uygun bir yaşamın gereklerinin en alt eşiği, olmazsa olmazı olarak ele aldığı söylenebilir. Nussbaum, yapabilirlikleri çoğulcu liberal toplumların dayanabileceği politik prensipler olarak sunarken, bunların hiç bir metafizik temele dayanmadıklarını belirtmektedir.[37] Nussbaum'un politik amacı, yapabilirliklerle elde edilecek eylemler olan fonksiyonların değil, bizzat yapabilirliklerin desteklenmesi konusundadır çünkü düşünüre göre çoğulculuk ve farklılığı koruyacak ve destekleyecek olan budur. Bu nokta, Nussbaum ve Sen arasındaki en büyük farklardan da bir diğeridir. Fonksiyonlar ve yapabilirlikler arasındaki fark, kişinin siyasal yaşama katılımda oy verebilmesi/oy vermeyi seçmesi ile oy verebilme şansına sahip olması arasındaki fark örneğinde anlam kazanabilir. Buna göre yapabilirlik, kişiye oy verebilmeyi olanaklı kılan imkân iken; fonksiyon, kişinin bunu eyleme dönüştürmeyi seçmesidir. Çokça başvurulan bir diğer örnek, kişinin yeterli besine sahip olması ile yaşamının çoğunu dini, manevi ve ya da ahlaki bir gerekçeyle oruç tutarak geçirmeyi seçmesi ayrımıdır.[38] Şüphesiz örnekte sözü edilen durumlardan ilki yapabilirlik kavramına, ikincisiyse fonksiyon kavramına ilişkindir. Diğer yandan yapabilirlik ve fonksiyon arasındaki bu ayrımın insan hakları bakımından doğurabileceği gerilimlere yazının ilerleyen kısımlarında değinilecektir. Nussbaum, çocukların zorunlu eğitimi vb. bir kaç konu dışında, liberal çoğulcu bir toplumun fonksiyonları değil, onları gerçekleştirme imkânı olan yapabilirlikleri desteklemesi gerektiğini düşünmektedir.[39] Nussbaum, yapabilirlik kavramını bu anlamda bir tür özgürlük; farklı işlevleri gerçekleştirebilmeye ilişkin tözsel özgürlükler olarak ele aldığını belirtir. Bunların sadece insanlara içkin ya da her insanın belirli düzeyde sahip olduğu olanaklar olarak değil, aynı zamanda insanlara politik, sosyal ve ekonomik çevresi tarafından sağlanması gereken olanaklar olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder.[40]

---

[36] Ibid., 132.

[37] Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 182.

[38] Martha C. Nussbaum, "Capabilities and Human Rights", *66 Fordham Law Review*, (1997): 289

[39] Ibid.,79.

[40] Bu noktada Nussbaum ayrıca içsel ve birleştirilmiş kapasiteler diye bir ayrıma başvurur. Fonksiyonlara karşılık gelen temel özgürlüklere *birleştirilmiş yapabilirlikler* (combined capabilities) adını verir. Bu, Nussbaum teorisinde yapabilirlik kavramının *içsel* (innate) ve *birleştirilmiş* (combined) olarak tasnif edilmesinden kaynaklanır. Birleştirilmiş yapabilirliklerin oluşumunda kişinin fiziksel zihinsel özellikleri belirleyici olsa da, Nussbaum'a göre iyi bir toplumun görevi, her insanın içsel yapabilirliklerinin/kapasitesinin gelişimini, eğitim, sağlık gibi imkânlarla sağlamaktır. Nussbaum, "yapabilirlikler" ve fonksiyonlar terimine karşılık gelen "birleştirilmiş yapabilirlikler" konusunda ikili bir ayrıma gitmiş olmasını, bazı toplumların içsel kapasitelerinin

Nussbaum'un teorisinde yer alan ve insan onuruna uygun bir yaşamın gereği olarak altına düşülmemesini gerektiği savunduğu listede (henüz) yer alan temel yapabilirlikler şunlardır: (Nussbaum giderek artan bir biçimde bu yapabilirliklerin görünümlere ilişkin tanımlara da başvurmaktadır).

1) Yaşam: normal uzunluktaki bir yaşamı sonuna kadar yaşayabilmek, erken ölmemek ya da yaşamaya değmez bir noktaya düşmeden yaşayabilmek.

2) Beden Sağlığı: iyi bir sağlığa sahip olabilmek ki buna üreme sağlığı da dahil, düzgün beslenebilmek ve düzgün biçimde barınabilmek.

3) Beden Bütünlüğü: bir yerden bir yere özgürce gidebilmek, her türlü saldırıdan, cinsel ve aile içi şiddetten uzak olmak, cinsel tatmini sağlayabilme imkanına sahip olabilmek ve üreme konusunda seçenekleri olmak.

4) Duyular, Hayal gücü ve Düşünce: duyularını kullanabilmek, hayal edebilmek, düşünebilmek, anlam verebilmek ve tüm bunları gerçekten insanca bir biçimde, aydınlanmış ve gerekli bir eğitimle desteklenerek yapabilmek; salt okuma yazma ve temel bir matematik eğitiminden ibaret bir şekilde değil. Hayal gücü ve düşüncenin kişinin kendi tercihi doğrultusunda dini, edebi, müzikal vb. her anlamda kullanılabilmesi. Bunların politik ve artistik ifade özgürlüklerinin ve ibadet özgürlüklerinin korunduğu bir anlamda yapılabilmesi.

Haz veren aktiviteler yapabilmek ve gereksiz acıdan kaçınabilmek.

5) Duygular: dışımızdaki şey ve insanlarla bağ kurabilmek; bizi seven ve bizimle ilgilenen/bakanları geri sevebilmek, yokluklarında yas tutabilmek; genel olarak sevmek, üzülmek, arzu etmek, minnet duyabilmek ve haklı bir öfke duyabilmek. Kişinin duygusal gelişiminin korku ve endişeyle baltalanmaması.

6) Pratik Akıl: kişinin kendi iyi tanımını belirleyebilmesi ve hayatını belirlerken eleştirel bir pozisyon alabilmesi (Bunu vicdan ve din hürriyeti ile ilişkili görür)

7) İlişki Kurabilmek: başkalarıyla ilişki içinde yaşayabilmek, sosyal bağlar kurabilmek, başka insanları tanımak, onlar için endişe duyabilmek, her türlü sosyal ilişkide bulunabilmek; diğer insanları göz önünde tutabilmek (bu yapabilirliği, bunu amaçlayan kurumların varlığının korunması, toplanma özgürlüğü ve politik ifade özgürlüğü ile ilişkili görür) Öz-saygı ve aşağılanmamanın sosyal gereklerine sahip olabilmek, diğerleriyle eşit olmak, eşit onura sahip olabilmek (bunu her türlü ayrımcılıkla ilgili temel olarak görür)

8) Diğer Varlıklar: diğer hayvanlar, bitkiler ve dünyanın doğasıyla bağ kurabilmek

---

gerçekleşmesinin sağladığı ancak bu kapasitelere dayalı eylemlere geçebilmenin önünün kapatabildiği gerçeğine dayanarak açıklamaktadır Bunun en somut örneği, soyut bir norm olarak sahip olunan ifade özgürlüğünün pratiğe geçirilmesinde karşılaşılan zorluklardır. Nussbaum, *Creating Capabilities*, 21.

9) Oyun: gülmek, eğlenmek, eğlendirici ve dinlendirici aktivitelerde bulunabilmek

10) Kendi çevresi üzerinde söz sahibi olmak: a) Politik: kişinin kendi hayatını belirleyen politik tercihlere aktif olarak katılabilmesi; siyasal katılım hakkı, özgür ifade ve örgütlenme hakkı. b)Materyal: herkesle eşit mülkiyete sahip olabilmek (taşınır ve taşınmaz); herkesle eşit oranda çalışma hakkına erişime sahip olabilmek, gerekçesiz arama ve el koymalardan muaf olmak, çalışmak bakımından insanca çalışmak, pratik aklı kullanabilmek ve diğerleri tarafından eşit kabul gördüğü anlamlı ilişkiler kurabilmek.[41]

Yapabilirlikler listesinde yer alan yapabilirliklerin tartışmaya açık olduğu akla ilk gelebilecek itirazdır. Bu bakımdan burada her bir yapabilirlik üzerinden bu tartışma ele alınacak değildir. Nussbaum, bu listenin açık uçlu, ve geliştirilebilir olduğunu belirtir. Ancak hali hazırdaki mevcut listenin, yaklaşımın amaçladığı gibi adaleti dünya üzerinde yaşayan her insanın konusu yapmak bakımından, kimi noktalarda fazla iddialı, kimi noktalardaysa eksik olacağı akla gelebilir. Bu eleştiri, şüphesiz haklılık payı olsa da yüzeysel bir tespitten fazlasını gerektiren bir irdelemeyi hak etmektedir ve bu yazı böyle bir ayrıntıya girmek bakımından uygun değildir.

Yine bu noktada bir diğer itiraz, yapabilirlikler, şayet bir eşikse, bu eşiğe keyfi olmayan bir biçimde nasıl karar verilebileceği sorusu dahilinde gündeme gelmektedir. Dahası, bu eşiğin üzerinde kalan durumlar açısından, yani minimum bir adaletin üzerine geçen durumlarda adaletin nasıl bir dağılım göstereceği Nussbaum teorisinde henüz konu edilmemektedir.[42] Nussbaum, söz konusu minimum eşiğin; her liberal demokrasinin anayasasında o devletin kendi özel durumu gözetilerek oluşturulabileceği yönünde bir cevap vermektedir. Söz gelimi, Almanya özelinde ifade özgürlüğü söz konusu olduğunda gündeme gelen antisemitizm yasağının anlamlı olacağını ve her kültürün kendi anlamlılıklarını yaratabileceğini ifade etmektedir.[43] Nussbaum'un yapabilirlikler arasındaki çatışmalarda hangisine üstünlük sağlanacağı yönündeki sorulara sağladığı cevapların yeterli olduğunu söylemek güç görünür. Nussbaum, olası çatışmaları önlemek adına yapabilirlikler eşiğinin düşürülmesinin söz konusu olamayacağını belirtmekte ve esasen iki yapabilirlik arasında bir seçim yapmanın gerektirdiği bir durumu "trajik" olarak adlandırmaktadır.[44] Düşünür, yapabilirlikler arasında bir ihtilaf veya önceleme sorunu çıktığında ne olacağına ilişkin eleştirilere olası bir yanıt olarak şunu söyler: eğer yapabilirlikler listesi uygun bir biçimde düzenlenmiş ve buna rağmen bunlar arasında bir çatışma çıkıyorsa o toplumda yanlış

[41] Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, (Cambridge, MA: The Belknap Press, 2011), 33,34.

[42] Clark, 591.

[43] Nussbaum, "Aristotle, Politics, Human Capabilities",126.

[44] Ibid.,127.

giden bir şeyler vardır.[45] Ancak hedefinde adalet olan bir teorinin bundan daha fazlasını vaat etmesi gerektiği aşikardır zira adaletsizlik çoğu kez tam da trajik olanın içinde olup bitmektedir.

## Yapabilirlikler ve İnsan Hakları

Esasen Nussbaum'un, daha eski tarihli çalışmalarında yapabilirlikler yaklaşımı ve insan hakları arasında bugün kurduğu kadar net ve sıkı bir ilişki kurmadığı ortadadır. Her ne kadar fikrin ortaya atılışından bugüne kadar yaklaşımın insan haklarına yapılacak bir vurgu ile birleştirilmesi gerektiğini savunmuş olsa da[46] yapabilirlikler yaklaşımını bir insan hakları yaklaşımı türü ya da müttefiki olarak ele aldığını açıkça daha yakın tarihli çalışmalarında belirtmektedir.[47] Burada, önceleri haklar dilinin barındırdığı ve aşamadığı sorunlara referansla yaklaşımı bir alternatif olarak gördüğü ancak daha yakın zamanda bilhassa fonksiyonlara değil de yapabilirliklere yaptığı vurgunun hakları gölgede bıraktığı düşünceleri ve eleştirileri karşısında yaklaşımı bir insan hakları teorisi olarak adlandırmayı seçtiği düşünülebilir. Nitekim 2000'li yıllardan itibaren Nussbaum, bu yaklaşımın batı dünyasındaki mevcut sosyal sözleşme teorilerinden ya da insan hakları söyleminden daha etkin bir yaklaşım olduğunu daha sık dile getirmeye başlamıştır.[48]

Buradaki önemli iddialardan bir diğeri temel yapabilirlikler listesinde yer alan yapabilirliklerin Evrensel İnsan Hakları Bildirgesinde yer alan haklarla uyumlu olduğu ve örtüştüğü iddiasıdır.[49] Öte yandan Nussbaum, mevcut insan hakları mantık ve kurgusunun cinsiyet, ırk, tabiiyet gibi açılardan maruz kalabildiği çok yönlü eleştirilerin yapabilirlikler teorisiyle aşılabileceğini ve bu noktadaki eksikliklerin tamamlanabileceğini iddia etmektedir.[50] Nussbaum'un, kendi yaklaşımının insan hakları teorisinden daha avantajlı olduğunu düşündüğü bir nokta, bu yaklaşımın insan hakları teorisinde süregelen; hakların kaynağı, temeli, tarihi konusu gibi pek çok tartışmadan uzak olmasıdır. Düşünüre göre, insan haklarının felsefi temellendirmeleri belirsizlik ve uzlaşmazlıkları barındırmaktayken yapabilirlikler teorisi açık ve somuttur. İnsan hakları temellendirmelerinde ortaya çıkan ve hak sahipliği adına aranan "rasyonel faîllik" koşulu karşısında, yapabilirlikler yaklaşımında, doğmuş olmak ve minimum bir faîlliğe sahip olmak yeterli olmaktadır. Buna paralel, insan onuru ve insan hakları arasındaki ilişki, yapabilirlikler teorisi aracılığıyla -alışılagelen hak formülasyonlarına kıyasla- daha iyi

---

[45] Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 401.
[46] Nussbaum, "Capabilities and Human Rights", 276.
[47] Nussbaum, *Creating Capabilities* , 62.
[48] Martha C. Nussbaum, "Capabilities As Fundamental Entitlements: Sen And Social Justice", *Feminist Economics* 9(2-3) (2003):36.
[49] Nussbaum, *Creating Capabilities*,122.
[50] Ibid.

ortaya konmaktadır.[51] Diğer yandan eleştiriler, yapabilirlikler eşiği ve listesini de insan haklarında olduğu gibi benzer tartışma alanlarına çekmektedir. Listede yer alan yapabilirliklerin neye göre belirlendiği, bu listenin kendisinin tam olarak liberal bir batılı insan tanımından feyz alınarak oluşturulduğu, bu listenin altına düşmenin insan onuruna ve dolayısıyla bir insan tanımına uygun olmayacağı savının geçersiz olduğu gibi eleştiriler bunlardan bazılarıdır.

Nussbaum'a göre gerek insan hakları yaklaşımının gerekse yapabilirlikler yaklaşımının temelinde insan onuru kavramı olduğundan, her iki yaklaşımda da bu değerin korunması ve toplum tarafından saygı görmesi amacı vardır.[52] Buradan hareketle düşünür, yapabilirlikler yaklaşımın bir insan hakları yaklaşımı türü olduğunu ve tıpkı insan haklarında olduğu gibi, yapabilirliklerin de insan onuru fikri ile ilişkili olduğunu belirtmektedir.[53] Bu noktada fark, Nussbaum'un söz konusu insan onuru fikrini, taşıdığı liberal çağrışımlar ve rasyonellik fikrinden görece arındırmasıdır. Ne Stoa ne de Kant anlayışlarında yer aldığı gibi rasyonellik temelli bir onur anlayışını benimsemeyen Nussbaum, insan onurunu ve dahası gereklerini anlamak bakımından batı felsefe tarihinde ve bilhassa liberal temellendirmelerde sıklıkla görmezden gelinen insanın hayvansallığı kavramına yönelmektedir. Bu vurgu, insanı salt bir biyolojik varlığa indirgemenin ötesinde, bu biyolojik varlığın sahip olduğu kimi gereksinim ve bağımlılıkların hakkını vermek adınadır.

Nussbaum, yapabilirlikler listesinin yalnızca sivil politik haklara değil aynı zamanda sosyal ekonomik haklara zemin sağladığını ve kültürler arası yorumlamaları olanaklı kıldığını belirtmektedir. Bu, Nussbaum'a göre esasen bu teorinin, genel insan hakları söylemi karşısındaki en üstün yanıdır.[54] Bununla birlikte düşünür, yaklaşımın insan hakları ve sorumluluklar arasındaki ilişkiyi de daha iyi ortaya koyduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan düşünüre göre "yapabilirlikler yaklaşımı, devletin sorumluluğunu negatif özgürlükle eşleştiren bir anlayışa meydan okumaktadır".[55] Düşünür, insan haklarının gerçeklenmesine ilişkin bir sorumluluğun ilk olarak devletlerde olduğunu, ancak devletlerin yoksunlukları karşısında, daha zengin devletlerin ve uluslararası örgütlerin ve diğer bireylerin sorumluluğunda olacağını belirtmektedir.[56] Nussbaum, kendi yaklaşımın aynı zamanda çoğulcu bir anlayışa yer verdiğini belirtmektedir. Ona göre, sayılan şartlar/özgürlükler herkes için geçerli olmakla birlikte, bunların içeriği farklı biçimlerde doldurulabilecektir. Nussbaum, daha önce de değinildiği üzere, kendi yaklaşımın-

[51] Ibid., 63.
[52] Ibid.,62.
[53] Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 78.
[54] Nussbaum, "Capabilities As Fundamental Entitlements", 26.
[55] Nussbaum, *Creating Capabilities*, 65.
[56] Ibid. 64.

da önemli olanın işlevler/fonksiyonlar değil, yapabilirlikler/kapasiteler olduğunun altını çizerken dikkat çekmek istediği nokta, yaklaşımının çoğulculuğu koruma gayesidir. Bu noktada düşünür, insanlara sağlıklı bir yaşam elde etme olanaklarının sağlanması gerektiğini, ancak bu yapabilirliklerini kullanıp kullanmamak gereğinin de onlara bırakılması gerektiğini belirtmektedir.[57] Diğer yandan yaklaşım, farklı noktalar bakımından, yine farklı feminist eleştirilerin hedefinde olsa da, Nussbaum, haklar diliyle kıyaslandığında, yaklaşımın sahip olduğu bir diğer üstün yanı, bilhassa kadın haklarını korumak bakımından haklar tartışmasının takılıp kaldığı kamusal-özel alan sınırını aşması olarak değerlendirmektedir.[58]

Nussbaum'un listesinde yer alan yapabilirlikler ve bunların gerek liberal bir ilhamla hazırlanması gerekse yine liberal bir bağlamda uygulanacak olması eleştiri konularının arasında yer alsa da, Nussbaum'un bir liste vermekteki amacının hem yapabilirlikler yaklaşımına normatif bir içerik kazandırması hem de pratiğe uygulandığında bu somut kapasitelerin varlık veya yokluklarından söz ederek bir değerlendirme yapılabilmesine olanak sağlaması olduğu söylenebilir. Nussbaum, yapabilirlikler yaklaşımının insan haklarının evrenselliği argümanına ilişkin itirazlara bir çözüm sağlayabileceğini düşünürken, kendisinin bir liste sunuyor olması riskli bir teşebbüs olarak okunabilir. Ancak bu listenin düşünürün tekrarlayıp durduğu üzere, açık uçlu ve gelişip değişmeye hazır ve her kültürde yer bulabilmeye olanaklı bir liste olması tartışmalarda görece arka planda kalan bir nokta olmaktadır. Liste, bir insan doğası dayatması yaptığı yönünde eleştirilebilse de aynı zamanda yerleşik ve kalıplaşmış bir insan doğası anlayışına bir alternatif olarak da ele alınabilmektedir.[59] Nussbaum ise, yaklaşımının ne bir insan doğası teorisi ne de insan doğasına içkin sayılan özellikleri ayıklayıp bulan bir teori olmadığını belirtmektedir.[60] Bir insan doğası teorisi, insanın ne türden olanaklara sahip olduğunun altını çizerken, Nussbaum, yapabilirliklerin nelerin korunmaya değer olduğuna odaklandığını, bu anlamda insanın pek çok şeye ilişkin kapasitesi olabilecekken bunlardan hangilerinin korunmaya değer olduğunu belirten değerlendirici bir teori olduğunu belirtmektedir.[61] Bu bakımdan burada iki nokta açığa çıkmaktadır. Bunlardan ilki yapabilirlikler yaklaşımının bir insan doğası teorisi olmadığıdır. İkincisi ise zaman zaman yükseltilen bir eleştiri olan: insanın olumsuz yapabilirlikleri de olduğu ve bunun neden ya da nasıl dışarıda bırakıldığı sorusunun cevabıdır. Nuss-

[57] Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 79.
[58] Nussbaum, "Capabilities As Fundamental Entitlements", 37, 38.
[59] Bu konuda Tepe, I. Kuçuradi ve Mengüçoğlunun antropolojik teorisi ve Nussbaum'un yapabilirlikler teorisinin alternatif iki insan doğası teorisi olarak ele alınabileceği önerisinde bulunur. Harun Tepe, "Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights", *Human Rights and Human Nature* içinde ed. Albers, Hoffman., (Dordrecht: Springer 2014), 57-77.
[60] Nussbaum, *Creating Capabilities*, 28.
[61] Ibid, 29.

baum, insanın adalet gereği korunmaya değer olan yapabilirliklerine odaklanmaktadır. Teoriye atfedilen mükemmeliyetçilik argümanınınsa bu noktada yükselebileceği akla gelebilir.

Bunlarla birlikte yapabilirlikler yaklaşımı için tam olarak bir haklar teorisi diyebilmek ya da yapabilirlikler varken ayrıca haklar kavramına gerek olmayacağını söylemek mümkün değildir. Nitekim Nussbaum, her ne kadar yakın tarihte yapabilirliklerin insan haklarının bir müttefiki olduğunu belirtmişse de buradan bu yaklaşımın insan haklarıyla eş değer olduğu sonucuna varabilmek olanaklı değildir. Bunu düşünürün kendi ifadelerinden de anlamak mümkündür. Zira hak kavramı, yapabilirliklere oranla deontolojik bir noktada durmakta ve bir iyiye öncelikle konumlanmaktadır. Nussbaum'a göre haklar, bir devlet tarafından güvencelenmiş politik özgürlüklerdir. Dolayısıyla düşünürün ifade ettiği üzere bir çeşit acil iddialar görevini görürler ve insanların tercih ve otonomileri ile doğrudan ilişkililerdir.[62]

Bugün, insan hakları kavramını konu edinen düşünürler açısından hâlen karşılaşılan en büyük açmaz, şu ya da bu biçimde bir insan tanımına dayanmak ve bu insan tanımına ilişkin ortaklıklar üzerinden yola çıkmak zorunluluğudur. Bu ise hem bir gereklilik hem de bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Nussbaum'un yapabilirliklere ilişkin sunduğu listenin de, bir insan tanımını dayattığı yönündeki eleştiriler tartışmaya açık durmaktadır. Bu noktada, her konuda olduğu gibi, eleştirilerin samimiyeti ve daha da önemlisi amaca uygunluğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi, beden bütünlüğüne ilişkin olan yapabilirlik tanımı altında yer alan "cinsel tatmini sağlama" ya da "özgür bir cinsel yaşam" yapabilirliğinin, bazı insan ve toplumların sahip olduğu değer yargıları bakımından doğru bulunmayacağı için, bunun herkeste korunması gereken bir yapabilirlik olarak desteklenmeyeceği yönündeki bir tespit, burada yer alan yapabilirliğin mevcudiyetine yönelik bir itiraz olmayıp, teorinin dayandığı iddialardan biri olan evrensel ortak uzlaşı bakımından barındırdığı bir zorluğa işaret etmektedir.[63] Nussbaum ise, insan haklarına yöneltilen kültürel açmazlar karşısında daha üstün bir pozisyonda gördüğü yaklaşım açısından yapabilirliklerin kullanıma geçirilmesinin yani fonksiyonlara dönüşmesinin zorunlu olmadığını ancak bunlara sahip olunması gerektiğini savunmaktadır. Öte yandan yapabilirliklere ilişkin bu eşiğin her toplum özelinde kimi hassasiyetler belirlenerek sağlanabileceğine de değinmektedir. Ancak burada durum, düşünürün örnek gösterdiği üzere ifade özgürlüğünün Almanya özelinde olduğu gibi nefret söylemiyle sınırlı olmasından daha farklıdır. Burada, tıpkı ifade özgürlüğünde olduğu üzere bir yapabilirlik olarak listeye alınan beden bütünlüğünün ve bunun içine giren cinsel özgürlüğün kullanılarak hayata geçirilmesinden daha da önce, bir yapabilirlik olarak kabul edilecek olmasının

[62] Nussbaum, "Capabilities as the Fundemental Entitlemements", 39,40.

[63] Bu örnek farklı bir bağlamda Eric Nelson tarafından gösterilmiştir. Nelson, "From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality", 99.

kimi kişi ve toplumlar bakımından desteklenebilir olmamasına yönelik bir probleme işaret edilmektedir.[64] Bu noktada, bu yapabilirliğe ilişkin eşiğin düşürülmesi değil bizzat bu yapabilirliğin, bir uzlaşı sağlanamayacağı için, evrensel olarak korunmasının mümkün olmadığı iddiası karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan böylesi örneklerin, kimi insan ve toplum realitelerine işaret etmekteyse de, amacı özgürlük olan normatif bir teori için ne derece anlamlı olduğu tartışmalıdır. Başka bir değişle, bu tür teorilerin ortaya atılması, zaten sözü edilen bu gerçekliklerle mücadele etmek ve bu engellemeleri evrensel adaletin konusu yapmak için değil midir? Bununla beraber bu örnek başka bir noktayı ortaya koymaktadır: kimi özgürlüklerin korunması söz konusu olduğunda, insan hakları dili, hali hazırda, etkinlik bakımından yapabilirlikler dilinden üstün konumdadır. Buna zemin hazırlayan noktalardan biri Nussbaum yaklaşımının insan hakları hukukunda hali hazırda yerleşmiş olan eşit statü konusunda pek bir içerik sağlamamasıdır. Bir başka değişle, insan hakları aynı zamanda adaletin eşit değer ve kabul görme unsurları ile ilişkiliyken Nussbaum'un vurgusu yalnızca yapabilirliklerle sınırlı kalmaktadır.[65]

Diğer yandan teoride yer alan kimi yapabilirliklerin sabit ve batılı bir insan modelini imlediği ve dünyanın bu imlenen insan modelinin sahip olduğu özelliklerin bunlara sahip olmayanlar üzerinde yarattığı güç ilişkileri üzerinde şekillendiği yönünde yorumlanabilecek eleştiriler de mevcuttur. Samimiyet sorunu daha ziyade bu örnekler üzerinde ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi, kadınların okuma yazma ve eğitim olanağının, altına düşülmemesi gereken bir insan yapabilirliği olarak ele alınması, bunun "ideal bir batılı kadın modeli" dayatması içerdiği şeklinde yorumlanabilmektedir.[66] Bu tür örnekler ilişkilerin doğası, toplumlar veya yeni sömürgecilik dahilinde ve güç ilişkileri bağlamında çözümlenmesi gereken süregelen önemli konulara işaret ediyor olsa da, okuma yazma becerisinin herkes ve bilhassa kadınlar için önemli bir yapabilirlik olması gerçeğine gölge düşürmemektedir. Üstelik bu yorumlamaların gerek insan hakları gerekse feminizm tartışmalarında genellikle, fevkalade okur yazar ve bu yorumu yapma olanağını seçkin bir eğitimden geçmiş olmaya borçlu kişiler tarafından yükseltiliyor olması, bu tür yorumların hakikatliliğini de sorgulanabilir kılmaktadır.
İnsan hakları ve yapabilirlikler arasında kurulacak ilişkide sorunlu bir diğer yan, yapabilirlikler listesinde yer alan yapabilirliklerin hem birbirleri ile

---

[64] Bu noktada Beitz tarafından dile getirilen bir tespite değinmek faydalıdır. Beitz, örtüşen konsensus/irade kavramının sahibi her ne kadar Rawls olsa da, Rawls'un bunu insan haklarını belirlemek için kullanmadığını oysa Nussbaum teorisinde yapabilirliklerin bir konsensusa atıfla dile getitldiğini belirtir. Charles Beitz, *The Idea of Human Rights*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 64.

[65] Linda Barclay, " The Importance of Equal Respect: What the Capabilities Approach Can and Should Learn from Human Rights Law", *Political Studies* 64 (2) (2016):399

[66] S. Charusheela, "Social Analysis And The Capabilities Approach: A Limit To Martha Nussbaum's Universalist Ethics", *Cambridge Journal of Economics* (2008): 1-18.

hem de fonksiyonlarla çatıştığı durumlar olmaktadır. Kimi konuların sadece yapabilirliklerle korunamayacağı gerçeği farklı örnekler üzerinden ortaya çıkabilir. Buna bir örnek olarak şu senaryo düşünülebilir: Birden fazla yapabilirlikle (sağlık, beslenme, duyular hayal gücü ve düşünce, kendi ve çevresi üzerinde söz sahibi olabilmek gibi) eşleştirilebilecek olan çalışma hakkını ele alalım. Demokratik bir toplumda, bu hakkı elinden alınan, mahrum bırakılan ya da bu olanağı sağlanmayan bir kimsenin söz konusu haksızlığı protesto etmek için bir ölüm orucuna giriştiğini düşünelim. Bu kişi, söz konusu durumda, beslenmeye ilişkin bir olanağını/yapabilirliğini (ki bu olanağın kendisi çalışma/iş sahibi olma olanağından ayrı düşünülemez) bir fonksiyona yani beslenme eylemine dönüştürmemeyi seçmektedir. Burada sözü edilen yapabilirliğin bir fonksiyona yani bu hakkın kullanımına dönüşmeme nedeni, dolayısıyla kişinin çektiği açlık; Nussbaum ve Sen'in verdiği örneklerdeki gibi dini bir tercihe, bir ifade özgürlüğüne, yahut listede yer alan başkaca korunmaya değer bir yapabilirliğe ilişkin olmayacaktır. Burada, bizzat korunmaya değer bir yapabilirliğin en başta yok sayılması, inkar edilmesine ilişkin bir haksızlığa işaret etmek için bir başka yapabilirliğin feda edildiği bir durum ortadadır. İnsan hakları diliyle formüle edecek olursak, bu, herkesin kendine uygun bir iş ve çalışma hakkına sahip olması gereğine yapılan bir ihlalin giderilmesi için; herkesin yeterli ve uygun bir beslenmeye sahip olma hakkının feda edildiği bir durumdur. Burada ilk bakışta bu durum eylemde bulunan kişinin kendi iradesiyle sahip olduğu bir yapabilirliği kullanmaması ya da liberal dilde bir "seçim" olarak düşünülebilir. Ancak her biri, bir diğerine bağlı olan yapabilirliklerin birbiriyle gerilimde olduğu senaryolardan yalnızca biridir. Nussbaum, yukarıda değinildiği üzere vatandaşlarını yapabilirlikler arasında bu türden seçimler yapmak zorunda bırakacak bir devleti, liberal dille "düzgün olmayan" bir toplum olarak nitelendirecek ve bu durumu trajik olarak adlandıracaktır. Ancak bu ve benzer örnekler kimi başlıklar söz konusu olduğunda neden yalnızca yapabilirliklerin değil, aynı zamanda fonksiyonların da desteklenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Çalışmanın, beslenmek için bir ön koşul olduğu bir dünya düzeninde, normatif bir adalet teorisi, kişilerin sadece bu hakka sahip olmasını desteklemekten yana değil, bu kullanımı korumayı garanti etmekten yana olmalıdır. Özetle Nussbaum'un yapabilirlikler ve fonksiyonlar arasında yaptığı ve yapabilirlikleri esas aldığı ayrım, kişilerin tercihleri bakımından bir esneklik sağlasa ve bu anlamda psödo bir özgürlük olarak görünse de gerçeklikteki görünümü farklı olacaktır. Nitekim yapabilirlikler yaklaşımının, insan hakları bakımından konu olan ayrımcılık yasağı ya da eşit statü benzeri konuları ele almak ve güvence sağlamak için yetersiz olacağı da akla gelmektedir.

## Sonuç

Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımı, özellikle Rawls'un adalet teorisinin ele almadığı kimi konuları gündeme getiriyor olması ve bu teorinin bir eleştirisine girişiyor olması açısından etik ve politik teorik tartışmalar bakımından oldukça önemlidir. Diğer yandan adaleti, her insan için, dünya ölçeğinde konu edinmek isteyenler açısından halihazırda en önemli argüman insan hakları olmaktadır. Ancak kabul etmek gerekir ki, insan kavramı dünyayla karşılaştığı anda insan haklarına ilişkin çözümlenmesi gereken problemler de baş göstermektedir. Günümüz adalet teorilerinin temelinde yatan problemler de benzer biçimde hemen her zaman insanın başkalığı, ihtiyaçları, arzuları temelinde belirmektedir. Yapabilirlikler teorisinin de bu sorunlardan payına düşeni aldığı bir gerçektir. Bu anlamda, karşılaştıkları teorik zorluklar bakımından yapabilirlikler yaklaşımı ve insan hakları arasında bir kaderdaşlık olduğu da söylenebilir. Diğer yandan yaklaşım, insan haklarını anlamak bakımından mevcut alternatiflere oranla daha somut olması ve son dönemlerde bizzat bir insan hakkı yaklaşımı çeşidi olarak görülmesi bakımından titizlikle irdelenmeye değer bir yaklaşımdır. Barındırdığı Aristotelesçi çıkış noktasına dayalı insani gelişim ideali, eleştiriler bir yana, bugün yaklaşımın en önemli ve gelecekte de en çok iş göreceğe benzeyen yanıdır. Bu doğrultuda Nussbaum teorisine yöneltilen özcülük iddialarıysa desteksiz ve geçersiz görünmektedir.

Yaklaşım ve insan hakları arasında en önemli noktalardan biri, düşünürün, metafizik bir kavram olarak karşımıza farklı iddiaları çıkarabilen ve hatta kendisi bir insan hakkı ihlali gerekçesi olarak ortaya çıkabilen insan onuru kavramına somut bir içerik kazandırmasıdır. Bu anlamla liste tartışmalı da olsa nasıl bir yaşam olmadığında insan onuru kavramından da söz edilemeyeceğini ortaya koyar. Buradan bakınca, bu yaklaşımda insan onurunun, herkesi kendinde bir son ve değerli görmek bakımından Kantçı bir başlangıçtan yol aldığı ama bunun ötesine geçerek kavramı sürekli korunması, desteklenmesi ve sağlanması gereken bir pozisyonda ele aldığı görülür. Düşünürün yapabilirliklere ilişkin bir liste sağlıyor olması çoğu kez riskli bulunuyor olsa da, bunun minimum bir evrensel adalete etkinlik ve yaptırım kazandırmak bakımından cesaretli bir teşebbüs olduğunun hakkının verilmesi gerekir. Nitekim bu konuda sessiz kalarak soyut bir tablo çizmeyi seçmek yerine, ucu açık ve üzerinde tartışmaya değer bir liste vermesi geleceğin ve günümüzün insan hakları tartışmaları açısından önemli ve gereklidir.

Buradaki önemli noktalardan biri, salt bir negatif haklar algısına indirgenen insan hakları yaklaşımları karşısında, yapabilirlikler yaklaşımının bir hakkın gerçekleşmesinin somut gerekleri peşinde oluşu ve bu gerçekleşebilirliği bir pozitif destek konusu yapmasıdır. Bu anlamda teori, insan haklarının görmezden geldiği; gerçekte var olmadığı hâlde olduğunu varsaydığı

bir alana ışık tutmaktadır. Nussbaum'un insan hakları literatürüne yapabileceği bir katkıyı yalnızca yapabilirlikler yaklaşımı bakımından değerlendirmek yerine, dolaşıma soktuğu ya da yeniden yorumlanması ve somutlaştırılmasına olanak sağladığı kimi kavramlar ile birlikte düşünmek de yerinde olacaktır. Nussbaum'un, liberal haklar kuramının öznesini, bağımlılıkları olan, bedensel ve bu bedensellikten kaynaklanan fiziksel ve manevi ihtiyaçları olan bir insan olarak ele alması anlamlıdır ve liberal dili zorlayan bir nitelik taşır. Bu anlamda, bu teoride birbirinin pozisyonundan habersiz ve bunu önemsemeyen "bireysel ajanlardan" çok farklı bir insan tanımı ve bunun gereklerine ilişkin bir tablo ortaya çıkar.

Bunlarla birlikte, yapabilirler yaklaşımına tam olarak bir insan hakları teorisi diyebilmenin önünde, bu yazı kapsamında ele alınamayan engeller bulunmaktadır. Dolayısıyla yaklaşım, henüz insan hakları kavramını terk edip kendisine başvurmayı gerektirecek bir noktada yer almaz. Tüm bunlara ilaveten, insan hakları kavramının görece liberal dili aşabilme potansiyeline sahip olduğunu ancak yapabilirlikler teorisinin kendisini bu dil dahilinde inşa ettiğini düşünürsek, yazının başında belirtildiği üzere iki teorinin birbiri ile ilgisi ve bu ilginin sınırları da tekrar kendini ortaya koyacaktır.

## *Referanslar*

Arneson, Richard. "Perfectionism and Politics", Ethics 111 (2000): 37–63.

Barclay, Linda. "The Importance of Equal Respect:What the capabilities Approach Can and Should Learn from Human Rights Law", *Political Studies* 64 no.2 (2014): 385-400.

Beitz, Charles. *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Braidotti, Rosi. *Transpositions*. UK: Polity Press, 2006.

Clark, John P. "Capabilities Theory and the Limits of Liberal Justice: On Nussbaum's Frontiers of Justice", *Human Rights Review*, no.10 (2009): 583-604.

Charusheela, S. "Social Analysis And The Capabilities Approach: A Limit To Martha Nussbaum's Universalist Ethics", *Cambridge Journal of Economics* (2008): 1-18.

Deveci, Cem. "İnsan Haklarını Aristoteles Evrenselciliğiyle Anlamanın Olanaklılığı", *Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiyede ve Dünyada İnsan Hakları* içinde. ed. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2004.

Erkızan, Hatice Nur. "Aristoteles'de İnsanın Doğası Üzerine ", Cogito 77, (2014)

---*Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012.

Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Gewirth, Alan. *Reason and Morality* . Chicago: Chicago University Press, 1978.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue : A Study in Moral Theory* 3.ed. Notre Dame: Ind University of Notre Dame Press, 2007.

Nelson, Eric. "From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality", *Political Theory 36*, no. 1 (2008): 93-122.

Nussbaum, C. Martha. *Creating Capabilities: The Human Development Approach.* Cambridge, MA: The Belknap Press, 2011.

--- " Virtue Ethics: a Misleading Category", *The Journal of Ethics Vol 3*, no.3 (1999): 163-201.

---*Women And Human Development*, New York: Cambridge University Press, 2001.

---*Frontiers of Justice:Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Mass: The Belknap Press, 2006.

--- "Human Dignity and Political Entitlements" içinde *Human Dignity and Bioethics* Washington D.C: Presiden's Council on Bioethics, 2008.

--- "Aristotle, Politics and Human Capabilities: a Response to Anthony, Arneson, Charlesworth and Mulgan", *Ethics 111*, no.1 (2000): 102-140.

--- "Capabilities As Fundamental Entitlements: Sen And Social Justice", *Feminist Economics* 9(2-3) (2003): 33-59.

Nussbaum, Martha, Jonathan, Glover. *Women Culture and Development.* Oxford: Oxford University Press: 1995.

Robeyns, Ingrid. "Capabilitarianism", *Journal of Human Development and Capabilities,* no. 17:3 (2016): 397-414.

Robeyns, Ingrid. "The Capability Approach" the Stanford Encylopedia of Philosopy (Winter 2016 Edition) Edward N. Zalta ed.

URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/capability-approach/>.

Rorty, Richard. "Human Rights, Rationality and Sentimentality" içinde *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures* 11-135, editör. S. Shute & S.L. Hurley, New York: Basic Books, 1993.

Tepe, Harun. "Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights", içinde *Human Rights and Human Nature* içinde, editörler Albers, Hoffman., Dordrecht: Springer 2014, 57-77.

Terlazzo Roza, "The Perfectionism of Nussbaum's Adaptive Preferences", *Journal of Global Ethics* 10, no. 2. (2014): 183-198.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# Martha C. Nussbaum, Adalet ve Umut

SEBİLE BAŞOK DİŞ*

***Özet:***
Günümüzde insanlık, insan hakları adına yapılan çalışmalarla insan onuru ve saygınlığı kavramlarına ilişkin belirli bir bilince erişmiştir. Ancak buna rağmen milyonlarca insan, insan onuruna uygun bir hayat yaşayamamaktadır. Martha C. Nussbaum, bu durumu adalet kavramıyla ilgili bir sorun olarak görür. Ona göre her insan saygıya layıktır ve insan, yalnızca saygın bir hayat sürerek insanî potansiyellerini hayata geçirebilir. Özellikle kadınlar, yoksullar ve engelliler önyargılar ve ayrımcılıklar nedeniyle insanî bir hayat yaşama imkanından mahrum bırakılmaktadırlar. İnsan kaynaklı bu tür haksızlıkların önlenebileceği düşüncesiyle hareket eden Nussbaum, bizlere daha adil bir toplumun mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Daha iyi toplumu inşa etmenin elimizde olduğu umuduyla hareket ederek başta kadınlar, yoksullar ve engelliler olmak üzere ayrımcılığa uğrayan kesimlerin hayatını iyileştirerek dünyayı daha adaletli bir yer haline getirebiliriz. Açgözlülük, sorumsuzluk, tembellik, ihmalkârlık ve kötü niyet dünyada yaşanılan acıların en önemli nedenleridirler. Bunlar, insanlığa doğal afetlerden daha çok zarar vermektedirler. Buna karşın daha çok düşünerek ve daha çok çabalayarak daha fazla insanın insanî kapasitelerini ortaya çıkarabilecekleri hayatlar yaşamasını sağlayabiliriz. Nussbaum'un adalet anlayışı, böyle bir umuda dayanır ve hem bireylerin hem de kurumların sorumluluk üstlenmesini gerektirir.
***Anahtar Kelimeler:*** Martha C. Nussbaum, İnsan, Kadın, Engelli, Yoksulluk, Adalet, Umut.

***Martha C. Nussbaum, Justice and Hope***
***Abstract:***
Today, humanity has reached a certain level of understanding of the concepts of human dignity with and prestige with the help of the work done in the name of human rights. However, despite this fact, millions of people cannot live a life suitable for human dignity. Martha C. Nussbaum sees this situation as a problem with regard to justice. According to him, every human being is salt of the earthand human can only come to realize his/her humanistic potentials by spending respected life. Especially women, the

* Yrd.Doç.Dr.Sebile Başok Diş, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, sebile_basok2000@yahoo.com

poor and the disabled people are deprived of the possibility of living a humanitarianlife because of prejudices and discrimination. Acting with the belief that such man-made injustices can be avoided, Nussbaum tries to show us that a fairer society is possible. We can make the world a fairer place by improving the lives of especially women, the poor and the disabledpeople who are subject to discrimination by acting in hopes ofbuilding a better society in our hands. Greed, irresponsibility, laziness, negligence and malice are the most important causes of suffering in the world. They damage further to mankind than natural disasters. On the other hand, we can sustain life that can reveal their human capacities to more people by thinking more and making more efforts. Nussbaum's understanding of justice rests on such a hope and requires both individuals and institutions assuming responsibility.
Keywords: Martha C. Nussbaum, Human, Woman, Disabled, Poverty, Justice, Hope.

## Giriş

1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirisi yirminci yüzyılın en büyük kazanımlarından biridir. Bu bildiri ile "insan soyunun tüm üyelerinden ayrılmaz olan onur ile onların devredilemez haklarının tanınmasının, dünyada özgürlüğün, adaletin ve barışın temeli olduğu" kabul edilmiştir.[1] Bu bildirinin kabulü ve insan hakları lehine yapılan çalışmalar sayesinde bugün, tüm insanların insan olmak bakımından saygıyı hak ettiği düşüncesi neredeyse tartışılmaz hale gelmiştir.[2] Ancak insanın değerine ilişkin ortaya konan bu düşünceler ne yazık ki yeterince etkili olamamaktadır. Dünyada yaşanan adaletsizlikler, eşitsizlikler ve giderek yaygınlaşan gayrı insanî uygulamalar, kağıt üzerinde kalan kavramların fiiliyata dökülmedikçe hayatı biçimlendirmede önemli bir role sahip olmadıklarını göstermektedir. Bu temel kavramların kabulü gereklidir ancak yeterli değildir. Bu kavramların işlenerek gündelik hayat içerisinde kılınmaları gerekmektedir. Yalnızca her insanın saygın bir varlık olduğunun söylenmesi ile insanlar saygın bir hayata kavuşamazlar. Veya dünyanın daha adil olması gerektiği söylenerek dünya daha adaletli bir yer haline getirilemez. Düşünürlerin yapması gereken, bu tarz temel kavramlardan yola çıkarak bunların günlük hayata nasıl aksettirilebileceğini göstermektir. Nussbaum, böyle bir gayret içinde bulunan filozoflardan biridir. O iyi hayat ve adalet kavramlarını ortaya koyarken somut dünyadan ve insandan yola çıkmış, ne tür sorunların adalete ve iyi hayata mani olduğunu açıklayarak daha adil ve güvenli bir dünyanın nasıl sağlanabileceğine ilişkin çeşitli önerilerde bulunmuştur.

---

[1] Thomas De Konink, *Yeni Cehalet ve Kültür Problemi,* çev. İnci Malak Uysal (Ankara: Epos Yayınları, 2003), 18.

[2] H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 155.

İnsanlar arasında yapılan ayrımcılıklara karşı çıkan Nussbaum, ortak insanlık kavramından hareket eder. Bu kavramın iki temel unsuru vardır: İlki, insanların asli olmayan nitelikler bakımından sonsuzca farklı olsalar bile ortak ve eşit insanî nitelikler taşıdıklarıdır. İkincisi ise, insanların kırılgan bir yapıya sahip olduklarıdır. Acı çekme, incinme, ölüm, hastalık gibi haller insanların evrensel özellikleridir.[3] Ancak ortak insanlık kavramına rağmen sel, deprem gibi her türlü doğal afetle veya önlenebilir hastalıklardan, yetersiz beslenmeden hayatını kaybeden binlerce insan, insanlığın şefkatine nail olamamaktadır.[4]

Özcü bir insan anlayışına sahip olan Nussbaum için insanların sahip oldukları potansiyelleri etkin bir şekilde gerçekleştirebilmeleri oldukça önemlidir. Zorunlu gereksinimlerle sınırlandırılmış bir hayat, fakirleştirilmiş bir insan hayatıdır ve böyle bir yaşam iyi bir yaşam değildir. İyi bir hayat, insana mümkün olduğunca tam bir insanî hayat yaşama imkanı tanır. Böyle bir hayat, uygun beslenme ve barınma olanağı ile kişinin sağlıklı olmasına katkıda bulunur. Kişi, iyi bir hayata sahipse haz alabilir ve gereksiz acılardan kaçınabilir. Bilişsel becerilerini kullanabilir. Diğerleriyle ilişki kurar ve şeylere ilgi duyar. Hayatını ne şekilde yaşayacağına ilişkin eleştirel bir tavır alabilir. Bu iyi hayatı başkaları için ve başkalarıyla beraber yaşar. Var olanlara karşı ilgi ve endişe duyar. Gülebilir ve çeşitli haz verici etkinliklerde bulunabilir. Hayatını başkalarının dikte ve beklentilerine göre değil, kendi tercihlerine göre yaşar.[5] Nussbaum, insanın bu kapasitelerini hayata geçirmesini iyi bir hayatın koşulu olarak görür. İyi hayat ile kastedilen şey, insan onuruna uygun bir hayattır. İnsan, var olan potansiyellerini ortaya koyabildiği ölçüde iyi, saygın ve onurlu bir hayata sahip olacaktır. Ancak çeşitli nedenlerle her insan böyle bir hayat yaşama imkanına sahip değildir. Günde bir eurodan az parayla idare etmek, yaşamak değildir. Bu parayla hayatını idame ettirmek zorunda kalan biri, sahip olduğu kapasiteleri kullanamayacağı gibi en temel insanî ihtiyaçlarını bile karşılamakta zorlanacaktır. Ne yazık ki dünyada bu parayla idare etmek zorunda kalan milyonlarca insan vardır. Öte yandan en ağır yük, eğitim fırsatından yoksun kalan, temel sağlık hizmetleri karşılanmayan ve şiddet tehdidine maruz kalan kadınların omzundadır.[6]

## 1. Adalet Açısından Kadın Sorunları

Kadınların sorunları ile yakından ilgilenen bir düşünür olan Nussbaum, kadınlar dahil insanların bütün dünyada insanî saygınlığa değer hayatlar için

---

[3] Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 141.

[4] Age., 154.

[5] Age., 25-27.

[6] David Runciman, *Politika,* çev. Anıl Ceren Altunkanat (İstanbul: Bkz Yayıncılık, 2016), 113.

mücadele etmekte olduğunu ileri sürer.[7] Ancak kadınlar için bu mücadele erkeklerin mücadelesinden daha güçtür. Bunun nedenlerini tam bir açıklıkla ortaya koymak güç olsa da kadını erkekten daha değersiz gören kültürel, geleneksel ve dinî söylemlerin önemli bir etken olduğu yadsınamaz.[8] Nussbaum, dünyada pek çok kadının yaşadığı sıkıntıları Hindistanlı bir kadın olan Vasanti örneği ile ortaya koyar ve bu örnekle kadınların maruz kaldığı ayrımcılıkların ne tür sonuçlar doğurduğunu gözler önüne serer. Nussbaum'un aktarımına göre Vasanti'de muhtemelen ilk fark edeceğimiz şey, onun fiziksel açıdan ne kadar küçük olduğudur. Biz, bu durumu çocukluktaki yetersiz beslenmenin bir kanıtı olarak kabul edebiliriz. Fakir aileler, sıklıkla çocuklarını yetersiz beslemek zorunda kalırlar fakat biz, onun erkek kardeşlerinin nasıl beslendiğini de sormalıyız. Çünkü kızların erkeklerden daha az beslendiğini ve çocukluklarında hastalandıklarında doktora daha götürüldüklerini gösteren bol miktarda kanıt vardır. Beslenme ve sağlık hizmetleri o kadar önemlidir ki demograflar benzer beslenme ve bakım olsaydı, kadınların hayatının şimdi ortalama olarak erkeklerden biraz daha uzun olacağını tahmin etmektedirler. Nussbaum'un bu uyarısı, kadınlar ile erkekler arasında yapılan ayrımcılığın her iki cinsiyetin fiziksel görünümleri, sağlık durumları ve ortalama hayat süresine yansıyacak kadar etkili olduğuna işaret eder. Ancak cinsiyete dayalı ayrımcılık bunlarla sınırlı değildir. Ayrımcılık, kendisini eşitsiz mülkiyet ve miras yasalarında da gösterir.[9]

Okuma yazma becerileri ve resmi bir eğitim olmadan kişinin kendisini bilgilendirme kabiliyeti oldukça sınırlıdır. Bu nedenle eğitimin bir devlet meselesi olduğunu belirten Nussbaum, uğradığı ayrımcılık nedeniyle zeki ve kararlı da olsa hiçbir zaman okuma yazma öğrenemediği için kadının birkaç iş seçeneği dışında iş fırsatı olmadığını ifade eder. Resmi eğitimden mahrum kalmak, kadınların iş fırsatlarını kaçırmalarına yol açmakla kalmayacak, ayrıca onların ulusal tarihi, ulusun politik ve ekonomik yapısını tam olarak anlamalarını da engelleyecektir. Öte yandan bu kadınlar, hayatı daha eğlenceli ve zengin hale getirecek olan şiir, roman ve birçok hayal gücü çalışmalarından keyif alamayacaktır.[10]

Aile içi şiddet de Nussbaum'un kadın sorunları bağlamında dikkat çektiği bir başka konudur. Polisin kötü eğitilmesinin ve yasaların yetersiz uygulanmasının bir sonucu olarak polisten yardım alamamak, kadınların şiddet görmesini pekiştirmektedir.[11]

Kadınların yaşadığı bu sorunlar temelde bir adalet meselesidir. Ancak yoksulluk, dışlanmışlık, eşitsizlik, ayrımcılık gibi kavramlar, insan için iyinin

---

[7] Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approch* (USA: Harvard University Press, 2011), 1.

[8] Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 107.

[9] Nussbaum, *Creating Capabilities*, 4-5.

[10] Age., 6-10.

[11] Age., 8.

ne olduğuna ilişkin bir kavrayış olmadan bir adalet sorunu olarak görülemezler.[12] Kadınlara karşı yapılan ayrımcılıklarda olduğu gibi insanların başkalarına karşı sergilediği bütün dışlamalar nitelik olarak adaletsizliği içerirler. Irkçılık, mezhepçilik ve cinsiyet ayrımcılığı en yaygın dışlama şekillerdir. Bunlardan başka, çeşitli engelleri olanlar veya ağır hastalıklara yakalanmış kimseler de dışlanabilmektedir.[13] Nussbaum, özcü insan anlayışı çerçevesinde bu kişilerin durumunu da ele alır.

## 2. Adalet Açısından Engellilerin Durumu

Nussbaum, öncelikle bize zihinsel bozukluğu olan çocukların ve yetişkinlerin birer vatandaş olduklarını hatırlatır. Ona göre her saygın toplum, onların bakımı için gereken ihtiyaçları, eğitimleri, özsaygıları, faaliyetleri ve arkadaşlığı üzerinde düşünmelidir. Öte yandan sosyal sözleşme kuramları, toplumun temel yapısını "özgür, eşit ve bağımsız" olarak tasarlayan failleri sözleşme yapıyor olarak tasavvur ederler. Bunlar ayrıca sıklıkla onları oldukça idealize edilmiş bir rasyonalite ile karakterize ederler. Böyle yaklaşımlar, ciddi fiziksel özrü ve engeli olanların durumuyla yeterince ilgilenmezler. Adil bir toplum, engellileri damgalamayacaktır, onların gelişimlerini engellemeyecektir, sağlıklarını sosyal ve hatta mümkün olduğunda politik hayata katılımlarını tam olarak destekleyecektir. Adil bir toplum, bağımlı olanların bakımını sağlayan insanların sıkıntılarıyla da ilgilenmelidir. Bu insanlar, birçok şeye ihtiyaç duyar: yaptıkları işin tanınması, hem insanî hem de finansal yardım, sosyal ve politik hayattaki iş ve katılımları için ödüllendirici fırsatlar. Adil bir toplum gücü nispetince bu ihtiyaçları karşılamaya çalışmalıdır. Engelli ve ağır hastalığı olan insanlarla ilgili problemler sadece küçük bir grup insanı etkiliyor diye görmezden gelinemez veya ertelenemezler.[14]

## 3. Adalet Açısından Gelir Eşitsizliği

İnsan ihtiyaçları ve adalet bağlamında en dikkate değer meselelerden bir diğeri de yoksulluk ve gelir eşitsizliğidir. Hem dünyada ülkeler arasında çok ciddi bir zenginlik farkı vardır hem de ülkelerin kendi içinde gelir eşitsizlikleri ve buna bağlı olarak toplumsal eşitsizlikler mevcuttur. Matt Ridley, içinde bulunduğumuz durumu şu şekilde ifade eder:

Yoksullukla mücadelenin en başarılı olduğu yarım yüzyıldan sonra bile halen yüz milyonlarca insan, tek yönlü diyetlerinde A vitamini eksikliğinden ötürü kör olmakta, protein eksikliği yüzünden çocuklarının karnının

---

[12] Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 28-29.

[13] De Konink, *Yeni Cehalet ve Kültür Problemi*, 162-163.

[14] Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (USA: Harvard University Press, 2006), 98-100.

şiştiğini, kirli suyun yol açtığı önlenebilir dizanteriye yakalandığını, ev içinde ısınma amaçlı yakılan ateşin dumanının yol açtığı önlenebilir zatürreden öksürüğe boğulduğunu, tedavi edilebilir AIDS'ten günbegün helak olduğunu veya kolayca iyileşebilecekken sıtmadan titrediğini seyrediyor. Derme çatma kerpiç evlerde, oluklu sacdan çatılmış gecekondularda veya ruhsuz beton kulelerde, kitap okuma veya doktora gitme fırsatından mahrum yaşayan insanlar var. Omzunda makineli tüfek taşıyan oğlanlar ve vücudunu satan kızlar var.[15]

Kongo, yoksulluğu ve bu yoksulluğun beraberinde getirdiği yoksunlukları bakımından dikkat çekici bir örnektir. Soykırım ve sömürünün kurbanı olan bu ülke, fakir ve bölünmüş bir haldedir. Ülkede ortalama yaşam süresi yaklaşık kırk beş yıldır ki bu süre, Hobbes'un yaşadığı dönemde İngiltere'deki ortalama yaşam süresinden pek de fazla değildir. Ülkenin kişi başına düşen yıllık geliri ise Danimarka'nınkinin yüzde birinden azdır.[16]

Fakir ülkelerin durumları Kongo ile büyük benzerlikler taşımaktadır. Ancak gelir dağılımına bağlı eşitsizlikler zengin ülkelerde de mevcuttur. İnsan ömrü ortalaması yirminci yüzyılda artmıştır. Bu artış, beslenme ve su kalitesinin yükselmesine, temizlik ve barınma koşullarının iyileşmesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Tabi ki bu faktörler gelir dağılımı ile yakından ilişkilidirler ve bu nedenler uzun hayat beklentisi herkes için değildir. Zenginlerin yoksullardan daha uzun yaşayabilecekleri araştırmalarla ortaya konulabilmektedir.[17] Kişi başına düşen yüksek gelir bu tür eşitsizliklerin üstünü örtebileceğinden Nussbaum, kişi başına düşen yıllık gelir ile yaşamın niteliğinin belirlenmesini oldukça kaba ve genel bulur. Çünkü kişi başına düşen gelire bakılarak çocuk ölüm oranlarını, eğitim olanaklarını, cinsiyet ilişkilerini veya bireylerin otonomilerini değerlendirmek mümkün değildir.[18] Kişi başına düşen ortalama gelir, zenginler ile fakirler arasındaki gelir eşitsizliğini göz ardı ederek sanki bir ülkede her fert benzer bir gelire sahipmiş gibi bir yanılsama uyandırır. Gerçekte ise, en yüksek gelire sahip ülkelerde bile fakirler ile zenginler arasında devasa gelir farkları vardır ve bu fark, onların yaşadıkları hayatın niteliğini tümüyle değiştirmektedir.

Gelir eşitsizliği kendi başına da sevimsizdir ancak bu sorun birçok sosyal sorunla da yakından ilgilidir. Ortalama yaşam süresi, çocuk ölümleri, suç, hapishane nüfusu, akıl hastalıkları, işsizlik, obezite, yetersiz beslenme, genç yaşta hamilelik, uyuşturucu kullanımı, ekonomik güvensizlik, kişisel borç ve kaygı gibi sorunları gelir dağılımındaki eşitsizliklerden ayrı düşünmek mümkün değildir.[19]

---

[15] Akt: Terry Eagleton, *İyimser Olmayan Umut*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 30.

[16] Runciman, *Politika*, 112.

[17] Arno Gruen, *İçimizdeki Yabancı*, çev. İlknur İgan (İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2016), 268.

[18] Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 29.

[19] Zygmunt Bauman, *Bu Bir Günlük Değildir*, çev. Didem Kizen (İstanbul: Jaguar Kitap, 2014),

"Dördüncü Dünya" tabiri, hem en az gelişmiş ülkeleri hem de orta ya da yüksek gelirli ülkelerdeki aşırı yoksul bölgeleri adlandırmak için kullanılmaktadır. Az gelişmişlik ve çok gelişmişlik dünyanın her yerinde kabul edilemeyecek şekilde bir arada bulunmaktadır. Yeni eşitsizlikler, yeni marjinalleştirmeler, yeni aşırı yoksulluk durumları küreselleşme sürecine eşlik etmektedir. Günümüzde eşitsizlikler o kadar büyümüştür ki dünyanın en zengin üç insanının serveti, en yoksul kırk sekiz ülkenin gayri safi milli hasılasının toplamından fazladır.[20]

## 4. Zorunluluk, Önlenebilirlik, Umut ve Ahlaki Eylem

Platon, *Epinomis Yahut Gece Toplantısı* adlı eserinde doğa düzeninden bahseder. Ona göre şayet kötü herhangi bir kaza bir gün bu düzeni bozacak olursa bunun suçu Tanrı'da değil, hayatını doğruluğa göre ayarlamayan insanda aranmalıdır.[21] Doğal düzenin bozulmasından insan sorumluyken, insanın eseri olan sosyo-ekonomik düzenden de aynı şekilde bizzat insanın kendisi sorumludur. Dünyanın şu anki son derece adaletsiz ve eşitsiz düzeni Tanrı vergisi bir durum değildir. İçinde bulunduğumuz koşullar zorunlu olmayıp, insanların tercihlerinin birer sonucudurlar.

Nussbaum, öncelikle yaşadığımız adaletsizliklerin ve acıların kaçınılmaz olmadığını vurgular. Ona göre kötü niyetin, ihmalin ve duyarsızlığın tanık olduğumuz acının ardında yattığını düşünmek hem iyi hem de kötü haberdir. Bu, iyi bir haberdir çünkü değişimin mümkün olduğu, bunların kaçınılmaz olmadığı anlamına gelir. Bu, aynı zamanda kötü bir haberdir çünkü o acının zorunlu olmadığı, daha çok çalışmış ve daha iyi düşünmüş olsaydık onun önlenebileceği anlamına gelir.[22] Bu çerçevede Nussbaum, Grek tragedyasında verilen mesajın Atinalılar kadar bizler için de bir anlamda oldukça kötü bir haber olduğunu düşünür. Bu haber, tembelliğimizi, bencil arzularımızı, kalın kafalılığımızı bir kenara bırakmadıkça, tanık olduğumuz acıları nasıl engelleyebileceğimizi sormadıkça bizim de tragedyalardaki Tanrılar ve insanlar kadar kabahatli olduğumuzdur.[23] Erken yaşta ve bir savaşta, daha çok da gereksiz bir savaşta ölmek, açlıktan ölmek, bir kadının tecavüze uğraması, işkence vb. acılar insanın kötülüğünden kaynaklanırlar. Bunlar doğal birer zorunluluk değildirler. İnsanın yaşadığı felaketlerin çoğu zorunlu olmadığı gibi kaçınılmaz da değildir.[24]

---

136.

[20] De Koninck, *Yeni Cehalet ve Kültür Problemi*, 19-20.

[21] Platon, *Epinomis Yahut Gece Toplantısı*, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 17.

[22] Martha C. Nussbaum, "Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice," in *Reading Bernard Williams*, ed. Daniel Callcut, (Oxon: Routledge, 2009), 221-222.

[23] Age., 232.

[24] Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 91.

Nussbaum'a göre Grek tragedyasının etik düşünceye en değerli katkılarından biri, talih ve kötü insanî davranış hakkında "Tanık olduğumuz korkunç olaylarda talih ve zorunluluk olan, başka türlü olmayacak olan nedir? İnsanî aptallık, açgözlülük, ihmalkârlık olan ve başka türlü olabilecek olan nedir?" sorularını sormamıza neden olan incelikli düşünme biçimidir.[25] Nussbaum, yaşanılan felaketlerin talih ve zorunluluk olduğunu düşünerek dünyadaki felaketlere bakan kişinin muhtemelen pratik tercihler konusunda daha kötü şekilde düşüneceğini ileri sürer. Ona göre aşağılanmış ve zarar görmüş insanlara yardım edebileceği halde boş oturmuş bir insana bir yanlış yapmamış olsa da adalet konusunda güvenilmeyeceğini söyleyen Cicero haklıdır.[26] Hatırlanacağı üzere Cicero, yaşanan adaletsizliklerden sorumlu iki kesim olduğunu belirtir. İlki, zarar verenlerin, diğeri ise başkalarına haksızlık yapılmasına engel olabilecekken bunu yapmayanların adaletsizliğidir. Başkasına haksız şekilde saldıran insanın adaletsizliği birinci türde, yapabileceği halde başkasını savunmayan ya da haksızlığa mani olmayan kişinin davranışı ikinci türde bir adaletsizliktir.[27] Bir haksızlığın eylemsizliğimiz sayesinde gerçekleşmesi, bizi adaletsizliğin yaşanması suçundan aklamaz. İnsanlar sadece gerçekleştirdikleri eylemlerle değil, pasiflikleri, tepkisizlikleri ve sessizlikleri ile de acı verici olayların yaşanmasına neden olurlar. Bu nedenle başkalarının sefaletini soğukkanlılıkla izlerken bir yandan da "Yapacak bir şey yok" sözünü tekrarlayarak vicdanımızı rahatlatmaya çalışmak, suça ortak olmak demektir.[28] Bunun suç olmasının bir diğer nedeni ise, çoğunluğun suskunluğunun adaletsizlik yapanlar tarafından eylemlerinin haklılığı lehine yorumlanmasıdır.[29] Kötülükler karşısında suskun kalan kitleler, bu tavırlarıyla farkında olarak veya olmayarak zalimleri cesaretlendirir ve adaletsizlikleri arttırırlar.

Nussbaum'un adalet düşüncesi umutla iç içedir. Söz konusu kötülüğü değiştirmek için gerçek bir umut olmadan bir insana adalet konusunda güvenip güvenemeyeceğimizi soran Nussbaum, ilerleme umudu olmadan eylemin hatırı için eylemde bulunan failin tasarlanamayacağına dikkat çeker.[30] Öte yandan Nussbaum, umudun yanı sıra öfkenin de ahlak hayatındaki yerine işaret eder ve kökü umut olan öfkenin sadece acıtan bir duygu olmadığını ileri sürer.[31] Eşitsizliklerden, dışlama ve ayrımcılıklardan kaynaklanan

---

[25] Nussbaum, "Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice," 214.

[26] Age., 219

[27] Cicero, *Yükümlülük Üzerine,* çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 12.

[28] Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite,* çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2017), 305.

[29] Arno Gruen, *Demokrasi Mücadelesi,* çev. İlknur İgan (İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2010), 26.

[30] Nussbaum, "Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice," 220.

[31] Age., 236.

adaletsizlikler birçok insanın insan onuruna uygun bir hayat yaşamasına mani olmaktadır. Ancak bunlara maruz kalan insanlar ve buna tanıklık edenler yaşanan olayları normal karşılayarak bunlarla yaşamaya alışmaktadır. Bu insanların sergilenen haksızlıkların normal olmadığı bilinciyle haklı bir öfke duymaları daha iyi bir dünyanın oluşumuna katkıda bulunabilir. Şeylerin sabit olmayıp yeterli bir çabayla değişeceği umuduyla ve duydukları öfke ile hak talebinde bulunabilir, insanî olmayan koşulların değişmesi için gayret edebilirler.

Nussbaum, dünyadaki insanların çoğunun hayat beklentisini gelişmiş ülkelerdeki hayat beklentisi seviyesine çıkaracak bakımı alamadığını bildiğimizi söyler. Amerika'da hayat beklentisi yaklaşık yetmiş dokuz yılken, Sierra Leone'de aşağı yukarı otuz dört yıldır. Böyle bir tablo karşısında Nussbaum, dünyanın geri kalan bölgelerinde hayatların erken dönemlerde talih ve zorunluluk tarafından daha az kötüleştirilmesi için adaletle ilgilenen insanların yapabileceği çok şey olduğuna inanır ve insan hayatındaki felaketlerin nedeni olarak sadece talih ve zorunluluğa odaklananları eleştirir. Çünkü sadece bunlara odaklanmak, bir insanın pratik faaliyetlerini olumlu şekilde etkilemeyecektir.[32]

Nussbaum'a göre adaletle ilgili konularda insan kötülüğünden ve doğal felaketlerden kaynaklanan acılar arasındaki farka değinmemek, bir insanın adalet için elinden geldiği kadar çok çalışmasının felakete en uygun yanıt olduğunu ileri sürmemek ciddi eksikliklerdir. Aslında dünyayı iyi eğilimli insanlar için güvenli hale getirmek, her çocuğun yeterli besini aldığından, eğitime ve makul ihtiyaçlarına ulaştığından, bütün insanların yüksek kalitede sağlık bakımı aldığından, ihtiyaçlarını temin edebildiklerinden, tecavüz ve cinsel istismarın kadın ve çocukların hayatından çıktığından vb. emin olmak anlamına gelir. Nussbaum, dört yaşında yetersiz beslenmekten ölmekle doksan yaşında kanserden ölmek arasında büyük bir fark olduğunu belirterek böyle bir farkın dikkate alınmamasını eleştirir. Ona göre çocuk ölümleri konusunda daha fazlasını yapabilecek durumdaysak fakat yapmamışsak bu, bir talih veya zorunluluk meselesi değildir; bu, bir adaletsizliktir ve failleri de bizlerizdir.[33]

İnsan hayatını acı verici ve sinir bozucu hale getiren acılar, iki farklı türde olaydan kaynaklanırlar. Bunların bazıları, gerçekten de talihin ve/ya zorunluluğun sonuçlarıdır. Diğer yandan çok sayıda acı, bazen kazara veya ihmalkârlıkla fakat çok sık biçimde kabahatli veya kötü niyetli bir şekilde eylemde bulunan insanlardan kaynaklanır. Tragedyalarda en sık rastlanan olaylar olan savaş, cinayet, ihanet, politik ayaklanma gibi eylemlerin hepsinin failleri insanlardır. Bu tür olguların nedenleri insanlar olduğunda en azından prensipte, gelecekte bunların durdurulması veya azaltılması mümkün

[32] Nussbaum, "Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice," 219.

[33] Age., 220-221.

görünür. Nussbaum, bu açıdan Holocaust hakkında düşünüp tekrarına "Bir daha asla" demenin mümkün olduğunu düşünür.[34]

Nussbaum, doğal olaylardan ve insanî eylemlerden kaynaklanan felaketleri birbirinden ayırmanın oldukça zor olduğunun farkındadır. Ona göre felaketlerin çoğunda hem talih ve zorunluluğun, hem de kötü insanî davranışların etkisi vardır. Örneğin Zengin bir Amerika şehrinde deprem olduğunda hasar küçük olacaktır çünkü orada binalar depreme dayanacak şekilde inşa edilmiştir. Eğer binalar depreme dayanmazsa bu, birinin hatası olarak görülecek ve ona yasal cezalar verilecektir. Gelişmemiş bir ülkede bir deprem olduğunda ise, muhtemelen can kaybı çok daha fazla olacaktır. Bu tür durumlarda binaları bina yönetmelik standartlarına göre inşa etmemiş insanlar suçlanır. Oysa yerel halk, kullanılabilir kaynakları en iyi olarak belirlediği standartlara göre yapmıştır. Ancak Nussbaum'a göre bu durumda bile kötü insan davranışı aranabilir. San Francisco ve Ahmedabad arasındaki asimetri bizi rahatsız etmeli ve deprem zengin Californialıların canını bağışlarken Gujarat'ta doğmanın felakete yol açmasının acımasızlığını düşünmeliyiz. Gujarat'ın acımasız felakete karşı insanları korumak için kaynaklarının olmadığı, Amerikalıların ise pahalı kayak tatilleri ve diğer birçok gereksiz lüksün keyfini çıkardığı bir gerçektir. Benzer şekilde insanların Afrika'da HIV/AIDS'ten ölmeleri doğal bir sefaletken, ilaç şirketlerinin hayat kurtaracak ilaçları makul bir fiyata satmadaki gönülsüzlükleri, zengin ulusların Afrika'da yeterli bir sağlık altyapısını desteklemedeki isteksizlikleri kötü birer davranıştır.[35]

## Sonuç

Nussbaum, özcü bir insan anlayışından yola çıkarak insana ilişkin iyi hayat tasavvuru ortaya koyar. O bunu yaparken insanlığı tüm yönleri, kapasiteleri ve ihtiyaçları ele alır. Ona göre iyi bir hayat, insana mümkün olduğunca tam bir insanî hayat yaşama olanağı verir. Böyle bir hayat, uygun beslenme ve barınma olanağı ile kişinin sağlıklı olmasından, haz alıp gereksiz acılardan kaçınabilmesinden ayrı düşünülemez. Kişi, böyle iyi bir hayat ile bilişsel becerilerini kullanır, diğerleriyle ilişki kurar ve şeylere ilgi duyar. Hayatını ne şekilde yaşayacağına ilişkin eleştirel bir tavır alır. Bu iyi hayatı başkaları için ve başkalarıyla beraber yaşarken var olanlara karşı bir ilgi ve endişe duyar. Gülebilir ve çeşitli haz verici etkinliklerde bulunabilir. Hayatını kendi tercihlerine göre yaşar. Ortak insanî özellikleri paylaşan bireylerin iyi hayat yaşaması, ekonomi, sağlık, eğitim, özgürlük ve otonomi ile yakından ilişkilidir. Bu alanda belirli bir yeterlilik sağlanmadan insanların iyi bir hayata sahip olmaları düşünülemez.

Nussbaum, adaleti insanların iyi bir hayata sahip olmalarını sağlayan bu

---

[34] Age., 218.

[35] Nussbaum, "Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice," 218-219.

faktörlere erişimleri açısından değerlendirir. O, adaleti basit bir şekilde suç ve ceza kavramları etrafında ele almaz. Kaynakların kime, nasıl dağıtıldığı sorusu onun adalet kavrayışının merkezindedir. Bu kaynakların dağıtımı, insanların kapasitelerini nasıl kullandıklarını ve iyi bir hayata sahip olup olamayacaklarını belirlemektedir. Adaletin sağlanması için insanların hem biyolojik ihtiyaçlarının karşılanması hem de siyasi, sosyal ve entelektüel yönlerinin tanınarak geliştirilmesi gerekmektedir. Beslenme ve barınma gibi ihtiyaçların yanında eğitim ve iş olanaklarının sağlanarak insanlara saygın bir hayata sahip olma hakkı verilmelidir. Bunlar yapılırken insanlar arasında din, mezhep, ırk, cinsiyet, yaş veya sağlık durumu açısından hiçbir ayrım yapılmamalıdır. Her insanın insan olmak bakımından onurlu bir hayata sahip olmayı hak ettiği bilinci ile hareket edilmelidir.

Kadınlar ve engelli durumdaki insanlar ve yoksullar hayatın kırılganlıklarına daha açıktırlar ve bu insanların hayatı daha güçtür. Bu nedenle Nussbaum, özellikle bu insanların hayatlarının iyileştirilmesi meselesi ile ilgilidir. Ona göre kadınların hayatının iyileştirilmesi için öncelikle onlara karşı benimsenen olumsuz bakış açısının değişmesi gerekir. Kadınların hayatını zorlaştıran etkenlerden belki de en önemlisi, kadınların erkeklerden daha değersiz olduğu görüşünün geniş kitleler tarafından kabul edilmesidir. Bu anlayış, kadınların erkeklere göre daha kötü beslenmesine, daha az sağlık hizmet almasına, eğitim imkanından ve dolayısıyla nitelikli iş olanaklarından mahrum kalmalarına yol açmaktadır. İnsan hakları açısından bakıldığında bütün bunlar düzeltilebilir haksızlıklardır. Benzer şekilde yoksul ve engelli insanların hayatlarını değiştirmek ve bu insanların daha insanî bir hayat yaşamalarını sağlamak mümkündür.

Nussbaum, yazılarında insanların yaşadığı acıların çoğunun kaçınılabilir ve önlenebilir olduğunu vurgular. Onun insanların hayatlarını iyileştirerek adaleti sağlama fikri bu umuda dayanır. Dünyadaki acıların pek çoğu, zorunlu olmayıp birer fail olan bizlerin tercihleri sonucu ortaya çıkar. Bunların kökeninde açgözlülüğümüz, ihmalkârlığımız, sorumsuzluğumuz, duyarsızlığımız, tembelliğimiz ve kötü niyetimiz yer alır. Sahip olduğumuz güçle dünyayı daha iyi bir hale getirebiliriz. Daha duyarlı, sorumlu, bilinçli ve çalışkan bireyler haline gelerek pek çok felaketi önleyebilir ve daha adil bir dünyanın teşekkülüne katkıda bulunabiliriz.

***Kaynakça***

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite* Çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Sanat
Yayınları, 2017.
Bauman, Zygmunt. *Bu Bir Günlük Değildir*. Çev. Didem Kizen. İstanbul: Jaguar Kitap, 2014.
Cicero, *Yükümlülük Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
De Koninck, Thomas. *Yeni Cehalet ve Kültür Problemi*. Çev. İnci Malak Uysal. Ankara: Epos
Yayınları, 2003.
Eagleton, Terry. *İyimser Olmayan Umut*. Çev. Emine Ayhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları,
2016.
Erkızan, H. Nur Beyaz. *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.
Gruen, Arno. *Demokrasi Mücadelesi*. Çev. İlknur İgan. İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2010.
Gruen, Arno. *İçimizdeki Yabancı*. Çev. İlknur İgan. İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2016.
Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*.
USA:Harvard University Press, 2006.
Nussbaum, Martha C. "Bernard Williams: Tragedies, Hope, Justice," In *Reading Bernard*
Williams, edited by Daniel Callcut, 213-241. Oxon: Routledge, 2009.
Nussbaum, Martha C. *Creating Capabilities: The Human Development Approch*. USA:
Harvard University Press, 2011.
Platon. *Epinomis Yahut Gece Toplantısı*. Çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Sosyal Yayınlar,
2001.
Runciman, David. *Politika*. Çev. Anıl Ceren Altunkanat. İstanbul: Bkz Yayıncılık, 2016.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# İnsanlığın Hukuk Eğitiminde Geliştirilmesi*

MARTHA C. NUSSBAUM
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN** - ERAY YAĞANAK***

Dünya üzerindeki insanlar farklı derecelerde evrensel bir topluluğa girdiler ve bu dünyanın herhangi bir yerinde ortaya çıkan bir yasa ihlalinin her yerde hissedildiği bir noktaya gelinmesine neden oldu.

***Immanuel Kant***, *Ebedi Barış*, 1795[1]

Küresel bütünleşme zamanı ve mekanı daraltıyor, ulusal sınırları yok ediyor. İnsanların yaşamları birbirine daha bağımlı artık. Uluslararası yeni ticaret kuralları ulusal siyasaları birbirine bağladığı ve yeni küresel aktörler daha fazla etki yarattığı için devletlerin özerkliği azalıyor.

***Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı, İnsani Gelişim Raporu* 2000**[2]

Yakında son nefesimizi vereceğiz. Bu arada, henüz yaşıyorken, hala insanların arasındayken, gelin insanlığımızı geliştirelim.

***Seneca, Öfke Üzerine*** (yaklaşık MS.45)[3]

## I. İç içe geçmiş bir dünya'da hukuk eğitimi

Artan bir şekilde bütünleşen ve birbirine bağımlı hale gelen dünyamızda, hukuk fakültelerimiz, öğrencileri vatandaşlık için ne kadar iyi hazırlıyor?

---

* Nussbaum, Martha C. Martha C. Nussbaum, "Cultivating Humanity in Legal Education", *The University of Chicago Law Review* Vol. 70, No. 1, Centennial Tribute Essays (Winter, 2003), pp. 265-279.

** Aysima Çalışan Mersin Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğrencisi.

*** Yrd. Doç. Dr. Eray Yağanak, Mersin Üniversitesi, Felsefe Bölümü, eray@mersin.edu.tr.

[1] Ed.Hans Reiss, *Kant: Political Writings* -08 (2. Ed. Cambridge 1991) (H.B. Nisbet, çev.). Nisbet'in "Recht" kelimesini "hak" olarak çevirisini "hukuk" olarak değiştirdim. Kant Latince ius(hukuk) kelimesini Almanca "Recht" olarak ve sıklıkla Latincesini Almanca kelimelerden sonra gelecek şekilde parantez içinde kullanmıştır. O genellikle 'ius naturae' ile doğal hukuk'un klasik görüşlerini ima eder. Bu gerçekleri aklımızda tutarsak, Kant'ın Cicero, Seneca ve diğer Romalı yazarlarla devam etmesinin önemi iyi bir biçimde görülebilir.

[2] *Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı, İnsani Gelişim Raporu* 2009 (Oxford 2000).

[3] Seneca'nın Latinceden tüm çevirileri bana aittir. *De Ira*'nın (Öfke Üzerine) en iyi baskısı Seneca'nın *Dialogorum Libri Duodecim* eserindedir, *s*.39-128 (Oxford 1977) (ed L.D. Reynolds). *On Anger'in* ingilizce çevirisi Seneca'nın *Moral and Political Essays* ,içinde bulunabilir. ss.17,116 (Cambridge 1995) (ed. John M. Cooper ve J.F. Procope) eserinde bulunabilir.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki hukuk eğitimi, dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi, bir ulusun hukuk geleneklerine ve akıl yürütme yollarını incelemeye odaklanmaktadır. Bu makalede, günümüz dünyasında, hukuk eğitiminde etkilemenin yeni biçimleri ve müzakere etme üzerine eğilimlerini inceliyorum. Değerlendirmem biraz karmaşık olacak: hukuk fakülteleri, bazı alanlarda, iyi küresel vatandaşlığa ilişkin iyi bir ilerleme kaydederken; diğerlerinde yeterince mesafe kaydedemedi.

Başka bir çalışmada Birleşik Devletlerin'deki[4] lisans programında liberal sanatlar eğitimine dayanan küresel vatandaşlık eğitim teorisini geliştirdiğim için, bu çalışmada savunduğum normatif ilkeler ve onların gerekçelerinden bahsederek başlıyorum. Hukuk eğitiminin farklı amaçları göz önüne alındığında, benzer prensiplerin ne derecede takip edileceğini ve edilmesi gerektiğini soruşturuyorum. Hukuk eğitiminde bu ilkelerin uygun bir şekilde revize edilmiş versiyonunun uygulanması için neler yapılabileceğine dair bazı örnekler verdikten sonra, Amerika'da hukuk eğitimi veren bazı okullardaki gelişmeleri bu prensiplerin ışığında değerlendiriyorum.

## II. Antik Felsefe ve Modern İşbirliği

*İnsanlığın Geliştirilmesi*[5] kitabında geliştirilen eğitim teorisi iki farklı kaynağa dayanır: Antik Yunan ve Roma Stoacılarının incelenmesi ve uluslararası bir komisyonla gelişmekte olan ülkelerdeki yoksulluk üzerine birlikte çalışma deneyimi. Antik Yunan ve Roma Stoacıları için, tüm insanlar, hangi ulusa ait olurlarsa olsunlar, temelde bir dünya düzeninin üyesidirler. Bu her birimizin bir "dünya vatandaşı" olduğu görüşünden beslenen kozmopolitanizm düşüncesine aittir (Grekçe *kosmou polităs*).[6] Cicero[7], Seneca ve Marcus Aurelius gibi düşünürlere göre, dünyanın farklı bölgelerindeki insanlarla ortak bir insanlığı paylaşıyor olduğumuz gerçeği, birbirimize karşı, mevcut pozitif yasaların ötesine geçen, ahlaki yükümlülüklerimiz olduğu

---

[4] Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* 50-84 (Harvard 1997) (Öğrencileri küresel vatandaşlığa hazırlayacak bir liberal eğitim anlayışı tartışılıyor).

[5] A.g.e.

[6] Bknz, örneğin, Martha C. Nussbaum, *For Love of Country?* (Beacon 2002) (aşırı vatansever gururun kozmopolitanizm ve onun idaellerine olumsuz etkileri tartışılıyor.); Martha C. Nussbaum, *Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy,* 8 J Polit Phil 170, 185 (1999) (Cicero'nun adaletin görevlerine ilişkin anlayışı "tamamen kozmopolitan" olarak tanımlanır); Martha C. Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism, 5* J Polit Phil 1, 4-12 (1997). Devam etmekte olan kitabım *The Cosmopolitan Tradition*, Yale Üniversitesi Yayınları ile sözleşme halindedir (yayınlanmamış esere referans).

[7] Cicero Stoacı değildir ve onun bazı alanlarda Stoacıların düşüncelerine karşı birçok itirazı vardır; buna rağmen onun politik düşüncesi, ortodoks Stoacılığa oldukça yakındır ve *De Officiis (On Duties)* Stoacı kozmopolitan fikirleri hakkında tam anlamıyla başvurabileceğimiz kaynaklardandır. Bu kaynağın İngilizce çevirisi için bknz Cicero, *On Duties* (Cambridge 1991) (ed. M.T. Griffin ve E.M. Atkins).

anlamına gelir. Bu düşünürlerin fikirleri, özellikle savaş ve barış konusunda, uluslararası hukukun geliştirilmesi için temel oluşturdu.[8]

Stoalılar, insanların ulusal sınırları aşarak işbirliği yapması gerektiğine inandığından, eğitim konusunda bazı radikal düşüncelere sahiptiler. İspanya'da doğan ve Nero'nun gençliği sırasında Roma İmparatorluğunu kral naibi olarak yöneten Romalı filozof Seneca, etnik olarak heterojen yapıya sahip ve dünyanın birçok yeri ile karmaşık ilişkiler içinde olan Roma'da yaşadığından, bu konularda düşünmek için yeterli birikime sahipti. Genellikle "özgür eğitim üzerine mektup" olarak anılan Seneca'nın 88. Ahlak Mektubu, modern özgür eğitim fikrimizin kurucu metnidir.[9]

Seneca, mektubuna liberaller, "özgür doğanlar" olarak adlandırılan iyi yetişmiş gençler için uygulanan, "liberal" (Latince '*liberalis*', özgürlüğe bağlanma) olarak adlandırdığı geleneksel eğitim tarzını anlatarak başlar. Sonra ise 'liberal' terimini çok farklı bir şekilde kullanacağını belirtir. Ona göre eğitim ancak öğrencinin zihnini "özgürleştirirse", kendi düşüncesinden sorumlu olmasını teşvik ederse, Sokratik sorgulamayla yaşamını yönlendirebilir ve geleneksel uygulamaları açıkça eleştirebilir hale getirirse, gerçekten "liberal" olabilir.[10] Seneca, yalnızca bu tür bir eğitimin, her bir bireyin, doğum yerleri, sosyal sınıfları, cinsiyetleri, etnik kökenleri ne olursa olsun, kendini bilerek, kendine güvenerek ve tüm diğer bireylerin insaniyetini tanıyıp ve ona saygı göstererek, tam anlamıyla insan olma kapasitesini geliştirebileceğini savunur. "Öfke Üzerine" adlı eserini "Yakında, son nefesimizi vereceğiz" cümlesi ile sonuçlandırırken ekliyor. "Bu arada, henüz yaşıyorken, hala insanların arasındayken, gelin insanlığımızı geliştirelim."[11]

Bu fikirler, inanıyorum ki, liberal eğitim alanındaki çağdaş reformlarda iyi yapılan ve iyi yapılmayan şeyleri görmemize yardımcı olur. Birleşik Devletler'deki liberal eğitim, Seneca'nın iyi yetişmiş gençleri geleneksel normlar ve topluluk değerleri içinde asimile etmek için tasarladığı eski bir eğitim türüydü. Geçtiğimiz yirmi yıl kadarlık bir süre boyunca, karmaşık dünyada

---

[8] Bknz Nussbaum, 8 J Polit Phil, 185 (6. dipnotta alıntılanan) ("Cicero'da modern uluslararası hukukun temelini oluşturan kaynak" özetlenmiştir). Daha ayrıntılı bir tartışma Nussbaum'un *The Cosmopolitan Tradition* (6.dipnotta alıntılanan) eserinin *Grotius* bölümündedir.

[9] Seneca'nın en iyi Latince baskısı *Ad Lucilium Epistulae Morales* 312-23 (Oxford 1965) (ed L.D. Reynolds). Seneca'nın Ad *Lucilium Epistulae Morales* eksiksiz ancak çok yeterli olmayan İngilizce çevirisi de mevcuttur (G.P. Putnam's Sons 1917) (Richard M. Gummere, çeviri). Bu mektuplar muhtemelen M.S. 64-65 yılları civarında yayınlandı. Bu sebeple *On Anger*'e kıyasla daha geç ancak görüş olarak oldukça tutarlıdır.

[10] "Kadın veya erkek" zamirlerini çağdaş politik kaygıları dikkate alarak kullandım: Milattan sonra ilk yüzyılın Stoacı filozofları kadınların eşit eğitim almaları hakkında uzun uzadıya yazdılar ve kadınların erkekler gibi sorgulanmış hayata öncülük etmeleri gerektiği görüşünü savundular. Bknz Martha C. Nussbaum, *The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman,* ed. Martha C. Nussbaum ve Juha Sihvola, *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* 283,286-98 (Chicago 2002).

[11] Seneca, *On Anger,* s. 117 (3. dipnotta alıntılanan).

birbirinden farklı birçok öğrenciyi vatandaşlık için hazırlama düşüncesi etkisini giderek göstermektedir. Fakat bu fikrin pratikte nasıl gerçekleşeceğine dair birbiriyle çatışan birçok görüş; örneğin, kadın araştırmaları, cinsellik, Batılı olmayan kültür incelemeleri, ve ırk ve etnik köken çalışmalarında hararetli tartışmalar var. Yeni müfredat oluşturma girişimlerinin değerlendirilmesinde yol göstermesi için, Stoacı felsefe düşüncelerinden ve mevcut en iyi eğitim uygulamalarından esinlenilmiş genel ilkeler geliştirmek önemlidir.[12]

İnsanlığı Geliştirme'nin ikinci kaynağını, Birleşmiş Milletler Üniversitesi ile bağlantılı uluslararası bir komisyon olan ve Finlandiya'nın Helsinki şehrinde bulunan Kalkınma Ekonomisi Araştırma Enstitüsündeki çalışma tecrübem oluşturur. 1986 ve 1993 yılları arasında, bu enstitüde Araştırma Danışmanı görevinde bulunurken, bir ulusun "yaşam kalitesini" neyin ölçebileceğini düşünmek için yeni yollar geliştirmeyi içeren, disiplinlerarası bir felsefe-ekonomi projesinde Amartya Sen ile birlikte çalıştım.[13] "İnsani yapabilirlik" kavramını teşvik etme hedefi açısından kalkınmaya yönelik daha zengin, daha insancıl ve çok yönlü yaklaşım, insanların yapmaları ve olmaları gereken fırsatları veya yetenekleri ve belli değerli şeyleri öne alarak, yaşam kalitesinin kişi başına düşen GSMH olarak kabul edilen yerleşmiş kavramına karşı çıktık.[14] Bu yaklaşım, en azından benim parçası olduğum kısım, Antik Yunan ve Roma felsefesinde hem Aristocu hem Stoacı derin köklere sahiptir.

Dünyanın her yerinden birçok insanla bu enstitüde çalışırken, kendi lisans (ve lisansüstü) eğitimimin sınırları hakkında çok şey öğrendim. Bazı açılardan eğitimim beni kültürler arası diyalog için yetiştirmişti ancak diğer açılardan eğitim geçmişimin yetersiz olduğunu gördüm. Birbirinden farklı, iş dünyası ve sanayiden küresel çevreye kadar temel ilkeler ve normlar üzerine tartışmak için farklı kültürlerden insanları bir araya getiren, konular hakkında düşünmek, bana gerçek bir "kozmopolitan" eğitimin nasıl olması gerektiği konusunda yeni bakış açıları kazandırdı.

## III. İnsanlığın Geliştirilmesi: Üç Temel Değer

Lisans eğitiminde gerekli olan "liberal sanatlar" bileşenine odaklanarak,

---

[12] Nussbaum, *Cultivating Humanity* (4. dipnotta alıntılanan) birbirinden hayli farklı on beş yüksekokul ve üniversitenin müfredatlarına odaklanarak detaylı olarak inceler.

[13] Bu çabalar Birleşmiş Milletler Kalkınma Programın İnsanı Gelişim Raporlarını oluşturan eylemine ilişkindir.

[14] Bu yaklaşım için, bknz. ed. Martha C. Nussbaum ve Amartya Sen, *The Quality of Life* 1-6 (Clarendon 1993) (refah ve huzuru analiz ederken yeteneklerin dikkate alınması gerektiği öne sürülür). Kendi yaklaşımım, Sen'in yaklaşımından nispeten daha farklı, *Women and Human Development* eserimde tamamen geliştirilmiştir (Cambridge 2000) (temel siyasi ve sosyal hakların temellerini oluşturan kabiliyetleri geliştirme). Ayrıca bakınız Martha C. Nussbaum, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice,* Feminist Ekonomi'de yayınlanacak.

her şeyden önce üç kapasitenin, öğrencileri, içinde yaşadıkları bütünleşik dünyaya hazırlamak için çok önemli olduğunu tartışıyorum. Bu kapasitelerin geliştirilmesi müfredattaki özgür sanatların odağı olmalıdır.

### *A. Sokratik Sorgulama*

Birincisi, Sokrates'i izleyerek, "sorgulanmış yaşam" dediğimiz hayatı yaşamak için kişinin geleneklerini ve kendini eleştirel olarak inceleme kapasitesidir. Bu, miras bırakılan gelenek ve alışkanlıkları başvurulacak tek otorite olarak kabul etmeyen; tüm inançları sorgulayan, akla uygun ve gerekçelendirme koşullarını sağlayan inançları kabul eden bir yaşamdır. Bu kapasitesinin geliştirilmesi, kişinin mantıksal akıl yürütme becerisini geliştirmesini ve okuduğu ya da söylediklerine ilişkin akıl yürütmesindeki tutarlılığı, bunların olgularla doğrulanmasını ve yargılarının kesinliğini test etmesini gerektirir.

Bu tür testler genellikle, "gençliği yozlaştırmakla" suçlanan Sokrates'in kendini savunurken çok iyi bildiği gibi, geleneklere karşı bir başkaldırı ortaya çıkarabilir. Fakat o eylemlerini, otoriteye bırakmak yerine kendileri için düşünebilen, iddia ve karşıt iddiaların çarpıtılması yerine, kendi seçimleri üzerinde akıl yürütebilen vatandaşlara demokrasinin ihtiyacı olduğu gerekçesiyle savundu. Tıpkı asil ancak miskin bir atın sırtındaki bir at sineği gibi, o demokrasiyi uyandırdı ve böylece demokrasi işini daha akla uygun bir şekilde yürütülebilecekti. Müzakereci demokrasinin bu normu, modern demokrasilerde, Antik Yunan'da olduğu biçimiyle fark edilememiştir. Çoğu zaman, yalnızca retorik ve kamuoyu düşüncesini etkileme girişimleri açık ve iyi bir mantık yürütme çabaları üzerinde hâkimiyet kurmuştur.

Gerçekten müzakereci ve bilinçli bir demokrasi yaratmak için, öğrencilere, bir başkasının düşüncesine saygı göstermek gibi, Sokrates çizgisi doğrultusunda, düşüncelerini analiz etme ve yeni argüman oluşturma becerisi üzerine pratik yaptırmalıyız. Dahası, öğrenciler, Sokrates'i izleyerek, toplumun değerleri hakkında ayrıntılı düşünebilmeli, akla uygun değerleri savunmalı ve müzakereye açık olmayanları eleştirebilmeyi öğrenmelidir.

### *B. Dünya Vatandaşlığı*

İkinci olarak, insanlığını geliştirme amacı güden vatandaşlar, kendilerini, yalnızca yerel bölge veya gruplara ait vatandaşlar olarak değil, aynı zamanda ve her şeyden önce, diğer tüm insanlara bağlı olarak görmelidirler. Seneca ve antik Stoacıların bildiği gibi, biz kendimizi çok dar grup terimleri ile düşünüyoruz – ilk -ve en önce- Amerikan daha sonra insan, ya da daha dar olarak, İtalyan-Amerikan veya heteroseksüel, ya da önce Afro-Amerikan, sonra Amerikan ve en son insan olarak görmemiz gibi. Bizi, bizden uzakta yaşayan ya da farklı görünen vatandaşlarımıza bağlayan ihtiyaçları ve kapasiteleri görmezden geliyoruz. Bu, onlarla iletişim ve dostluk kurma imkânı-

mızdan ve onlara karşı sorumluluklarımızdan haberdar olmadığımız anlamına gelir. İç içe geçmiş bu karmaşık dünyada insanlığımızı geliştirmek, ortak ihtiyaç ve hedeflerin farklı koşullar altında farklı şekillerde gerçekleştirilme biçimlerini anlamayı gerektirir. Bu, Amerikalı öğrencilerin daha önce nadiren fikir sahibi oldukları; Batılı olmayan kültürler, Amerika'daki azınlıklar ve cinsiyet ile cinsellik farkı gibi konularda oldukça bilgi sahibi olmalarını gerektirir.

Farklı kurumlar, dünya eğitimi sorununa farklı şekillerde yaklaşmalıdır, ancak tüm öğrenciler büyük dünya dinlerinin ve dünya tarihinin temellerini öğrenmelidir. En az bir yabancı dilde uzmanlaşmalı. Ve aynı zamanda, kendi içlerindeki azınlıkların deneyimlerini öğrenirken, tanışık olmadıkları en az bir dünya kültürünü derinlemesine nasıl öğrenmeleri gerektiğini soruşturmalılar.

### C. *Bağkurucu Hayalgücü*

Vatandaşlar yalnızca olgusal bilgiyi temel alarak makul bir şekilde düşünemezler. Bu yüzden ilk ikisi ile bağlantılı olarak üçüncü kabiliyetlerine bağkurucu hayalgücü diyebiliriz. Bu, kendini bir başkasının yerine koyabilmenin, birinin hikâyesinin yetenekli bir okuyucusu olabilmenin ve bu şekilde o kişinin duygularını, dileklerini, arzularını anlayabilmenin nasıl bir şey olduğunu düşünme yeteneğidir. Bağkurucu hayalgücü eleştireldir: kendimizi ve kararlarımızı sürekli başkalarıyla karşılaştırırız ve kendimizi bir romandaki karakterle veya bize yakın olmayan ama yaşam öyküsünü hayal ettiğimiz biriyle özdeşleştirdiğimizde, sadece özdeşleşmekle kalmayıp, kaçılmaz olarak bu hikâyeyi kendi amaçlarımız ve eğilimlerimiz ışığında sorgulayacağız. Fakat dünyayı diğerlerinin bakış açısıyla anlamak, yargılamanın sorumlulukla yapılması için hayati önemdedir, çünkü bir konuşmanın anlamının kişinin tarihsel ve sosyal dünyasının içinde önem taşıyan bir şey ifade etmesi gibi, bir eylem için de, kişinin bu eylemi gerçekleştirirken niyetinin ne olduğunu anlamadan, yargıladığımız şeyin ne olduğunu bilemeyiz. Öğrencilerimizin kazanması gereken üçüncü yetenek, bu tür anlamları hayal güçlerini kullanarak çözmektir.

Bu yetenek, her şeyden önce, edebiyat ve sanat derslerinde geliştirilmektedir. Birçok bilindik ve klasik eser, öğrencileri kendilerinden farklı olan insanların durumlarını anlamaya hazırlar. Ancak, öğrencileri kendi toplumlarındaki azınlıkların ve uzak ülkelerdeki insanların yaşadıklarıyla net bir şekilde karşı karşıya bırakan çalışmaları da dâhil etmek akıllıcadır. Yakındakinin ve tanıdık olanın halinden anlayıp farklı görünen insanlardan sakınmasıyla ahlaki imgelem sıklıkla miskinleşebilir. Bu nedenle, öğrencilerin uzaklarda yaşayan insanlara sempati duymasını sağlamak, tabiri caizse, yaratıcılığın kaslarını eğitmenin bir yoludur.

## IV. Vatandaş Olarak Avukatlar

Şimdi hukuk meselesine dönelim. Hukuk eğitiminin temel amacının avukat yetiştirmek olduğu açıktır. Hukuk eğitimi, vatandaşlık ve hayat için genel bir hazırlık değil, uzmanlaşmış mesleki eğitimin bir şeklidir. Üstelik Amerika Birleşik Devletleri'nde, dünyanın birçok ülkesinden farklı olarak, hukuk öğrencileri liberal sanatlardan birinde lisans eğitimi bitirdikten sonra hukuk fakültesine gelirler. İnsanlığın Geliştirilmesi'nin değer ve amaçlarının hukuk eğitimine aykırı olmadığını düşünmek için bazı iyi nedenler vardır: Bunlardan biri öğrencilerin hali hazırda vatandaşlık için genel bir hazırlık yapmış olmaları, diğeri de hukuk fakültesinde öğretilenlerin çok farklı şeyler olması.

Öte yandan, avukatlar da vatandaştır. Hatta son derece etkili vatandaşlardır. Amerikan Barolar Birliği tarafından zorunlu kılınan etik kurallar çerçevesinde hareket ederek etik vatandaş olmanın kendileri için önemli olduğu uzun süreden beri kabul edilmiştir. Dolayısıyla hukukun, sadece bir dizi teknik manevra değil, aynı zamanda belli bir normatif etik boyuta sahip olan kamusal yaşamda aktif ve etkili olduğunu kanıt niteliğindedir. Üstelik hukuk öğrencileri, hâkimlere katip olarak (hatta bazı durumlarda hâkimdirler), çok uluslu şirketlerin avukatları ve çeşitli düzeylerde hükümet temsilcileri olarak kamu hayatında birçok farklı alanlarda aktiftirler. Bu ve diğer pek çok açıdan, avukatlar, kamu yaşamı için normları ve yönergeleri belirleme şansına sahiptirler. O halde, sadece araçsal ve teknik hazırlık onların bu norm belirleme rollerini iyi oynamalarına yardımcı olmak için yeterli olmayacaktır.

Avukatlar normatif meselelerle uğraşmadıklarında bile, doğru ve kapsamlı bilgi kullanımı, karşı tarafın argümanına saygı göstermek, ayrıntılı müzakere yapma kapasitesi ve hayatın karmaşası hakkında meraklı olma gibi, Sokratik vatandaşlığın bazı standart erdemlerini göstermelidirler. Yinelersek, sadece araçsal ve teknik eğitim, onları bu erdemleri geliştirmeye veya profesyonel rollerini sergilemeye hazırlayamaz.

Dolayısıyla, benim teorimde, vatandaşlığın üç kapasitesinden her birinin hukuk eğitimiyle nasıl ilgili olabileceği ve her birinin günümüz ABD hukuk fakültesi müfredatında örneklerinin ne dereceye kadar gösterilebileceği sorulmaya değer görülüyor.

## V. Hukuk Eğitimi: Üç Temel Değeri Kavramak

### *A. Sokratesçi Özeleştiri*

Her şeyden önce, "Sokratik Yöntem" hala çok değerli olduğundan ve hukuk fakültelerinde göreceli olarak hala iyi korunduğundan ve yaşatıldığından, ve mantıksal beceri hala önemsendiğinden hem giriş sınavlarında hem de ders değerlendirme kıstasları olarak kullanılabilecek kolay bir yol gibi gözüküyor. Ama yine de bu konuya dair bazı endişeler taşıyorum. Sadece

birkaç felsefe öğrencisi ve onların öğretmenleri, büyük ölçüde, retorikçilerin ve sofistlerin zalimce suçlanması üzerine kurulu bir eser olan 'Gorgias'ı yazdığında Platon'un tam olarak ne demek istediğini anladılar. "Retorikçi" ve "sofist" kelimeleri günümüz dünyasında pek bir şey ifade etmemektedir. Peki, hakikati kendi derin anlamı ve incelikli yollarıyla araştırmak yerine, söyledikleri ne anlama gelirse gelsin, dinleyiciyi ikna etmeyi tercih eden insanlar kim? Sağlıktan ziyade, tatmini tercih edenler kimlerdir? Gerçek şu ki, birisi davacıları düşünmek yerine daha kötü bir şey yapabilir. En azından bir amacı kazanan avukatlar üretmek olan hukuk eğitimi akla uygun ancak safsata ve felsefe, zekice bir iddia ve hakikati ortaya çıkarmaya çalışan iddia arasındaki ayrımı sıklıkla bulanıklaştırır. Genç hukukçuların işe alınmasında bile, hukuk fakülteleri, genellikle adayın, davada gerçekte ne olduğunu soruşturma yeteneği yerine, hitabe olarak etkileyiciliğin göz kamaştırarak sergileme yeteneğine odaklanırlar.[15] Bir hukuk profesörü olmak ve avukat olmak çok farklı rollerdir ancak çoğu zaman bu roller karışır ve her biri için en uygun zihinsel niteliklerin ne olduğu konusunda çok az düşünülür. Bununla birlikte, avukatlar bile, genellikle teşvik edildiklerinden, daha detaycı ve müzakereci olmalıdırlar.

"Sokratik yöntem" denilen yöntem çok da Sokratik değildir: Hızlı cevap vermeye ve şaşırdığını kabul etmeye - önemli bir Sokratik erdem - yüklenen önem, öğrenciye çok fazla yol aldırmaz. Sokratik soruşturmanın ayırt edici özelliği olan sukünet ve eleştirel soruşturmalara hukuk fakültelerinin derslerinde pek rastlanmaz. Sınıf kültürü, genellikle, Sokrates'in kendisinden ziyade, Euthyphro ve Critias gibi Sokrates'in görüştüğü kişilerle daha çok ilişkilendirdiğimiz atılganlık, çabukluk ve güven niteliklerini değerli bulur. Sınavlarda da çoğu zaman aynı şey geçerlidir: Sokratik araştırmanın karakteristik özelliği olan sabırla araştırmak yerine, kısa sürede çok miktarda malzeme toplamak ve organize etme yeteneği başarının yolu olarak görülür.

Birinin genç avukatların Sokratik felsefe ve yanıltmaca arasındaki farkı anlamasının ve yalnızca kazanmaktan ziyade hakikati/gerçeği dikkate almasının avukatların yararlarına olacağını düşündüğünü varsayarsak, hukuk eğitiminin yapısındaki hangi değişiklikler bu değerleri yükseltebilir? Temel derslerde, öğrencinin argümanının yapısının hoca tarafından, felsefe sınıfında olduğu gibi, dikkatle değerlendirildiği, eleştirildiği ve yorumlandığı bir makale yazarlığına önem verilmesi benim de istediğim bir değişiklik olurdu. Sınavlar iyi argümanların üretilebilmesi için kötü bir yoldur ve 150 sınavı hızlı bir şekilde notlandırma zorunda kalmak, bir argümanın yapısını irde-

[15] Bknz Martha C. Nussbaum, *Cooking for a Job: The Law School Hiring Process* 1 Green Bag 2d 253, 253-64 (1998) (hukuk fakültelerinin işe alım sürecinde iyi retorikçelere karşı iyi akademisyenleri ayırt etmedeki yetersizliklerini eleştirir). Bu başlık alıntı Sokrates'in sağlığı amaç edinen tıp ile damak zevkini amaç edinen aşçılığı karşılaştırdığı pasajın olduğu Gorgias'tan alıntılanmıştır.

lemek için çok ama çok kötü bir yoldur. Aynı şekilde öğrenci de bu süreçten faydalı bir geri bildirim alamaz.

Böyle bir değişiklik, hukuk eğitimini üniversitenin başka yerlerindeki standartlara yaklaştıran başka değişiklikler gerektirecektir. Öğretim görevlisinin tüm işi notlandırma yapmaksa, sınıf mevcutları daha az kapasiteli olmalıdır. Alternatif bir seçenek ise, asistanların notlamaları yapmaları için görevlendirilmesiydi ki o zaman da biri bunların kim olacağına karar vermek zorundaydı.[16] Bu, uygun çözümünün daha fazla akademisyenin işe alınması ve böylelikle hukuk fakültelerinin finansal yapısında bir değişiklik gerektireceği gerçekten zor bir problemdir. Ama kısa vadede, yalnızca böyle bir makale belirleyerek ve bazı sınıfları uslamlayıcı yapısının genel çözümlemesine ayırarak uzlaşılabilir. Ayrıca sınıf münazaralarından da yararlanılabilir, bu sayede kazanmaya çalışmak ve doğruyu bulmak arasındaki, yüksek puan elde etme ve rakibinin savunduğu iddiaya saygı duyma arasındaki farklar belirlenir. Öğrenciler, karşılaştıkları davadaki farklılıklara ait örnekleri araştırmak için teşvik edilebilir.

Bu farklılıkları anladıklarında bile, genç avukatlar, haklı olarak bazı durumlarda hala gerçek rollerinin hakikati aramak ve rakiplerine saygı duymak değil onları yenmek ve kazanmak olduğunu düşünecekler. (Gerçekten de, biri iyi bir avukatın Sokratik bir araştırmacı değil zeki bir sofist olduğunu söyleyebilir.) İyi bir savunma avukatı özel bir dedektif, iyi bir savcı hakikatin adil bir hakemi değildir. Dahası, her ne kadar kamuoyu sıklıkla bu ikisi arasındaki farklılığı belirsizleştirse de, hukuki hakikate ulaşmak ve ahlaki hakikate ulaşmak aynı şey değildir: Önceki bir karar ve yasa burada saf bir ahlaki argümanda oynamadıkları rolü oynarlar. Bununla birlikte, avukatların ve hukuk fakültelerin birçok rolü vardır. Bu roller arasında hakikatin ve doğruluğun akademik değerini ve adaletin ve hakikatin toplumsal değerini kavramak sayılabilir. Biz hukuk eğitiminin hangi bölümlerinin bu hedeflerin her birini teşvik ettiğini çok daha net bir hale getirmeliyiz. Bu konular üzerine açık bir tartışma, hukuk fakültesi sınıflarında hüküm süren, genel olarak hukuk akademilerinde de bir dereceye kadar hakim olan, yanıltmaca/safsata ve felsefe arasındaki karışıklıkları gidermek için yardımcı olacaktır.

Fakat Sokrates'in tek talebi insanların doğru düşünmeyi öğrenmesi değildi. "Sorgulanmış yaşam" ahlaki mükemmeliyeti üzerine odaklanır; asıl amacı erdem ve adaletin ne olduğunu bulma, mevcut toplumun gelenekleri eleştirel olarak incelemektir. Sokrates'in mücadelesinin bu bölümü, avukatların yasayı neyse o olarak öğrenmeleri gerektiğinden, hukuk derslerinin tamamında yer almaz. Ancak avukatlar aynı zamanda vatandaş, halk için model ve toplumsal değişimin temsilcileridir. Onlar toplumsal adalet

[16] Burada üçüncü sınıf öğrencilerinin görevlendirilmesi diğer öğrenciler arasında sorunlu bir hiyerarşik düzen yaratabilir; lisansüstü öğrencilerin hukuk eğitimi alan diğer disiplinler tarafından kullanılması da kendi problemlerini yaratabilir.

ve diğer ilgili konularla ilgili alternatif karar alma mekanizmalarını inceleyerek bunları normatif etik argümanlarla kaynaştırmayı öğrenmelidirler. Hukuk eğitiminin bu normatif boyutu, normatif sorular ve adalete yönelik sorular hukukun tüm alanlarında dile getirildiği için, mesleki davranışla ilgili olarak genellikle çok dar bir ders olan "Hukuk Etiği" dersiyle sınırlandırılmamalı, müfredata eklenmelidir. Buna bazen çevre hukuku ve anayasa hukuku gibi alanlarda rastlıyoruz ancak bu sürekli olarak yaygınlaştırılmalıdır. Günümüzde, bu sorulara ciddiyetle ve titizlikle cevap vermek yerine, dersler öğrencileri daha benci ("her şeyden önce kendini düşünen") veya daha göreceli ("sen kimsin ki yargılıyorsun") olmaya zorlamaktadır. Adalete olan tutkuları için hukuk öğrenimini seçmiş öğrenciler, bu tutkuyu kanalize etmek ve içindeki düşünceleri daha kapsamlı ve tutarlı hale getirme konusunda müfredatı yetersiz bulurlar.

Bu nedenle, hukuk fakülteleri ahlak felsefecileri ile gittikçe daha fazla ortaklık kuruyor ve normatif ahlak ve politik felsefe dersleri birçok alanda gittikçe daha fazla rol oynuyor. Hukuk fakültesinde bu dersleri öğretme rolü olan birisi olarak, bunlar hakkında büyük bir endişem var: İnsan, lisans düzeyinde felsefe diploması olan öğrencilere basitçe sürekli eğitim verince, sonunda kendini sıklıkla havanda su döverken buluyor. Chicago Üniversitesi'nde bu soruna yönelik hareket etmenin bir sonucu olarak, oyun teorisinin hukuka uygulanmasına ilişkin uzmanlardan biri olan Prof. Douglas Baird ile birlikte "Karar Verme" dersini vermeye başladık. Öğrencilere kamusal yaşamda, iyi karar vermenin hem analitik hem de normatif etik yönlerini gösteren fayda teorisi, oyun teorisi ve yeni davranışsal hukuk ve ekonomi üzerine bilgi veriyoruz. Temel olarak etiğin 'basit/kolay' bir konu olduğu düşünen birçok öğrencimiz var. Biz onların Kant, Mill ve Aristoteles gibi ve Henry James ve Mahasweta Devi gibi farklı yazarları okumalarını sağlıyoruz. Bu gibi derslerin birçok hukuk öğrencisine normatif akıl yürütme yeteneğini aşılayacağı konusunda iyimserim.

### *B. Dünya Vatandaşlığı*

Kanunu öğrenmek ilk etapta ulusa dayalı bir meseledir. ABD'nin Büyük Britanya (ve Hindistan, Bangladeş, Güney Afrika, Avusturalya, Kanada ve diğerleri) ile paylaştığı hukuk geleneği, Avrupa kıtası geleneğine benzemez. Dünya, pek çok başka yasal sisteme sahiptir. Bununla birlikte, tıpkı ABD tarihini ve siyasetini, bu geçmişi daha geniş bir küresel bağlama yerleştiren ve karşılaştırmalı bir perspektifle konusuyla ilgili üstün bir kavrayış kazanan bir öğrenci gibi, hukuk eğitimi de karşılaştırmalı bir perspektifle birçok açıdan geliştirilebilir. (Karşılaştırma açısından bakmak, aynı zamanda Sokratik sorgulamaya da yardımcı olur, çünkü öğrenciler 'şeyleri' yapma yollarımızın zorunlu ve evrensel olmadığını ve başka yerlerde bulunan mantıklı kişilerin benzer sorunlara farklı şekilde yaklaştıklarını görmeye başlarlar.) Karşılaştırmalı hukuk dersleri çoğu okulda mevcuttur ve bizimki Karşılaştırmalı

Anayasa Merkezini[17] de içinde barındırıyor. Bununla birlikte, okulların pek çok farklı konunun sunumunda daha fazla karşılaştırmalı materyal içermesi gerekmektedir. Çoğu zaman, temel olmayan alanlardaki yeni vaka kitapları, bunu standart vaka kitaplarından daha iyi yapar. Catharine MacKinnon'ın *Cinsiyet Eşitliği* adlı yeni vaka kitabı[18] dünyanın dört bir yanından cinsiyet eşitliği konularındaki verileri içeren başarılı bir örnektir ve böylece dünyanın bu problemle nerelerde karşılaştığını ve ABD'nin diğer uluslara gözlerini nasıl kapadığını anlamamıza yardımcı olur.

Ancak bu karşılaştırmalar, giderek daha fazla küreselleşen kurumlarla, uluslararası kuruluşlar ve anlaşmalarla, çokuluslu şirketlerin bulundukları ülkelerdeki muazzam etkisi ile çağdaş dünyanın problemlerini göğüslemek için yeterli olamıyor. Mezunlarımız gittikçe çok uluslu şirketlerde çalışmaktadır, çünkü bu şirketler aynı zamanda birçok ulustan müşteriye sahiptir. ABD avukatı olarak kalırken, Ho Chi Minh'de veya Londra'da yaşayarak, Hindistan ve Bangladeş'in kamu politikası üzerinde büyük etkiye sahip müşterilerini temsil edebilir. Ulusal egemenlik, çok uluslu şirketlerin etkisi ile riske girdiğinden, bu şirketlerin ve avukatlarının iç içe geçmiş bu dünya için kamu politikası üreticileri olduğunu söyleyebiliriz.

Eski zamanlardaki standart bir ABD hukuk eğitimi, özellikle Amerikalıların Amerika Birleşik Devletleri dışındaki olaylarla ilgili cehalet seviyesi göz önüne alındığında, genç avukatları bu yeni rolleri oynaması için donatmak için yetersizdir. Toplumsal adalet üzerine Normatif Sokratik akıl yürütme, avukatlar giderek katı bir kurumsal içeriğin dışında mantık yürütmeye yönlendirildiğinden, her zamankinden daha gereklidir. Bununla birlikte, öğrencileri uluslararası hukuk, uluslararası kuruluşlar ve anlaşmalar, uluslararası insan hakları ve uluslararası ticaret hukuku (ve tercihen diğerleri olmadan sonuncusu olmamalı) hakkında bilgilendiren derslerle tamamlanması gerekir. Ayrıca, gelişen dünyanın en can sıkıcı sorunlarının ve bunların yasal uzantılarının en azından birazına maruz kalmaları gerekir. Böylece çevre yasası, eğitim yasası ve yoksulluk yasası, giderek küresel bir perspektifle öğretilmelidir. (Fakir kadınların hayatlarına odaklanan Bangladeş'in önde gelen kısa öykü yazarı Mahasweta Devi'yi, öğrencilerin, Bangladeş'li bir kadının verdiği kararların ekonomik ve cinsel koşullarıyla nasıl sınırlandırıldığı hakkında düşünmeleri için "Karar Verme" kitabımızın okuma listesine koyduk.)

"Temel" hukuk derslerinin yoğun ağırlığı göz önüne alındığında, bu yeni uluslararası öğrenme için alan açmak zordur. Fakat bazı hukuk fakülteleri zoru denemeye çalışıyor. Dekan Jeffrey Lehmann yönetimindeki Michigan Üniversitesi'nde, tüm öğrencilerin uluslararası hukuk alanında ders almaları gereklidir, karşılaştırmalı ve uluslararası hukuk alanındaki gayretkar öneriler

[17] Bknz. http://ccc.uchicago.edu.

[18] Bknz. Catharine MacKinnon, *Sex Equality* (Foundation 2001).

müfredata dahil edilmektedir. Georgetown'da, birinci sınıflar için, karşılaştırmalı/uluslararası gereksinimin bazı türlerini geliştirmek için yapılan plan hakkında tartışma devam ediyor ve uluslararası hukuk halen birinci sınıflar için popüler seçmeli derstir. Uluslararası hukuk, insan hakları ve küresel yönetimdeki başarısıyla uzun süredir tanınan Kolombiya, uluslararası alanda ilgili öğrenciler için, uluslararası bir hukuk çalıştayı geliştirdiği gibi, bazı yenilikçi alternatif "yollar" da geliştirmişti. Chicago Üniversitesi'nde, halen devam etmekte olan bir uluslararası hukuk çalıştayına ek olarak, hukuk felsefesi çalıştayımız genellikle uluslararası konulara (2000-01'de Küresel Adalet, 2002-03'de Savaş) odaklanmaktadır ve Karşılaştırmalı Anayasa Merkezi, dezavantajlı gruplar için anayasal hakların uygulanmasına odaklanan çeşitli uluslararası konularda sempozyum düzenler.[19]

"Uluslararası Hukuk ve Hukuk Müfredatı" üzerine Amerikan Hukuk Fakültesi raporu, hukuk müfredatının uluslararasılaştırılmasına yönelik bir taahhütü, fakülteyi geliştirmeyi, uygun olan öğrenci etkinlerini ve dergilerini teşvik etmeyi, müfredatı geliştirmeyi, konferanslar ve diğer ilgili etkinlikleri desteklemeyi tartışıyor.[20] Bu tür taahhütler, hem para hem de hayal gücü gerektirir. Fakat eski tip hukuk eğitimi, öğrencilerimizi içine girdikleri dünya için hazırlayamıyor. Dekan Jeffrey Lehman şöyle söylüyor:

> Neden çoğumuz yabancı ülkelerin yasaları ve uluslararası kurumlarını öğrenmek istiyoruz? Ulusların davranışlarını şekillendiren normları neden anlamak istiyoruz? Neden başka ülkelerin evlilik, çevre kirliliği veya basın gibi alanlardaki düzenlemelerini merak ediyoruz?
>
> Bunun bir nedeninin karşılaştırma olduğuna şüphe yoktur. Doğruyu söylemek gerekirse, diğer toplumların ve kültürlerin benzer toplumsal sorunları hangi yollarla çözdüğünü daha iyi anlayarak, kendi yasal sistemimize yeni bir bakış açısı kazandırabileceğimize inanıyoruz.
>
> Ancak en önemli neden tamamen insanidir. Devlet sınırlarının hukuki önemine saygı duyduğumuzda bile, temel bir parçamız, tüm insanları içeren bir "topluluğa" katılır. Francis Allen hukuku "dünyaya giden yol" olarak tanımlar ve sözleri metaforik olduğu gibi kelimenin tam anlamıyla da anlaşılabilir. Avukatlık yaşamlarında, mezunlarımız, tüm dünyayı kapsayan bir topluluğa karşı bir sorumluluk hissederler.[21]

Seneca bunu daha iyi ifade edemezdi.

---

[19] Merkezin ilk sempozyumu için, Mark Tushnet, Richard Epstein, Cass Sunstein ve Iris Young'un katkılarıyla, bknz 3 Chi J Intl L 429 (2002).

[20] Charlotte Ku, *Panel Report: International Law and the Legal Curriculum* (ASIL 2002) (Amerikan Uluslararası Hukuk Cemiyeti'nin 96. Yıllık Toplantısında düzenlenen bir panel tartışmasındanözetlenmiştir).

[21] Jeffrey Lehman, *Message From the Dean,* 40 L Quadrangle Notes 2,2 (Sonbahar-Kış 1997).

### C. Öyküsel Yaratıcılık

Lisans eğitimi müfredatı, edebiyat dersleri ve başka bir durumda olmanın nasıl bir şey olduğunu hakkında yaratıcı düşünme kapasitemizi geliştiren sanat dersleri için doğru bir programdır. Hukuk fakülteleri daha yavan daha teknik öğrenim türleri içindir. Böyle bir sonucun sığ görüşlü olacağını düşünüyorum. Yukarıda belirtildiği gibi, insanın hayal gücü bir kas gibidir: sürekli kullanılmazsa körelebilir. Ve insanın ıstırabının, korkusunun, öfkesinin ve karşı konulamayan acısının hayal edilmesi hukukta önemli bir özelliktir. Avukatlar, müşterilerin durumunu anlamak ve etkili bir şekilde betimlemek için buna ihtiyaç duyarlar. Hâkimler, önceki davalardaki iddiaları çözmek, şirketler için danışmanlık yapan avukatlar, şirketlerin iş yaptığı uzak ülkeler de dâhil olmak üzere, tüketicilerin, çalışanların ve halkın hayatları için çeşitli politik seçeneklerinin muhtemel sonuçlarının tam resmini çizebilmek için bundan yararlanırlar. Olgusal bilgiler çok önemlidir ve yokluğunda hayal gücümüz bizi sıklıkla yanlış yönlendirir. Fakat bilgi, insanlığın anlamını anlamak için, durumları kendi içinde gerçek yapma yeteneği olmaksızın durağandır.

Bu yetenek, sıklıkla, hızlı, rekabetçi ve son derece akıllı insanlar tarafından geliştirilemediğinden, öyküsel yaratıcılık, hukuk eğitiminin içeriğini tasarlarken belirli düşüncelere ihtiyaç duyar. *Şiirsel Adalet* (Poetic Justice)'te[22] tartıştığım gibi, hukuk derslerinin hayal gücünü harekete geçireceği, geliştirebileceği pek çok yol vardır.[23] Hukuk eğitiminin reformu zaten önerilerde bulunduğum bir konu olduğundan, burada kendimi tekrarlamayacağım.

Bununla birlikte, Şiirsel Adalet'te sunulan bölüme, "Hukuk ve Edebiyat"[24] adlı yeni popüler bir tip ders ile ilgili uyarıyı eklemek önemlidir. Eskiden böyle bir dersi öğretiyordum ama artık bıraktım. "Hukuk ve Edebiyat" ismi sınırları çizilmiş bir konuyu ifade etmemektedir. Benim dersimin belli bir konusu vardı: Yasadaki merhamet ve empatinin oynadığı rolü pek çok türde edebi[25] ve hukuki metinlerle donattım. Ancak, şaşırtıcı olmayan bir şekilde (tabi ki dersi açıkça anlattığımı düşünmeme rağmen) öğrenciler

---

[22] Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* xiii-xviii (Beacon 1996) (hukuk eğitiminde edebiyatın değeri anlatılmıştır).

[23] Hala çok değerli olan klasik bir kaynak: James Boyd White, *The Legal Imagination:Studies in the Nature of Legal Thought and Expression* (Little, Brown 1973), bu kitap "hukuk ve edebiyat" akımının başlamasında, diğerlerinden daha fazla, etkili olmuştur. Ayrıca bknz James Boyd White, *From Expectation to Experience: Essays on Law and Legal Education* (Michigan 1999), özellikle *Teaching Law and Literature* (s. 73-88), ve *Meaning in the Humanities and the Law* (s. 89-110) yazıları.

[24] White'ın çalışmasına ek olarak, muhtemelen bu alandaki en etkili kitap, White'ın yaklaşımından çok farklı olarak Richard A. Posner *Law and Literature*'tır (Harvard 2d ed 1998).

[25] Elbette edebi metinler insanlık durumuna ilişkin hayal gücünü geliştiren tek yol değildir. Tarihsel ve biyografik materyaller de ayrıca büyük önem taşır ve bazen hukuk öğrencilerine daha faydalıdır.

duyguların sürekli felsefi bir şekilde incelenmesini beklememekle birlikte, hukuki durumların edebi temsilleri hakkında daha hafif, daha eğlenceli bir ders bekliyorlardı. Belki de bu tarz bir problem çözülebilir, ama sanırım ne kadar iyi tasarlanırsa tasarlansın, birisi, benim savunduğum eğitimin seçmeli bir dersin doğasına uygun olduğuna güvenmeyebilir.

Şimdi, yaratıcılığı ve onu geliştiren eserleri birçok farklı seviyedeki birçok farklı dersle birleştirmeyi tercih ediyorum. Bir örnek vermek gerekirse: "Karar Verme" adlı eserde, Douglas Baird ile birlikte, hem öyküleyici hem belgelere dayalı tarihi, ekonomik gelişme projeleri hakkındaki hikayeleri, kısa hikayeleri (Mahasweta Devi'nin "Gribala"sının yanı sıra Tillie Olson'un " I Stand Here Ironing"), Henry James'ten bir özet ve unutulmaz bir sınıftan tarihi bir karar vermenin yaşayan örneği olan meslektaşımız Profesör Bernie Meltzer'in tasvir ettiği gibi, ilk defa halka açık olarak, İkinci Dünya Savaşı sırasında Dışişleri Bakanlığı'nda Dışişleri Finans Bölümü başkanlığı sırasında, Romanyalı Yahudi çocukları ölüm kamplarından kurtarma mücadelesinde oynadığı rolüdür.

Tüm bu farklı metinlerin rollerinin olduğuna inanıyorum. Henry James sınıfının özel bir inceliği vardı; çok agresif bir hukuk öğrencisi, Maggie Verver'in kocasıyla evlerinde buluşma kararının güçlüğüyle uğraşmasını "büyüleyici" bir sınıf olarak nitelendirdi. Bazen bir şeyi hayal etme yeteneği, o tarihsel olayın sınıfta gerçekleşmesinin yarattığı şaşkınlıktan daha fazla etkilidir. Final sınavında, öğrencilere iki hikâyeyi analiz etmelerini sorduk (çalıştıkları farklı teorik yaklaşımlar açısından): bunlardan birisi Bhopal felaketinin tarihi açıklaması, ikincisi de Clarissa Harlowe'un neden Anne Howe'nin Lovelace ile birlikte kaçtığını açıkladığını anlatan Samuel Richardson'ın kaleme aldığı Clarissa'dan uzun bir özetti. (Eğer Profesör Baird savaş hikayelerinin cazibesine kapılsaydı, ben de zorluk çeken kadınların öykülerinin cazibesine kapılırdım.) Kısacası, öyküsel yaratıcılık, "edebiyat" olarak adlandırılan özelleşmiş derste tek başına hiçbir şeydir. Bu, birçok yerde ve şekilde hukuk eğitiminin bir parçası veya olması gerekiyor.

Avukatlar vatandaştır. Aslına bakılırsa, onlar hem kendi uluslarının hem de dünyanın etkili vatandaşlardır. Küreselleşmenin bu çağında, Birleşik Devletlerin eğittiği avukatlar dünyadaki birçok ülkedeki olayları etkiliyor. Hukuk fakültesi, hızlı, rekabetçi ve atak insanları seçtiği için, hukuk fakültesinin birinci sınıfına giren bir öğrenci olarak insan için değil daha bütüncül ve daha bilinçli düşünen bir insan türü üreten bir eğitim tasarlamak özellikle önemlidir. Korkarım ki, süreç tersine işliyor: Hırslı idealist genç insanlar daha sığ, araçsal sığ hedeflere daha fazla odaklanmış hale geliyor. Hukuk şirketinin dünyası daralmaya yeterince neden oluyor. Seneca'nın ifadesini değiştirirsek, kendimize şunu söyleyebiliriz: "Yakında, onlar firmalar için çalışıyor olacak. Bu arada, burada olduklarından, planlamak ve hayal etmek için zamanları olduklarından, insanlığı geliştirelim."

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri

EBRU GÜVEN*

***Özet:***
Martha C. Nussbaum Olanaklar Yaklaşımının kurucu filozoflarından birisidir ve Çağdaş Aristotelesçi bir filozoftur. Hintli filozof-ekonomist Amartya Sen ile birlikte geliştirdikleri Olanaklar Yaklaşımı 21.yüzyılın insani gelişme teorilerinde ve etik tartışmalarda etkili bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Sen ve Nussbaum insanın, insanca bir yaşama sahip olabilmesi için gerekli olan koşullar üzerine düşünmektedirler. Bu koşulların geliştirilmesi için insanın özgürlüklerinin ve olanaklarının geliştirilmesini savunmaktadırlar. Onlar ayrıca insanın bu özgürlük ve olanaklarını işleve dönüştürebilmesini, onları başarabilmesini de savunmaktadırlar. Yaklaşımda her iki filozofun ortak bakış açılarının yanı sıra kendilerine özgü versiyonları söz konusudur. Burada bu özgün versiyonlardan Nussbaum'ın insan anlayışının ve Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi kökenleri araştırılmaya çalışılacaktır.
***Anahtar Sözcükler:*** Martha C. Nussbaum, Olanaklar Yaklaşımı, insani gelişme, *dunamis, energeia*, olanak, işlev.

***Aristotelian Origins of Martha C. Nussbaum's Capabilities Approach***

***Abstract:***
Martha C. Nussbaum is one of the founding philoshopher of *The Capabilities Approach* and is also a contemporary Aristotelian philoshopher. *The Capabilities Approach* is accepted as an effective approach in the human development theories and in the ethical arguments, which has been developed by Nussbaum and Amartya Sen-The Indian economist and philoshopher in 21th century. Sen and Nussbaum both consider about necessary conditions for human beings to have a *good human life*. They defend developments of human's freedom and capabilities to get a better condition. In doing so, they support that human sould be able to performe these freedoms and capabilities. In this approach, the two philoshopers have both same and also different versions of it. At the same time, the present article tries to illuminate Aristotelian origins of Nussbaum's views on human being

* Ebru Güven, Doktora Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ebruguven1177@gmail.com

and Capabilities Approach.
***Keywords:*** Martha C. Nussbaum, The Capabilities Approach, human development, dunamis, energeia, capability, function.

## 1.Giriş[1]

İnsani Gelişme (Human Development)/Olanaklar Yaklaşımı (*The Capabilities Approach*) ya da İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı insanın varlık koşullarını, bu koşulların yeşertilmesini, iyi insanca yaşamı, yaşam kalitelerinin yükseltilmesini, demokratik bireyin ve demokratik bir toplumun geliştirilmesini amaç edinen etik-politik kapsamlı "insani gelişme"yi felsefi bir temellendirmeyle açıklayan bir yaklaşımdır.

İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı, 1980'lerde oluşmaya başlayan çok yeni bir kalkınma modelidir ya da yaklaşımın kurucularının kendi adlandırmaları kullanılarak belirtilirse bir "gelişme" ya da "insani gelişme" paradigmasıdır. İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı, 1950'lerden bu yana, ekonomik büyümeyi amaçlayan pek çok kalkınma modeli arasında oldukça radikal bir kalkınma modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaklaşım, bu modellerin kalkınma anlayışlarından farklı olarak, kalkınma kavramını yeni bir kavrayışla ve faklı ölçütlerle geliştiren radikal bir gelişme teorisinden ve uluslararası bir gelişme etiğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla o, kalkınma kavramının dar kullanım alanı ve anlayışını "gelişme" kavramıyla değiştirip farklılaştırmıştır. Yaklaşımın kurucuları, toplumların gelişmişlik düzeyini Gayri Safi Milli Hasıla'ya (GSMH) göre belirleyen ekonomik kalkınma modellerini, insanın insanca yaşamasını sağlamak için yetersiz ve insanca yaşamanın niteliklerini bozan modeller olarak kabul edip onları ağır bir eleştiriye tabi tutarlar. Bu yeni paradigma insanca yaşam için başka bir kalkınma modeli ya da daha doğru bir ifadeyle bir "insani gelişme" paradigması önermektedir.

Paradigma, refah ekonomilerine, özgürlükleri geliştirmek yönünde hümanist bir yaklaşımla yeni bir bakış açısı getiren ve bu tezleri ile 1998 yılında Nobel Ekonomi Ödülü'nü de kazanan ekonomist Hintli filozof Amartya Sen ve Çağdaş Aristotelesçi bir filozof olan Amerikalı Martha Craven Nussbaum'ın birlikte geliştirdikleri bir paradigmadır. Yaklaşım iktisadi/ekonomik alandaki kalkınma tartışmalarına yeni bir boyut kazandırırken yeni bir etik anlayış olarak kapasite etiği ve çağdaş bir sosyal adalet anlayışı geliştirerek etik ve politik felsefelerde yeni bir tartışma alanı ve bir alternatif oluşturmaya başlamıştır. Aralarında farklılıklar olmakla birlikte, her iki filozofun çalışmaları yenilikçi ve umut verici bir "kapasite ahlakı"

[1] Bu çalımanın Giriş bölümü 29 Eylül 2017 tarihinde Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nde Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi ve Çağdaş Eğitim Araştırmaları Derneği işbirliğiyle düzenlenen "2. Uluslararası Çağdaş Eğitim Araştırmaları Kongresi"ne sunulan "Martha C. Nussbaum'da İnsani Gelişme Ve Olanaklar Yaklaşımı" başlıklı sözlü bildiriden derlenmiştir.

üzerinde birleşir.[2]

İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı Sen'in örneğin *Yeniden Sorgulanan Eşitsizlik* (*Inequality Reexamined*) ve *Özgürlükle Kalkınma* (*Development as Freedom*) adlı çalışmalarında politik/ekonomik programda önerdiği anahtar terimlerdir. Devam eden tartışmalarla birlikte yaklaşım *İnsani Gelişme Yaklaşımı, Kapasite Yaklaşımı* ya da *Olanaklar Yaklaşımı* olarak adlandırılmaya başlanmıştır.[3] Nussbaum bu adlandırmaların, bazı alanlarda yalnızca sözel kullanımdaki farklılıklar olduğunu ve çoğunlukla onlar arasında bir ayırım yapılmadığını belirtir.

Sen, *Özgürlükle Kalkınma* adlı önemli eserinin önsözünde çağımızın göze çarpan olumlu ve olumsuz bazı ciddi durumlarına dikkat çekmektedir. Ona göre, bir ya da iki yüz yıl önce hayal bile edilemeyen, görülmemiş bir bolluk dünyasında yaşamaktayız. İktisadi alandaki ilerlemeler, rakipsiz bir siyasal yönetim biçimi olan demokratik ve katılımcı yönetim modeli, insan hakları ve siyasal özgürlük kavramları, geçmişe kıyasla insan ömrü ortalamasındaki artış, yalnızca iş, ticaret ve iletişim alanlarında olmayan aynı zamanda fikirler ve idealler bakımından da birbirini etkileyen ve birbirine bağlanmış zengin bir dünya,[4] Sen'e göre, bu bolluğun belli başlı göstergeleridir. Ancak bunların yanı sıra yaşamakta olduğumuz bu dünya Sen'in nitelemesiyle olağanüstü yoksunluk, yoksulluk ve baskıları da içermektedir. Bu problemler kümesi, eski sorunların yanı sıra pek çok yeni sorunu da içeren bir kümedir. "Sürüp giden yoksulluk, karşılanamayan en temel ihtiyaçlar, kıtlık, yaygın açlık, temel özgürlüklerin ve yanı sıra basit siyasal özgürlüklerin ihlali, kadın çıkar ve eylemlerinin yaygın biçimde göz ardı edilmesi, içinde yaşadığımız çevreye ve gerek iktisadi gerekse toplumsal hayatların sürdürülebilirliklerine yönelik ağır tehditler" Sen'in bu kümede belirttiği sorunlardır.[5]

İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı bu problemleri çözmek için ne yapılabileceğinin ve ne yapmamız gerektiğinin cevabını bulmaya çalışmaktadır. "1990 yılında Helsinki'de gerçekleştirilen ve Birleşmiş Milletler Gelişme Programı'ndan (*United Nations Development Programme*) Dünya Bankası'na kadar birçok uluslararası kurumun gerçekleştirdiği refah tartışmalarında yüksek bir etki yaratarak dikkatleri çekmeye başlayan paradigma

---

[2] David A. Crocker, "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", *Political Theory,* Cilt 20, Sayı 4, Kasım 1992, s. 584.

[3] Bazen bu terimler, HDCA'nın (Human Development and Capability Association, https://hdca.org/) resmi dergisi olan eski adıyla *İnsani Gelişme Dergisi* yeni adıyla *İnsani Gelişme ve Olanaklar Dergisi*'ndeki gibi birleştirilir. Bknz: Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, The Belknap Press Of Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2011, s.11.

[4] Amartya Sen, *Özgürlükle Kalkınma,* Çev. Yavuz Aldoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 13.

[5] Sen, Özgürlükle Kalkınma, s. 13-14.

1990'dan bu yana Birleşmiş Milletler İnsani Gelişme Raporları Bürosu tarafından yıllık olarak yayınlanan İnsani Gelişme Raporlarının etkisi ile, sınırları içindeki farklı bölge ve gruplarda kapasite temelli bir refah üretmeyi amaçlayan çağdaş ulusların çoğunu etkilemektedir."[6]

Birleşmiş Milletler Gelişme Programı, insani gelişme kavramını insanların seçimlerini genişletme süreci olarak tanımlar. İlke olarak, bu seçimlerin sonsuz olabileceği ve zamanla değişebileceği belirtilmektedir. Fakat Birleşmiş Milletler Gelişme Programı'na göre, gelişimin tüm seviyelerinde üç seçenek tüm seçimlerin temelini oluşturur; insanların uzun ve sağlıklı bir yaşam sürdürebilmeleri, bilgi donanımına sahip olabilmeleri ve iyi bir yaşam standardı için gerekli kaynaklara erişebilmeleri bu temeli oluşturan seçeneklerdir. Birleşmiş Milletler Gelişme Programı tüm bireyler için bu temel seçeneklerin mevcut olmaması durumunda, diğer pek çok fırsatın da erişilemez fırsatlar olarak kalmasına neden olacağını belirtir.

Temel seçeneklerin ardından insani gelişmenin gerçekleşmesi için gerekli olan diğer seçenekler ise şunlardır: İnsanlar için çok yüksek değerde olan siyasi, ekonomik ve sosyal özgürlüklere sahip olmak; yaratıcı ve üretken olma fırsatlarına sahip olmak; kişisel öz saygı ve güvence altına alınmış insan haklarına sahip olmak.

İnsani gelişme düşüncesi, insanların gelir kavramına verdikleri anlamın yanlışlığına işaret eder. İnsanlar özellikle ekonomik kalkınma odaklı bakış açılarının etkisiyle, gelir ögesini sahip olmak istedikleri tek seçenek olarak görmektedirler. Ancak gelir ya da ekonomik zenginlik insan hayatlarının toplamı değildir. Gelişim, sadece gelirin ve zenginliğin genişlemesinden çok daha fazla bir kavrayış ve kapsama sahiptir. Birleşmiş Milletler Gelişme Programı, bu sebeple "insani gelişmenin odak noktası her yönüyle insan olmak zorundadır"[7] der.

Yaklaşımla ilgili birçok felsefi tartışma devam etmekle birlikte, normatif uygulamalar için en belirgin tanımlar aşağıdaki üç maddede toplanabilir. Buna göre bu yaklaşım:

1. Bireysel iyiliğin/iyi olmanın/esenliğin değerlendirilmesidir.
2. Toplumsal düzenlemelerin değerlendirilmesi için bir ölçüttür ve bu düzenlemelerin değerlendirmesini yapar.
3. Toplumdaki sosyal değişimlere ilişkin politikaların ve önerilerin tasarlanmasıdır.[8]

Yaklaşımın esasını iki temel kavram oluşturur:

* Olanak/kapasite/olanaklar (*capability-capabilities*) kavramı,

---

[6] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 17.

[7] Birleşmiş Milletler Gelişim Programı, *Human Development Report 1990*, Published for the United Nations Development Programme (UNDP), Oxford University Press 1990, Oxford New York, s.10.

[8] Ingrid Robeyns, "The Capability Approach", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, Ekim 2016.

* İşlev/işlevsellik/fonksiyon (*function-functioning*) kavramı.

Peki nedir *olanaklar ve işlevler*? Sen, işlev kavramını "yaklaşımın belki de en öncellikli kavramıdır"[9] şeklinde ifade eder. Bireylerin varlık koşullarının iyileştirilmesine olanaklar yaklaşımı açısından yönelmek demek, kişinin yaşamının bir parçası olan ve başarabildiği çeşitli değerlerdeki işlevlerine bakarak değerlendirme yapmak demektir.[10] Nussbaum ve Sen kapasiteler yaklaşımında olanakları insanın işlevlerinin başarılı bir biçimde gerçekleştirilmesini sağlayan fırsatlar olarak tanımlar.[11] Olanaklar : "Bir birey ne yapabilir ve ne olabilir?" sorusunun cevaplarıdır. Başka bir deyişle onlar, Sen'in "temel özgürlükler" olarak adlandırdığı seçmek ve eylemde bulunmak için çoğunlukla birbirleriyle ilişkili bir dizi fırsatlar-olanaklar kümesidir.[12] Sen'in olanaklar ile ilgili standart formülü şu şekildedir: "Bir bireyin olanağı onun uygulama başarıları olan alternatif işlev kombinasyonlarına kaynaklık eder. Olanak böylece: Çeşitli işlev kombinasyonlarını başarmanın temelindeki temel özgürlüktür. Diğer ifadeyle, onlar yalnızca kişinin içsel-doğuştan sahip olduğu yetenekler değil, kişinin yeteneklerinin kombinasyonlarıyla ve politik, sosyal ve ekonomik çevre aracılığıyla yarattığı özgürlükler ve olanaklardır.[13]

Nussbaum, olanaklar kompleksini netleştirmek için, bu "temel özgürlükleri" *birleşik olanaklar* olarak adlandırır. Bireyin karakteristik özellikleri (kişisel nitelikler, entelektüel ve duygusal kapasiteler, bedensel yeterlilik ve sıhhat, özümsenmiş öğrenme, algılama-kavrama ve davranış becerileri) onun "olanaklar bileşkesi" ile yüksek derecede ilgilidir.

İnsani olanaklar yaklaşımının amacı örneğin eğitim, fiziksel gelişimi sağlayan kaynaklar, duygusal sağlık, aileye özen ve sevginin desteklenmesi, sistematik bir eğitim ve daha birçoğu aracılığıyla toplumda ilerletilmek istenen içsel olanakların geliştirilmesini destelemektir. Nussbaum, olanaklar bileşkesinde içsel (*internal*) olanaklar ve işlevler şeklinde bir ayırım yapar ve bu ayırımı iyi toplumun örtüşen ama birbirinden farklı iki görevi olarak gösterir. Bir toplum içsel olanakların üretiminde tamamıyla iyi olabilir, ancak bireylerin bu olanaklarla uyumunda fırsatları işletecek eylemleri gerçekleştirebilme olanakları mevcut değil ise yani birey bu olanaklarını gerçekleştiremiyorsa ya da eylemlilik söz konusu değilse insani gelişim tam anlamıyla gerçekleşmez.

Nussbaum, Sen ile geliştirdikleri bu yaklaşımda, kendi teorisini olanaklar ve işlevler kavramlaştırması temelinde özgün bir biçimde geliştirir. Onun

---

[9] Amartya Sen , "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development* Vol. 6, No. 2, July 2005, online/05/020151-16 s.153.

[10] Martha C. Nussbaum ve Amartya Sen, *The Quality Of Life*, www.libgen.io, s.30.

[11] Sen A., "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development* Vol. 6, No. 2, s.153

[12] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 20.

[13] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 20.

felsefesinin köklerinde Aristoteles düşüncesinin ontolojik-etik-politik bütünlüklü etkileri belirgin olarak görülür. Aristoteles'in *dunamis, energeia entelecheia* kavramlarından yararlanarak bu yaklaşımı "olanaklar yaklaşımı" olarak adlandırır. *Dunamis* varlığın olanaklarına, kapasitelerine, olabilirliklerine işaret ederken *energeia* ve *entelecheia* bu olanakların işlevselleşmesine işaret eder. Bu bağlamda Nussbaum felsefesi bir insan felsefesi olmayı amaçlar. Bu, insanın insanca bir yaşamı gerçekleştirebilmesini amaç edinen bir yaklaşımı barındırır. Nussbaum'a göre insan olanaklara sahip olan bir varlıktır; ancak aynı zamanda bu olanaklarını işlevselleştirebildiği sürece "insan" olabilecek ve "insanca iyi bir yaşam"a ulaşabilecek olan bir varlıktır.

Bu yüzden, o, olanaklar bileşkesini, sosyal/politik/ekonomik şartları içeren içsel olanaklar ve bunları aktif olarak seçebilme işlevi/işlevleri biçiminde tanımlanır. Nussbaum, bir olanağın varlığının onun aktif işleyişinden anlaşılabileceğini belirtir. Ve ilke yönünde yaptığı araştırma ve analizler sonucu, bugün, gelişmekte olan ülkelerde yoksullar, kadınlar ve dini azınlıklar için eğitim, bilgi yeterliliği ve güvenlik gibi içsel olanaklarının ilerletilmesinde bir iyileştirme gerçekleştirilmemiş olduğunu birçok ampirik örnekle ortaya koyar. Olanakları işlevlerle karşılaştırdığımızda, olanağın seçme fırsatı/özgürlüğü anlamına geldiğini unutmamalıyız. Seçme özgürlüğü kavramı böylece olanak kavramı içinde inşa edilir. Sen'in kullandığı bir örnek burada açıklık getirmek için iyi bir örnektir: Örneğin aç bir insanla oruç tutan birini düşünelim. İkisinde de beslenme ya da açlıkla ilgili benzer durumlar gözlemlesek de, onların bu durumları aynı olanağa sahip olmalarından kaynaklanmaz. Oruç tutan kişi isterse tutmayabilir, ancak aç olan kişi seçme olanağı olmadığı için açtır. Bu örnekteki durum olanak ile işlev ilişkisini gösterir. Olanak seçme özgürlüğünün mevcut olmasıdır. İşlev ise bu olanağın başarılması-eylemliliğidir. Bir işlev bir ya da birden çok olanağın aktif-eylemsel gerçeklik halidir-gerçekleştirilmesidir.

Ancak burada, temel olanaklar (*basic capabilities*) kavramının dikkatli kullanılması gerektiği vurgulanır. Çünkü insanların politik ve sosyal haklarının onların doğuştan gelen zekâları veya yetenekleri ile orantılı olması gerektiği bazıları tarafından düşünülebilecek bir tasavvurdur. Olanaklar Yaklaşımı böyle bir şey söylemez. Yani bu tutum bireyin öne sürülen temel (*basic*) olanaklarını, meritokratik (özellikle yetenekleri doğuştan daha iyi olanlara daha iyi muamelede bulunan) liyakate dayalı verilen olanaklar olarak ele almaz.[14]

Olanaklar işlevlerin nedenleri oldukları için önemlidirler, özgürlük ve seçim alanları olarak kendi içinde ve başka bir neden aracılığı ile verilmemiş bir değere sahiptir. Olanakları ilerletmek özgürlük alanlarını ilerletmek demektir ve bu, kişiyi belirli bir şekilde işlevsel yapmakla aynı şey değildir.

[14] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.24.

Böylece, Olanaklar Yaklaşımı, seçenekler kümesinin gerçek değerini onlardan elde edilebilecek en iyi fayda ile ölçen bir faydacı ekonomi geleneğinden ayrılır. "Seçenekler özgürlüklerdir ve özgürlük özünde değerlidir."[15]

Bu yaklaşımda Nussbaum'ın özellikle odaklandığı konular yaklaşımın felsefi bir temellendirmesi, cinsiyet problemleri ve bir sosyal adalet teorisi oluşturmaktır. Olanaklar Yaklaşımının iki temel kümeye sahip olduğu belirtilmektedir:

1. Yaşam kalitesi karşılaştırmalarına odaklanmak.
2. Bir sosyal adalet teorisi oluşturmak.

Bu iki kümenin ortak odağı, insanların ne yapabilecekleri ve ne olabilecekleri sorusuna yönelik imkânlarıdır. Yaklaşımda, Nussbaum, genel olarak beş temel ilkeye bağlıdır:

1. *Her insana bir amaç olarak değer vermek;*
2. *Başarılardan çok seçim yapabilmeye ve özgürlüğe odaklanmak;*
3. *Değerler konusunda çoğulculuk;*
4. *Yerleşik sosyal adaletsizliklerle derin bir biçimde ilgilenmek;*
5. *Hükümetlere acil görev ve yükümlülükler atfetmek veya hükümetlere acil olan görevlerinin neler olduğunu bildirmek.*[16]

Nussbaum, argümanını temel bir toplumsal adalet teorisi içinde çalışarak ortaya koyar. Bu süreçte insan onuru (*human dignity*), temel eşik değerler (*the threshold*), politik liberalizm (*political liberalism*) kavramlarının şekillendirdiği özgül bir kavramsallaştırmayla yaklaşımı yapılandırmayı amaç edinir.

İnsanın hareket etme ve etkinlikte bulunmasını sağlayan insanca ve insan onuruna yaraşır bir yaşamın alanlarının çeşitlerini dikkate alarak, sosyal adalete yönelik olarak şu konuyu sorgular: İnsan onuruna layık bir yaşamın gereklilikleri nelerdir? Nussbaum en azından, on temel olanaktan oluşan geniş bir eşik seviye gerekliliğini öne sürmektedir. "Hükümetin görevi konusunda yaygın olarak paylaşılan bir anlayış göz önüne alındığında (yani, hükümetin insanlara onurlu ve temelde gelişimlerine katkıda bulunduğu bir yaşam sağlama görevi dikkate alındığında) bütün vatandaşları için bu on temel olanağı en azından bir eşik seviyesinde güvence altına alacak iyi bir politika düzenlemesi izlemesi gerekir. Bu temel olanaklar şunlardır:

1. *Yaşamak:* İnsanın normal uzunlukta bir hayatı sonuna kadar yaşamak için güçlü olabilmesi kapasitesi.

2. *Bedensel Sağlık:* Üreme dahil iyi bir sağlığa sahip olabilmek; yeterli beslenebilmek; uygun ve yeterli barınağa sahip olabilmek.

3. *Bedensel Bütünlük:* Bir yerden bir yere rahatça hareket edebilmek;

---

[15] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 25.

[16] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s.18-19; Robeyns, "The Capability Approach", Stanford Encyclopedia Of Philosophy.

kişinin bedensel sınırlarını mutlak olarak görmek, yani kişinin bağımsız hareket edebilmesi ve kendi bedeni üzerinde hakim olanın yalnızca kendisi olabilmesi. Cinsel istismar, çocukların cinsel istismarı, aile içi şiddet başta olmak üzere tüm saldırılara karşı güven içinde olabilmek, cinsel kanaat ve doğurganlık konularında tercih yapabilmede yeterli fırsatlara ya da durumlara sahip olabilmek.

4. *Duyumlama, Hayal Etme ve Düşünme:* Hayal etmek, düşünmek ve gerekli açıklamalar yapabilmek için duyumlama ve deneyimleme imkânına sahip olabilmek ve bunları eyleme dönüştürebilmek. Tam bir insan olmak için, okuma-yazma eğitiminde, temel matematiksel ve bilimsel eğitimde hiçbir sınırlayıcı araç olmaksızın yeterli bir eğitimle, bilgili, bilinçli, kültürlü ve kültür üretebilecek şekilde bu deneyimleri kullanabilmek ve eyleme dönüştürebilmek.

5. *Duygular:* Kendimiz dışındaki insanlara ve varlıklara bağlılık duymak, bizi seven ve bize özen gösteren insanları sevmek ve onların yokluğunda üzülmek; genel biçimde, sevmek, üzülmek, şükran duymak, özlemek ve haklı düzeyde olmak kaydıyla öfkelenebilmek. Kişinin duygusal gelişiminin ezici korku ve endişe ile ya da travmatik istismar olayları veya ihmal nedeniyle alt üst olmaktan korunması. (Bu kapasiteyi desteklemek insanın gelişiminde çok kritik olduğu görülen, insanca işbirliğinin çeşitli biçimlerini desteklemek anlamına gelir.)

6. *Pratik Sağduyu:* Yararlı olmaya dair bir kavrayış oluşturabilmek ve kişinin hayatını planlaması konusunda eleştirel düşünceyi kullanabilmesi. (Bu vicdan özgürlüğünün korunmasını gerektirir.)

7. *Üyelik: A.* Başkaları ile birlikte ve başkalarıyla karşılıklı yaşayabilmek, diğer insanların farkında olmak ve onlara ilgi göstermek; çeşitli sosyal etkileşimler içinde bulunmak; başka bir durumu kavrayabilmek ve bu durum için merhamet, şefkat, anlayış sahibi olmak; adalet ve dostluk kapasitesine sahip olabilmek. (Bu özelliği korumak, çeşitli üyelikleri destekleyen ve oluşturan kurumları korumak anlamına gelir ve aynı zamanda toplantı özgürlüğünü ve politik ifade özgürlüğünü güvence altına almak anlamına gelir.) *B.* Özsaygı temelli ve aşağılamanın olmadığı bir toplumsal yapıya sahip olmak; diğerleriyle eşit değerde onurlu bir varlık olarak muamele görebilmek. Bu, en azından, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, din, kast, etnik köken, ya da ulusal köken temelinde ayrımcılığa karşı korunma sağlar. İş ya da çalışma alanında, insanca çalışabilmek, pratik bilgi kazanabilmek ve diğer çalışanlarla ortak olarak belirlenmiş anlamlı ilişkiler kurabilmek.

8. *Diğer Türler:* Hayvanlar, bitkiler ve doğal dünya ile ilişki içinde ve onlara duyarlı, onlarla ilgi içinde olma ve gerektiğinde onlarla ilgili endişe duymak.

9. *Oynamak:* Gülmek için, eğlence aktiviteleri için, oynamak için güçlü olabilmek.

10. *Kişinin Çevre Üzerindeki Kontrolü: A. Politik Çevreyi Kontrol:* Bir

kişinin hayatını yöneten politik seçimlerde etkin katılım için güçlü olması; politik katılım hakkına sahip olma, konuşma ve örgütlenme özgürlüğünün korunması. *B. Mülkiyet Kontrolü:* Sadece usulen değil aynı zamanda reel fırsat şartlarında, toprak ve menkul malların her ikisi dahil varlık, servet edinebilme gücüne sahip olabilmek; ve herkesle eşit mülkiyet hakkına sahip olmak; başkalarıyla eşit iş arama ve bulma hakkına sahip olabilmek; haksız arama ve el koymalardan korunabilmek."[17]

Nussbaum, bu listenin, insan yaşamına ilişkin olmakla birlikte, onun çoğu başlığının insan olmayan diğer canlılara minnet borcumuz hakkında gereken düzeyde düşünmeye başlamak için mantıksal bir temel oluşturduğu söyler. O, bir sosyal adalet anlayışı geliştirmeye çalışırken diğer türlerin de adalet sözleşmesinde yer alması gerektiğini, klasik toplum sözleşmesinin bunu ihmal ettiğini savunmaktadır.[18]

Nussbaum, olanakların her şeyden önce ve birincil olarak kişisel ve kişilere ait olduklarını ve yalnızca ikincil olarak gruplara ait olduklarını vurgular. *Bir amaç olarak birey* prensibi doğrultusunda hareket eden yaklaşım, kişisel tercihlerin doyuma ulaştırılması konusu üzerinde temellendirilmez. Zaten özellikle, en kullanışlı seçenekleri değerli seçenekler olarak düşünerek ölçen faydacı teori gibi teorileri eleştirerek bu ölçütlerin yerine olanakları koyar.

Temel olanakların indirgenemez heterojen yapısı çok önemlidir. Her bir olanak tek başına çok önemlidir ve ihmal edilemezdir.

Nussbaum, yoksul bir ülkede doğmuş olmanın bir yazgı olduğunu iddia eden görüşü düpedüz bir saygısızlık olarak adlandırır. Bu yüzden dağıtımın zengin toplumlardan daha yoksul olanlara doğru yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunur.

Yaklaşım bize demokratik vatandaşlığın ve demokratik bir toplumun geliştirilmesinin insanca iyi yaşam için ön koşul olduğunu gösterir. Sen, demokrasilerin büyüme hızı ile doğrudan ilişkili olduğu görüşüne eleştirel bakar. Demokrasilerde insanca yaşamın geliştirilmesi ancak özgürlüklerin geliştirilmesiyle mümkündür. Onun 2004'te Koç Üniversitesi'nin davetlisi olarak geldiği Türkiye'de verdiği bir söyleşide belirttikleri şu şekildedir: "15 yıl boyunca kıtlığın ekonomik boyutunu inceledim. Bir ülke demokrasiyle yönetilmiyorsa, liderlerin seçim korkuları yoksa ve gazetelerde, parlamentoda eleştirilmiyorlarsa, o zaman açlık liderin hayatını tehdit etmiyor demektir. Ancak demokrasilerde kıtlığa yol açtığınızda seçim kazanamazsınız, muhalefet ayağa kalkar, medya eleştirir... Açlığın külfeti liderlerin üzerine yıkılır. İşte bu, kıtlığı bitirmek için gerekli siyasi inisiyatifi verir. Kıtlıkların koloni ülkelerinde olması şaşırtıcı değildir. Afrika hâlâ kıtlıklarla mücadele ediyor.

---

[17] Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, s. 33-34.

[18] Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice Disability, Nationality, Species Membership,* The Belknap Press Of Harward University Press Cambridge, Massachusetts, London, 2007, s. 21-22.

Hindistan bağımsızlığını kazanmadan dört yıl önce (1943'te) kıtlıkla karşı karşıyaydı. Dokuz yaşındaydım. Korkunç günlerdi. 3 milyon insan öldü. Bağımsızlık sonrası demokrasi yerleşti, basın özgürleşti, seçimler yapıldı, muhalefet oluştu ve kıtlık bitti. Demokrasilerde hükümetler halktan gelen eleştirilere kayıtsız kalamıyor. Demokrasi ekonomik gelişmeyi sağlamaz ama bunu sağlar."[19] Ve *Sen Özgürlükle Kalkınma* adlı eserinde çok değerli bir argüman ileri sürer; ona göre demokratik toplumlarda kıtlıkların görülmesi mümkün değildir.

İnsani gelişme ve özgürlükle kalkınma demokratik bireyin ve toplumun geliştirilmesi ve yeşertilmesini insani yaşamın ön koşulu olarak kabul etmektedir. Nussbaum, ekonomik büyüme modelini esas alan toplumların insanca iyi yaşamı geliştirmede yetersiz olacaklarını iddia etmektedir. Bu model yalnızca kâr amaçlı bir eğitim modeli talep ettiği için, onun tercih ettiği eğitim sistemi de kârın elde edilmesine hizmet edecek yetenekli elit bir uzmanlar sınıfı yetiştiren ve diğer bireyleri pasif itaatkâr bireylere dönüştüren bir esasa dayanır. Ancak Nussbaum büyüme hedefli toplumların ötekileştirici toplumlara dönüşme ihtimalinin çok yüksek olduğunu iddia eder. Eğitim ve yaşamda sosyal bilimlerin ve sanatların rolü genişletilmedikçe insan onuruna uygun yaşamların ve toplumların gelişmesi mümkün değildir. Sorgulayıcı, eleştirel düşünceye sahip, hümanist bir ailede büyüyen ve hümanist bir okul eğitiminden geçen çocukların gelecekte sempati-şefkat-merhamet-empati yeteneklerini geliştirerek birlikte yaşama kültürüne sahip olabileceklerinin altını çizer. Aksi biçimde bir gelişme anlayışından ise, insani ve toplumsal ilişkilerini, ötekinden nefret etme hatta iğrenme duygularıyla biçimlendiren bireylerden oluşan toplumlar ortaya çıkacaktır ve çıkmaktadır. Bugün dünyadaki dezavantajlılığın temel nedenleri özgürlüklerin ve olanakların geliştirilmemesi ve bunlardan yoksunluk, hümanist eğitim anlayışından yoksunluk, sempati ve empati yeteneklerinin gelişmemiş oluşudur.[20]

## 2. Nussbaum'ın İnsan Anlayışının ve Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri

Nussbaum'ın, Sen ile birlikte geliştirdikleri Olanaklar Yaklaşımı (*The Capabilities Approach*) bir insan felsefesidir ve 21.yüzyılda çağdaş etik ve politik teorilerin arayışları için önemli ve pek çok probleme cevap verebilme esnekliğine sahip bir etik, "gelişme etiği" (*development ethic*)

[19] Serkan Arman, "Amartya Sen İle Söyleşi: Büyüme ve Piyasa Fetişizmi Böler, Sosyal Destek Birleştirir", www.milliyet.com.tr/2004/07/09/business/bus11.html, (Erişim Tarihi Eylül, 2017).

[20] Ayrıntılı bilgi için bknz. Martha C. Nussbaum, *Not For Profit Why Democracy Needs The Humanities*, In The United Kingdom: Princeton University Press, 2010.

ve/veya "olanaklar/kapasite ahlakı" (*capabilitiy ethic*) olarak adlandırılmaktadır.[21] Bu bilimsel kategori dolayısıyla Olanaklar Yaklaşımı (*The Capabilities Approach*) güçlü bir "insan-insani var oluş" (*human being*) kavrayışı ve "insanca iyi yaşam" (*human good life*) kavrayışı oluşturmaktadır. Bu yaklaşımın Nussbaum versiyonunun[22] savunduğu teori, Sen'in çalışmalarından bağımsız olarak, Aristoteles'in insanın işlevi/işlevleri ile ilgili görüşlerini ve Marx'ın onları kullanış biçimlerini içeren bir düşünme şeklindedir. Nussbaum'ın teorisi, yaklaşımda felsefi bir dayanak oluşturmak amacı taşıması ve yaklaşımın temel olanakların neliği içinde yer almasını sağlayacak hazırlığı yapması gibi bazı özellikleriyle Sen'den farklı olarak özgül bir hal almaktadır.[23]

Bu özgül versiyonda, Nussbaum felsefi temellendirme için genç Marx'ın kavramlarına ve kavrayışlarına da başvurur, ancak o, daha çok kökleri Aristoteles felsefesine dayananan geniş bir Aristotelesçi felsefeyi benimseyerek Aristotelesçi bir perspektif ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle Aristoteles'in ontolojisi, etik ve politikası yaklaşımın geliştirilmesindeki en etkili felsefi dayanaktır. Bu yüzden, Aristoteles'in ontolojisine, etik ve politikasına bakmak, Nussbaum'daki Aristotelesçi temeli çözümlemek, Nussbaum'ın felsefesini, "insan" (*human being*) kavrayışını ve Olanaklar Yaklaşımını (*The Capabilities Approach*) anlamak için gerekli bir başlangıçtır.

Nussbaum'ın bu yaklaşımda geliştirdiği dil orijinal bir dildir ve Nussbaum bu dilin terminolojik dayanağının Aristotelesçi bir terminoloji olduğunu belirtmektedir. Hem yaklaşımı adlandırmada hem de düşünsel içeriğini geliştirmede kurucu esas kavramlardan biri olan "insani olanak/insani kapasite" (*human capability*) kavramı Aristoteles'in ve Aristotelesçi felsefenin kullandığı Grekçe *dunamis*tir; yaklaşımın diğer temel kavramı olan "işlev" (*functioning*) kavramı ise Grekçe *energeia* kavramına dayanır.[24] Nussbaum böylece "olanak/kapasite" (*capability*) kavramını *dunamis*ten ve "işlev/işlevsellik" (*functioning*) kavramını *energeia*dan türetir.

O halde bu noktadan hareketle önce Aristoteles felsefesinin Nussbaum felsefesindeki ontolojik yansımaları olarak *dunamis* ile "olanak/kapasite" (*capability*) ve *energeia* ile "işlev/işlevsellik" (*functioning*) kavramları arasındaki ilgiyi, hem tanımlarından hem de ontolojik anlamlarından yola çıkarak açığa kavuşturmak gerekir. Daha sonra "olanak" (*capability*) ve "işlev" (*functioning*) kavram ve kavrayışlarının geliştirilmesi açısından Aristoteles'in özellikle etik ve politik kavramları olan "insan" (*human being*), "iyi-

---

[21] Bknz. Crocker, "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", s. 584-585.

[22] Nussbaum'ın kendisi yaklaşımın en azından iki farklı versiyonu olduğunu belirtir.

[23] Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development The Capabilities Approach,* Cambridge University Press, New York, 2008, s.70.

[24] Martha C. Nussbaum, *Capabilities and Human Rights*, 66 Fordham L. Rev. 273, 1997; http://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol66/iss2/2, s.275.

mutlu-esenlikli olmak" (*eudomonia, well-being*) ve "insanca iyi yaşam" (*politeia, good human life*) kavramlarını Aristoteles ve Nussbaum felsefeleri açısından açıklamak gerekir.

Aristoteles, doğal bir tarzda var olan veya varlığa gelen her şeyin, kendisinde oluş ve varlığın doğal ilkesini taşıdığı halde, bir form veya yapıya sahip olmadığı sürece, henüz doğası olmadığını söyler.[25] Buna göre, insani tüm varlık biçimlerinin de kendi doğalarına ulaşabilmeleri için olanaklarının ya da imkânlarının bir form kazanması veya bir yapıya sahip olması gerekir. Buradan ve Aristoteles'in pek çok görüşünden yaptığı çıkarımlarla, Nussbaum insanın olanaklara sahip bir varlık olduğunu savunur ve bu olanakların kullanılabildiği bir yaşamı insani gelişme için gerek-şart olarak görür.

Bu kavrayışı anlayabilmek için Aristoteles'in varlık anlayışını biraz ayrıntısına inerek araştırmak gerekecektir.

Antik dönem Yunan felsefesinde, özellikle de Aristoteles felsefesinde felsefi sorgulama iki önemli soruyla başlar: Bu sorulardan biri var olmaya ilişkin olan "Ne vardır?" biçimindeki soru diğeri ise bu var olanın ne olduğunun bilinmesine ilişkin olan "Nedir?" sorusudur.[26] Bu açıdan Aristoteles felsefesi tüm varlıkları kapsamlı bir biçimde tanımaya ve bilmeye yönelik ve buna imkân sağlayan bir felsefedir. Nussbaum'ın felsefesi açısından bu çok önemli kapsayıcı bir "sorgulamadır". Çünkü Nussbaum felsefesi feminist bir felsefedir. Bu biçimde kapsayıcı bir sorgulama bu yaklaşımda varlık alanını genişletebilme imkânı sunar; tartışma hem insanın hem varlığını, kadının varlığını ve var oluşunu ve kadının insan haklarını ve hem de insan olmayan canlıların ve varlıkların varlığını, onların var oluşunu ve haklarını tartışabilen bir felsefe olabilme imkânını oluşturur.

Bu şekilde kapsamlı bir akıl yürütme analitik bir akıl yürütmeyi gerektirir. Bu bağlamda Aristoteles felsefesi önemli bir yol göstericidir. Çalışmamızın temel araştırması olmasa da Aristoteles'in kavramsal ilerleyişini görebilmek için önce onun varlık kavrayışını kısaca açıklamamız gerekir. Aristoteles varlığı araştırmak için kendinden önceki tüm varlık anlayışlarını sorgulayarak işe başlar ve varlığı anlayabilmenin, kendi felsefesi içinde yolunu çizer. J. Barnes'a göre, Aristoteles çok dikkat sarf ettiği "Hangi şeyler gerçektir?" sorusuna, ontolojik denemelerinden biri olan *Kategoriler*'de, göreceli olarak net cevaplar verirken, ontolojik düşüncelerinin çoğunu *Metafizik*'te açıklamaktadır.[27] *Kategoriler*'de belirtildiği üzere ilk başta ve asıl anlamıyla varlık, ne bir taşıyıcı için söylenen ne de taşıyıcı içinde olan varlıktır;

---

[25] Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 242.

[26] İoanna Kuçuradi, "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı", *Özne Kitap Yıl: 7 Kitap: 11-12 Güz 2009-Bahar2010* içinde, İtalik Kitaplar, Adana, Güz2009-Bahar2010, s. 26.

[27] Jonathan Barnes, *Aristoteles Düşüncenin Ustaları*, Çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002. s. 64.

örneğin belli bir insan ya da belli bir at.[28] Buna göre, bu belli insan ya da at gibi varlıklar "birincil varlıklar/tözler" olarak belirlenirken türce ilk varlıklar denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlar ise ikincil varlıklar/tözler olarak belirlenirler. "Sözgelişi belli bir insan tür olarak 'insan'dadır, türünün 'cinsi' ise 'canlı'."[29] *Kategoriler*'de asıl varlığın araştırılması yukarıda da belirtildiği gibi göreceli olarak net iken *Metafizik*'te bu araştırmanın oldukça kapsamlı biçimde yapıldığını görmekteyiz. Buna göre Aristoteles *Metafizik*'te varlığı dört ad altında araştırmaktadır. Bunlardan birincisi bilimlerin temelindeki ilk ilkelere ve en yüksek nedenlere yönelik olan varlık araştırmasıdır; ikincisi varlık olmak bakımında varlığı araştırmaktır; üçüncüsü bütün varlıkların kendisinden dolayı var olduğu en gerçek anlamda ilksel varlığın araştırılmasıdır; dördüncüsü ise doğadan sonra gelen şeylerin araştırılmasıdır.[30] "Ne(ler) vardır?"ı sorgularken Aristoteles, bize hem var olanları gösterir hem de var olmanın ne olduğu sorusunun yolunu açarak buradan varlıkların neliklerini açıklamaya yönelir. Analitik araştırma böylece devam eder -bu etraflıca sorgulama Aristoteles'in gösterdiği bilimsel özeni de ifade eder-. G. Skirberk ve N.Gilje'nin belirttikleri gibi, Aristoteles'te her şeyin temel nitelikleri ve bunları oldukları gibi yapan temel nedenler şu anahtar kelimelerde kendini ortaya koyar:

1. Töz
2. form/madde
3. ört neden
4. gerçeklik, olanaklılık, değişme
5. Teoloji[31]

Aristoteles bu kavramlar üzerinde ayrıntılı biçimde tartışarak kendinden önceki varlık anlayışlarından oldukça farklı ve radikal bir varlık anlayışı geliştirir. Bu radikal görüşlerden biri varlığın var oluş biçimleri ile ilgili kavrayışıdır. Burada aynı zamanda var olma sorusunun cevabını buluruz. Var olma *dunamis, entelecheia, energeia* ya da olanak halinde, amacını kendi içinde taşıyarak, etkin halde olur.[32] Bu var oluş biçimlerini anlamak için Aristoteles'in *devinim/hareket/kinesis* kavrayışını anlamamız gerekir. Onun doğa araştırmalarının en temel kitabı olan *Fizik*'te *Birinci Kitap* öncelikle nesneleri bilmenin koşulunu verir: Her türlü varlık alanında, varlığı

[28] Aristoteles, *Kategoriler*, s. 11-13.

[29] Aristoteles, *Kategoriler*, s.13.

[30] H. Nur Erkızan ve A. Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi I Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2013, s. 125.

[31] Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş/Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 98.

[32] Kuçuradi, *Aristoteles'in Ousia's ı ve Substans Kavramı*, s. 27.

bilmek için varlığın ilkelerini bilmek gerekir.[33] Aristoteles varlık araştırmasında böylece yöntemini açık biçimde belirler. Varlığın ilkelerine yönelik sorgulamayı kendinden önceki düşünürlerin ilke tartışmalarının eleştirisini yaparak devam ettirir. Bu sorgulamada vardığı sonuçlardan biri "varolanların hiçbirinin tözü karşıtlar olamaz"[34] şeklindedir. Aristoteles böylece ilkin oluşun bütünü üzerinde konuşur ve önce genel olanların, sonra teklerin üzerinde özel durumlara bakmanın doğal olduğunu belirtir.[35] Oluşmaya dair örnekleri tartıştıktan sonra mutlak anlamda oluşmanın yalnızca tözlere özgü olduğunu belirtir.[36] Oluşmak doğa için önemlidir. Zira tekillerin varlığı bu oluş iledir. Aristoteles oluşan her şeyi her zaman bir bileşik olarak görür ve bunu şu biçimde ifade eder; "...bir oluşan bir şey, bir de oluşan nesne haline gelen bir şey var: bu oluşan da ikili: ya taşıyıcı ya da karşıt. Karşıt olmakla "eğitimsiz"i; taşıyıcı olmakla "insan"ı katediyorum; şekil almamışlığı, biçimden bağımsızlığı, düzenden bağımsızlığı karşıt olarak; bronzu, taşı ya da altını taşıyıcı olarak anlıyorum."[37] Böylece o, birleşik bir varlığın ilkelerini belirler. Buradan hareketle Aristoteles'in vardığı yargı; her nesne hem taşıyıcıdan hem de biçimden oluşur şeklindedir. Aristoteles maddeyi sonsuz olanaklar olarak düşünür. Ancak bu olanaklar şekil almadığı sürece bir gerçeklik meydana gelmeyecektir. "Maddeden çok da [şekil] bir doğadır, çünkü herbir nesneye olanak halinde olduğu zamandan çok gerçeklik halinde olduğu zaman [o nesne] denir."[38] O halde bir şeyin o şey olması olanağı değil gerçekliğidir. Bu sebeple var oluş bir gerçekleşmeye bir amaca yöneliktir. G.E.R. Lloyd Aristotelesçi bilimin ahlaki bir tonlaması olduğunu belirtir ve doğal değişimlerin düzenini ve erekselliğini açığa çıkarmanın Aristoteles'in doğa araştırmalarının temel amaçlarından biri olduğuna işaret eder.[39] Aristoteles'te devinim ve değişim hep bir şeye bir amaca yönelik bir devinim ve değişimdir. Ve bu amaca yönelme varlığı *energeia* olmaya, aktüaliteye, etkinliğe, işleve taşıyan nedendir. Amacın tam anlamıyla gerçekleştirilmesi ya da *energeia* hareketin mükemmelce tamamlanması ise *entelecheia*dır, *entelecheia* varlığın tamamlanması-tamlığı-mükemmelliğidir. Doğadaki amaçlılık hareketin düzenliliğini ve mükemmelliğini gösterir ve bu sebeple energeia hareket Aristoteles için önemlidir. *Kinesis* olarak devam eden ve *energeia* olamayan bir hareket ise yıkıcıdır; çünkü böyle bir hareketin sınırı be-

[33] Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 9, 184a-15.
[34] Aristoteles, *Fizik*, s. 33, 189a 29-30.
[35] Aristoteles, *Fizik*, s. 35, 189b 30-31.
[36] Aristoteles, *Fizik*, s. 39, 190a 30-33.
[37] Aristoteles, *Fizik*, s. 39, 190b 10-15.
[38] Aristoteles, *Fizik*, s. 55, 193b 5-10.
[39] G.E.R. Lloyd, *Aristoteles*, Çev. Aylin Kayapalı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 59.

lirlenmemiştir. "Aristoteles'e göre değişen, ama yok olmayan varlık esas olarak iki türlü harekete sahiptir ki, bunlar *energeia* ve *kinesis*'tir."[40] Tanrı'da bir hareket söz konusu değildir ve O kendinde mükemmeldir. "Değişme alanı içinde *energeia* ve *kinesis* çeşitli varlıklara çeşitli bakımlardan atfedilirken, tanrı bağlamında artık bir *energeia-kinesis* karşıtlığından ve varlığından söz edilemez. Bunun sebebi ise değişmenin kendisinin mükemmel bir biçimde var olmamaya işaret etmesidir… Başka bir ifade ile değişme ihtiyacı ve zorunluluğu, tam olmayan bir şeyin kinesis olarak varlığını göstermesidir… *Kinesis* olarak varlığını ifade eden her bir varlık eksiktir; çünkü o oluş içindedir ve *energeia* olmaya doğru bir yönelimi, ya bir zorunluluk ya da bir gereklilik olarak içinde taşır."[41] Eksiklikten tamamlanmaya geçen hareket kinesis olmaktan çıkıp *energeia* olmaya geçebilmiştir. Erkızan hareketin *energeia* ve *kinesis* kiplikleri arasındaki farkları üç temel ayırımda verir: 1) *Energeia* her bir anda tamdır. Buna karşın kinesis her bir anda ne ise o değildir., 2) *Energeia* her bir anda bütünsel olması bakımından aynı zamanda mükemmel olanı da tanımlar. Oysa *kinesis* bir tamamlanmaya ihtiyaç duyduğundan dolayı asla mükemmel olamaz çünkü o niteliksiz, yönü belli olmayan homojen bir harekettir., 3) *Kinesis* zamana tekabül etmekle birlikte *energeia* zamana bağlı değildir.[42] Erkızan'ın belirttiği biçimiyle Aristoteles'te *kinesis* belli bir amacı kendi içinde barındırmayan hareketlerdir ve bu ve benzeri bütün hareketler kendi başlarına bir amaca sahip olmamalarından dolayı içleri boştur. Örneğin *kinesis*, aynı yemek yemek gibi bir amaca yöneltilmediği zaman yıkıcı olma durumuna geçecektir.[43] Hareket sonsuzdur ve ancak bir amaç ile biçimlenir, sınırlanır, sonlanır, gerçekleşir ve gerçekleşmesi tamamlanmasıdır ya da varlık ancak olanaktan etkin hareketle gerçekliğe geçer.

Tüm bu hareket türleri doğanın kendisinden kaynaklanmaktadır. Aristoteles doğayı değişim ve devinim olarak tanımlar ya da doğa bir ilkedir, "bir devinim ve değişme ilkesidir."[44] Ona göre devinim bilinmediğinde doğa da bilinemeyecektir. Varlığın oluşu değişmek ve devinmektir. Bir nesne ise yalnızca gerçeklik halinde var olur, bir de hem olanak hem de gerçeklik halinde var olur.[45] Dolayısıyla devinime sahip varlık için var olmak, olanak halinde de gerçeklik halinde de var olmaktır. Gerçekleşmek ise varlığın hareketi ile mümkündür, hareket de ancak olanaklı varlıklarda meydana gelen değişimlerdir. Değişmek şeylerde ya varlıkça ya nicelikçe ya nitelikçe ya da

---

[40] Hatice Nur Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2012, s. 84.

[41] Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, s. 84-85

[42] Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, s. 86.

[43] Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, s.87.

[44] Aristoteles, *Fizik*, s. 93, 200b 9.

[45] Aristoteles, *Fizik*, s. 93, 200b 26-27.

yer açısından gerçekleşir.[46] Devinim ve değişme, var oluşun temel ilkeleri niteliğindedir. Olma varlığın olanaktan gerçekliğe doğru hareketi sonucunda meydana gelir. "Her bir cinste etkinlik halinde olan ile olanak halinde olan şey ayrıldıkta, olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi, devinim işte bu."[47] Görüldüğü üzere olanaklı varlıkta değişme söz konusudur. Olanağın olmadığı yerde değişimden söz edilemez. Ancak gerçeklik olanaklar değildir, gerçeklik varlığın kendisi olma halidir. "Demek devinim bu; ve nesnenin devinmesi, gerçekliği kendisi olarak olduğu sürece sözkonusu, ne önce ne de sonra, bu da açık."[48] Buna göre nesnenin gerçekleşmesi kendisi olarak, devinebilir bir şey olarak, gerçeklik halinde var olup etkinlikte bulunması sürecidir. E. Zeller'e göre, Aristoteles hareketten genel olarak her türlü değişimi, kuvve/olanak halinde olanın her türlü tahakkukunu anlar.[49] Dolayısıyla değişim doğada zorunlu bir ilkedir. Ancak Aristoteles'te değişim farklı bir özelliğe sahiptir, değişim ve dolayısıyla doğa bir amaca yönelik hareket içerir. Her türlü oluşun amacı, olanaktan gerçekliğe gelişme, formun madde ile birleşmesidir.[50] Aristoteles doğanın hiçbir şeyi amaçsız olarak yapmadığını ve her zaman en iyi için çabaladığını savunur. Böyle bir doğa anlayışında doğa kendi amacını kendi içinde taşıdığı için ne insan merkezlidir, ne de dünyanın dışında mevcut olan bir yaratıcının hatta dünyanın salt düzenleyicisinin eylemlerine gereksinim duymaktadır.[51] Bu sebeple Aristoteles varlığın gerçekliğini başka bir dünyada örneğin idealarda aramaz, ona göre gerçeklik buradaki tekil her bir nesnedir. Bu her nesne değişim ilkesini içerir. Dolayısıyla bu değişim varlığın olanağı ve işlevini de içerir. P. Ducassé, bizim Aristoteles'te araştırdığımız olanak-işlev bağıntısını değişimleri ve devinimleri hiçbir mantık çelişkisi olmaksızın açıklamaya olanak verecek şey olarak belirtir.[52] Bu Aristoteles felsefesinin var oluşu açıklamadaki radikal ayrımıdır. Varlığı bu doğada kalarak açıklayabilmek ve bu doğayı belli bir amaca doğru eyleyen varlıkların yeri olarak düşünmek Aristoteles'e ait bir yeniliktir.

Böylece, "olanak/kapasite" (*capability*) ve "işlev" (*functioning*) kavramlarının, Nussbaum açısından, Aristoteles'te önce ontolojik sonra da etik-politik kavranımlarını açıklayabiliriz. Hem Aristoteles için hem de Nussbaum için, bir varlığın ontolojik belirlenimi aynı zamanda o varlığın sahip olduğu aktivitelerin niteliğini de belirler.[53] Bu araştırma sonucunda, buradaki asıl

---

[46] Aristoteles, *Fizik*, s. 95, 200b 33-35.

[47] Aristoteles, *Fizik*, s. 95, 201a 9-10.

[48] Aristoteles, *Fizik*, s. 99, 201b 10-15.

[49] Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 222.

[50] Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, s. 223.

[51] Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, s. 223.

[52] Pierre Ducassé, *Büyük Felsefeler*, Çev. Nihal Önal, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1972, s. 47-48.

[53] Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine"*, s. 95.

amacımız olan insanın neliğinin cevabına, bir insan tanımına ve bununla ilişkili olarak insanın varlık koşullarına ve insanın insanca bir yaşama ulaşabilmesi için gerekli koşullarına ulaşmış olacağız. Bunun için Aristotelesçi terminolojinin *dunamis, energeia* ve *entelecheia* kavramlarını ayrıntılı biçimde anlamamız gerekmektedir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi Nussbaum "olanak/kapasite" (*capability*) kavramını *dunamis*ten ve "işlev" (*functioning*) kavramını *energeia*dan türettiğini söylüyordu. Bu konuda H. Nur Erkızan'ın yaptığı analize bakmak konuyu kavramamızda yardımcı olacaktır. Erkızan'a göre, Nussbaum için var olmak, bir bakıma olanaklara sahip olmadır; ama Erkızan'ın vurguladığı gibi, Nussbaum için olanaklara sahip olma var olmanın nihai ereğini ifade etmez. "Çünkü olanaklara sahip olarak var olma belli anlamda "verilmiştir" yani, o bir ontik belirlenimdir; ama var olanın gerçekleştirilmesi politiktir, sosyal yapılanmadan bağımsız değildir. "Capable", "capacity" ve "capability" terimlerinin kökeni Latince *capare* fiiline dayanır. Hepsinin ortak anlamı "sahip olmak", "taşımak", "güçlü olmak", "yetenekli olmak"tır. Aristoteles felsefesinde ise onun karşılığı *dunamis, dunamaei, dunaton*'dır. Aristoteles *dunamis* kavramını hareketi açıklamak için kullanır. Ancak; *dunamis* kavramına karşıt iki kavramı da belirtmek gerekir ki onlar *energeia/entelecheia* ve *kinesis*'tir. Nussbaum'ın *Olanaklar Kuramı* büyük oranda bu ayrıma dayanır ve onun Platoncu metafiziği red etmesinin temelinde de aynı nedenin yattığı söylenebilir. Çünkü, Nussbaum "var olanın sahip olduğu kapasiteler"den hareketle "var olanın etkinliği"ne geçer."[54] Bu düşünce ve analizler bize, "olanak/kapasite" (*capability*) ve "işlev" (*functioning*) ilişkisini gösterir; insan, bir anlamda "olanaklılık/kapasite" (*capability*) ile "doğan" varlık olarak, bir yanı ile dunamis; ancak bu "olanakları/kapasiteleri" (*capabilities*) "işlev"e (*functioning*) dönüştürdüğü sürece tam (bir anlamda mutlu-müreffeh) tamamlanmış amacını gerçekleştirmiş yani *energeia-entelecheia* bir varlık olabilecektir.

Nussbaum'ın olanak ve işlev kavramlarını Aristotelesçi köklerinde daha ayrıntılı bir biçimde anlamak için, bu kavramların Aristoteles'teki anlamlarının bir analizini yapmak gerekecektir. Bu sebeple önce "olanak" kavramının Aristoteles'teki karşılığı olan dunamisi, ardından "işlev" kavramını anlamak için Aristoteles'te energeia ve entelecheiayı araştırmaya çalışacağız.

Ahmet Arslan, *Metafizik*'te L, 4, 1007b 29 ile ilgili notta, bu kavramlarla ilgili etimolojik bir analizini hayli kapsamlı biçimde sunar ve Aristoteles'te *dunamis*in kuvvet, yeti, güç, kabiliyet, kapasite anlamlarına geldiğini ve madde ile birleştiğini belirtir. Bununla birlikte *dumamis*in çoğunlukla "fiil"in/etkinliğin/energeianın karşıtı olduğunu da ifade eder.[55] Buradan ha-

---

[54] Hatice Nur Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*,Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 21, not 7.

[55] Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, L, 4, 1007 b 29 ile ilgili çevirenin notu, s. 210.

reketle şu vargıya ulaşırız; *dunamis* maddenin olanakları-imkânları-olasılıkları-olabilme potansiyelleri anlamlarına gelmektedir.

Kavram analizine devam ederek asıl kaynağa Aristoteles'in bu kavramları ele aldığı güçlü eseri –birçok Aristoteles uzmanının belirttiği gibi bir tür sözlük ve bir tür ansiklopedi niteliklerini taşıyan-*Metafizik*'i incelemeye başlayalım.

*Metafizik*'in konumuzla ilgili önemli bölümleri özellikle V. ve IX. Kitaplardır. V. Kitabın 12. Bölüm'ü, Nussbaum'ın temel kavramı olan "olanak/kapasite" (*capability*) kavramını ve kavrayışını açıklar niteliktedir. Aristoteles'in güç/ *dunamis* kavramı, bizim cevabını aradığımız "Olanak/kapasite (*capability*) nedir?" sorusunun Aristoteles'teki yanıtıdır. Aristoteles'in *dunamis*i doğrudan doğruya ele almaya başladığı bu bölümün başlığı "Güç Yetenek, Güçlü, Yetenekli-Güçsüzlük, Yeteneksiz, Güçsüz"[56] biçimindedir. Hemen başlığın kendisinden "olanak/kapasite" (*capability*) kavramının ne olduğu anlaşılmaya başlanabilir. O, bir varlığın imkânlarıdır, kapasiteleridir, güçleridir, yetenekleridir. Erkızan'ın vurgusuyla, bir anlamda "verili"[57] bir gerçeklik, varlığın bir var olma modalitesidir. Öyleyse Aristoteles'in bize söylediğine göre "olanak/kapasite" (capability) varlıkta ve dolayısıyla "insan"da (*human being*) bulunan bir ilkedir, bir hareket veya değişmenin ilkesidir. Bu ilke *dunamis* bize olanakların hazır ve statik nitelikte bir şey olmadığını bir varlığın bir gerçekliği olduğunu kavratır. İnsanın var oluşu ancak bu değişim ilkesi ile *dunamis* ile gerçekleşebilir. İnsan örneğin yürüyebilir, konuşabilir, öğrenebilir, üretebilir ve işte tüm bu değişim, oluş ve gerçekleşme temel bir ilke "güç/yetenek/olanak/kapasite" dunamistir ya da varlığın olanaklarıdır.

IX. Kitap 1. Bölüm'de "olanak/kapasite"nin (*capability*) esas açıklaması olan başlıkla karşılaşırız. Bu başlık bilindiği üzere "Asıl Anlamında Kuvve"[58] başlığıdır. Aristoteles burada bize açık ve seçik bir kuvve ya da olanak/kapasite analizi ve tanımı verir. Bu analize göre, Aristoteles asıl anlamında kuvveyi veya maddenin olanaklılığını iki biçimde ele alır. Biri etkin kuvvedir ya da varlığın kendisinde-kendi içindeki değişme kuvveti-olanağıdır. Edilgin kuvve ise bir varlığın başka bir varlık tarafından değişime uğratılması olanağıdır. Etkin kuvve fiilde bulunmaktır, edilgin kuvve ise varlığın iyi yönde değişmeyi kabul etme gücüdür.[59]

Aristoteles bir de kuvvenin zıttı olan durumdan yoksunluktan bahseder.[60] *Dunamis*i olanaklar açısından açıklamaya çalışırken yoksunluğa özel-

---

[56] Aristoteles, *Metafizik*,s. 262.

[57] Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, s. 21, not.7.

[58] Aristoteles, *Metafizik*,s. 393.

[59] Aristoteles, *Metafizik*,s. 394-395.

[60] Bknz: Aristoteles, *Metafizik,* s. 395, 1046 a 30-35'deki açıklama: "Güçsüzlük, kuvvetsizlik (*impuissance*) ve imkânsızlık, tanımladığımız şekilde kuvvetin, gücün zıddı olan yoksunluktur;

likle vurgu yapmak önemlidir. Aristoteles'te güçsüzlük/yoksunluk *dunamis*e sahip olamama halidir, kendinde bir gerçeklik ya da bir imkân değildir. Bunu Olanaklar Yaklaşımı açısından özellikle vurgulamak gerekir. Çünkü insan varlık olmak bakımından olanaklara sahip bir varlıktır ve bu olanakların gerçekleşmemesi durumu ya da onlardan mahrum olma durumu onun güçsüzleştiğini, yoksunlaştığını gösterir. Varlık yoksunluğa düştüğünde kendini gerçekleştiremez. İnsanın olanaklarını gerçekleştirmesi onun insani bir tamamlanmışlığa ulaşmasını sağlarken, olanaklarını gerçekleştirememesi onun bilmesi, anlaması, yapması, yaşatması, kendini geliştirmesi ya da tüm yapabilme (*to be able to do*) ve olabilme (*to be able to be*) olanaklarını engellemektir. Güçsüzlük, yoksunluk, olanakların gerçekleşmemesi varlığın ve insanın eksik bırakılması demektir. Bu tespit insan anlayışı açısından anlamlıdır; insan için olanakları gerçekleştirmeye yönelik hareket söz konusu olamadığında ya da olmadığında değişme ve gerçekleşme ortadan kaldırılmış olur. Böylece insanın insan olmaklığı ve var oluşu gerçekleşmemiş olarak kalacaktır.

*Metafizik* IX. Kitap 2. Bölüm gücün, *dunamis*in, biçimlerine bakmaktadır. Bunlar akılsal kuvvetler ve akıl dışı kuvvetler diye adlandırılmaktadır. Akılsal kuvvet zıt fiiller gerçekleştirme gücüne sahip olmaktır; örneğin eğitimli olmak eğitimli olmamak gibi. Akıl dışı kuvvet ise tek bir yönde etkide bulunur; örneğin sıcaklık sadece sıcaklık yönünde değişir. İnsan ise akılsal kuvvetlere sahip olan bir varlıktır, çünkü bilen bir varlıktır ve zıtları bu sebeple kavrar.[61]

IX. Kitap 3. Bölümde Aristoteles mümkün kavramının gerçekliğini, Megara Okulu'na karşı yürüttüğü tartışmada verir.[62] Bu tartışmada Aristoteles

---

öyle ki bir aynı özne ile ilgili olarak ve bir aynı bakımdan her kuvveye (güce), onun karşılığı olan bir kuvvetsizlik (güçsüzlük) tekabül eder. İmdi yoksunluk da birçok anlama gelir; çünkü o belli bir niteliğe sahip olmayanın yanında bu niteliğe doğal olarak sahip olması gerektiği halde sahip olmayanın da durumudur. Bu da ya mutlak olarak veya doğal olarak ona sahip olunması gerektiği zamanda ona sahip olmama olarak ikiye ayrılır. Bu son durumda yoksunluk iki türlü olabilir. Muayyen bir biçimde ona sahip olmama, örneğin ona tam olarak sahip olmama veya ona hiçbir şekilde sahip olmama. Nihayet şeylerin kendileri için doğal olan şeylere sahip olmalarının zorla engellendiği durumlarda da bu varlıkların bir yoksunluğa maruz kaldıklarını söyleriz."

61 Aristoteles, *Metafizik*, s. 395-396.

62 Aristoteles, *Metafizik*, s. 397-399'da gerçekleştirilen tatışma şu şekildedir: "Yalnızca fiil olduğunda kuvvenin olduğunu, fiil olmadığında kuvvenin olmadığını iddia eden filozoflar, yani Megaralılar var. Böylece bina yapmayan, bina yapma gücüne sahip değildir; bu güce bina yapan ancak bina yaptığı an sahiptir. Bütün diğer durumlarda da aynı şey söz konusudur. Şimdi bu anlayışın saçma sonuçlarını fark etmek zor değildir. Çünkü bu anlayışa göre insan bir bina inşa etmedikçe mimar değildir (çünkü mimarlığın özü, bina yapma gücünden başka bir şey değildir). Bütün diğer sanatlarda da durum budur. Şimdi eğer bu tür sanatlara belli bir zamanda onları öğrenmiş ve kazanmış olmaksızın sahip olmak imkânsızsa, yine belli bir zamanda kendilerini kaybetmiş olmaksızın –ki bu da ancak ya unutma sonucu, ya hastalık sonucu veya zamanın etkisiyle ortaya çıkabilir; çünkü onun söz konusu nesnesinin ortadan kalkması sonucu ortaya çıkması mümkün değildir... Peki bu durumda o sanatı tekrar nasıl elde etmiş olacak-

kuvve ve fiili Megara Okulu'nun anladığı gibi bir özdeşlik biçiminde görmemektedir; fakat onları birbirine zorunlu görmektedir. Megara Okulu'nun kuvve-fiil özdeşliğine karşıt olarak o, kuvvenin fiilin gerçekleşme olanağı olduğunu ve kuvve olmaksızın fiilin ve fiil olmaksızın kuvvenin olanağının var olamayacağını dile getirir.

Arslan, *dunamis*/kuvve kavramının Aristoteles'te ve özellikle IX. Kitap boyunca bazen birbirine karışan, ancak birbirinden kesinlikle ayrı iki anlama sahip olduğunu belirtir. Bunlardan ilki örneğin, A'nın bir başka şeyde, B'de bir değişme meydana getirme kudretidir ve hatta A'nın bir kısmının A'nın bir başka kısmında bir değişme meydana getirme kuvvetidir; ikincisi örneğin, A denen şeyin bir durumdan başka bir duruma geçme imkânıdır.[63] Böylece olanaklı varlık, hem bir oluş olarak olma imkânı hem de varlık olarak imkân biçiminde iki *dunamis*e/olanağa sahiptir.[64] Tüm bu analizlerden yola çıkarak Aristoteles'in "olanak/kapasite" (*capability*) tanımlaması, varlık ve var olma açısından günümüz insanına ve bu çalışma açısından bize önemli bir olanak/kapasite kavrayışı sunmaktadır.

Olanaklar Yaklaşımının bir diğer temel kavramı "işlev" kavramıdır. Nussbaum "işlev" kavramını ise Aristoteles'in *energeia* kavramından türetmektedir. Kuvve ve fiil ya da olanak ve işlev ilişkisinde doğan hareket yalnızca hareket değildir. Daha önce bahsedildiği gibi yalnızca *kinesis* değil fakat bir amaç ile hareket etmedir, *energeia*dır. Aristoteles *energeia*yı, *dunamis*in karşıtı olan ilke olarak tanımlamaktadır. Ona göre energeia, fiil, faaliyet, fiil haline geçme anlamlarına gelir. *Energeia*, bir şeyin fiil halinde ortaya çıkışıdır. Aristoteles ayrıca *energeia*yı, *ousia, eidos ve logos*la eş anlamlı olarak kullanır ve onu *dunamis* ve *hyle*nin zıddı olarak belirler. Aristoteles *energeia*yı maddeyi gerçekleştiren olarak ve maddenin belirsizliğine belirli-

tır?... Öyle ki bu görüşü ileri sürenler Protagoras'ın görüşünü benimsemek zorunda kalacaklardır. Çünkü bu durumda hiçbir varlık algılamadığı, yani bilfiil olarak algıya sahip olmadığı durumda algılama yetisine bile sahip olmayacaktır. O zaman eğer kör, doğasında görme özelliği olmasına rağmen ve yine doğal olarak görmesi gerektiği anda görmeyen ise, aynı varlıklar günde birkaç kez hem kör, hem de sağır olacaklardır. Sonra eğer kuvveden, güçten yoksun olan, imkânsız olan ise, meydana gelmemiş olan hiçbir zaman meydana gelmeyecektir. Ve meydana gelme gücüne sahip olmayan bir şeyin olduğunu veya olacağını söyleyen, yanlış bir şey söylemiş olacaktır: Çünkü imkânsızın anlamı budur. Megaralıların akıl yürütmesi o halde hareketi ve oluşu ortadan kaldırmakla sonuçlanmaktadır: Ayakta duran, daima ayakta duracak, oturan varlık da daima oturuyor olacaktır. O eğer oturuyorsa ayağa kalkmayacaktır; çünkü ayağa kalkma gücüne sahip olmayanın ayağa kalkması imkânsızdır. Eğer bu sonuçlar kabul edilmezlerse, kuvve ve fiilin farklı şeyler oldukları açıktır. Oysa Megaralıların akıl yürütmesi kuvve ve fiili özdeşleştirmektedir… Sonuç: Bir şey var olma gücüne (kuvvesine) sahip olabilir ama olmayabilir; var olmama gücüne sahip olabilir, ama var olabilir. Bütün diğer kategorilerle ilgili olarak bu durum budur. Bir varlık yürüme kuvvetine sahip olabilir, yürümeyebilir; yürümeme kuvvetine sahip olabilir, yürüyebilir. *Kuvve olarak kendisine sahip olduğu söylenen fiile geçişi hiçbir imkânsızlık içermeyen şey, mümkündür.*"

[63] Aristoteles, *Metafizik* içinde Ahmet Arslan'ın 1045 b 25 ile ilgili notu, s. 393.

[64] Aristoteles, *Metafizik* içinde Ahmet Arslan'ın 1045 b 25 ile ilgili notu, s. 393.

lik getiren ilke olarak açıklamaktadır. Arslan'ın belirttiğine göre, bir kuvvenin fiil haline geçmesi birçok derece içerir ve salt imkân, herhangi bir işleve sahip olan bir "hal"le belirlendiğinde bir fiil olur.[65] Bu işlev tam olarak gerçekleşmiş, tamamlanmış olan bir fiilde belirlendiğinde bilfiil/aktüel hale geçer.[66] Bizim çalışmamızın konusu açısından bu ilişkiyi örneklendirirsek, olanaklara/kapasiteye sahip olan insanın durumu ile olanaklarını eyleme, aktüaliteye, işleve dönüştürebilen insanın durumu arasındaki ilişki gibidir.

Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi kökenlerini anlamak için analiz etmemiz gereken bir diğer kavram da *entelecheia* kavramıdır. Aristoteles *entelecheia* kavramını varlığın nihai hali, hedefi olarak açıklar. Varlık *entelecheia* halinde iken artık o bir hareket değildir. Arslan'ın belirttiği gibi, *entelecheia* eylemden çok statik mükemmelliğe işaret eder. Bir amacı gerçekleştimeye yönelik eylem halinde olmak *energeia* olarak belirtilirken, entelecheia hareketin tamamlanması ve varlığın amacını tam anlamıyla gerçekleştirmesi durumudur; varlığın *entelecheia* var oluşu demek oluşun tamamlanmış olması demektir. Hareket *entelecheia* durumunda sona erer ve gerçekleşmekte olan eylem mükemmelliğine-tamlığına ulaşır.

Buraya kadar yapmaya çalıştığımız araştırma, Nussbaum'ın olanak ve işlev kavramlarının Aristotelesçi ontolojik analizini gerçekleştirebilmek idi. Esas olarak bu analizin ulaşmaya çalıştığı yer ise Nussbaum'ın teorisini biçimlendiren diğer kaynaklar olan Aristoteles'in etik ve politika görüşleridir. Aristoteles'in etikte ve politikada işlediği esas konu olan "insani işlev" (*human functioning*) görüşü, Nussbaum'ın kendi teorisini geliştirirken temele koyduğu görüşlerden biridir. Dolayısıyla Nussbaum, felsefesini Aristotelesçi bir nitelikte kurmaktadır. Bu nedenle de o, Çağdaş Aristotelesçi bir filozof olarak kabul edilmektedir. Burada konuyu daha açık bir hale getirmek için Çağdaş Aristotelesçiliğe kısaca değinmeyi gerekli görmekteyiz.

John R. Wallach, günümüzde politik teorilerin geliştirilmesi ile ilgili yürütülen tartışmalarda, geçmiş zamanı şimdide birleştirerek, geleceğe, arkadakine-Aristoteles'e giderek bakmayı öneren bir grup sosyal teorisyenden bahseder. Bu teorisyenler Aristoteles'in *politike*sinde oluşturulan toplumsal kurgunun doğru bir kurgu olduğunu iddia etmektedirler. Ya da vardıkları uygun noktanın en azından bu şekilde olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre bu geri dönüş yeni ve daha doyurucu bir etik ve politik düşünce sağlayacak niteliktedir. Wallach Aristoteles felsefesinin, yaşadığı dönemden günümüze yeniden ve yeniden kurulduğunu, tüm çağlarda farklı bakış açılarına sahip birçok filozofu ve birbirinden farklı pek çok felsefi teoriyi etkilemiş olduğunu ve etkilemeye de devam etmekte olduğunu söylemektedir. Wallach bunun hiç de şaşırtıcı olmadığını belirtir; çünkü ona göre, Aristoteles ne Marxisttir ne liberaldir, ne bir empirik indirgemeci ne keskin bir

[65] Aristoteles, *Metafizik* içinde Ahmet Arslan'ın 1007 b 29 ile ilgili notu, s. 210.

[66] Aristoteles, *Metafizik* içinde Ahmet Arslan'ın 1007 b 29 ile ilgili notu, s. 210.

metafizikçi, ne bir tarikatçı ne bir ateist, ne bir kapitalist ne de bir sosyalistti; çünkü o, demokratik düşünceye ve aydınlanmaya dayanak sağlayan retoriğini seçilmiş erdemler ile düzenlemiştir; çünkü kamusal eylem erdeminde bir tür feminen bir özeni maskulen bir güven ile özelleştirir; çünkü neredeyse tüm teorisyenler için sosyal düşünceye yeni kapılar açacak düşüncelere sahiptir. Fakat Wallach bir taraftan da Aristoteles'in tarihi yanılgılarına işaret ederek Çağdaş Aristotelesçilerin bunları her zaman göz önünde bulundurmaları gerektiğini de vurgular. "Çağdaş Aristotelesçilik özellikle günümüz Batı toplumlarının yaşadığı krizleri aşabilmede, liberalizmin ve modernitenin açmazlarını çözebilmede Aristoteles *politike*sinin en iyi çözümü sağlayacağına inanmaktadır."[67]

Günümüzün etik ve politik felsefesinde oldukça yaygınlaşan Aristoteles etkilerinin yakın zamandaki teorik enkarnasyonları tam anlamıyla ya da etraflı bir biçimde sınıflandırılmamış olsa da Aristotelesçilik Wallach'ın işaret ettiği üzere üç gurupta toplanabilir; analitik Aristotelesçilik, fundamentalist Aristotelesçilik ve geleneksel Aristotelesçilik. Birinci kategoride Terence Irwin, Richard Kraut ve Sarah Broadie gibi klasik felsefede uzmanlaşmış olan filozoflar ve Philippa Foot ve David Wiggins gibi tarihsel konulara daha az yoğunlaşan filozoflar örnek gösterilir. Hem etik ve hem de doğa düşüncesi ile ilgilenen ikinci kategoride, Martha Nussbaum, Leo Strauss ve Staphen Salkever gibi filozoflar yer alır. Anglo-Amerikan ve Kıta felsefesinde öne çıkan üçüncü kategoride ise Alasdair MacIntyre ve Hans-George Gadamer örnek olarak gösterilir.[68]

Bizim bu çalışmamız itibarıyla bu kategoriler arasında ilgili olduğumuz yaklaşım fundamentalist Aristotelesçiliktir ve bu kategori içinde yer alan felsefelerden biri olan Nussbaum'ın felsefesidir. Wallach fundamentalist Aristotelesçilerin Aristoteles'i birincil ve asıl esas kaynak olarak gördüklerini belirtir. Bu filozoflara göre Aristoteles'in entelektüel otoritesi tüm rasyonel etik ve politik düşüncelerin üzerine yayılmış bir örtü gibidir, hepsine etki eder ve hatta sosyal teoriler neredeyse Aristoteles'e düşülmüş dipnotlardır. Fundamentalist Aristotelesçilere göre, Aristoteles felsefesinin öncelikli değeri; doğa (*natura*), iyi insan (*good human*) ve iyi insanın pratik akıl ya da pratik bilgeliği yani *phronesis* kavramlarından doğmaktadır. Wallach liberalizmin eksikliği olarak gördüğü *phronesis*in bir hedef sağladığını belirtir, bu hedef standart akıla ahlakilik telkin eden bir hedeftir, akıl insanın değerli olduğu düşüncesini taşıyan niyetle aşama aşama aydınlanır ki bu ayrıca çeşitli renklerdeki etik ve politik karakterlere uyum sağlayabilen esnek bir akıldır. Wallach'a göre, Neo-Aristotelesçiler felsefenin dünyayı hareket ettiren bir kaldıraç olarak kullanılması düşüncesinin eskidiğini ve bu yüzden

---

[67] John R. Wallach, "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, Vol. 20, No. 4, Published by: Sage Publications, Inc.Stable URL: http://www.jstor.org/stable/191971, 1992, s. 613-615.

[68] Wallach, "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, Vol. 20, No. 4, s. 618.

Aristotelesçiliğin esnek olması gerektiğini belirtirler ve günümüz dünyasının iki konuda Aristotelesçi olmasını isterler; birincisi günümüz dünyasının değerlerinin ve prensiplerinin köklerinin Aristotelesçi *politike* içinde yeniden tayin edilmesi, ikincisi Aristotelesçi politikenin etik ve politik düşüncelerimiz için bir başlangıç noktası olarak alınması gerekliliğidir. Wallach, Nussbaum'ın *De Motu Animalium* ve pek çok kitabında ve makalelerinde ahlaki akıl üzerinde yıkıcı muhasebici aklın yarattığı hastalığın iyileştirilmesi için Aristotelesçi bir formülün geliştirmiş olduğunu söyler. "Nussabum Aristoteles'in doğal telosunun ya da doğanın amacının, pratik tözden daha çok akılsal form ile yapılandığını savunur ve ardından Aristotelesçi bir kavramla-"insanın özü" kavramıyla görüşüne şekil verir. Ona göre, Aristoteles'in rasyonel ve moral tartışması yani en iyi insanın var oluşu tartışması, pratik bilgeliğe sahip insan (*ho phronimos*) tartışması, parçalar ve evrenseller tartışması, araçlar ve amaçlarla ilgili görüşleri, doğanın amaçlılığı üzerine inançları ve görüşleri süreğen bir biçimde eleştirel revizyonlara daima açık olacaktır."[69]

Wallach, Nussbaum'ın Aristoteles'in kavrayışının bizimki gibi olmak zorunda olmadığını kabul ettiğini belirtir. Nussbaum için Aristoteles'in kavrayışının/algısının, kurallar ile somut tepkiler arasında, genel kavramlar ile tek/biricik konular arasında, genel içinde açıklanan parça ile onunla daha da öte bir kavrayış arasında müşfik bir bağ kurma sürecini takip ettiği görülmektedir. Böylece Nussbaum, Aristotelesçi tartışmayı, onun kurucu/temelci etik ilkelerinin doğal teleolojisini rasyonel özüne bağlı kalmak koşulu ile bu şekilde kavramanın sapla samanı birbirinden ayırmayı sağlayacağını iddia eder.

Bu kurucu/temelci anlayışı Nussbaum insanın işlevi (*human function*) teorisini geliştirken kullanmaktadır. Nussbaum yaşamın esas/temel alanları için insanın işlevi teorisine başvurur. İnsanın işlevini anlamak için Aristotelesçi bu kurucu/temelci yapıyı kabul eder. Bireyin rasyonel tercihler yapmasını sağlayan şeyin insani olanaklılığı/insani kapasiteyi oluşturan "temel/kurucu deneyimler" olduğunu gösterir. Nussbaum'da *logos* doğal düzeni ifade eder, temel/kurucu işlevler insani tam bir gelişmenin sağlanması için maddi, etik ve nihai rasyonel dayanağı sağlar; logos onu yapılandıran yapıp-etmelerle ilgili olduğu sürece doğaldır. Her bir alan uygun biçimde işlevselleştirilirse nesnel insani ahlak ilkeleri meydana gelir ve bu alanların işlevselliği "insanın tam anlamıyla ortak özellikleri"ni hep birlikte ifade eder. Aristoteles için böyle bir hümanite-insancıl düşünüş, üstün insan ırkı anlayışını dışlar. Sonuç olarak Nussbaum'ın insani işlev görüşü Aristoteles'e göre tanımlanır. Ayrıca o, Marx'ın erken dönem çalışmalarına da gider ve insanın işlevinin tam tanımını şunlarla türetir: bedenin korunumu/bütünlüğü (*the*

[69] Wallach, "Contemporary Aristotelianism"; *Political Theory*, Vol. 20, No. 4, s. 621.

*health of the body*), ölümü kavrama/kabul etme (*the recognition of mortality*), haz ve acı deneyimi (*the experience of pleasure and pain*), bilişsel kapasite (*cognitive capability*), çocuğun gelişimi (*infant development*), cinsel arzu (*the fulfillment of sexual desire*), açlık ve susuzluğun giderilmesi (*the satisfaction of hunger and thirst*), mizah ve oyun (*humor and play*), hak sahibi olmak, eğitim ve kamusal/politik katılım haklarına sahip olmak (*the possession of property, education, political participation*). Wallach'a göre, Nussbaum bu insani doğayı liberal vaadin özgürlük ve eşitlik vaadlerini doğru biçimiyle uygulayabilmesinin koşulları olarak kabul eder.[70]

Wallach, Aristoteles'te logosun tecrübesi ile kurulan doğal düzenin ilişkilerini anlama konusunda eleştirel bir tutum sergiler; köleliği onaylayan, kadını ikincil duruma düşüren ve işçi-çiftçi popülasyonunu özgür vatandaşlıktan dışlayan, tam bir rasyonellik, doğanın düzenlenmişliği ve daha çok seçkinci bir görüşe yakın olan Aristoteles'i nasıl olup da hakkaniyetli olarak adlandırabileceğimizi sorar ve buna eleştirel bir tavır takınır. Nussbaum'ın ise bu görüşleri "saçma ve asılsız" olarak kabul ettiğini belirtir. Nussbaum Aristoteles'in insan doğasını temellendirirken, onun bizi "dıştaki"nden ayırarak ve bu temellendirmeyi "en iyi insan arayışı değerlendirmesi"nin bir parçası yaparak sanki bilimsel bir araştırma yapmıyormuş gibi düşünülmemesi gerektiğini vurgular. Ve hatta daha da öteye giderek Aristoteles'in herhangi bir kültürün kurucu/temel/esas deneyimleriyle ilgisinde yeterince esnek olduğunu iddia eder. Ancak Wallach Nussbaum'ın kurucu/temelci etik ilkeli doğa düzeni anlayışında, Aristoteles gibi davranmadığını iddia eder. Ona göre Nussbaum dışlayıcı olmaktan çok kapsayıcı bir etik anlayışa sahiptir. Nussbaum için doğa etik kurguları içinde gelir ve bir dışlayıcı gibi değildir; bununla birlikte insan yaşamının bütünü insanca bir deneyimlemedir."[71] Wallach, Nussbaum'ın bu anlayışında tarihsel evrimin göreceli bir değişmez olarak yer aldığını ifade eder. Böylece ona göre, Nussbaum bize şunu söylemektedir: Aristotelesçi bir görüş bize "kölelikten çok insanca bir dayanışmanın/bağlılığın formlarını düşünmek" biçiminde politik görevler sağlayabilir. Dolayısıyla Aristoteles'in felsefesini günümüze uyarlamak pek çok probleme cevap verebilecek bir çalışma olacaktır.

Aristoteles'in insanın neliğine yönelik sorgulamasını onun etik ve politik düşüncelerini içeren eserlerinde görmekteyiz. Aristoteles insanın neliğini araştırırken onun amacını anlamaya yönelir. *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlesinde o, insanın tüm yapıp etmelerinin amacının iyiye ulaşmak olduğunu söyler. "Tüm sanatlar ve her tür araştırma ve aynı şekilde her eylem ve amaç belli bir iyiyi amaçlıyor görünür: Bu nedenle yerinde söylenen, iyi her şeyin

[70] Wallach, "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, Vol. 20, No. 4, s. 622.
[71] Wallach, "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, Vol. 20, No. 4, s.623.

amaçladığıdır."[72] Aristoteles buradan hareketle insan ile ilgili önemli bir kavrayış olan bir görüşünü insani işlev (*human functioning*) teorisini geliştirir. İnsanın işlevinin ne olduğunu belirlemek için önce insanın neliğini araştırmak gerekecektir. Aristoteles'in işlev teorisini *Nikomakhos'a Etik* 1.7'den çıkarımlayarak ele alırken Nussbaum insanın işlevine ilişkin ünlü tartışmanın kavranılmasının önemini vurgular. Ve ünlü pasajı hem Nussbaum hem de Erkızan "işlev" (*functioning*) açısından önemli görür. Bu pasajda insanın işlevinin ne olduğu tartışılır ve bu tartışma sonucunda insanın işlevinin akılsal yanını teşkil eden etkin yaşam olduğu belirtilir. Aristoteles'te her varlığın iyiliği onun doğasına uygun hareket etmesi olarak açıklanır. Öyleyse her varlığın doğasını anlamak onun işlevinin ve olanaklarının ne olduğunu belirlemekten geçecektir. Bu anlamda insanı insan kılan ondan çekilip alındığında onu insan olmaktan yoksun bırakacak öz nitelikleri belirlemek ve bunları ilineksel özelliklerden ayırmak gerekir. Bu araştırma sonucunda Aristoteles insanın diğer varlıklardan ayrılmasını sağlayan ve onu o yapan en temel niteliğin "düşünen bir varlık" olduğu kanısına varır; insan düşünen sosyal(politik) bir varlıktır. Bu araştırma iki soru açısından önemlidir: I. Aristoteles neden etik bir soruşturmanın başında insanın özünün ne olduğuna dair bir kuramı geliştirmekle ilgilenir? II. Neden soruşturmada "ortak olarak paylaşılmayan etkinlikler" üzerinde durulur?[73] Bu soruların önemli olmalarının nedeni cevaplarının önemindedir. Çünkü Aristoteles bu tartışma sonucunda "insanın iyisini" ve devam eden etik bir insan doğası tartışması ile "İyi bir yaşam nedir?" kavrayışını elde eder. İnsanın ne olduğunu ve onunla bağlantılı olarak ele aldığı iyi yaşam sorusunu Aristoteles, insanı düşünen bir varlık olarak kavramaktan hareketle açıklamaktadır.[74] Fakat olanakların gerçekleşmesi ve eylemlerin alışkanlık olarak karaktere dönüşmesi gerekir.

Aristoteles'e göre iyi bir yaşam için gerekli olan bir diğer unsur da dostluktur/*philia*dır. *Nikomakhos'a Etik* özellikle VIII'de, tartışma dostluk üzerine, insanın başkalarıyla ve paylaşarak ve bunu sevgiyle paylaşarak gerçekleştirmesinin doğallığı ve dostluk olanağı üzerine geçer. Aristoteles'e göre insan için, diğer tüm iyi şeylere sahip olsa bile, dostluğun olmadığı bir yaşam mutlu bir yaşam olamayacaktır.[75]

Aristoteles böylece insanının doğasına ilişkin etraflıca bir açıklama sunmaktadır. Ve o, insan doğasının etik problemlerle ilişkisine aralıksız olarak değinmektedir.[76] Nussbaum Aristoteles'te birbiriyle ilişkili çok önemli etik

---

[72] Aristotle, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, Translated by F. H. Peters, M.A., Tenth Edition, Kegan Paul, Trenceh, Trübner &CO., LTD., London, 1906, s. 1.

[73] Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, s. 17.

[74] Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, s.19.

[75] Aristotle, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, s. 251.

[76] Martha C. Nussbaum , "Aristotle On Human Nature And The Foundations Of Ethics"; J.E.J.

açıklama biçimlerinin anlaşılmasındaki zorluğa dikkat çeker. Çünkü Nussbaum göre, Aristoteles'in ne tür bir çabayı gerçekleştirmek niyetinde olduğunu ve bunu nasıl yaptığını tespit etmek zor bir konudur. Fakat bunun yanında Aristoteles'in etik açıklama biçimlerini anlamak oldukça önemli bir konudur. Bu zor ve önemli araştırmayı örneklendirmek için Nussbaum *Nikomakhos'a Etik* I'deki iyi yaşam tanımının yaratabileceği çağrışımlara dikkat çeker ve Aristoteles'in insan doğası görüşünün Platonik insan doğası anlayışından ayırdedilmesinin önemi üzerinde durur. Çünkü bu ayırım bizim, Aristoteles'in *zoon politikon*unu doğru anlamamızı sağlayacak ayırımdır. "Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* I başlarına doğru, bize der ki, en iyi yaşam kendi kendine yeten/kendi kendine yeterli/*autarkes* olandır. Bu doğal olarak zihnimizde Platoncu filozofların kullandığı en iyi yaşam tanımını, kendi başına düşünceye dalmayı/kendi kendine yetmeyi/ münzeviliği çağrıştırabilir. Fakat Aristoteles ekler; 'Ben kendi kendine yetmekle kişinin kendisi için tek başına bir hayatı sürdürmesini söylemek istemiyorum, fakat demek istediğim kişi için yaşam ailesi, çocukları, karısı ve benzerliklere sahip olduğu aynı nitelikte yurttaşlardan oluşan arkadaşları ile birlikte sürdürdüğü bir yaşamdır, çünkü insan olmak doğal olarak politik bir varlık olmaktır.' "[77] Nussbaum için bu zor pasaj bize insan doğası hakkında önemli bir açıklama vermektedir. Aristoteles için, insan kendi kendine yetme olanağına sahip bir varlıktır; fakat o aynı zamanda politik bir varlık olmak olanağına da sahiptir. İnsan için mutlu-iyi bir yaşam ise bu olanaklarını gerçekleştirebilmesinden, başarabilmesinden geçecektir. Olanaklar Yaklaşımı açısından baktığımızda: "Bu idea yapabilen ve eyleyebilen insanın değerli insani işlev bileşiklerini başarabilme fırsatını savunan bir olanaklar ideasıdır."[78] İnsan doğası gereği yapabilen, olabilen, eyleyebilen bir varlıktır ve insanın işlevi bu doğayı gerçekleştirebilmek, başarabilmektir.

İyi düzenlenmiş bir toplumun bir başka özelliği de o toplumdaki dağıtımda gözlemlenebilir. Nussbaum'a göre Aristoteles *Politika IV 1-2*'de ve daha birçok yazısında analitik biçimde ele aldığı dağıtımcı düşünceyi (*distributive conception*) iyi düzenlenmiş politik bir planlamanın esaslarından biri olarak kabul eder ve bu düşüncenin Platonik düşüncedeki holistik-organik düşünceyle karşılaştırmasını da yapar. Burada çalışmamız açısından işlenen öncelikli konu, Aristotelesçi dağıtımcı yaklaşımdan çok bu dağıtıcı yaklaşımın, iyi düzenlenmiş bir toplumun işleyişinde sağladığı temel dayanaklardır. Nussbaum, Aristoteles'te politik bir planlamanın amacının, iyi insanca bir yaşamı seçebilme ve yaşayabilmenin tüm koşullarının-gereksinimlerinin tüm bireylere dağıtılması olduğunu söyler. Ve bu dağıtımcı görevin

---

Altham-Ross Harrison, *World, Mind, And Ethics Essays On The Ethical Philosophy Of Bernard Williams* içinde Cambridge University Press, USA, Transferred to digital printing 1999, s.86.

[77] Nussbaum, "*Aristotle On Human Nature And The Foundations Of Ethics*", s.86.

[78] Sen, "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development Vol. 6, No. 2*, s.153.

amacının da olanaklar/kapasiteler üretmek olduğunu belirtir. Dağıtım yalnızca mal ve mülkün tahsis edilmesi değil, insanların insanca biçimlerde eyleyebilmesi-işlevlerini gerçekleştirebilmesi (*functioning*) demektir. Bölüşmek için bir alıcının olması zorunludur ve bu da işlevlerini gerçekleştirmek için bireylerin en azından geliştirilmiş bir olanağa/kapasiteye sahip olması gerektiğini gösterir. İşte Nussbaum'ın ve Sen'in Olanaklar Yaklaşımı açısından Aristoteles'te tespit ettikleri çok önemli kavrayış budur: "Kentin görevi, bir kapasite düzeyinden diğerine geçmektir."[79] *Politika VII 1-2* bu açıdan oldukça güçlü bölümler olarak kabul edilmektedir. Çünkü Aristoteles burada En İyi Devlet'i tartışmaya girişir. Bunu belirleyebilmek için en arzu edilir yaşamın ne olduğuna karar vermek gerekir. En arzu edilir yaşamın ne olduğunu karar vermek, en iyi anayasayı bulmada asıl yol gösterici cevap olacağı için önemlidir. Aristoteles gerek iyinin gerekse yaşamın bazı koşullar olmaksızın imkânsız olacağını, bu sebeple bazı koşulların zorunlu olduklarını ve bu tür bir nedenin de bir çeşit zorunlu ilkeler olduğunu *Metafizik* 1015b 5'de[80] daha önce zaten tespit etmişti. Böylece ona göre, kendi kaynaklarına dayanarak iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşayanlar, talihsiz bir durumla karşılaşmadıkça yaşamlarını en iyi biçimde sürdüren kişiler olacaklardır. Bu yüzden Aristoteles'in en arzu edilir yaşam hakkında vardığı sonuç şöyle özetlenebilir: "Mutlu bir yaşam için hepsi de bulunması gereken üç bileşen vardır –bedensel varlığımız, zihinsel ve ahlaki niteliklerimiz ve bunların dışında kalan her şey. Hiç kimse cesaretten ya da öz-denetimden veya dürüstlükten veyahut da zekâdan yoksun olan, vızıldayarak yanından geçen sineklerden korkan, yeme içme hırsını tatmin etmek için yapmayacağı şey olmayan, küçük bir kâr uğruna en yakın arkadaşlarını mahveden ve aklı ya bir çocuğunki kadar kıt ya da bir delininki kadar yoldan çıkmış olan birinin mutlu olduğuna inanmaz."[81] Aristoteles insanların, gerek zevk duymaktan gerek kişilik niteliklerinden gerekse her ikisinden de oluştuğuna inandıkları mutlu yaşama, gerçekte kişilik ve zekâ bakımından oldukça iyi bir donanıma sahip olan ve malı mülkü bulunmayan kişilerin erişmesinin daha kolay olacağını savunur. Böylece o, şu sonuca varmaktadır; her insan ahlaki ve akli iyiliğe sahip olduğu ve davranışlarını bu doğrultuda sergilediği oranda mutlu olur. Bunun aynı ölçüde devlet için de geçerli olduğunu ve en iyi ve en başarılı olan sitenin mutlu site olduğunu belirtir. Dolayısıyla erdem ve akıl olmadan bir insanın ve bir sitenin iyi işler yapması olanaklı değildir. İnsan

---

[79] Martha C. Nussbaum, *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution,* Department of Philosophy, Brown University Providence, R.I. 02912 and WIDER , Helsinki, 1998, Antik Felsefede Oxford Çalışmalarında ve (kısmen farklı bir versiyonu) 11. Aristoteles Sempozyumu Konferanslarındaki çalışma; Editör; G. Patzig; s. 2, in Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1988, aynı zamanda; Proceedings of the 11th Symposium Aristotelicum. ed. G. Patzig, s.1.

[80] Aristoteles, *Metafizik*, s. 244.

[81] Aristoteles, *Politika,* Çev. Ersin Uysal, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 224.

doğasının etik temelleri hem bireyin doğasında hem de polisin doğasında araştırılır ve bu doğa üzerinden tespit edilir. Bu çıkarım Nussbaum'ı Aristotelesçi bir yasa-koyucunun amacının, insanların iyi yaşayabileceği (enabling to live well) ve iyi eyleyebileceği (*enabling to do well*) bir toplum ve yaşam tesis edebilmek olduğunu söylemeye götürür. Böylece o, iyi yaşayabilmenin ve iyi eyleyebilmenin politik gerekliliğini de Aristotelesçi dağıtımcı anlayışta bulur. Bu anlayışı araştırmak için şu zor soruyu sormak zorunda olduğunu söyler: Bu amaç kim için gerçekleştirilir ve esasları nelerdir? Aristotelesçi yasa-koyucunun amacı seçme olanağına sahip olan bir bireyin işlevini iyi-mükemmel olarak yerine getirmesini sağlayacak bir düzeydeki olanaklılığı sağlamaktır. Aristoteles'in belirttiği üzere bu amaç ancak zorunlu maddi ve kurumsal koşullara sahip olmakla mümkündür. Bu koşulların bireylere dağıtılması gerekir ve dağıtımın temel ilkesi her birey için en temel seviyede olanaklılıktır. En temel seviye ise deneyimsiz/eğitimsiz bir bireyin en yüksek düzeyde işlevsel olabilmesi olanağı/kapasitesi/imkânıdır.[82]

Bu koşulların tespiti, dağıtımın ilkeleri, kurumların görevleri gibi kişisel ve politik araştırmaları gerçekleştiren bir Aristoteles devrimci bir Aristoteles olarak adlandırılır. Alasdair MacIntyre çağdaş felsefede ve çağdaş dünyada Aristoteles'i yeniden anlamaya çalışırken onun bir devrimci olarak görülüp görülemeyeceği sorusunu yanıtlar. MacIntyre etikle ilgili çağdaş tartışmaları çoğunlukla "etik düşünceler bir prensip ya da argümentatif bir meseledir" şeklinde sonuçlandırdığımızı ve Aristoteles'in politik ve etik alanlardaki düşüncelerini temele alarak geliştirdiğimiz rasyonel argümanların yeterli bir karakter eğitimi olmaksınız etkisiz olacaklarını vurgulamaktadır. Bundan hareketle MacIntyre, bizim kendimiz için uygun karakter eğitiminin ne olduğuyla ilgili daha çok bilgi edinmemiz gerekmektedir, der. Aristoteles gençlerin etik ve politika öğrenmelerinin imkânsız olduğunu söyler. Çünkü onlar tutkularını kontrol etmekte henüz yeterli değillerdir. Aristoteles gençlerin henüz yeterince tecrübe edinmediklerinden, onların etik ve politikayı tam olarak kavrayamayacaklarını savunur. Ama biz biliriz ki bu yetişkinler için mümkün olan bir durumdur.[83] MacIntyre böyle bir sorgulamada ele alınması gereken şeyin ne olduğu sorusunu, karakter oluşumundaki uygun tecrübi bilgi ile politik ve ahlaki argümanlara açık olmak arasındaki ilişkiyi anlayarak cevaplamaya çalışır. Aquinas'ın, bizim yalnızca kendimizin öğretmeni olduğumuz zaman yeterli bir öğrenme gerçekleştirebileceğimizi söylemesi MacIntyre için önemlidir. Çünkü buradan çıkarım yaparak soruyu yeniden formüle eder ve soruları şu şekilde sorar: "Bize poli-

---

[82] Nussbaum, *Nature, Function, And Capability: Aristotle On Politic Distribution*, s.20.

[83] Alasdair MacIntyre, "How Aristotelianism Can Become Revoluationary", Paul Blackledge & Kelvin Knight (eds.), *Philosophy of Management* içinde, University of Notre Dame Press, 2011, s. .11.

tika ve ahlak konularında kendimizin öğretmeni olmamızı sağlayacak tecrübeler hangi tecrübelerdir? Bunun için gerekli olan karakter oluşumunu başarabilmemiz hangi tecrübelerle gerçekleşebilir?"[84] Bu soruların cevabı Aristoteles'in etik ve politikasında oldukça açık ve net biçimlerde ele alınmaktadır.

MacIntyre, çalışmalarında pek çok yerde uygulamalar ve kurumlar arasındaki ilişkiler üzerine yoğunlaştığını dile getirir. Buradaki uygulamalar bireysel ve ortak ihtiyaçlarımızı tespit edebilmemizi ve bunlara ulaşabilmemizi sağlayacak bilgileri içeren uygulamalardır. Enstitüler ise bu pratiklerin desteklenmesi ve güçlenmesi için toplumsal çerçeveyi hazırlayacak olan kurumlardır. Bu konu MacIntyre için önemlidir, çünkü bu kurumlar aynı zamanda pratiklerimizi sarsabilecek, yıkabilecek ve bozabilecek güce de sahiptir.

MacIntyre uygulama alanlarının ve bunları gerçekleştiren kurumların etik ve politik dünyadaki önemini öne çıkararak modern dünyanın sorunları üzerine düşünür. Ona göre Aristoteles bu iki önemli unsurun önemini kavramış ve insani gelişmede ve toplumsal düzenin oluşturulmasında bu unsurlar üzerinde durmuştur. MacIntyre keskin bir eleştiriyle modern toplumun Aristoteles kavrayışının yetersizliğini dile getirir. O, modern toplumsal bilginin, çağdaş uygulamalar gerçekleştiren kurumsal yapılar yüzünden Aristotelesçi cevapları kavramak şöyle dursun, Aristotelesçi soruların uygulama seviyesinde nasıl sorulacağı konusunda bile çok zorlandığını savunur. Bu sebeple modern toplumsal bilginin oluşturulabilmesi için Aristotelesçi bir sorgulama önerir. Çünkü Aristoteles'in sorgulamalarının "insanca iyi yaşam" için verdiği cevapları tespit etmek ve onu yeniden yorumlamak günümüz dünyasının birçok etik ve politik sorunlarına cevap verecektir. Modern dünya, insanı günlük yaşamında birçok kategoriye bölümlemekte, bu kategorileşme ona hem birçok rolün hem de birçok kuralın baskısını hissettirmektedir. Tam burada Aristotelesçi sorgulama "tam anlamıyla gelişen ve yeşeren yaşamların gerçekleştirilmesi için gerekenin ne olduğunu ve yalnızca belli rolleri yerine getiren bir varlık olarak değil tam anlamıyla bir insan olarak insan olmanın mümkün kılınmasını sağlayan *insani gereklilik*lerin neler olduğunu sorguladığı için çok önemlidir.

Çağdaş bir Aristotelesçi olan MacIntyre'ın sorgulama biçimi yine bir Çağdaş Aristotelesçi olan Nussbaum için de aynı konular üzerinde yoğunlaşır ve Nussbaum oldukça sistematize bir Aristotelesçi kuram geliştirir. Yukarıda da ayrıntılı olarak anlatmaya çalıştığımız gibi, Aristoteles'in felsefesinin, Nussbaum'ın "insan" (*human being*) tanımı üzerindeki etkilerinin ne kadar merkezi bir etkiye sahip olduğunu görebilmekteyiz. Aristoteles'te insanla ilgi tanımlamanın *Nikomakhos'a Etik*'te "iyi"nin neliğinin sorgulanmasıyla elde edilen bir yargı olduğunu görmeye çalışmıştık. "Yapılanlarda

[84] MacIntyre, "How Aristotelianism Can Become Revoluationary", s. 11, 12.

kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak (...) bunun iyi ve en iyi olacağı açık."[85] Aristoteles için iyi her şeyin arzuladığı şey ise insanın amacı da bu "iyi"ye ulaşmak, mutlu olmak, *eudaimonia*dır. Olanaklar Yaklaşımında Nussbaum bu "iyi"ye ulaşmanın imkânlarını araştırır ve bu imkânları sunmayı amaçlar. İyi, "iyi insan"da, "iyi insanca yaşam"da, "iyi düzenlenmiş devlet"te görünür hale gelen bir *dunamis*-olanaktır; bir amaçtır; bir *energeia*-işlevdir; bir gerçekleşmedir. İnsanlığın gelişmesi, yeşermesi, başka bir ifadeyle; mükemmele ulaşmasıdır mutluluk.

## 3. Sonuç

Bu çalışmada ele alınan Olanaklar Yaklaşımı, çağımızla ve güncel meselelerle ilgili gürültülü ya da gürültüsüz birçok krize cevap verebilme iddiasında bulunan umut verici bir yaklaşımdır. Bu umut verici niteliği onu özellikle anlamaya değer bir yaklaşıma dönüştürmektedir. Bir insani gelişim paradigması içeren Olanaklar Yaklaşımı bu perspektif sayesinde kapsayıcı bir yaklaşım olma imkânına sahiptir.

Olanaklar Yaklaşımının, günümüzün en trajik göstergeleri olan insani yaşamdaki düşüşlere yönelik duyarlılığı ve sorgulayıcılığı, onu yeni bir "insan-iyi insan" tanımı yapmaya, yeni bir "iyi yaşam-iyi insanca yaşam" tanımı yapmaya, yeni bir "iyi düzenlemiş devlet-toplum" tanımı yapmaya yöneltmiştir. Bu sorgulama hem çağdaş felsefelerin kavrayışları ile hem de felsefe tarihinin klasik teorileriyle tartışarak geliştirilmektedir. Bu amaçlar doğrultusunda yaklaşımın temel önermesi şu şekilde dile getirilebilir: Olanaklar Yaklaşımına göre insan yapabilme ve olabilme biçimindeki insani olanaklara sahip bir varlıktır; ancak bu olanakların insani bir gelişmeye, iyi insanca yaşama, iyi düzenlenmiş bir topluma imkân verebilmesi için insani eylemliliğe, insani işleve dönüştürülmesi gerekir.

Yaklaşımın kurucusu ekonomist-filozof Sen'in teorisi yaşam standartlarında karşılaştırma yapabilmeye yöneliktir. Onun teorisinde "olanaklar ve işlevlerin eşitliği" temel bir ilkedir. Sen teorisinde doğrudan doğruya bir felsefi dayanağa gönderme yapmamaktadır. Yaklaşımın diğer kurucusu olan Nussbaum'da yaklaşım Aristotelesçi bir felsefi dayanakla desteklemektedir. Nussbaum yaklaşım içinde Sen ile pek çok konuda anlaşma içinde olmakla birlikte yaklaşıma kattığı özgül sorgulama biçimleri, özgül amaçlar ve özgül ilkelerle birlikte Sen'den bazı konularda ayrılmaktadır. Buna göre Nussbaum'ın teorisi:

- Anayasal ilkelere felsefi bir dayanak oluşturmak,
- Olanakların eşik seviyede gerçekleştirilmesi ilkesi,
- Bir temel olanaklar listesi sunmak,

[85] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* Çev. Saffet Babür, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2011, 1094a-20, s.9-10.

- Başarılardan çok seçim yapabilmeye ve özgürlüğe odaklanmak,
- Yerleşik sosyal adaletsizliklerle derin bir biçimde ilgilenmek ve bir sosyal adalet teorisi geliştirmek ve bu teoriyi tüm insanlar için ve insan-olmayan diğer canlılar ve varlıklar için geliştirmek,
- Hükümetlere acil görev ve yükümlülükler atfetmek veya hükümetlere acil olan görevlerinin neler olduğunu bildirmek, biçimindeki ayrımları ve ilkeleri içermektedir.

Bu çalışmada Nussbaum'ın teorisinin Aristotelesçi kökenlerini araştırmaya çalıştık. Nussbaum teorisinde kullandığı terminolojiyi Aristotelesçi bir terminolojiden türettiğini belirtir. Aristoteles'in felsefi düşünceye kazandırdığı *dunamis* ve *energeia* kavramları Nussbaum'ın teorisindeki Aristotelesçi kavramlardır. O, *dunamis* kavramından "olanak" kavrayışını, *energeia* kavramından "işlev" kavrayışını türetir.

Aristoteles felsefesinin *dunamis* kavrayışı bize varlığı olanaklar bütünü olarak görme imkânı sunar. Ona göre varlık olmuş olan değil olmakta olan, olabilen bir şeydir. Varlık onu geliştirecek ve oluşturacak olan *dunamis* ilkesine sahiptir. Ancak hareket/devinim ilkesine göre devinen doğa Aristoteles'e göre bir amaca da sahiptir. Doğada gerçekleşen hiçbir devinim amaçsız değildir. Varlığın *dunamis* ile gerçekleşebilmesi için yalnızca *hareket etmesi* yetmez, fakat ancak varlıktaki *energeia* ilkesi ile varlığın tamamlanması-mükemmelliğine doğru bir hareket gerekir. Varlık *dunamis*in olanaklarını ancak *energeia* ile gerçekleştirir. Böylece varlığın maddi tözü bir form alarak tamamlanır-gerçekleşir; bir insan, bir ağaç, vb. olur.

Aristoteles'in insan doğası üzerine sorgulamasının temelinde bu ontolojik temellendirme yer alır. Ona göre insan ruhunun özü ve amacı akıldır. İnsan düşünme/akıl/logos ile diğer canlılardan farklı olanaklara ve işlevlere sahip bir varlıktır. Aristoteles'e göre ruh, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal cismin biçimidir. Fakat ruhun biçimsel tözü *entelecheia*dır yani yetkin fiildir; dolayısıyla Aristoteles için ruh bu tür bir cismin *entelecheia*sıdır.[86] İnsan ruhunun formu-*eidos*u düşünmek/*entelecheia*sı bilmektir. Bu *entelecheia*yı *energeia*-etkinlik ile gerçekleştirmek için insanın erdemli eylemler gerçekleştirmesi gerekir. Çünkü Aristoteles'e göre her canlının bir işlevi olduğu gibi insanın da bir işlevi vardır. İnsanın işlevi düşünmek, ancak bu işlevin amacı ise en iyi etkinlikte bulunmaktır. Aristoteles, etik tartışmalarında bunun insan için ancak erdemli olmakla mümkün olduğunu söyler. Aristoteles'in insan doğası üzerine en önemli tartışmaları *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*'da geçer. Bu tartışmalarda onun "insanın işlevi" teorisini buluruz. Nussbaum, Aristotelesçi düşüncedeki "insanın işlevi" görüşüne başvurarak Olanaklar Yaklaşımında olanaklar ve işlevler konseptini daha geniş

[86] Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhês)*, Çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2014, s. 71.

bir felsefi zemin üzerinde temellendirmeyi başarır. Aristoteles insanın hedefinin *eudaimonia*/mutluluk olduğunu belirtir, bu ise ancak erdemli etkinliklerle ve iyi düzenlenmiş erdemli bir şehirde mümkündür. Nussbaum, Aristoteles'in bu açıdan bize pek çok konuda yardımcı olacağını savunmaktadır. Çünkü Aristoteles varlığın ve dolayısıyla insanın olanaklarına ve işlevlerine işaret eder. Bu teoriyi geliştirerek insanca bir yaşamı geliştirmeye yönelik bir yaklaşım oluşturmak mümkündür. Bu yaklaşım insanların olanaklarını zenginleştirerek, onların seçme ile-eğitim ile -çalışma ve daha pek çok fırsatlar kümesi ile eylemliliklerinin-gerçekleşmelerinin sağlanmasıyla daha insanca bir yaşama ulaşabileceklerini savunmaktadır. Bunun için etkin-işlevsel-birlikte yaşamaya istekli ve birlikte yaşamayı bilen bireylere ve bu yaşamı zenginleştirecek iyi düzenlemiş bir anayasaya ve/veya iyi düzenlenmiş bir topluma ihtiyaç olduğu vurgulanmaktadır.

***Kaynakça***

ARİSTOTELES, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.
___ *Kategoriler*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016.
___ *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
___ *Nikhomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilge Su yayınları, Ankara, 2011.
___ *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, Translated by F. H. Peters, M.A., Tenth Edition, Kegan Paul, Trenceh, Trübner &CO., LTD., London, 1906.
___ *Politika*, Çev. Ersin Uysal, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
___ Ruh Üzerine (Peri Psukhês), Çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2014.
ARMAN, S., "Amartya Sen ile yapılan söyleşi; Büyüme ve Piyasa Fetişizmi Böler, Sosyal Destek Birleştirir", http://www.milliyet.com.tr/2004/07/09/business/bus11.html, 2004.
BARNES, J., *Aristoteles Düşüncenin Ustaları*, Çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
BİRLEŞMİŞ MİLLETLER GELİŞME PROGRAMI., *Human Development Report* 1990, Published for the United Nations Development Programme (UNDP), Oxford University Press, Oxford New York, 1990.
CROCKER, D.A. *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Political Theory*, Cilt 20, Sayı 4, Kasım 1992.
DUCASSÉ, P., *Büyük Felsefeler*, Çev. Nihal Önal, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1972.
ERKIZAN, H. Nur, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*", Sentez Yayıncılık, Bursa, 2012.
___ *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan* Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012.
ERKIZAN, H. Nur ve ÇÜÇEN, A. Kadir, *Felsefe Tarihi I Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2013.
KUÇURADİ, İ., "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı", *Özne Kitap Yıl: 7 Kitap: 11 12 Güz 2009- Bahar2010 içinde*, İtalik Kitaplar, Adana, Güz 2009-Bahar 2010.
LLOYD, G.E.R., *Aristoteles*, Çev. Aylin Kayapalı, Pinhan Yayıncılık, 2014.
MACINTYRE, A., How Aristotelianism Can Become Revoluationary, Paul Blackledge &Kelvin Knight (eds.), *Philosophy of Management* içinde, University of

Notre Dame Press, 2011.

NUSSBAUM, M.C., "Aristotle On Human Nature And The Foundations Of Ethics"; J.E.J. Altham-Ross Harrison, *World, Mind, And Ethics Essays On The Ethical Philosophy Of Bernard Williams* içinde Cambridge University Press, USA, Transferred to digital printing 1999.

___*Capabilities and Human Rights*, 66 Fordham L. Rev. 273, http://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol66/iss2/2. 1997.

___*Creating Capabilities: The Human Development Approach*, The Belknap Press Of Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2011.

___ *Frontiers of Justice Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press Of Harward University Press Cambridge, Massachusetts, London, 2007.

___ *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, Department of Philosophy, Brown University Providence, R.I. 02912 and WIDER , Helsinki, 1998, Antik Felsefede Oxford Çalışmalarında ve (kısmen farklı bir versiyonu) 11. Aristoteles Semposyuzmu Konferanslarında meydana gelen çalışma, Editör G. Patzig;s. 2. To appear in Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1988, and (in a slightly different version) in Proceedings of the 11th Symposium Aristotelicum. ed. G. Patzig.

___ *Not For Profit Why Democracy Needs The Humanities*, In The United Kingdom: Princeton University Press, 2010.

___ ve Sen A., *The Quality Of Life*, libgen.io, erişim tarihi Eylül 2017.

___ *Women and Human Development The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York, 2008.

ROBEYNS, I., "The Capability Approach", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, Ekim 2016.

SEN, A., "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development* Vol. 6, No. 2, July 2005.

___ *Özgürlükle Kalkınma*, Çev. Yavuz Aldoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.

SKİRBEKK G.-GİLJE, N., *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsfe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş/Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.

WALLACH, J.R., "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, Vol. 20, No. 4,Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/191971.1992.

ZELLER, E., *Grek Felsefe Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz yayıncılık, İstanbul, 2001.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# Aristoteles "Aristotelesçi Sosyal Bir Demokrat* mıydı?"

RICHARD MULGAN
Çev. AYLİN ÇANKAYA**

## 1. Giriş

Bu makale büyük ölçüde eleştiriyle ilgili olmasına rağmen, yine de Martha Nussbaum'un Grek etiği ve politik düşüncesi üzerine olan önemli çalışmasını küçük görmek maksadıyla tasarlanmış değildir. Nussbaum, özellikle konuyu aydınlatmak ve farklı bilimsel gelenekleri ve zihin meşguliyetleriyle felsefe ve klasikler tarafından empoze edilen disiplinsel engellerden kurtarmak için yoğun bir çaba harcamıştır. Yazar, Nussbaum'un söylemek zorunda olduğu birçok şeyle, yalnızca Grekler hakkında olanlarla değil; aynı zamanda daha çok politik sorunlar ve eğitimle ilgili değerleriyle özellikle de insanlığın ve sosyal demokrasinin korunması konusundaki anlamlı sözleriyle aynı fikirdedir. Nussbaum'un felsefe ve eğitimle ilgili girişiminin özüne yerleştirdiği Aristoteles'in felsefesi üzerine olan çalışması, Amerikan liberal humanizminin genişliği ile İngiliz analitik okulunun kesinliğini birleştiren uzman bilgeliğin ve anlamlı yorumun başarılı bir bileşimidir. Nussbaum, *Etik*'i kullanışında Aristoteles'in pratik uslamlama metodunun çağımızın egemen Kantçı ve faydacı düşünce biçiminde nasıl önemli bir gelişme sağladığını ve bunun da ahlaki bilginin tam olarak anlaşılmasında, örneğin edebiyatı kavrama aracılığıyla, nasıl bir yol olarak kullanılabileceğini inandırıcı bir biçimde gösterdi. Bu sempozyum tarafından sağlanan fırsat eğer Nussbaum'un

---

* Mulgan, R., "Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat"?", *Ethics*, 111 (October 2000): pp. 79 –101.
Sosyal demokrasiye ilişkin bir tartışma için kaynaklar şunlardır: Martha Nussbaum, "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. Vol. (1988), ss. 145–84, ve "Aristotelian Social Democracy," *in Liberalism and the Good*, ed. R. Bruce Douglass et al. (New York: Routledge,1990), ss. 203–52. Nussabaum, şu kitaplarında da Aristoteles'in libearal demokrasi için desteğini tartışır: "Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato" in *Essays on Aristotle's ethics*, ed. Amelie O. Rorty (Berkeley: University Press, 1986), ve *Love's Knowledge: Essays in Philosophy and Literature* (New York: Oxford University Press, 1990)

** Doç. Dr. Aylin Çankaya, Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü,aylin.çankaya@cbu.edu

yorumlamalarını sorgulama fırsatı için kullanılırsa, çünkü bu tartışma açıkça entellektüel olarak saygılı kabulden daha ilginçtir.

Bu makale Nussbaum'un Aristoteles hakkındaki bakış açısını araştırdı ki bu, filozofun etik kuramından çok politika kuramıyla ilgilidir. (iki alan birbiriyle çok yakından ilişkili ve birbirinden bağımsız olsa da). Bu; Nussbaum'un Aristoteles'i ve Aristotelesçiliği sosyal demokrasinin ilkelerine uygun akılsal bir temel olarak herkesçe bilinen bir şekilde tanımlamasıdır.[1] Sosyal demokrasi, özellikle de ihtiyaç temelinde birbirleri için yaşamın maddi ihtiyaçlarını dağıtmak adına kollektif mekanikleri kullanan vatandaşların yaşadığı İskandinav ülkeleriyle bağlantılı olan refah devleti demokrasisinin bir türü olarak anlaşılır. Sosyal demokratlar eşit oy hakkı ve temel politik özgürlükler gibi liberal demokrasinin temel ilkelerini kabul ederler; fakat buna en kötü olanların yaşama şansını geliştirmek amacıyla devlet üzerinden refahı yeniden dağıtma işini eklerler.

Nussbaum'un tezine göre, Aristoteles sosyal bir demokrattır. Nitekim bu tez Nussbaum'u Aristoteles'i liberal demokratik ilkelerin ve demokrasinin bir taraftarı olarak tanımlayan nüfuzlu modern yorumcuların daha geniş bir gurubu arasına yerleştirir.[2] Sosyal demokrasi ile ilgili tez Nussbaum'a özgü olmasına rağmen, liberal demokrasi iddiası genel olarak hiçbir şekilde eşsiz değildir ve en azından Kuzey Amerika'da adeta egemen bir doğruluk haline geldi. Bu makale, Aristoteles'in sosyal olarak en yoksun olanların lehine yeniden dağılımı savunduğu daha spesifik iddiası üzerinde yoğunlaşırken, aynı zamanda da Aristoteles'in liberal demokrasinin ilkelerini desteklediğinin ne oranda söylenebileceği dair daha geniş kapsamlı soruya da gönderimde bulunur. Aristoteles'i doğru bir şekilde ya bir demokrat ya da bir sosyal demokrat olarak nitelendirmek ve böyle bir nitelendirmenin Nussbaum'un kendisini "tanımlayıcı şövenizm"[3] yani başka zaman ya da kültürlerin düşünürlerini kendi ön yargıları bağlamında yorumlaması olarak

---

[1] Sosyal demokrasiye ilişkin bir tartışma için kaynaklar şunlardır: Martha Nussbaum, "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. Vol. (1988), ss. 145–84, ve "Aristotelian Social Democracy," *in Liberalism and the Good*, ed. R. Bruce Douglass et al. (New York: Routledge,1990), ss. 203–52. Nussabaum, şu kitaplarında da Aristoteles'in libearal demokrasi için desteğini tartışır: "Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato" in *Essays on Aristotle's ethics*, ed. Amelie O. Rorty (Berkeley: University Press, 1986), ve *Love's Knowledge: Essays in Philosophy and Literature* (New York: Oxford University Press, 1990).

[2] Örneğin Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal* (Berkeley: University of California Press, 1993); Jeremy Waldron, "The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, bölüm 11 of Aristotle's *Politics*," *Political Theory* 23 (1995): 563-84; Susan Bickford, *The Dissonance of Democarcy* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996); Arlene Saxonhouse, *Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theories* ( Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1996); John Uhr, *Deliberative Democracy in Australia* (Cambridge University Press, 1988).

[3] Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity* (Cambridge: Harvard University Press, 19997), ss. 118–20.

adlandırmasının ne oranda olduğuna dair yetersiz bir kanıt olduğu tartışılabilir. Kuşkusuz mantıksal sonuçlarına kadar izlenseydiler, Aristoteles'teki belirli pasajlar veya tezler demokratik veya sosyal demokrat ilkeler olarak kabul edilebilirdi. Bununla birlikte, Aristoteles'in bu sonuçları resmettiğine dair çok az kanıt var. Buna karşıt, böyle sonuçlar, Aristoteles'in bu sonuçları resmetmeyeceğini ileri süren diğer fazlasıyla güçlü tutulan pozisyonlarla karşılaşır.

Nussbaum'un, Aristoteles'in kendisini tümüyle kendi "Aristoteleşçi" sosyal demokrat kalıbına zorlamadığı kabul edilmelidir. Önemli noktalarda Nussbaum, Aristoteles'in fikrini genişletir ya da yeniden gözden geçirir, böylelikle Aristoteles'in gerçekte neye inandığı ve bir "Aristotelesçi"nin neye inanacağı arasında ayrım yapar. Bu bakımdan, Nussbaum zaten bu makalenin başlığında ortaya atılan soruya olumsuz bir yanıt –ki bu yanıt Aristoteles'in Aristotelesçi sosyal bir demokrat olmadığıdır- vermeyi kabullenir. Fakat yine de Nussbaum kendi sosyal demokrasi yorumuyla Aristoteles'in hem fikir olmadığını kabul eder ve Aristoteles'in buna çok yaklaştığını ve sosyal demokrasi için özsel felsefi temeli kurduğunu iddia eder. Söz konusu mesele, bu nedenle Aristoteles'in Aristotelesçi bir sosyal demokrat olup olmadığı değil; ama bundan ziyade Aristoteles'in Aristotelesçi olmaya ne kadar yaklaştığıdır.

## II. Aristoteles'in Görüşleri Önemli mi?

Daha sonraki bir giriş için, intellektüel çevredeki ilgi çekici bir farklılığı belirtebiliriz. Bu seminer Avustralya Canberra'da düzenlendi ve onun yazarı akademik yaşamının büyük çoğunluğunu Yeni Zelanda'da ve son dönemini de Avustralya'da geçirdi. Pek çok Avustralyalı ve Yeni Zellandalı için, politik düşüncelerle ilgili olanlar için bile Aristoteles'in gerçekte sosyal bir demokrat olup olmadığı sorusu tümüyle eski zamanlarla ilgili bir soru gibi görünür. Bu soru, düşünce tarihçisi için önemli olabilir fakat politik olarak daha geniş bir anlamda halkı ilgilendiren şeyleri bir kenara bırakan politika felsefecisi için çok önemsiz bir sonuç olacaktır. Politika felsefesi için önemli olan, sosyal demokrasinin bizim zamanımız için bir ilkeler topluluğu olarak benimsenip benimsenmediği ve bu güçlü ilkelerin felsefi anlamda ne denli kendi yargı kriterimiz aracılığıyla olup olmadığıdır. Bu ilkeler Antik bir Yunan filozofu tarafından kabul edilse de edilmese de, hatta Aristoteles'in kuşku götürmez tarihsel yeri ve etkisinden biri olsa da, konuyla ilgisiz düşünce tarihçileri ve klasik skolarların küçülen grubuna bırakılması gereken bir mesele gibi görünebilir.

Buna rağmen Nussbaum'un yaşadığı ve çalıştığı yerde böyle bir soru, beşeri ve sosyal bilimlerdeki akılsal ilgilere sahip olanlar için gerçekten önemlidir. ABD'de, demokratik Atinalılar ve antik Yunan filozofları, (özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles) liberaller ve muhafazakârlar aralarında günümüzdeki fikir ayrılıkları için mücadele ettikleri savaş alanlarından birini

oluşturur. Biz yalnızca Grek felsefesinde önemli bir rol oynayan satış rekorları kıran Alan Bloom'un *The Closing of the American Mind* isimli çalışmasına (üstelik bu çalışma hakkında *New York Riview of Books*'da Nussbaum tarafından sert bir eleştiri yazısı yazıldı) ya da Sokrates'in ölümünde radikal gazeteci I. F. Stone'nun uzun süreli ilgilerine bakmaya gereksinim duymalıyız.[4] Hem sağ hem de sol kanatta olanlar Grek filozoflarını kendi taraflarında kabul etmek isterler. Partizan ilginin bu seviyesi için temel açıklama, üzerinde düşünülebilir, eğiticidir. ABD'de üniversite eğitim sistemi, özgür sanatlardaki lisans dereceleri mesleklerin birçoğunda gelişme ve başarı sağlamak için bir basamak oluşturur. Kolejlerdeki özgür sanat dereceleri, Antik Kitaplar aracılığıyla ve önemli Grek yazarların (İngilizce çevirilerden okunması) içerildiği diğer kurslarla egemen bir rol oynadı. Avustralya'da ve Yeni Zelanda'da, hiçbir zaman akademik cesarete ya da özgür sanatları varlıklı mesleklere bir giriş yeri yapan kaynaklara sahip olmadık. Ayrıca, sanat ve beşeri bilimler fakültesi içerisinde, akademik gelenekçiler İngilizlerden önderliği aldılar ve Antik Kitapların varsayılan yüzeysellikleri üzerine küçümsemelerini yağdırdılar. Klasikçiler üniversitelerde Grekçe eserlerin çevirilerinin yaygınlaşan okumalarını çok geç olmadan engelleme konusunda yeteri kadar sağlamdılar. Birtakım abartılara izin veren sonuç, ABD'de, Perikles'in cenaze konuşmasına ya da Platon'un *Devlet*'ine sahip olan birini bulmanın zorluğunun zıttına eğitimleri boyunca, önde gelen bir avukat ya da gazeteci, bu eserlerle karşılaşmamış birini bulmak çok zordur.

Günümüzdeki ilgilerin farklı düzeyleri her iki yolu da görmezlikten gelir. Bir yandan, çağdaş Amerikan politika tartışmalarında Grek metinlerinin devam eden yankısı, daha önceki problemlere çoğu kez yeni ışık tutabilen ve akademik tartışmayı daha çok canlandıran onların akademisyenlere ait olan yorumlarına dair bir önceliğe ve bağlılık duygusuna neden olur. Nussbaum'un Aristoteles üzerine olan çalışması, şüphesiz bizimki gibi monoton ve tutarsız görünen ülkelerdeki skholarların araştırmalarını daha tarafsız yapmaya yatkın olan politik uğraşın bu güçlü duygusuna sahiptir. Öte yandan, politik olarak üzerinde çok fazla tartışılan, tarihsel anlamı bozma pahasına birinin kendi konumuna uygun olan bir şekilde antik metinleri okumada her zaman bir cazibe olmalıdır. Bu, önerilecektir, Aristoteles'in sosyal demokrasinin ilkelerine varsayılan bağlılığıyla ilişkili olarak Nussbaum'un yaptığı şeydir. O yalnız değil. Genelde Aristoteles'i sosyal demokrasiyi destekleyen biri olarak okuyanların tamamı tarihsel çarpıtmaya benzer bir suçlamaya açıktırlar. Aristoteles, tartışıyor olduğum, bütünde, tarihsel bağlamı içinde antidemokratik ve antiliberal biri olarak okunmaktadır. Ama zıtlıkları içinde tartışılması gibi, birisi, seçkinciliğin ve muhafa-

[4] Alan Bloom, *The Closing of The American Mind* (New York: Simon & Schuster, 1987); I. F. Stone, *The Trial of Socrates* (Boston: Little Brown, 1998).

zakârlığın güçlerine bu sebeple hiçbir rahat verilmediğini bilme lüksüne sahiptir. Onlar kulak vermiyorlar.

## III. Tarihsel Bağlam

Aristoteles'in, ya da daha başka klasik Grek'in, demokratik ya da antidemokratik olarak görünüp görünmediğini sorduğumuz zaman, tezin temel noktasını Grek *polis*'inin özgür erkek nüfusu ve onların politik hakları oluşturur. İyi bilindiği gibi, Grekler kadın ve köleleri tüm vatandaşlık haklarından mahrum bıraktılar ki bu mahrum etme bizim, temel insan haklarına aykırı ve demokrasiyle bağdaşmaz bir şey olarak şimdi reddettiğimiz bir şeydir. Üstelik, Aristoteles, kadın ve kölelerin varsayılan doğal değerce düşüklükleri temelinde bu mahrumiyetlerin günümüzde kötü şöhrete sahip olan gerekçelerini ileri sürdü.[5] Aristoteles'in politika teorisinin baskın özelliği olarak kadın ve kölelerin davranışlarını gören ve bu nedenle Aristoteles'in gerçek demokratın herhangi bir türü olmuş olabileceği önerisini reddeden birtakım modern yazarlar vardır.[6]

Öte yandan, batıya özgü politik teorinin hakim görüşlerini çalışan birçok politika kuramcısı, geleneksel bir şekilde vatandaşlık için temel uygunluk konusunu (kadınların kölelerin ve yabancıların dışlandığı) normalde vatandaşlık için uygun olarak kabul edilen özgür erkekler arasındaki politik hakların dağıtımı konusundan ayırırlar. Ne de olsa, bu, Greklerin tarihsel bakımdan, farklı yönetim biçimlerinin -monarşi, aristokrasi, oligarşi ve demokrasi- göreli erdemleri hakkındaki iddiaları için bağlamı sağlayan son konudur. Bu noktada, bizim kendi vatandaş nüfusunu öyleyse daha kapsayıcı biçimde içine alan demokrasiye karşı ve taraftar olan modern argümanlarla

---

[5] Köleler için asıl tartışma şurdadır: 1.4-7, 13 (Aristoteles ile ilgili bütün referanslar belirtilmediği sürece *Politika*'ya aittir). Aynı zamanda bkz. 3.6.1278b32–37, *Ethica Nicomachea* (bundan sonra *EN*), 8.11.1161a32-b8; Richard Mulgan, *Aristotle's Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1977), ss. 40-44; Nicholas Smith, "Aristotle's Theory of Natural Slavery," *Phoenix* 37 (1983): 109-22. Kadınlar için bkz., Aristoteles, 1.12-13, 2.5; aynı zamanda bkz., Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, ss. 44–47.

[6] Örneğin, Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979); Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982), kadınlar durumunda. Leo Strauss'un kriptografik metodunun takipçileri, mantıksal olarak Aristoteles'in kadınların ve kölelerin özgürlükten yoksun olma durumlarına ilişkin kusurlu kabulünü, kurumların haklı çıkarılması konusundaki şüpheleri kasıtlı olarak kaldırmak istediği şeklinde yorumladılar: örneğin; Wayne Ambler, "Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery," *Political Theory* 15 (1987): 390–410; kölelik üzerine, Arlene Saxonhouse, "Family, Polity and Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives," *Polity* 15 (1982): 202-19; ve Harold Levy, "Does Aristotle Exclude Women from Politics?" *Review of Politics* 52 (1990): 397–416, kadınlar hakkında. Bu yaklaşım mümkün değildir; bkz., Richard Mulgan, "Aristotle and the Political role of Women," *History of Political Thought* 15 (1994): 179-202, "The Straussian Influence in the Interpretation of Aristotle's Politics," in *History of Philosophy Yearbook*, ed. Paul Thom ve Udo Thiel (Canberra: Australasian Society for the History of Philsophy, 1994), ss. 219–35.

benzerlikler bulmaya çalışabiliriz. Greklerin haksız mahrum etmeleri unutulmadı ya da açıkça affedilmedi. Fakat onlar, Greklerin politika hakkındaki akıl yürütmelerini sempatik bir biçimde değerlendirmek için bir tarafa bırakılmıştır. Nussbaum, bu ana gelenek içinde yazar ve argümanları aynı temeldeki varsayımlara dayalı tartışılıyor olacaktır.

Aristoteles'in demokrasiye karşı yaklaşımının, ki hepimiz aynı fikirdeyiz, kendi tarihsel bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Fakat hiçkimse bu bağlamın temel bileşenleri konusunda hem fikir değildir. Sözgelimi, Aristoteles'in *Politika*'sının çoğu modern okuyucusu, Platonla karşılaştıktan hemen sonra bu çalışmaya gelir, öyle ki Platon'un politika felsefesi değer biçilen *Politika*'ya karşı temel bir zemin hazırlar. Böylesi bir yakınlık, yine de Aristoteles'in demokratik kimliği üzerinde çok durabilir. Platon'un diyalogları demokrasiye karşı kuvvetli bir delil oluşturur ve *Devlet*'inde mutlak politik gücü kollektif bir biçimde sunulmuş birkaç filozofun ellerine bırakmayı savunur. Buradan hareketle Platon, demokrasinin eşitlikçi ve liberal ilkelerinin seçkinci eleştirisinin klasik bir ifadesini verir. Aristoteles'e geldiğimizde, birçok kilit noktada, özel mülkiyetin ve bekçi sınıfı için ailenin ve devlette aşırı birliğin peşinden koşmanın ortadan kaldırılması gibi konularda, Platonla aynı fikirde olmadığını görürüz.[7] Dahası Aristoteles açıkça demokrasinin varsayılan bazı erdemleri açısından, örneğin meclisin kollektif bilgeliği ve daha kapsamlı bir vatandaş topluluğu tarafından üretilen daha büyük politik istikrar, Platon'dan daha sempatiktir.[8]

Diğer yandan, Grek politik düşünce tarihinin esas yapısının daha kapsamlı bir biçimde Aristoteles'in politika teorisi içinde yeniden incelemesiyle bir dereceye kadar farklı bir bakış açısı bulundu.[9] Farklı anayasaların kendi değerleri üzerindeki Greklerin etkileri, iki büyük karşıtlık yani önce Pers ve daha sonra Makedonya krallıkları ve Grek devletleri arasındaki savaşlarda kendi mücadelelerini veren özgür vatandaşların yönetimi ve despotik krallıklar arasındaki karşıtlık ve Atinalılar ve Spartalılar ve kendi düşmanları arasındaki savaşlarda daha açık şekilde yansıyan oligarşi ve demokrasi arasındaki karşıtlık nedeniyle baskın hale gelmiştir. Klasik dönemdeki Greklerin çoğunluğu, kendi özgürlükleriyle bağdaşmayan ve yalnızca daha aşağı düzeydeki insanlar için uygun olan bir şey olarak monarşiyi reddettikleri halde, filozoflar arasında hayırsever bir despot düşüncesi, hiçbir zaman tam anlamıyla göz ardı edilmedi ve Platon'un çağdaşları Ksenophones ve İsokrates tarafından iyi bir şekilde sergilendi. Demokrasi ve oligarşi arasındaki düşünsel çatışma her bir tarafa verilen önemli bir desteğin yanında buna ek

[7] Aristoteles, 2.2–5.

[8] a.g.e , 3.12, 4.11.1296a13-18.

[9] Örneğin, Josiah Ober, *Political Dissent in Classical Athens* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1998), bölüm 6.

olarak iki aşırı uç arasında ılımlı bir uzlaşma peşinde koşan "orta yol"un çeşitli şekilleriyle daha çok dengelendi.[10]

Aristoteles'in genel felsefi yöntemi, kabul edilen düşüncelerle başlamak ve felsefi tutarlılığın talepleriyle karşılaşırken, deneyimlerle uygunluk gösterecek olan sağlam sonuçlara ulaşmaya çalışmaktır. Aristoteles'in *Politika*'da, beklendik bir şekilde, ünlü politik anlaşmazlıklar konusu üzerinde çağdaşlarının bakış açılarına oldukça yakın durduğunu keşfederiz. Bu nedenle, krallıkla ilgili şeylerde, Aristoteles ekseriyetle özgür Grek şehirlerinin tarafını tutar buna rağmen, Aristoteles'in mutlak bir kralın yönetimini en azından "insanlar arasında tanrıya benzer" birinin varsayıma dayalı ve kuşkulu durumunu dışarıda tutmaya gücü yetmez.[11] Demokrasi ve oligarşinin göreli liyakatleri hakkında, en azından her günkü şehirler [12]için, Aristoteles doğal bir biçimde "anayasa" ya da "yönetim biçimi" olarak nitelendirdiği her iki aşırı uca da üstün olan, karma ya da ılımlı bir anayasayı desteklemeye sürüklenir. Zenginlerin yönetimi (oligarşi) ya da fakirlerin yönetimi (demokrasi) yerine, iktidar daha erdemli ve daha istikrarlı olan orta sınıfa dayanmalıdır. Aristoteles'in, politik hakların ve şerefin erdeme göre paylaştırılmasını ona uygun olarak yaptığı politik adalet ilkesi, her biri yetersiz olarak görünen demokrasi (doğuşları bakımından özgür eşitliği) ve oligarşinin (refahta eşitsizlik) kendi ilkelerinin diyalektik bir eleştirisi yoluyla üzerinde durulmalıdır.[13]

Aristoteles'in ideal devletinde vatandaşlık boyutu, daha sonra ayrıntılı olarak geri dönmemiz gereken tartışmalı bir konudur. Buna rağmen, şimdilik, Grek klasik döneminin ana politik bölümlenmesi bağlamında, oligarşi ve demokrasinin ideolojik uçları arasında ikisinin ortası bir şey olarak öne sürülen karma ya da ılımlı anayasa geleneğini tercih eden biri olarak Aristoteles'in bir demokrat olmadığı fakat ılımlı biri olduğu açıktır.[14] Aristoteles'in şüphesiz demokraside hatırısayılır bir liyakat bulmasına karşın o, demokrasinin kişisel özgürlük ve eşitliğe bağlılığı hakkında eleştirel durmaya devam eder.[15] Nussbaum'u izlersek, Aristoteles Perikles Atinası'nın şehirleştirilmiş demokrasisinin açık bir destekleyicisi değildir, ama politik olarak duyarsız tarımsal topluluğa dayanan demokrasinin daha eski daha muhafazakâr bir versiyonunu tercih eder.[16] Platon'dan farklı fikirde olmasına rağmen, Aristoteles eğitimsiz fakir insanlar tarafından belirlenen bir demokra-

---

[10] Örneğin, Thucydides, 8.97; Isokrates, *Areopagitus*

[11] Aristoteles, 3.13.1284a3–14, 7.14.1332b22–27.

[12] a.g.e , 4.11, 3.17.1288a12-15.

[13] a.g.e, 2.9.12, 5.1.1301b29, 6.2.1317b4; *EN* 5.3. 1131a 27–29.

[14] Aristoteles'e bkz. (?), *Atinalıların Devleti* 33.

[15] Aristoteles, 3.12, 4.11.1296a13–18, 5.10.1310a25–36.

[16] Örneğin, Nussbaum, *Fragility of Goodness*, s. 353, "Aristotelian Social Democracy" s. 239; Aristoteles, 6.4.1318b6-1319a18.

sinin eşitlikçiliğini onaylamayan zengin ve boş zaman sahibi bir sınıfın, sözüm ona "centilmenlerden" oluşan bir sınıfın sözcüsü olarak kalır.[17] Bu bakış açısından, Aristoteles'i açık bir şekilde demokratik tarafa yerleştiren herhangibir kabul, onun politik değerler çizgisine zıt düşen bir şey olarak görülmelidir.

## IV. Taslağı Çizilmiş Argüman

Nussbaum'un Aristoteles'in sosyal demokrasinin ilkeleri için bir kaynak olduğuna dair argümanının ana dalları şu şekilde özetlenebilir: (i) *polis*'in (politik topluluğun) amacı vatandaşları için iyi bir yaşam sağlamaktır, (ii) iyi bir yaşam, hem maddi refahın gerekli bir seviyesini hem de politik topluluğun bu seviye nedeniyle sağlamaya ihtiyaç duyacağı kapsamlı bir eğitimi gerektirir, (iii) dağıtıcı adalet, farklı ihtiyaçları bakımından elde ettikleri eğitimi ve ürünleri gerektirir, (iv) herkes (yani her özgür Grek erkek) tercihi olan iyi yaşamı yaşamasına dair doğal bir kapasiteye sahiptir. Bununla beraber, şu sonuç çıkarılabilir, (v) her bir kişinin ihtiyaçlarına ve sosyal çevresine bağlı tercihi olan iyi yaşamı yaşamak için ihtiyaç duyduğu uygun ürünler ve eğitimi herekese vermek devletin görevidir.

Bu argümandaki birçok adım, şüphesiz Aristotelesçidir ve sosyal bir demokrat olarak kabul edilen biri olması için ona iyi deliller sağlar görünür. İlk olarak, Aristoteles açık bir şekilde, mensuplarının refahı ve ahlaki gelişimi bakımından politik topluluk için ahlaki bir amaç kabul eder.[18] İkinci olarak, Aristoteles kuşkusuz iyi yaşam yaşamak için gerekli olan belli maddi koşulların farkındadır. Bunlar; zenginlik, sağlık, arkadaşlar ve aile gibi dışsal iyiler olarak adlandırılan şeylerdir.[19] Bu yüzden topluluk hakkındaki ahlaki imperatif, bu maddi iyilerin karşılanmasına sebep olur. Modern laissez-faire liberallere kıyasla, vatandaşların refahını çoğaltmak için kollektif araçları kullanma konusunda hiçbir tereddütü yoktur. Örneğin, birlikte yiyen vatandaşlara dayanan uygulamaları onaylar ama daha fakir vatandaşları dezavantajlı hale getiren bireysel katkılara dayanan Spartalılara ait uygulamaları eleştirir. Daha iyisi, Grit'tekine benzer bir şekilde, ortak bir fondan ortak öğünleri sağlamaktır.[20] Üstelik eğitim, ahlaki gelişim için özseldir. Şüphesiz aile, ahlaki eğitim için en önemli ve zorunlu kurum olsa da, devlet Sparta'da olduğu gibi hayati bir rol de oynayabilir.[21] Üçüncü olarak, Aristoteles kesin bir biçimde maddi ihtiyaçların farklılaştığını ve herkesin aynı maddi desteği almadığını kabul eder. Bu yüzden profesyonel bir güreşçi ortalama bir insandan daha fazla yiyeceğe ihtiyaç duyar ve hamile bir kadın fazladan gıda

[17] Ober, s. 306.

[18] Örneğin, Aristoteles, 1.2. 1252b28–30, 3.6.1278b20–30, 7.14.1333a11–16.

[19] Aristoteles, *EN* 1.8.1099a31-b8, 10.8.1178b33–35.

[20] Aristoteles, 2.9.1271a29–37, 2.10.1272a12–27.

[21] Aristoteles, *EN* 2.1. 1103a32-b6, 10.9.1179b20–21, 7.13.1332a39–40.

almaya ihtiyaç duyar.[22] Dördüncü olarak, Aristoteles bütün özgür erkeklerin doğal bir şekilde iyi yaşam yaşamaya yetenekli olduklarını kabul eder. Kadınlar ve köleler (daha aşağı ırkların mensuplardan olan) doğal yetersizlikleri temelinde iyi yaşamdan mahrum edilseler de, mutluluk ve erdeme katılmada yeteneksiz herhangibir özgür Grek'e uygun maddi koşulları ve eğitimi sağlamak adına hiçbir öneri yoktur.[23]

Her şeye karşın, Aristoteles'i sosyal demokrasinin ilkelerinin gerçek bir destekleyicisi olarak sınıflandırma konusunda tereddüt etme adına birçok neden vardır. Bu makalede üç belirli sorunun peşine düşülecektir: ilk olarak, gerçekte Aristoteles'in, ona doğal olarak muktedir olan tüm insanlar için iyi yaşam ve vatandaşlığın tüm haklarını yaymakla ilgili olup olmadığı; ikinci olarak, dağıtıcı adalet ilkesinin sosyal dezavantajı düzeltmeye kadar uzanıp uzanmadığı ve üçüncü olarak iyi yaşam kavramının bireysel vatandaşa kendine ait bir iyi yaşam planı seçmesine izin verip vermediği.

## V. Kimin İhtiyaçları Göz önüne Alındı?

Mutluluk için gerekli olan şeylerin herekese adil bir biçimde dağıtılmasına inanma konusunda Aristoteles ne kadar ciddidir? İşi güçleştiren, Nussbaum'un da farkında olduğu gibi, Aristoteles'in iyi yaşamın, boş zamanın yüksek bir derecesini gerektirdiğine dair inanca güçlü bir şekilde bağlı kalmasıdır.[24] Aristoteles, sıradan işlerin örneğin zanaatkâr ya da çiftçilerin işlerinin, merhametsiz ve alçaltılmış olduğuna ve insanın gerçek mutluluğuyla ve erdeme dayanan bir yaşamla bağdaşmadığına inanır.[25] "Boş zaman, hem erdemin oluşması için hem de politik etkinlikler için gereklidir."[26] Aristoteles sıradan işlerin iyi yaşamla bağdaşmadığını belirtirken, tek düşündüğü köleler değildir. Grek şehirlerinin ekonomisi kısmen köleliğe dayansa da, tipik bir şekilde çoğunu özgür nüfusun daha fakir üyelerinin yerine getirdiği sıradan işlerin tümünü köleler yerine getirmez. Zorlu sıradan işler özgür erkekler tarafından gerçekleştirildiğinde bile, alçaltıcı ve kölecedir.[27] Hatta çiftçiler, basit bir biçimde politik erdeme dayalı yaşam için fazlasıyla meşguldürler.[28] Bu yüzden Aristoteles, birçok şehirde, özellikle demokrasilerde, vatandaş topluluğundan tam anlamıyla dışlanması gerekli

---

[22] a.g.e., *EN* 2.6.1106b3; Aristoteles, 7.16.1335b12.

[23] Örneğin, Aristoteles, 7.7, bkz. 7.10. 1330a25–30.

[24] Örneğin, Nussbaum, "Shame, Separateness, and Political Unity" ss. 420–1, *Fragility of Goodness*, ss. 347–49, "Nature, Function, and Capability," ss. 156–57, 171–72, "Aristotelian Social Democracy," s. 248.

[25] Aristotle, 3.5.1278a20–21, 7.9.1329a39–41.

[26] a.g.e., 7.9.1329a 1-2.

[27] a.g.e., 3.4.1277a37-b7, 3.5.1278a17-21.

[28] a.g.e., 7.9.1328b41-1329a2; bkz. Fred D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1995), ss. 161, 244.

olan geniş bir insan topluluğunun vatandaşlık haklarına sahip olduğunu belirtir. Ahlaki eksikliklerinin nedeni, doğal kapasiteden herhangi bir yoksunluk değil, daha çok yaşamak için gerekli olan felç edici çevrelerdir.[29] Bu bağlamda, işçilerin mahrumiyeti, zayıf bir şekilde belli doğal psikolojik yetersizlikler bakımından olsa da, vatandaşlıktan mahrumiyetleri meşrulaştırılan kadınlar ya da kölelerden önemli bir biçimde farklı görünür.[30] Özgür işçiler, sosyoekonomik durumlarının rastlantısallığı nedeniyle basit bir şekilde iyi yaşamdan mahrum edildi.

Aristoteles'in ideal devletinde hiçbir vatandaşa, ticari etkinlikler ya da sıradan işlerle uğraşma izni verilmez.[31] Vatandaşların zengin olmaya ihtiyacı olmasa da, iyi bir yaşam yaşamak için ve ideal devletin bağlı olduğu erdemli erkeklerin vatandaş topluluğunu oluşturmak için yeterli mal mülke ve boş zamana ihtiyaçları vardır. Muhtemelen kalıcı yabancılar tarafından sürdürülecek olan ticari etkinliklerden uzak tutulacaklardır.[32] Bu yüzden, çalışmaya dayalı temel işler, devrimsel bir galeyanın kaynağı haline gelebilecek aynı etnik grubun üyelerinden çok, tercihen itaat altına alınan komşu insanlar ya da köleler, vatandaş olmayanlar tarafından yerine getirilmelidir.[33] Bu nedenle, Aristoteles'in ideal çözümü, farklı etnik geçmişli diğerlerinin işleri tarafından devam ettirilen mal mülk sahibi vatandaş birliğini oluşturabilen nüfusta yalnızca yeterli sayıda özgür Grek erkeklerini içerir gibi görünmektedir.[34] Böyle bir gereksinim, yeni şehirlerin sürekli bir biçimde yeni ve çoğunlukla yabancı bölgelerde temelinin atıldığı Aristoteles'in zamanında hiçbir şekilde hayali değildir. İdeal bir devletin hayal edilen formülasyonu, 19.yy'da Güneydoğu Asya adalarında tasarlanan İngiliz kolonileri gibi ideal bir nufusun seçimini içeren sıfırdan inşaya dayalı bir çalışmadır. Sorgulanan, verili bir nüfus için ideal bir anayasa tasarlamak değil; ama daha çok bu amaç için seçilen ideal bir nüfusla birlikte ideal bir anayasa tasarlamaktır.[35]

---

[29] Örneğin W. L. Newman, *The Politics of Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1887–1902), 1. 117, gibi bazı yorumcular, Aristoteles'in doğal köleliğe dair anlayışıyla ilgili anoloji temelinde, Aristoteles'in, Greklerin doğal bir biçimde daha aşağı çalışan bir sınıfının varlığına inandığını ifade ederler. Yine de, böylesi bir yorum için açık bir kanıt yoktur. Grek erkekleri arasında, yalnızca doğal köleler ve potansiyel olarak erdemli olanların tümü yani doğal özgür erkekler vardır (Aristoteles, 1.13.1260b1–3).

[30] Örneğin, Aristoteles, 1.13.1260a10–12; aynı zamanda 6. dipnota bkz

[31] Aristoteles, 7.9.1328b36 – 1329a2.

[32] Tüccarlar bedensel arzular ve onların elde edilmesiyle çok ilgilidirler. (a.g.e., 1.9.1257b23-1258a14). Bkz. Ober, ss.340–41 ve no. 87.

[33] Aristoteles, 7.9.1329a24–26, 7.10.1330a25–33.

[34] Aristoteles açıkça özgür olmayan Greklerin vatandaş olmadıklarını söylemez. Buna rağmen onun, dağıtıcı adalet anlayışında olduğu gibi, önemsiz görevler için köleleri ve yabancıları tercih etmesi, hiçbir özgür Grek'in dışlanmayacağını ifade eder. Bkz., David Keyt, "Aristotle's Theory of Distributive Justice," in *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. David Keyt ve Fred D. Miller (Oxford: Blackwell, 1991), ss. 238–78; Ober, ss. 340–41 ve no. 87

[35] Nussbaum, "Nature, Function, and Capability," ss.146–48, 156–57, Aristoteles'in en iyi anayasanın iyi yaşamak için "kişiye her ne ise" o şekilde olması için izin vermesiyle ilgili sözlerini,

O halde, birçok özgür Grek erkeği çaresiz iyi yaşamdan mahrum edilmiş olacaktır. Hatta ideal koşullar altında, erdemli erkeklerin vatandaş topluluğu, normalde özgür Grek işçiler tarafından üstlenilen sıradan işlerin diğerleri tarafından yerine getirilmesi yoluyla ayakta tutulan özgür Greklerle aynı sayıda düzenlenecektir. İdeal devletin büyüklüğü, ciddi bir şekilde sınırlacaktır ve bu nedenle potansiyel olarak erdemli olan birçok vatandaş, geride bırakılacak ya da böyle bir ideal devletin dışında bırakılacaktır.[36] Aristoteles'in politik analizlerinin çoğunun odağını oluşturan ideal olmayan şehirlerde, nüfusun önemli kısmı-ticari olduğu kadar sıradan işlere bağlı- iyi yaşamı yaşamak için boş zamana sahip olmayacaktır. Ahlaki olarak kusurlu olan anayasaların, özellikle demokrasinin[37] kuralları altında vatandaşlar olarak içerilebilirler, ama onların vatandaşlık iddiaları herhangi bir doğal eksiklik nedeniyle değil; ama basitçe sosyoekonomik koşulları nedeniyle ideal anyasanın mutlak standartları yoluyla gayrı meşru olacaktır. Aristoteles, böylece birçok özgür Grek erkeğinin erdemden ve böyle bir erdeme doğal olarak erişmeye muktedir olsalar bile, uygun maddi ve eğitimsel koşulları sağlayan adil bir vatandaşlık iddiasından dışlanmasını kabul eder.

Nussbaum'un bu probleme ilişkin çözümü, mutluluk için gerekli olan mal varlığı gereksinimlerini ve boş zamanı gevşetmek yoluyla Aristoteles'in teorisini iyileştirmektir.[38] Fiziksel iş ve maddi yoksunluğun bazı uç seviyelerinin mutluluğa ters düştüğünü kabul etse de, Aristoteles'in eşiği çok yükseğe yerleştirdiğini savunur. Bu nedenle, çağdaş bir Aristotelesçi üçüncü dünyanın ezici yosulluk koşulları altında yaşayan insanların insanlar olarak yeşeremeyeceğini kabul edecektir. Yine de, mutluluk varlıklı Batının ortalama insanlarına, hatta Aristoteles tarafından asli olarak öngörülen boş zamanın kapsamına sahip olmayanlara ve işleri görece bir şekilde niteliksiz olanlara açıktır. Nussbaum'un Aristoteles hakındaki düzeltmesi akla uygundur ve tartışılan bir şey değildir. Bununla birlikte daha şüpheli olan, onun Aristoteles'i ne oranda düzelttiği ve Aristoteles'in kavramlarına ait değerlendirmesinin onun kendi kavramlarına ait değerlendirmesine ne kadar yakın olduğudur.

---

ideal devletin iyi bir yaşamı, bunu gerçekleştirebilecek herkes için sağlaması gerektiğini ima eden bir şey olarak yorumlar. Bununla birlikte, "kişinin her ne ise" ile ilgili kapsamı, önceden oluşturulan bir vatandaş birliğyle sınırlı olabilir ve vatandaş birliğinin geniş ölçüde nasıl birinci şeçildiği hakkında hiçbir ima taşımaz. bkz. David Charles, "Perfectionism in Aristotle's Political Theory: Reply to Martha Nussbaum," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. Vol. (1988), ss. 185–206, 194–97; Miller, s. 214 ve no. 65.

[36] Aristoteles, 7.4.

[37] Demokrasiler, ideal bir biçimde dışarıda bırakılacak olan çalışanları içerebilir (a.g.e., 3.5.1287a15-20). İdeal devletten dışlanacak olan çiftçiler, demokrasinin en iyi şekli olan vatandaş birliğini oluştururlar (4.6.1292b25–29). Oligarşiler de, refaha vurguyla birlikte, kazanç sağlama ve ticarete olan ilgilerinden dolayı ideal devlet için uygun olmayan vatandaşlar haline gelen zengin tüccarları, vatandaşlar olarak içerebilir. b.k.z., no. 32

[38] Nussbaum, "Nature, Function, and Capability," s. 172, "Aristotelian Social Democracy,"s. 248. no. 80.

Nussbaum, Aristoteles'i kendi görüşlerinin mantıksal sonuçlarıyla yüzleşemeyen biri olarak görür. Aristoteles'in elle çalışan işçileri, mutluluk ve erdemden mahrum etmesi, onun için karmaşık bir sorundur. Bütün özgür Grek erkeklerinin uygun maddi koşullar ve eğitim verildiğinde erdem açısından yetenekli olduğuna ve yine de normal olarak bazı erkeklerin diğerleri uğruna yaşama şanslarından mahrum edilmeleri ve bu yüzden sömürülmeleri durumunu desteklemeye hazır olduklarına inanır. Aristoteles "soruna cesaretle bakamaz".[39] Bu, açıkça onu mutsuz ve kendisi hakkında güvensiz yapan karanlık bir noktadır.[40] Bu çelişkinin radikal sonuçlarıyla yüzleşme konusundaki isteksizliği, ideal devlette, eğer gerekli bayağı işler zaptetilmiş komşu nüfuslar ya da köleler tarafından yerine getirilmesinin ve bütün özgür erkek nüfusunun vatandaşlık için gerekli olan ayrıcalıklı koşullar bakımından kabul edilmesinin en iyisi olacağını "arzusuz bir şekilde" söylemesine sebep olur.[41]

Bu yüzden, Aristoteles, devletin adalet temelinde bütün özgür erkeklerin mutluluğunu sağlamasına ilişkin bakış açısının mantıksal olarak taraftarı olan ama bütün özgür erkekler için mutluluğun yalnızca nadir olan durumlarda geçerli hale gelebilen bir yaşam biçimini gerektirdiğine dair köklü inancı nedeniyle bu sonuca ulaşmada başarısız olan biri olarak resmedilir. Aristoteles, bu yüzden, iyi yaşam kavramında içerilen sömürüyü ve adaletsizliği kabul etme konusunda isteksiz ya da yetersiz, bahtsız ve tedirgin bir konumdadır. Aristoteles'in konumunun bu nitelendirilmesidir ki biri, yalnızca bilinçaltında, herkes için eşit ahlaki fırsatı desteklemekle, kaçınılmaz bir şekilde meydan okumaya en açık olan insanın yeşermesi hakkındaki kapsayıcı bakış açısı arasında bölünür. En azından bu okuyucu için, Aristoteles hiçbir endişe duymaksızın, iyi yaşam kavramının kapsayıcılığını kabul eder görünür. Bu sırasıyla, özgür Grek erkek kategorisi içinde, onu daha eşitlikçi ve demokratik bir bakış açısına kendini adayan biri olarak gösteren ilkeleri gerçekte ne kadar izlediği sorusunu açığa çıkarır.

Gündelik Grek politikası hakkındaki analizinde, demokrasiyi destekleyen fakir ve oligarşiyi destekleyen zengin topluluklar arasındaki yaygın bölümlemeyi kabul eder. Eğer gerçekten o bir sosyal demokratsa, ondan oligarşiye tercihen demokrasiyi savunmasını ve vatandaşlık haklarını içeren sosyal iyilerin eşit bir şekilde bütün özgür vatandaşlara tahsis edilmesine dair demokratik adalet ilkesine sempati göstermesini beklerdik. Bunun yerine o, demokrasi ve oligarşi arasında orta bir yolu tercih eder.[42] Daha öncede söz edildiği gibi,[43] politik gücün topluluğun amacına katkı temelinde

---

[39] Nussbaum, "Nature, Function, and Capability," s. 171.

[40] Nussbaum, "Shame, Separateness, and Political Unity," s. 420.

[41] Nussbaum, "Nature, Function, and Capability," s. 172.

[42] bkz. no. 12.

[43] bkz. no. 13.

tahsis edilmesi bu nedenle erdem iddialarına öncelik verilmesi hakkında Aristoteles'in tercih ettiği adalet ilkesi, her birinin öğesini kapsarken, hem demokratik hemde oligarşik kavramların karşıtlığında sunulmaktadır.

Aristoteles kaynakların daha az varlıklı olanlara dağıtılmasını ve vatandaşların düzeylerini artırmayı savunurken, onun bunların sosyal demokrasiye ait gibi sayılmasından endişe etmesinin nedenleri, rejimin sürekliliği ve tam güvenliği açısından ileriye dönüktür. Bu yüzden, Aristoteles'in Sparta'ya dair temel eleştirisi, sınırlayıcı özelliğinin ve vatandaşlık kanunlarının, vatandaşların sayısındaki önemli bir azalmayla ve dolayısıyla şehrin nihai yenilgisiyle sonuçlanacağı şeklindedir.[44] Vatandaşlığa sahip olma ayrıcalığı, devlete zararlı olmasına karşın, bu ayrıcalığı hak eden bireyler için çok fazla haksız ya da adaletsiz değildir. Benzer bir şekilde, hergünkü durumlarla ilgilenirken, Aristoteles fakirlerin daha fazla fakirleştirilmemesini ya da güç sahibi pozisyonlardan tümüyle dışlanmamasını tavsiye eder.[45] Fakat bu tavsiye, adaletsizliği önlemek için değil, devrimden sakınma ve rejimi koruma adına verilir. Bu, istikrar için, "sadık vatandaşlar sadık olmayanlardan daha güçlü olmalıdır"[46] şeklindeki genel ilkesinin bir uygulamasıdır. Kusurlu anayasalar sıralamasında oligarşiye karşı, demokrasi için önemsiz bir imtiyaz gösterse de, bu demokrasinin adalet ilkesine herhangibir saygıdan dolayı değil, onun daha üst seviyedeki istikrarı temelindedir.[47]

Benzer şekilde, ideal devletle ilişkisi bağlamında, Aristoteles bayağı, vatandaşlarla ilgili olmayan işlerin kölelere ve etnik bakımdan ayrı olan komşulara ayrılmasını tartışırken, böyle yapmasının daha önce ifade edilmiş nedeninin, vatandaşlar olarak aynı etnisiteye ve ahlaki kapasiteye sahip özgür Grekler tarfından yerine getirilen bu görevlere sahip olmanın varsayılan adaletsizliğiyle hiçbir ilgisi yoktur. Dışlanmışları tercih etmek adına verilen neden, devrimin indirgenmiş olasılığı bakımından tamammen ileriye dönüktür.[48] Yani, vatandaşlıktan mahrum edilen aynı etnisiteye tabi özgür işçiler, anayasada hak sahibi olmak için propaganda yapacaklar ve böylece devletin istikrarını tehdit edeceklerdir. Daha çok uysal ve daha az hevesli etnik ırktan işçilere sahip olmak ve yalnızca nitelikli boş zamana sahip bir yaşam yaşayabilecek Greklerin sayısı kadar bu işçileri dâhil etmek daha güvenlidir. Aristoteles'in politik teorisinin bu şekildeki bir okumasının sonucu şudur; tam vatandaşlık ve iyi yaşamdan tüccarlar ve işçilerin dışlanmasının adaletsizliği nedeniyle Aristoteles hiç de rahatsız olmuş görünmez, buna rağmen o, onları bu kadar dışlamanın politik düşüncesizliği nedeniyle bazen

---

[44] Aristoteles, 2.9.1270a30-b7.

[45] Örneğin, a.g.e., 5.8.1309a 15-31.

[46] a.g.e., 1309b16-18.

[47] a.g.e., 4.11.1296a13-18,5.1.1302a8-13.

[48] a.g.e., 7.10.1330a29, bkz. Charles, s. 191.

endişelenir. Bizim bakış açımızdan, son derece rahatsız olan şeyin Aristoteles'i hiçbir şekilde ilgilendirmediği görünür. Aristoteles tümüyle sorgulamaksızın tuzu kuru Greklerin, toplumun birçok üyesinin ulaşma gücünün üstünde olan, boş zaman ve maddi refahın bir seviyesinin erdem ve iyi yaşam için gerekli olduğuna dair ortak varsayımlarını kabul eder.

O halde Aristoteles'i, ilkelerinin ona vadettiği daha fazla eşitlik ihtiyacını haksız bir biçimde kabul etmeyi reddeden biri olarak görmek yerine, yaşamdaki sanşların eşit olmayan ve rastlantısal dağılımını ağır başlı bir biçimde kabul eden biri olarak görmeliyiz. Bu şekildeki bir bakış açısı, Aristotelesçilerin hocalarına olan hayranlıklarını yumuşatmalarını gerektirebilir ama bu yumuşatma itirazsız bir biçimde akılsaldır ve felsefi ilgiden bağımsız değildir. Erdem ve mutluluğun dağılımındaki olasılığın kabulü, Greklerin ahlaki deneyiminde derinlemesine yer etmiştir. Bu konu, Nussbaum'un kendisi tarafından *İyinin Kırılganlığı (Fragility of Goodness)* adlı eserinde ve son zamanlarda Bernard Williams'ın Sather Lectures'ında adamakıllı ele alındı.[49] Greklerin yaşadığı dünyada, zengin ve güç sahibi olan, her zaman ölüme duyarlı ya da köleliğe tutsaktı ve erkekler köleler olarak ya da hatta kadın olarak doğmadıkları için kendilerini şanslı olarak düşünüyorlardı.[50] Şehir yaşamı tebaa olan insanların angaryasına bağlıydı ve eninde sonunda birinin toplum içindeki statüsü bir şans meselesiydi.

Aristoteles, kadın ve kölelerin doğal aşağı seviyelerine dair argümanları yoluyla, politika ve ahlak felsefesinin merkezindeki bu bireysel olumsallığı indirgeme girişiminde bulunur. Eğer kadınlar ve kölelerin tamamiyle bağımsız düşünmeye yetenekli olan akılsal ruhtan tam anlamıyla yoksun oldukları gösterilebilirse, onların ikincil konumları "uzlaşımdan" daha çok "doğa" ("olasılıktan" çok "hak") bakımından meşrulaştırılabilir. Çoğu zaman işaret ettiği gibi,[51] kadın ve kölelerin doğal ikincil konumlarını meşrulaştırma girişimi (bizim gözümüzde) gülünç bir şekilde zayıf ve kadınlar söz konusuyken umutsuz bir biçimde üstün körüdür. Aristoteles gibi bir zekâya ve kararlılığa sahip bir filozof için, hiçbir şekilde kabul edilemeyen bu düşünceler, kadınlar ve kölelerin rollerinin sosyal olarak zorunlu ve bu nedenle doğal olduğuna dair çağdaşlarıyla paylaştığı görüşünün derinliği yoluyla açıklanabilir. Fiziksel ya da psikolojik bireysel eksikliklerin herhangi bir meşrulaştırılması olmaksızın özgür işçileri erdeme dayalı bir yaşamdan dışlaması aynı ışık altında görülebilir. Bu, sosyal olarak kaçınılmaz ve bu nedenle doğanın bir parçası olan bir şey olarak sosyal ve politik eşitsizliğe dair aynı kabulü ortaya çıkarır.

---

[49] Nussbaum, *Fragility of Goodness*, özellikle bölüm 1, 11; Bernard Willliams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993).

[50] Nussbaum, *Fragility of Goodness*, bölüm 1, Williams, s. 122.

[51] bkz. no. 5, 6

## IV. Dağıtıcı Adalet ve Eşit Fırsat

Benzer bir ilgi eksikliği, Aristoteles'in dağıtıcı adaletin ilkelerini kullanımında da belirgindir. Dağıtıcı adalet kavramı, Aristoteles'in politik teorisinde merkezi bir role sahiptir. Bütün anayasalar bir adalet ilkesini kapsar ve tam devrimsel mücadelenin kökleri birbiriyle yarışan adalet kavramları arasındaki çatışmada bulunur.[52] Aristoteles'in politik adalet ilkesi, politik makamların devletin asıl amacına yani iyi yaşama ve erdeme ulaşmaya katkı temelinde dağıtılması şeklindedir. Daha önce de işaret edildiği gibi, Aristoteles bu kavramı, her ikisi de dağıtımın (sırasıyla malvarlığı ve özgürlük) kusurlu kriterine başvuran oligarşi ve demokrasinin birbiriyle yarışan iddialarının diyalektik analizi üzerinden geliştirir.[53]

Bu argüman boyunca, Aristoteles en iyi flütü kimin kullanacağına dair soruyla ilgili bir analoji kullanır. En iyi flütler, doğum ve güzellikçe daha aşağıda olsalar bile en iyi çalanlara verilmelidir.[54] Nussbaum bunu, flütlerin en iyi doğal kapasiteye sahip olanlara verilmesini ima eden bir şey olarak yorumlar ve bu nedenle o bundan, en iyi potansiyel yeteneğe sahip olanları arayıp bulma, sosyal demokrasiyi canlandıran eşitlik fırsatı için aynı ilgiyi ima etme anlamını çıkarabilir.[55] Şüphesiz böyle bir ima, mantıksal olarak Aristoteles'in eğitimin rolü ve doğal kapasite hakkındaki varsayımlarını takip eder. Yine de, Aristoteles'in gerçekte söylemek istediği şey flütlerin, en iyi doğal potansiyele sahip olanlara değil, en iyi derslerin ücretini karşılamak için yeterli maddi varlığa sahip olanlara uygun bir pozisyon olarak en iyi çalanlara verilmesidir.[56] Benzer bir şekilde, yukarıda söz edildiği şekliyle, hamile kadınlar ve güreşçilerin farklı ihtiyaçları bakımından dağıtımıyla ilgili örnekler, potansiyel kapasiteleri değil, etkin farklılıkları kabul etmeye dair örneklerdir. Aristoteles'in politik ve sosyal gündemini mantıksal olarak aşar gibi görünen Nussbaum'un önerisine göre bu örnekler "dezavantajlı geçmişe sahip çocuklar kendileri için daha fazla para harcanmasına ihtiyaçlar duyacaklarını"ima eder.[57]

Gerçekte Aristoteles'in, bütün vatandaşların kapasitelerini geliştireceği bir eğitim sistemi inşa etmekle ve geçmişteki hataları temizlemekle işe başladığı tasarlanmış ideal devlette fırsatlar gerçekten eşitlenebilir. Fakat Aristoteles bu ideali, gündelik mükemmel olmayan dünyayı yargılamak için ve yeniden dağıtım yoluyla yaşama şanslarının eşitlenmesinin toplumu ilgilendirdiğini tartışmak için, bir standart olarak kullanmaz. Aristoteles daha çok,

---

[52] Aristoteles, 3.9.1280a9–11, 5.1.1301a25–28, 5.2.1302a24–31.

[53] a.g.e., 3.12.1283a15-20. Refah (oligarşi) ve özgürlük (demokrasi) bir devletin var olması için gerekli şeylerdir; fakat erdem iyi bir yaşam için gereklidir.

[54] a.g.e., 3.12.1282b35-37.

[55] Nussbaum, "Nature, Function, and Capability," ss. 166–168.

[56] Charles, s. 195.

[57] Not 22; Nussbaum, "Aristoleian Social Democracy," s. 111.

bazı insanların diğerlerinden doğum ya da talihle ilgili rastlantılardan dolayı daha avantajlı olacağını ve bu nedenle bu insanların politik ve diğer şeref payelerini daha fazla haketmelerini sağlayan erdemden ve diğer belirgin niteliklerden (örneğin güreşçiler için güç) daha iyi faydalanmalarını kabul eder görünür. Diğer birçok sosyal muhafazakârlar ya da meritokrasi taraftarları gibi, Aristoteles cezalandırıcı adaletin dağıtıcı ilkesini dağıtımın üzerinde temellendiği niteliklerin başlangıçtaki dağıtımına kadar genişletmez. Pratikte fırsat eşitliği, katı bir şekilde diğer uygun olmayan kriterlerin dışlanması ve var olan liyakatın tanınmasıyla sınırlanmıştır.

## VII. Bireysel Özgürlük ve Tercih

Nussbaum ve diğerlerinin Aristoteles'i modern değerlerle hemen hemen aynı hizaya koyma tehlikesi içinde olabilen üçüncü bir bakış açısı, Aristoteles'in otonomi ve bireysel özgürlüğe yakın olan davranış tarzıdır. Aristoteles için tercih, yalnızca iradi karar ya da amacı değil, ama aynı zamanda aklı ve düşünüp taşınmayı (rational deliberation) içeren erdemli bir eylemdeki temel bir unsurdur.[58] Nussbaum, Aristoteles'in insanın yeşermesi (human flourishing) kavramında bireysel tercihin, merkezi olması kadar bireysel tercihin, kendisi ve John Rawls gibi modern liberaller içinde olduğundan şüphe duymaz. Aristoteles'teki düşünüp taşınan akıl (deliberative reason) düşüncesi, özgür insanı köleden ayıran yeti, birini "bir yaşam planı" yapmaya muktedir olmayı içerir.[59] Gerçekte bir yaşamı planlama, tümüyle akılsal olan bütün insanlar için derin bir ihtiyaçtır.[60] Doğru karakteri geliştirmenin ve doğru alışkanlıkları telkin etmenin önemine dayanan Aristoteles'in ahlaki eğitim sistemi, bu nedenle vatandaşların kendi yaşam planlarını seçme yeteneklerini geliştirmeyi amaçlar. Fakat kamuya ait eğitim, tercih etme yetilerini geliştirirken, tercihlerin kendilerini güçlendirmez. "Devlet yetileri amaçlar ve gerisini vatandaşlara bırakır."[61] Bununla birlikte Aristoteles'in bakış açısı erdemin, zor ve dayanıklı kurallara bağlı olmadığını ama nasıl yaşanacağı hakkında eşit bir biçimde geçerli seçeneklerin çeşitliliğini ima eden biricik durumların değerlendirmesini gerektireceği şeklindedir. Bu nedenle, demokratik Atina'da olduğu gibi, "özel yaşam ve karışmama politikasının olduğu bir alan" her bir vatandaş etrafında inşa edilir.[62]

Nussbaum'un farkında olduğu gibi, Aristoteles'in kişisel tercihin değeri üzerine olan vurgusuna rağmen, Aristoteles bireylerin yaşamındaki devlet müdahalesinin sınırlarını çizme konusunda ilgisizdir.[63] Gerçekte o, modern

---

[58] Nancy Sherman, *The Fabric of Character* (Oxford: Clarendon Press, 1989), ss. 79–86.

[59] Nussbaum, "Share, Separateness, and Poitical Unity" s. 417.

[60] a.g.e.

[61] Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy," s. 214.

[62] a.g.e., s. 239.

[63] a.g.e., Jonathan Barnes "Aristotle and Political Liberty" *in Aristoteles' "Politik": Akten des XI*

liberaller için göründüğü şekliyle kişisel özgürlükler üzerindeki bazı dikkat çekici ihlalleri destekler. Sözgelimi, doğum yapma ve evlilik yaşını düzenlemeyi savunur. Özürlülerin öldürülmesi ve nüfus kontrolü nedeniyle kürtaja yalnızca izin vermekle kalmaz, aynı zamanda bunun gerekli olduğunu düşünür. Nussbaum'un iddia ettiğine göre, babacanlığın bu seviyesi, yine de "Aristotelesçi kavrayış için içsel değildir."[64] Saldırgan otoriterizm çoğu kadınları hedef alır ve bu, mazur görülmezse, Aristoteles'in kadınların statüsü hakkındaki güçlü ataerkil görüşü tarafından açıklanabilir. Erkek vatandaşlar, anlaşılmaktadır, kontrolün ve müdahalenin aynı derecesine bağlı olmayacaklardır ve bu, Aristotelesçi insansal iyi anlayışında aradığımız özgür erkek vatandaşın yaşamı hakkındaki görüşlerinde bulunur.

Bununla birlikte, Aristoteles'in yalnızca kadınların, çocukların ve kölelerin davranışlarını kontrol etmekle ilgilendiğini ileri sürmek yanıltıcı olacaktır. İdeal devlette, yetişkin erkek vatandaşlar da yoğun bir kontrole tabi olacaktır.[65] Bayağı, ticari ya da zirai işçi yaşamını yaşamak onlara yasaklanmıştır. Ortak yemeklere katılmaları gerekmektedir. Yakışıksız konuşma, halkın lekesiyle (gençlerin dövülmesiyle) cezalandırılır ve yakışıksız olan resimler ve yazılar yasaklanır. Genel olarak, gençlerin duymaya ve görmeye izinli oldukları şeylere dair yakın kontrol, kötü etkilere karşı korunmuş olmak için eğitilmiş vatandaşlar olarak sayılabilecekleri yetişkinliğe kadar uzatılabilir. Bu şekildeki tavsiyeler, Aristoteles'in ahlaki eğitimde yasanın rolüyle dikatini çevirdiği Nikomakhos'a Etik'in sonundaki düşünceleriyle uyuşur. "Fakat onların gençken, doğru eğitim ve ilgiyi almaları şüphesiz yeterli değildir; çünkü büyümüş olsalar da bunları uygulamaları ve alışkanlık haline getirmeleri gerekir, keza bunlar için de yasalara ihtiyacımız var ve genel olarak konuşulursa yaşamın tümünü kaplamak için de, çünkü çoğu insan argümandan çok zorunluluğa ve soylu olandan çok cezalara itaat eder."[66]

"Yaşamın tümünü kaplamak" için yasalara sahip olma düşüncesi, Aristoteles'teki güçlü otoriterci etkiyi ifade eder.[67] Kabul edilebilir bir şekilde Aristoteles, kamusal otoritelerin bir bireyin yaşamının tüm görünüşlerine müdahale etmek adına güçlerini kullanmalarını düşünmez. Aristoteles'in ideal devleti *1984* değildir. Ailenin bazen iyi davranışı güçlendirmede devletten daha etkili olabileceği,[68] ailenin ortadan kaldırılmasını savunan Platon'un gözden kaçırdığı bir gerçektir. Fakat Aristoteles, insanları erdemli yapmak için gücünü kullanma adına toplumun görev ve hakları konusunda

*Symposium Aristotelicum,* ed. Gunter Patzig (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1990), ss. 249–63.

64 Barnes.

65 Miller'a bkz., ss. 248–49.

66 Aristoteles, *EN* 10.9.1180a1–4.

67 Barnes, s. 259; Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, ss. 34, 79–80.

68 Örneğin, Aristoteles, *EN* 10.9.1180b 3–13.

Platonla aynı fikirdedir. Bu nihai ahlaki amaç için o, yalnızca "yazılı" olanları değil; aynı zamanda "yazılı olmayan"(otoriteler tarafından güçlendirilen genel sosyal normlar) kanunların kullanımını görmeye hazırdır.[69] Yasaya kondurduğu herhangi sınır ilkeli olmaktan çok pragmatik görünür.[70]

Aristoteles'in genel olarak muhafazakâr olan tutumunu politik açıdan yeniden hatırlamamız gerekir. Halk tarafından sağlanan ve kontrol edilen bir eğitim sistemini onaylamada, Aristoteles, liberal bir modelden çok muhafazakâr bir modeli takip eder. Grek dünyasında, son derece disiplinli savaşçı seçkinler yetiştirmek için kamusal eğitim sitemini sürdüren Spartalılardı. Aristoteles Spartalıların peşinde koştukları değerleri eleştirse de, Platon gibi, paylaşılan değerlerin telkin edilmesine yönelen bir sistemden etkilenir.[71] Bunun aksine, Atinalılar bireysel özgürlüklere bağlı olmalarıyla övünseler de, herkesin özgürlükten eşit temelde haz almasını sağlamak anlamında eğitimin kamusal kazanımına ihtiyaç duymazlar. Daha çok, bireysel özgürlük eğitimin kazanılmasına kadar genişletilir de.

Aristoteles yaşamının büyük bir kısmını demokratik Atina'da geçirmiş ve orada çalışmış olmasına rağmen, Atinalı vatandaşlara verilen bireysel özgürlüğün genişletilmesinin bir destekçisi değildir. Platon gibi, o da demokratik özgürlük anlayışını politik açıdan tehlikeli ve hatalı bir özgürlük anlayışı içeren bir şey olarak eleştirir. Aristoteles için özgürlük, gerçekte birinin kendi bağımsız değerine sahip olması ve bir köle gibi başka birinin ilgilerine bağlı olmamak hakkındadır.[72] Bu nedenle Aristoteles'e, Nussbaum'un yaptığı gibi[73], Atinalı vatandaşların tadını çıkardığı kişisel müdahaleye kapalı alana dair herhangi bir ilkeli desteği atfetmede tereddüt etmeliyiz.

O halde değerlerin telkin edilmesinde devletin rolüne ilişkin ahlaki olarak muhafazakâr olan bu bakış açısı, iyi bir yaşamın temel bir parçası olarak Aristoteles'in tercih konusundaki ısrarıyla nasıl uyuşur? Yanıt şudur: tercih, erdem yaşamı için kesinlikle gerekli olsa da, yeterli değildir. Tam anlamıyla erdemli bir eylem, çok sayıda etkeni gerektirir: ilk olarak, erdemli kişi "bilerek" ya da "bilgiye sahip olarak" eylemde bulunmalıdır; ikinci olarak, er-

---

[69] a.g.e., *EN* 10.9. 1180b1; Aristoteles, 6.5.1319b40. Normalde hukuk (*nomos*) için kullanılan kelime, aynı zamanda sosyal normlara ya da Greklerde ahlak ve hukuk arasında açıkça ayırt edici zorluğu ya da hukukun ahlakla ilgisini sınırlama arayışında olmayı gösteren eğilimlere işaret eder.

[70] Richard Sorabji, "Comments on Barnes" in Patzig, ed. ss. 264–76. Sorabji, Aristoteles'te totalitarian bir etki (özellikle Aristoteles'in aileyi korumasına işaret eder) bulmada Barnes'dan daha az eğilimli olmasına rağmen, yine de, Donald Allan'ın, Aristoteles'in devletin rolüyle ilgili olarak minimalist bir bakış açısını savunduğu şeklindeki bakış açısını reddeder. bkz. Allan'nın "İndivudual and State in the Ethics and Politics," *in La Politique d'Aristote*, ed. Rudolf Stark et.al. (Geneva: Fondaiton Hardt, 1964).

[71] Aristoteles, 2.9.1271a41-b10, 7.14.1333b10-1334a11,8.4.1338b10–16 ve *EN* 10.9.1180a25–29.

[72] Aristoteles, *Metafizik*, A.2.982b25, *Retorik*, 1.9.1367a33.

[73] Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy," s. 239.

demli kişi eylemleri tercih etmeli ve eylemleri kendileri uğruna tercih etmelidir; ve üçüncü olarak, kişi sabit ve değişmeyen bir karakterden dolayı eylemde bulunmalıdır.[74] Şu andaki amaçlar için en önemli etken ilki, kişinin "bilerek" ya da "bilgiye sahip olarak" eylemde bulunma gereksinimidir. Aristoteles'in erdemli eylemde (pratik bilgelik [*phronesis*]) içerilen bilgiyle ilgili kabulü, belirsiz ve tartışmalıdır.[75] Yine de birkaç genel konu, adeta tartışmaya açık olmayan bir niteliktedir. Pratik bilgelik, tümüyle akılsal ya da bilimsel olan bilgiden ayırt edilmelidir ve hem etik amaçlarla hem etik araçlar üstüne olan düşünüp taşınma ile ilgilidir.[76] İnsani ilişkilerin karmaşıklığından dolayı, pratik bilgelik genel ilkelere indirgenemez ama bireysel durumlara ilişkin akıllı muhakemeyi gerektirir. Bununla birlikte, özensiz ve esnek olsa da, hala bilgi olarak sayılır ve bu yüzden sonuçları yanlış olmaktan çok doğrudur. Aristoteles etik gerçekliğin bir çeşidini üstlenir. Herhangi bir durumda, bu durumun bütün geçerli nitelendirmelerini dikkate alan etik erdeme sahip insanın seçeceği ahlaki olarak tek bir doğru eylem yolu vardır.

Aristoteles'in etik muhakemenin öngörülemezliğine ve kesin olmaması durumu hakkındaki farkındalığını, etik pluralizmin herhangi belirgin bir seviyesini ima eden yani eşit oranda geçerli iyi yaşam ve erdem anlayışını telkin eden bir alternatif olarak yorumlamak aldatıcıdır. Pratik bilgelik aracılığıyla kazanılan etik muhakemeler, karmaşık olabilir ve kurallara indirgenmeye elverişli olmayabilir ama onlar farklı çözümler ve ilkeli anlaşmazlıklara yer bırakmaz. Amaçlar ve nihai değerler açık bir şekilde çelişebilir ve insanların eşit bir şekilde geçerli olan seçenekler arasında bir tercih yapma hakları olduğu için değil, yalnızca mutluluk karmaşık olduğu için amaçlar ve nihai değerler arasında bir tercih yapma gereksinimi duyarlar. Bu nedenle, tercih asli olsa da tercih edilen eylem doğru olmadığı sürece, bu tam anlamıyla erdemli bir eylem sayılmayacaktır.

Bu nedenle Aristoteles'in etik erdem ve pratik bilgelik teorisi, bireylere seçtikleri gibi yaşama ve seçtikleri yaşam planını seçme izni verme üzerine temel vurguyu yapan liberal ya da çoğulcu bir devleti gerektirmez.[77] Bu şekildeki bir devlet, farklı insanların farklı seçimler yapmak istemeleri ve bunu yapmaya izinli olmaları hakkındaki bir farklılık varsayımı üzerinde

---

[74] Aristoteles, *EN* 2.5.1105a30–34.

[75] bkz., John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1975), bölüm 1; W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 2. basım (Oxford: Clarendon Press, 1980), bölüm 11; Terence Irwin, *Aristotle's First Principles* (Oxford: Clarendon Press, 1990), bölüm 7.

[76] Aristotle, *EN* 6.5; David Wiggins, "Deliberation and Practical Wisdom" *in Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amelie O. Rorty (Berkeley: University of California Press, 1980), ss. 221–40; Sherman, ss. 79–94; Irwin, s. 336.

[77] Aristoteles'in çoğulcu bakış açısına benzer, örneğin Yack ve Waldron tarafından geliştirilmiştir Richard Mulgan'da çürütülmüştür, "Aristotle, Ethical Diversity and Political Argument," *Journal of Political Philosophy* 7 (1999): 191–207.

temellenir. Aristoteles'in etik teorisi daha çok, aileler tarafından telkin edilen ve kamusal otoriteler tarafından güçlendirilen ortak etik değerler üzerinde kollektif bir anlaşmanın olduğu bir devlete götürür. Tam ahlaki gelişime ulaşabilenler, topluluğun üzerinde temellendiği ilkeleri özgürce kabul eden içe kapalı dinsel bir topluluğun yetişkin üyeleri gibi, kendileri uğruna olan bu değerlere uygun bir eylemde bulunmayı tercih edeceklerdir. Gerçekte Aristoteles'in etik teorisinin ortaçağ Katholisizmine bu kadar hoş gelmesi, bu teorinin tekil çoğulculuk karşıtı karakterini onaylama eğilimi gösterebilir. Eğitimde devletin rolü ile ilgili Aristoteles'in görüşünün modern takipçilerini arıyorsak, sosyal demokrat soldan çok, belkide, kabul edilmiş bir ahlaki koda iradi bağlılığı telkin etmek için okulllar isteyen muhafazakâr sağa daha fazla bakmalıyız.

Hiç kuşkusuz, topluluk kendi otoritesini düşünmeden kullanacaktır. Yurttaşların yaşamının çoğu, gerçekte, en değerli ve en haz verici görünüşlerin çoğu, etik erdemlerin birçoğu için odak oluşturan yakın arkadaşlar ve ailenin kısmen özel çevresi içinde yaşanacaktır. Nasıl yaşanacağı ve ne yapılacağı hakkındaki günlük kararlar, modern liberal toplumlarda bireylerin davrandığı şekildekine temelde benzer şekilde kendi karakterlerini ortaya koyan ve kendi tercihlerini gerçekleştiren olgun bireyler tarafından verilir. Gerçekte bu, Aristoteles'in kendi toplumu hakkındaki gözlemlerinde resmedilen etik deneyimle Aristoteles'in etiğinin modern ahlak filozoflarına yakın olan arasında Aristoteles'in etiğinin bugünkü etik analizler için bir temel olarak oldukça faydalı bir biçimde kullanılmasına izin veren bu yakın benzerliktir.

Bu yakınlığın bir nedeni de şudur: Aristoteles'in tarif ettiği gibi birey için iyi yaşam, büyük ölçüde ailevidir ve kişilerarası yakın ilişkilerle meşguldür ve onun değerlerine yönelmiş politik bir topluluğun üyeliğini gerektirmez. Hiç kuşkusuz ideal devlette, politik güç, erdemli erkeklerin ellerinde olacaktır ve yasal sistem ile eğitim sistemi iyi yaşamın kararlaştırılmış ilkelerini güçlendirmeye yönelecektir örneğin bir ortaçağ Hristiyan topluluğunda ya da günümüzdeki bazı Müslüman devletlerinde olduğu gibi. Yine de, erdemli amaçlar için erdemli yurttaşların yönettiği tam anlamıyla iyi bir devlet, hayali (imkânsız olmasa da) bir idealdir.[78] Bu sırayla, iyi erkeklerden oluşan bütünsel bir vatandaşlık topluluğunu ve diğer şeyler arasında, şimdiye kadar varolanların hiçbirine benzemeyen bir Grek şehrindeki tam anlamıyla düzenlenen eğitim sistemini gerektirir. Halbuki, tam anlamıyla iyi birey, utopik bir olasılık olmaktan uzaktır. *Etik*; iyi yaşam ve etik erdemi, arzulu ve varsayımsal hayalgücü üzerinde basit bir biçimde temellenmeyen ve Grek toplumunda gözlemlenebilen etkin insani koşullar olarak betimler. Bu yüzden en azından bazı insanların, yasaların kontrol edici etkisine ihtiyaç duymaksızın yakın çevre ve ailelerinden pratik bilgeliği ve doğru karakteri

[78] Aristoteles, 7.4. 1325b38–40.

geliştirebileceğini farzetmek zorundayız. Bireyler, topluluk bir bütün olarak iyi yaşama ulaşmaya yönelmese de, "mutluluk" ve erdem yaşamını yaşamaya muktedir olacaklardır.

Bireysel mutluluğun maddi koşulları, aile ve arkadaşlarla (daha öncekilere gönderimde bulunan dışsal iyiler) birlikte sağlık ve refahın bir parçacığıdır.[79] Etik erdemlere dayalı yaşam, sivil bir boyutla olan bazı erdemleri (cesaret, hırs ve yüce gönüllülük) içerse de, özellikle vatandaşların politik etkinliklerinden daha çok, büyük ölçüde ailevi ve iş ilişkileriyle ilgilidir. İyi bir yaşamdan zevk almak için birinin,[80] vatandaş olmaya ihtiyacı yoktur. Aristoteles'in "insan politik bir hayvandır" şeklindeki ünlü öğretisi, insanların zorunlu bir şekilde politikayla ilgilenmesini ya da vatandaşlık haklarına sahip olmasını değil, yalnızca bir polis içinde yaşamasını gerektirir.[81] Gerçekte klasik Yunan'ın tipik demokrasisinde ya da normal oligarşide, kaçınılmaz bir şekilde hak sahibi oldukları politik rollerden mahrum edilen bazı iyi erkekler olacaktır. Onların yokluğu şehir için üzücü bir kayıp olabilir ama bu, bireyleri erdeme ulaşmakla ilgilenmekten alıkoymaz. Böyle bireylerin mutluluğunu güvence altına almak için devletten beklenen temel işlev, dışşal iyilerin bağlı olduğu mal mülk ve yaşamın korunmasıdır. Aristoteles'in günümüz devletleri için kurumsal yapının başta gelen amacı olan politik katılım ve adaletten çok, politik istikrara bu kadar çok vurgu yapmasının nedeni budur belki de.[82] Anayasa sabit kaldığı sürece, düzen garanti altına alınabilir ve dışsal iyiler korunabilir, böylece erdemli bireylerin iyi yaşamı yaşaması sağlanabilir. Erdem yaşamı bu yüzden çok fazla doğrudan

---

[79] bkz., s. 91.

[80] Nussbaum, *Fragility of Goodness*, s. 349,'da adalet ve eşitliğin ana erdemlerinin büyük ölçüde kapsamları içinde politik olduğunu ve tümüyle erdeme dayalı bir yaşamın vatandaşlık ve politik katılımı (en azından hak bakımından) gerektirdiğini tartışır. Yine de etik eserlerde söz konusu edilen erdemlerin vatandaşlıkla uygun düşmesine rağmen, onu gerektirmediği tartışılabilir; bkz. Richard Mulgan, "Aristotle and the Value of Political Participation," *Political Theory* 18 (1990):195-215. Aynı zamanda bkz., Miller, ss. 237–39; Tim Duvall ve Paul Dotson, "Political Participation and *Eudaimonia* in Arsitotle's Politics," *History of Political Thought 19* (1988): 21–34. Dışsal iyilerle ilgili, bu, özellikle mutluluğa zarar veren vatandaşlık ve güçten çok arkadaş ve ailenin kaybedilmesidir. (Aristoteles, *EN* 1.8. 1099b5–6, 1100a7–8). Bu nedenle, bir yabancı (vatandaş olmayan) olarak Aristoteles'in kendi yaşamı, Nussbaum'un söylediği kadar, (*Fragility of Goodness*, s. 497, n. 8 , aynı zamanda Nussbaum'un şu çalışmasına bkz., "Shame, Separateness, and Political Unity," s. 419, ve "Aristotelian Socail Democracy," ss. 232–33) eksik değildi.

[81] Aristoteles, 1.2.1253a2–7. Aristoteles burada aner'i (erkek) değil cinsiyet ayrımı gözetmeyen *anthropos*'u (insan) kullanır çünkü "erkek"i vatandaşlık haklarından bahsederken değil bir polis içinde yaşayan birinden bahsederken kullanır. Aristoteles "politik hayvan" argümanını, politik etkinliklerden dışlanmayla zıtlık içinde olan politik katılımı değil, yalnız yaşamayla zıtlık içinde olan insanın sosyalliğini göstermek için kullanır (3.6.128b20; *EN* 9.8.1169b 18). Nussbaum'un bu argümana ilişkin kendi analizi, özellikle politik etkinlikten daha çok, arkadaşlığa ve sosyalliğe vurgu yapar. Onun şu çalışmasına bakın. "Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics" in *World, Mind and Ethics*, ed. J.E.J. Altham ve Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), ss. 102–10.

[82] Aristoteles, 4.1. 1288b28–30, 5–6.

bağlantı kurmaksızın devam edebilir.

O halde pratikte Aristoteles, ideal devletin dışında, potansiyel olarak en kıymetli değerlerine kayıtsız ve muhalif olan politik bir bağlam içinde erdemli bir yaşam yaşayan bireylerin bir resmini sağlar. Devlet, onların yaşamlarını ve mal varlıklarını koruyor olabilir ama onların ideallerini temin etmeye zorunlu bir şekilde adanmış olması gerekmez. Bazı konularda, bu resim, modern liberal devletlere örneğin hangi yaşam planı seçilirse seçilsin devletin rolünün gerekli olan zorunlu "ilksel" iyileri sağlamakla sınırlı olduğu ve bireylerin kendi yaşam planları peşinde koşmakta özgür olduğu Rawls'ınkine benzer. Gerçekte, Aristoteles'in dışsal iyileri, Nussbaum'un da işaret ettiği gibi, eğer tam değilse, Rawls'un ilksel iyileriyle yakın bir benzerliğe sahiptir.[83] Yine de ana farklılık ilkelerden biridir. Modern liberal, bireyin kendi yaşam planını seçme hakkını korumak amacıyla, ilkede devletin rolünü sınırlamaya çalışır. Öte yandan Aristoteles için dışsal iyileri garanti altına almaktan daha fazla bir şey yapmayan bir devlet, yalnızca daha iyisi bulunmadığı için kabul edilir. Böyle bir devlet bulunabilirse, kollektif bir biçimde iyi yaşamın kazanımına adanan bir devletten daha az bir şey önermek zorunda değildir. Dinsel analoji tekrar kullanılırsa, kendi dinsel inançlarına kayıtsız ve muhalif olan politik toplumlarda yaşayan Hristiyanlar, Yahudiler ya da Müslümanlar, yaşamları ve mal varlıkları için yasal korumanın (rahatsız edilmeden ibadet etme haklarıyla birlikte) önemini vurgulamaya eğilimlidirler. Devletin kurumları yoluyla evrensel olarak değerlerinin güçlü hale getirildiği tamamen inançlarına kendini adayan bir toplum için hala umut ve dua edebilirler.

## VII. Sonuç

Bu yüzden, Nussbaum'un Aristoteles'inin tersine alternatif bir yorumlama önerilebilir: oldukça büyük bir orandaki özgür Grek erkeğini vatandaşlık haklarından ve mutluluk için gerekli maddi refahtan mahrum etmeye hazır olan, şansa ya da ayrıcalığa bağlı varolan niteliklerin farkındalığının ötesinde adalet için endişelerini devam ettirmeyen ve etik tercihi, liberal bir hükümeti desteklemekle meşgul olmayan bir Aristoteles. Aristoteles'e dair böyle bir yorumlama, onu günümüz liberal demokrat hassasiyeti için daha az sempatik kılsa da, en azından sınırlı etik hayal gücünün örneklerinden daha yakın benzerliklerin altını çizmek için yol gösterici bir biçimde kullanılabilir.

İlk olarak, Aristoteles'in mutluluk hakkındaki kapsayıcı bakış açısına göre, bugünlerde birbirinden ayrı ulus devletlerin yetişkin nufusları içeri-

[83] Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy," ss. 208–13. Nussbaum, Aristoteles'in kabulünün üstünlüğünü dikkate alır çünkü bu, maddi iyileri açıkça araçsal bir şey olarak ele alır ve ihtiyaca göre bireysel değişimi hesaba katar.

sinde ayrımlar çizmeye daha az eğilimli olsak da, hala refahımızın bağlı olduğu diğer devletlerin vatandaşları için aynı hakları ya da kaynakları genişletmeye çoğunlukla isteksiziz. Bazen bu dışlama, ırksal üstünlükler nedeniyle daha çok basit çıkarlar ile desteklenmektedir. Yine, bazen, acı veren suçluluk ve haksız bir ayrımcılıkla yüzleşmeyi reddetme duyguları olabilir. Fakat bu duygular, çoğunlukla ahlaktan dem vuran liberal elitlere özgüdür ve politik akımlarda yüzeye çıkmaz. Varlıklı Batıdaki birçok insan hala olasılık ve şans üzerinde temellenen kendileri için daha üstün yaşama şansını kabul etmede hiçbir ahlaki güçlüğe sahip değildirler. Aristoteles ne hayret verici ne de felsefi ilgiden yoksun argümanının mantığını doğal kapasiteden evrensel yeniden dağılımı hakkındaki mantıksal sonucuna kadar izlemez. Özellikle, Aristoteles'in felsefi yönteminin iki ucu keskin kılıcına dikkat çeker. "Görünüşleri kurtarmak" hakkındaki belirlenim ve temel inançlardan çok fazla uzaklaşmamak onu daha fazla hayali delilikten kurtarır. Fakat bu, onu radikal bir biçimde kendi toplumunun değerlerini sorgulamaktan da alıkoyar.

Yine, doğal kapasite varsayımını, eşit kapasiteye sahip bireylerin yaşama şanslarını eşitleme noktasına çevirmeyi çabuklaştırmadaki Aristoteles'in görünen isteksizliği, fırsat eşitliği ilkelerinin uygulanmasında birçok modern benzerlikler bulur. Birçok durumda, eşit fırsat üzerine yapılan vurgu, diyelim ki eğitim ya da iş, Aristoteles'in flüt çalma örneğinde olduğu gibi, karar verme noktasındaki bireylerin etkin kapasitelerinden daha öteye gitmez. Örneğin, dışarıdan idare edilen sınavlar yoluyla olduğu gibi, etkin eğitimsel başarı bakımından üniversite eğitimiyle ilgili fırsatların paylaşımı, şüphesiz ailevi ya da refaha dayanmasından daha çok adildir. Fakat bu, öğrencilerin doğal potansiyellerinden çok, büyük ölçüde ailelerin sosyo ekonomik durumlarıyla belirlenebilen okuldaki eğitimsel başarıda içerilen önsel sosyal adaletsizlik konusunu açık bırakır. Fırsatları eşitlemek bir soğanı soymaya benzer- adaletsizliğin bir katmanını kaldırmak bir başkasını açığa çıkarmaktır. Dağıtıcı adaletteki gerçek inançların bizi, asgari, değişmez farklılıklara (genetik manipulasyon çağında olsalar bile) gelene kadar, sırayla görünür bütün başlangıç durumlarını eşitlemeyi üstlenmeye götürdüğünü ileri sürebiliriz. Bununla birlikte aynı zamanda şunu da farketmeliyiz ki; sosyal adalet hakkındaki birçok teori, Aristoteles'inki gibi, yalnızca bir noktaya kadar gider ve daha fazla ilerlemez.

Sonuç olarak, Aristoteles'in liberal bir topluluk olmaksızın tercihin değeri hakkındaki kabulü liberal kayıtsızlık için uygun olan darbeyi temin eder. İnsanların kendileri adına bir yaşam planı seçmekte özgür olduklarıyla ilgili liberal inanç çoğunlukla hiçkimsenin yaşam planının tüm diğerlerinin üstünde açıkça daha üstün olamayacağı üzerinde temellenir. Yine de, bu etik çoğulculuk tercihleri değerlendirmek için tek mantıksal temel değildir. Nesnel bir ahlaki koda inananlar hala bu kodun gerçek uygulanımının bir unsuru olarak tercihe değer verebilirler. Aynı zamanda ve eşit tutarlılık

içinde, kendi özgür iradeleri dâhilinde bu eylemleri gerçekleştirmek için inanç ya da bilgiden yoksun olanlar tarafından ihtiyaç duyulan bu kod aracılığıyla eylemlerin yasal yaptırımına ihtiyaç duyabilirler. Daha ayrıntılı bir şekilde ve belki daha kışkırtıcı bir biçimde Aristoteles etiğinin çoğunun, modern liberal deneyimde, özellikle modern romanlarda çok iyi yankısını bulduğunu ifade eden gerçek, eğitimli ve varlıklı seçkinlerin yaşadığı ahlaki yaşamın genel evcimenliği ve sürekliliği hakkındaki birşeyi açığa çıkarır. Aristoteles ve Henry James'in etik dünyalarının ortaklaşa sahip oldukları şey, birinin şühelendiği, kendi toplumlarını devam ettiren politik bağlama karşı genel bir ilgisizliktir.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# Osmanlı-Türk Modernleşmesi

NEŞET TOKU*

***Özet***
Modernite; temel niteliği rasyonalite, sekülarite, individüalite ve utilitarite olan, Avrupa'da Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma hareketleriyle istikrar kazanan, bilahare de bütün dünyayı etkisi altına alan Batı'ya özgü yaşama biçiminin adıdır. Kutsal eksenindeki bir hayat ve evren tasavvurunu anlatan geleneğe nispetle modernite, her şeyden önce kendisini herhangi bir kutsal öğretiye endekslemeyen kurumsal ilişkiler ağına, toplumsal yapıya denk düşer. Açıktır ki tüketime endeksli üst seviyeden bir yaşama biçimine karşılık gelen modernite günümüz dünyasına egemen olan yegâne toplumsal pratiktir. İslam medeniyetinin son temsilcisi Osmanlı Devleti'nin, Batı karşısındaki mağlubiyetinin ve büyük toprak kaybının başlangıç tarihi 1699'dan beri, Müslümanların ya da Müslüman düşünürlerin en önemli meşgalelerinden biri, hiç şüphe yok ki "altın çağ"a dönüş anlamında yeniden ihya hareketidir. Ancak ihya, kolay gerçekleştirilebilir bir iş olmadığı için mağlubiyete çare de ne yazık ki hâlâ bulunamamıştır. Çare diye ileri sürülen projelerden biri de modernleşmedir. Bu makalede, Osmanlı-Türk modernizasyonunun nasıl gerçekleştiği tartışılacaktır.
***Anahtar Kelimeler:*** Gelenek, Modernleşme, Osmanlı İmparatorluğu, Sosyal Yapı, Sosyal Değişme

***Ottoman-Turkish Modernization***
***Abstract:***
Modernity is the name of the Western-specific lifestyle, which basic is rationality, secularity, individuality and utilitarianism, and that is stabilized by the Renaissance, Reformation and Enlightenment movements in Europe, and affects the whole world. Compared to the tradition of describing a life based on sacred values and the conception of the universe; modernity is, first and foremost, equivalent to the social structure of a network of institutional relations that does not base itself to any sacred teaching. It is clear that modernity, which corresponds to consumption based lifestyle, is the only social practice that prevails today. Since Ottoman Empire, as the last representative of the Islamic civilization, started losing great territories in 1699 in the face of the Western world, one of the great concerns of the

* Prof. Dr. Neşet Toku, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İTBB, nesettoku@gmail.com / nesettoku@hotmail.com

Muslims or Muslims thinkers has been the revival movement, meaning to return to the "golden age". However, a concrete solution to the loss has not unfortunately been found yet because revival is not an easy task to be carried out. One of the projects proposed as a solution is the modernization. In this article, how the Ottoman-Turkish modernization took place will be discussed.
***Keywords:*** Tradition, Modernization, Ottoman Empire, Social Structure, Social Change

Gelenekselliğe nispetle apayrı bir pratiği niteleyen ***modernlik***, günlük dilde yaygın olarak ***çağdaşlık***la ve ***ilerleme***yle eşanlamda kullanılır. Çağdaşlık şeklindeki kullanım, tamamen subjektif iken, ilerleme şeklindeki kullanım, bir takım değerlerin tercihini gösterir. Şüphesiz gündelik kullanımlar sosyoloji literatüründeki bu kavrama verilen farklı anlamlardan mülhemdir. Bu çerçevede modernliğin özünün belirlenmesi hususunda üç temel yaklaşım, üç tür tanımlama tarzı söz konusudur. İlkine göre modernlik, toplumsal yapının oldukça soyut bir takım niteliklerini ***(rasyonalite, individüalite, sekülarite, utilitarite)*** ifade eder. Bu nitelikleri taşıdıkları ölçüde toplumlar modern ve bu nitelikleri kazanmaya çalıştıkları takdirde de modernleşen toplumlar olarak tanımlanır. Dolayısıyla da modernleşme bir toplumsal değişme süreci olup, toplumun "***ilerleme***"sidir. Modernliğin ikinci karşılığı; toplumsal farklılaşmanın muayyen bir dönemine yöneliktir. Avrupa'da ***Rönesans, Reformasyon*** ve ***Aydınlanma*** çağına kadar gerilere giden söz konusu dönem, sekülarizm ve kapitalizmin ortaya çıkışıyla ayırt edilir. Diğer bir alternatif olarak da ***Endüstri*** ve ***Fransız*** devrimleri önceki ve sonraki dönemler arasında önemli bir ayrım noktası şeklinde düşünülür. Üçüncü yaklaşım açısından modernlikse, Batılı olmayan ülkelerin liderleri veya elitlerince Batılılaşmaya yönelik izlenen politikalara verilen isimdir. Ülkelerinde bir takım değişimleri gerçekleştirmek isteyen iktidar kadroları, kendilerini çağdaşlar, ilericiler olarak nitelendirir ve modernlik de bu kadrolarca algılanan ve duruma göre içeriği de değişen hedeftir. Bir başka ifadeyle modernleşme, iktidar kadrolarının belirli açılardan daha gelişmiş olarak gördükleri Batılı toplumlar istikametinde kendi toplumlarını değiştirmek için uygulanan bir seri politikalar bütünüdür.

Anlaşılacağı üzere modernlikle ilgili yaklaşımlar ve tanımlamalar esasında birbirinden pek de farklı değildir. Hepsinde müşterek olan, kavramın, belirli nitelikleri ihtiva etmek kaydıyla Avrupa'nın muayyen bir devirde girmiş olduğu ve bilahare de tüm dünyayı etkisi altına aldığı tarihsel süreci karşılamak üzere kullanıldığıdır. Acaba bu sürece nasıl girilmiştir? Modernliğin kaynaklarından bazılarını ***Antikite***'de görmek pekâlâ mümkündür. Haddizatında modern dünya kendi kökeni konusunda Yunan-Latin uygarlığına atıfla onun bir devamı olduğunu iddia ederken, buna işaret etmekte-

dir. Kaynaklardan ilki ve belki de en önemlisi Antik-Yunan dünyasında ortaya çıkan ve ***Batı*** zihniyeti üzerinde derin etkiler yaratan ***felsefe*** denilen özel düşünce biçimidir. Felsefe; varlığın ve hayatın rasyonel-ampirik zeminde açıklanması ve anlamlandırılmasıdır. Immanuel Kant'ın ifadeleriyle ***"Felsefe, kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasındaki zihinsel etkinlik biçimidir."*** Felsefe; insanlar tarafından ortaya konulan ve hiçbir kutsal öğretiye dayanmayan düşünce türüdür. Aşkın varoluşu reddetmese bile, temellendirmelerinde tamamen rasyonel çerçeve içerisinde kalır. Vurgulamak gerekirse felsefe temelde dindışı bir şeydir. İşte bu özelliğinden ötürü felsefe salt insanî, rasyonel bir bilgi olarak, akıl üstü ve insanî olmayan bilginin (kutsalın) yerini aldığından modernliğin en önemli kaynağını teşkil etmektedir. Modernliğin ikinci kaynağı; geleneksel bir düşünce tarzı olan Hristiyanlığın ***İki Erk Öğretisi***'dir. Kutsal ve cismanî arasında yapılan keskin ayırım, dünyevî olanı bayağı olarak görmek ve dünyeviyi kutsalla karıştırmayı kutsala hürmetsizlik şeklinde yorumlamak, neticede tek mümkün toplumsal pratik olarak modernliğin kabul edilmesine vesile olmuştur. Çünkü İki Erk Öğretisi'ne göre, Hıristiyanlıkla dünyevî hayat alanları, birbirlerinden bütünüyle ayrıdırlar ve dünyevî hayatın kuralları ***laik*** (kiliseye mensup olmayan) yöneticilerce saptanır. Bu düalist telakkinin, 14. Yüzyıl sonrası Avrupa Ortaçağında, kilisenin de katkılarıyla derinleştirilmesi 16. Yüzyılda ***Reformasyon*** ile neticelenirken; yine aynı tarihlerde kilise karşıtı insanların felsefi faaliyetleri de bilahare ***Rönesans*** ve ***Aydınlanma*** ile neticelenmiştir. Bu iki hareket, geleneksel hayat tarzından keskin bir kopuşu ve modernliğe ilk adımı sembolize eder. ***Reformasyon***, esas itibarıyla dinin kutsallığından, tarihselliğinden ve kurumsallığından arındırılıp, bireyselleştirilmesi ve özelleştirilmesi, özel alana itilmesi anlamını taşırken; ***Rönesans*** ve ***Aydınlanma*** da insanın ve hayatın din tarafından değil, akıl tarafından şekillendirilmesini talep anlamını taşır. Kısacası; gelenekselliktен modernliğe geçiş, kaynakları daha eskilere dayanmakta ise de esas itibariyle ***Reformasyon*** ve ***Rönesans*** hareketlerinin yaşanmaya başlandığı Batı Avrupa'da tezahür eden radikal değişimlerle gerçekleşmiştir. Bu değişimleri de dört kategoride ele almak mümkündür: ***Epistemolojik, ekonomik, siyasi*** ve ***kültürel***. Bunlardan her biri bir takım aşamaları ihtiva ederse de sadece modernliği yaratan mantığın gösterilmesi bakımından, genel çerçevede değerlendirilmeleri muhtemelen yeterli olacaktır: Epistemolojik değişim, bilgi ve inanç ayrımını, doğru bilginin rasyonel-ampirik platformda ispatlanması gerektiğini, dinin rasyonel-ampirik temellendirmesinin yapılamayacağı için hayatın tanziminde belirleyici olmaması yönündeki kanaati, dolayısıyla ***pozitivizm***i; ekonomik değişim, kâr maksimizasyonunu, rekabete dayalı piyasayı, toplumsal ilişkilerin üretim ilişkilerince determine edilmesini, dolayısıyla ***kapitalizm***i; siyasi değişim, kapitalizmin yarattığı homojen seküler değerleri koruma görevini üstlenmiş ulus-devlet rejimini, dolayısıyla eşitlik eksenindeki siyasal organizasyonu

içeren ***demokrasi-cumhuriyeti***; kültürel değişim de hayatı seküler, rasyonel ve din-dışı boyutlara indirgemeyi, apriori düzeydeki ilkeleri hesaba katmamayı, yeryüzüne egemen olmak için gökyüzünden yüz çevirmeyi ve bütün bunları da sözde, sadece ***bireyin özgürlük, eşitlik*** ve ***ekonomik refahı*** için yapmayı kapsar. Modernliğin yapısal unsurları evleviyetle bu paraleldeyse de değişimler sonucunda gerçekleşen ***özgürlük, eşitlik*** ve ***ekonomik refahın*** nasıl tanımlanacağı ve dağıtılacağı hususunda ***individüalist*** ve ***kolektivist*** olmak üzere iki ana versiyon, iki siyasal yapı, ***demokratik blok - sosyalist blok*** ya da ***liberal demokrasi - sosyal demokrasi*** tarzında örgütlendiğini söylemek de mümkündür. Özetlemek gerekirse modernlik, zamanla ilgili bir niteleme değil; toplumsal yapıyla ve dolayısıyla fertle ilgili muayyen vasıfları taşıyıp taşımamakla alakalı bir tanımlamadır. Bir toplum ya da bir fert rasyonalizmi, individüalizmi, sekülarizmi, utiliteryanizmi benimsiyorsa hayatın din tarafından değil, yalnızca akıl tarafından şekillendirilmesini istiyorsa individüalist ya da kolektivist tüketimi başlı başına bir değer olarak görüyorsa eşitlik eksenindeki bir siyasal organizasyonu talep ediyorsa ve bütün bunları da sadece ve sadece ***özgürlük, eşitlik*** ve ***ekonomik refah*** için savunuyorsa işte o toplum ya da o fert moderndir. Hem geleneksel hem de modern olunabileceği iddiası olsa olsa bir yanlış şuur halidir...

Osmanlı-Türk dünyası için modernlik; maalesef Avrupa karşısında savaşlarda mağlup olan devletin iktidar kadrolarının, mağlubiyetten kurtulmak maksadıyla ülkelerinde bir takım değişimleri gerçekleştirmek üzere giriştikleri, gönüllü ya da gönülsüz akültürasyon ve asimilasyon faaliyetlerinden yahut da Batılılaşma hareketinden öte pek de fazla bir anlam taşımamaktadır. Bir başka deyişle Osmanlı-Türk dünyası için modernleşme, iktidar kadrolarının muhtelif açılardan daha gelişmiş olarak gördükleri Batılı toplumlar istikametinde kendi toplumlarını değiştirmek niyetiyle uygulamaya koydukları politikaların adıdır... Bu sürece acaba ne zaman ve nasıl girilmiştir? Osmanlı-Türk toplumunun, Batı'nın belirlediği tarihsel sürece girdiği dönem, esasta on dokuzuncu yüzyıldır. Bu süreç, Avrupa'daki karşılığıyla ***Rönesans, Reformasyon*** ve ***Aydınlanma*** felsefelerinin başlattığı modernleşme, bizdeki karşılığıyla da Batılılaşma sürecidir. Batılılaşmanın kendini göstermeye başladığı bu dönemde Osmanlı-Türk toplumu, bütün tabakalarıyla bize şöyle bir ehram görüntüsü vermektedir: Tepede "Osmanoğulları Hanedanı ve Saray", altında "Erbab-ı Seyf", "Zümre-i Ulema" ve "Erbab-ı Kalem", bunların altında esnaf zümreleri ve en alt tabakada da "Reaya" denilen Müslim ve Gayrimüslim halk kitlesi.[1] Diğer yandan, ***1699 Karlofça Antlaşması*** utancıyla başlayan ve birbirini izleyen savaşlar, mağlubiyetler ve ***1789 Fransız İnkılabının*** tesirleriyle ortaya çıkan ***nasyonalist*** ha-

[1] Ziyaüddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat" Tanzimat I. Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

reketlerle kendi tebaasına hükmedemeyen bozuk bir siyasi yapı; ***Rönesans***'la başlayan coğrafi keşiflerin ticaret merkezi olmaktan çıkardığı, ***kapitülasyon***larla çökertilmiş tarıma dayalı, sanayi temelli Batı ekonomileriyle rekabeti mümkün olmayan bir ekonomik yapı; her türlü değişime kapalı olan skolastik din ve medrese eğitimi gibi özellikler ***Osmanlı-Türk*** toplumunun özellikleri olarak kendini göstermektedir.[2] Bir tarafta ***Rönesans***'ı ve onun hayata geçirdiği değişiklikleri idrak eden, coğrafi keşiflerle Amerika'yı da kendisine eklemek ve eski dünyanın en önemli bir kısmında doğrudan doğruya faaliyete geçmek suretiyle sahasını ve üretim imkânlarını kat kat artıran, kültür birliğini sağlamış, skolastik zihniyetin ve feodal yapının kalıplarından çıkarak kendisine yepyeni bir hayat tarzı yaratmaya başlamış olan bir ***Avrupa***, öte tarafta içten içe çürümüş bir ***Osmanlı-Türk*** toplumu.[3]

Böyle bir atmosfer içerisinde bulunan Osmanlı-Türk devleti kurtuluşu Batılılaşmada aramıştır. Batılılaşmanın resmi tarihi de ***1839 Tanzimat Fermanı***'dır.[4] Batılılaşmanın resmi başlangıç tarihi bu ise de esasında onun evveliyatı da vardır. ***Yirmi sekiz Çelebi Mehmet Efendi***'nin, ***Sultan III. Ahmet*** tarafından Paris sefareti için gönderildiği 1721 tarihi, gayri resmi başlangıçtır.[5] ***III. Selim***'le başlayan ve ***II. Mahmut***'la devam eden askeri yenileşme hareketleri Batılılaşmanın fiiliyattaki ilk tezahürleridir. Bu tarihlerde askeri yenileşme hareketleri, Batı'nın gücüne erişmek için bir tılsım olarak değerlendiriliyordu. Bu tılsımın bir türlü tutmaması, daha sonraki yıllarda Avrupa'dan yalnızca askeri-teknik bir takım şeylerin değil, daha başka şeylerin de alınması gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Osmanlı-Türk Müslümanlığını, Avrupa Hıristiyanlığından ayıran duvarda bu şekilde bir gedik açılınca, bu gedikten geçen trafiği kontrol etmek ve seçmek de artık kolay olmayacaktır.[6] Batılılaşmanın resmi ilanı olan ***Tanzimat Fermanı*** aynı zamanda bir zihniyetin ve bir dünya görüşünün değişikliğinin de ilanıdır. Tabiatıyla bu da yüzyıllardan beri inanılmış ve uğrunda mücadele edilmiş değerler dünyasından ayrılıp, bir başka dünyaya geçmek demektir.[7]

***Osmanlı-Türk*** toplumunun ***Tanzimat***'la birlikte girmiş olduğu Batılılaşma sürecinden önceki sosyo-siyasi yapısı hakkında yapılan "teokratik, feodal ya da hem teokratik hem feodal yapıydı" şeklindeki değerlendirmeler onun geleneğine hem yabancı hem de aykırıdır. Bu yanlış tanımlamaların yapılış sebebi, Batı devlet ve din kurumları tarihini öğrenenlerin, aradaki farklara dikkat etmeden Avrupa'daki durumun bu toplum için de geçerli

---

[2] Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C.8., T.T.K. Yay., Ankara, 1988.

[3] Ahmet Hamdi Tanpınar, 19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Yay., İstanbul, 1988.

[4] Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C.7., T.T.K. Yay., Ankara, 1988.

[5] Ahmet Hamdi Tanpınar, 19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Yay., İstanbul, 1988.

[6] Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev., Metin Kıratlı, T.T.K. Yay., Ankara, 1991.

[7] Ahmet Hamdi Tanpınar, 19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Yay., İstanbul, 1988.

olduğunu sanmalarıdır. ***Feodal yapı***, kapitalist ekonomi öncesi bir yapı olduğundan, kapitalist olmayan Asya ve Afrika toplumları, hep geri kalmış ülkeler olarak gelişigüzel, kestirmeden feodal diye tanımlanırlar. Hâlbuki feodal düzen, kapitalist düzenden önce yalnızca Batı Avrupa'da yaşanan bir tarihsel döneme karşılıktır. ***Osmanlı-Türk*** tarihinde bunun bir karşılığı yoktur. Teokratik düzen için de durum aynıdır. Teokratik düzenin en tipik örneği ***Roma Katolik-Papalık Devleti***'dir. Bu sistemde en üstün siyasal güç papadır. Osmanlı-Türk sistemi bunun tam tersidir. Osmanlı-Türk halifepadişahlığı bir din hükümdarlığı değildir. Teokratik rejimin aksine ***Osmanlı-Türk*** devletinde din maslahatı yerine devlet maslahatı ön plandadır. Din adamları, ruhanî bir gövde, bir ruhban sınıfı değil, devletin hukukçuları, eğitimcileri propagandacılarıdır. Haddizatında bir din devleti olarak İslam devleti ideolojisini yürütmek, ***Osmanlı-Türk*** tarihinde hiçbir zaman görülmemiştir.[8] ***Tanzimat***, ne feodal ne de teokratik olan, fakat şöyle ya da böyle İslam medeniyeti dairesindeki bir sosyal yapının, yeni bir ideolojiden hareketle, Batılı örneklere göre değiştirilmesidir.[9]

***Osmanlı-Türk*** toplumunu modern Batılı hale dönüştürmek iddiasıyla Avrupa devletleri tarafından empoze edilen ***Tanzimat Fermanı*** tebaanın hayat, namus ve mülkiyet güvenliğini, iltizamın ve ona ilişkin bütün suiistimallerin kaldırılmasını, adil ve açık muhakemeyi ve kanunların uygulanmasında farklı dinlere mensup kişilerin eşitliği gibi ilkeleri ihtiva ediyor şeklinde görünüyorduysa da aslında hedeflenen ***Osmanlı-Türk*** devletinin kendi ülkesi kendi tebaası üzerindeki hükümranlık haklarını tahdit etmek ve özellikle Avrupalıların ***Osmanlı-Türk*** ülkesindeki temsilcileri konumunda olan azınlıklara imtiyazlar vermektir.[10]

Tanzimatçı düşünce, güya milliyet sevdalarıyla hoşnutsuzluk gösteren Hıristiyan unsurları tatmin için "***Osmanlık***" mefhumunu, Müslim ve Gayrimüslim bütün tebaaya teşmil etmeye çalışmıştır. Böylelikle devlet, bir İslam devleti olmaktan çıkarak, bir "***ittihad-ı anasır***" devleti şekline girecektir. Tanzimatçılara göre din, ferdî bir anlayış olup, herkes için kendi hususi mabedinde yaşanacak özel bir hayattan ibarettir. Yani din bir vicdan meselesidir, sosyal bir boyutu yoktur. Dolayısıyla da devlet, dinî hususlarda tarafsız kalacaktır. Devlet artık aynı dine mensup bir toplumun devleti olarak kalmayacak, aynı siyasî ideolojiyi paylaşan bir toplumun devleti olacaktır. Ne yazık ki bu ümitler boşa çıkmıştır. Hıristiyan tebaa, ***Tanzimat***'ın getirdiği hukuku kabul etmemiş ve hatta "Biz Osmanlı değiliz ve olmayacağız." diyerek, ihtilal ve iftirak sevdalarından bir an bile vazgeçmemiştir.[11] Tanzi-

[8] Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1978.

[9] Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, M.E.B. Yay., İstanbul, 1991.

[10] Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Yay., İstanbul, 1980.

[11] Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, C.2., Eser Kültür Yay., İstanbul, 1977.

matçılık, Batıcılığın yanında Osmanlıcılığın da resmi ideoloji olarak benimsenmesidir. Çünkü Batılılaşmanın hedeflenmesiyle birlikte "***ittihad-ı anasır***" da hedefleniyordu. Aslında ***Osmanlıcılık*** düşüncesi, ***Sultan II. Mahmut***'un ***"Ben tebaamdaki edyan farkını ancak cami, havra ve kiliselerine girdikleri zaman görmek isterim"***[12] şeklindeki meşhur sözü ile başlarsa da resmi ideoloji oluşu ***Tanzimat***'la birliktedir.

Tanzimat'ın ikinci safhası olan ***1856 Islahat Fermanı*** sonrası dönem, Batılılaşmanın ve ona karşı olan düşüncelerin yavaş yavaş hız kazandığı dönemdir. ***Tanzimat Fermanı***, devletin kendi eyaletinin valisine dahi söz geçirememesi ile maruz kaldığı Mısır buhranı sonucu Avrupa'nın baskılarıyla ilan ettirildiği gibi, ***Islahat Fermanı*** da ***Kırım Harbi*** (Osmanlı-Rus) sonucu yine Avrupa'nın, ***Paris Antlaşması*** zorlamalarıyla ilan ettirilmiştir. Bundan sonra Osmanlı-Türk devleti artık şeklen mevcuttur.[13] ***Ali Suavi, "Islahat Fermanı'nın asıl tesvidine Ali Paşa bazı derece daha imtiyazlı ve ihsanlı tabirat ilave eyledi"*** derken[14], devletin kimler tarafından nasıl idare edildiğini gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Toplumu Batılılaştırmak iddiasındaki selef-halef sadrazamların ***(Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa, Fuat Paşa)*** İngiliz ya da Fransız destekleriyle bu göreve nasıl getirildiklerini ve kimlere hizmet ettiklerini ***Fuat Paşa***'nın itirafvari şu sözleri de çok güzel izah etmektedir: ***"Bir devlette iki kuvvet olur, biri yukarıdan biri aşağıdan gelir. Bizim memlekette yukarıdan gelen kuvvet cümlemizi eziyor. Aşağıdan ise bir kuvvet hâsıl etmeğe ihtimal yoktur. Bunun için pabuççu muştası gibi yandan bir kuvvet kullanmaya muhtacız. O kuvvetler de 'Sefaretler'dir."***[15]

Osmanlı-Türk toplumunun, Avrupa devletlerinin ortak sömürgesi haline geldiğinin belgelerinden ibaret olan ***Tanzimat*** ve ***Islahat Fermanı***'nın tamamen Hıristiyan tebaaya imtiyazlar verilmek üzere ilan edildiğine şüphe yoktur.[16] ***Ziya Paşa***, fermanların sonuçlarını şu şekilde değerlendirmektedir: ***"Hıristiyan tebaanın muhafaza-i hukuku üç-dört kabza-i kefalet altında temin olunmaktayken, bir Müslüman'ın güneş gibi hakkı zahir olduğu halde, memurin ve zaleme-i eyaletten birinin pençe-i gadrine düçar olsa, halini kime şikâyet ve hakkında kim merhamet ve sehabet eder? Hiç cürmü yokken senelerce mahpus kalsa davacı kim olur?"***[17] Müslüman tebaanın durumunu anlatan ***İngiltere***'nin ***Trabzon Konsolosu Plagrave***'in 1868 tarihli bir raporundan aktarılan şu cümleler de ibret veri-

---

[12] Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, Matbaa-i Kader, İstanbul, 1327.

[13] Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C. 7., T.T.K. Yay., Ankara, 1988.

[14] M. Kaya Bilgegil, Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1979.

[15] İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" Tanzimat I., Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

[16] Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987

[17] İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" Tanzimat I., Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

cidir: ***"Padişah'ın Müslüman tebaasının başkentte derdini anlatabileceği hiç kimse yoktur. Buna karşılık Hristiyanlar, İmparatorluğun her tarafına yayılmış bütün konsolosluklara, ajanslıklara, kimi de İstanbul'daki elçiliklere başvurup, haklarını arayabiliyorlar. Hristiyanların dertleri can kulağıyla dinleniyor. Üstelik hiç bir şikâyetleri olmadığı zaman da onlar adına hayali şikâyetler uyduruluyor. Bunun kahredici sonucu olarak da bütün mali baskılarla yerel ve kişisel baskılar Müslümanlara yapılıyor, Hıristiyanlara değil. Çünkü Müslümanların feryadına kulak asan yok. Hristiyanların bin tane sözcüsü ve avukatı var. Anadolu'nun göbeğinde, Müslüman bağnazlığının merkezleri sayılan yerlerde bile Hristiyanlar debdebeli evleri, şık giysileri, takıp takıştırdıkları gösterişli süsleri ve mücevherleri ile servet ve refah düzeylerini apaçık sergiliyorlar. Onların bu durumu uzaklarda çok konuşulan sözde baskı iddialarıyla hiç bağdaşmıyor. Müslüman halk bakımındansa durum acıklı biçimde bunun tam tersidir."***[18]

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı-Türk toplumunun, genel hatlarıyla sosyo-siyasi panoraması budur. Çözülme halini ifade eden bu durumdan kurtulmak için, ***Tanzimat*** ve ***Islahat*** hareketlerine de duyulan tepkiler sonucunda devletin her türlü kahrını çeken ve ezilen Müslüman halk arasında, özellikle gençlerde, resmî sosyo-siyasi anlayışa aksülamel olarak muhalif rasyonel düşünceler de yavaş yavaş kendini göstermeye başlayacaktır. Muhalif düşünceler, esas itibariyle İslam'la temellendirilmek istenen, fakat çerçevesini Batı'nın belirlediği düşüncelerdir. Bunun ilk örneği ***Meşrutiyet*** sistemini hedefleyen ***Yeni Osmanlılar***'ın ***İslamcılık*** düşüncesidir. Meşrutiyet idealinin felsefî alt yapısını hazırlayan düşünce de on sekizinci yüzyıl ***Aydınlanma Felsefesi*** tarafından sınırları çizilen, fakat Yeni Osmanlılar'ın İslamcı bir söylemle seslendirdikleri ***J.J. Rousseau*** ve ***Montesquieu***'dan iktibas edilmiş olan ***"tabii hukuk"*** doktrinidir.[19]

***Yeni Osmanlılar***, 1865 ten itibaren kendini gösteren, ***Namık Kemal, Ziya Paşa*** ve ***Ali Suavi*** gibi şahısların temsilciliğini yaptığı, siyasi iktidarın toplum zararına gördükleri Batıcı faaliyetlerine muhalif bir kitle oluşturmak ve iktidarı kontrol etmek amacıyla kurulmuş olan bir cemiyettir. Bu muhalefetin kimlere karşı olduğunu Namık Kemal, şu şekilde ifade etmektedir: ***"Neden zaafımız tamamıyla mühadale-i ecnebiyye hamlolunsun? Kanunumuzu Rusya mı yaptı? Hazinemizi Prusya mı yağma etti? Mektep yapmak istedik de Fransa mı mani oldu? Hayır hayır. Bu suiistimaller, bu bedhahlıklar hep Babıali'nin sun'u olduğu, umur-u malumedendir. Çünkü bir devlet ne kadar zayıf ve zelil olsa, asrımızda 'hukuk-ı tabi-***

---

[18] Gülnihal Bozkurt, Gayr-i Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914), T.T.K. Yay., Ankara, 1989.

[19] Kamuran Birand, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri, S. H. Matbaası, Ankara, 1955.

***iyye'nin haricinde olarak hakkında suimuamele icra olunamaz. Meğerki kendisi kendi hakkının muhafazasını istemeye yahut isteyecek tarikleri bilmeye."***

***Yeni Osmanlılar***, Batılılaşma hareketlerine, İslam hukuku dışında ***"laik"*** politikalarla yeni bir hukuk sistemi getirilmeğe çalışıldığı için karşı çıkmışlardır. Bu durumu da yine ***Namık Kemal*** şöyle belirtiyor: ***"Layık mıdır ki elde asumani bir şeriat ve iki yüz milyon nüfus-ı İslamiye içinde ve bin sene zarfında ne kadar eazım gelmiş ise cümlesinin ecr-i ahiret için vakf-ı vücud etmeleriyle meydana gelen fıkıh gibi bir derya-yı hakikat mevcut iken ecanibden iktisab-ı ahkâm etmeğe kendimizi mecbur bilelim." Yeni Osmanlılar***'ın bazı istisnalar dışında, İslamcı bir görüşe sahip oldukları şüphesizdir. Zira o dönemde bazı Avrupalılar, ***"Yeni Osmanlılar müddealarını din üzerine tesis ediyorlar. Onlardan hayır me'mul olunmaz."*** diye eleştiri getirirken, ***Namık Kemal*** onlara sert bir üslupla şu cevabı vermiştir: ***"İşte zuhurumuzdan beri efkârımızda bulabildikleri kabahat budur. Evet, biz, din üzerine tesis-i müddea ederiz. Dinin ahkâmı siyasiyesinde mani-i terakki olacak bir şey görmedikten başka, şuna layıkı ile yakîn hâsıl ettik ki vatanı kurtaracak, hürriyet-i ammeyi hâsıl edecek bir çare var ise zikrolunan ahkâma müracaâttır. Bu babda her kimin şüphesi var ise meydana koysun Yeni Osmanlılar halline müsaraat eder."***[20]

***Tanzimat*** idaresinin hem iç hem de dış siyasette ülke zararına olduğuna inanan ***Yeni Osmanlılar***, Padişahı ve ***Babıali*** icraatını kontrol edecek olan bir meclisin olması gerektiğini savunuyorlardı ki bu da ***Meşrutiyet*** sistemidir. Meşrutiyet idealinin yegâne dayanağı da İslam'dır. Çünkü halkı Babıali diktatörlerine karşı harekete geçirecek tek unsur, onun konuştuğu dil olan İslam'dır.[21] ***Meşrutiyet***, mevcut siyasal yapının değişimini istemekti ve statükonun takibatına uğramak zorundaydı. Öyle de oldu. ***Yeni Osmanlılar*** düşüncelerinden ötürü ***Babıali***'nin takibatına maruz kalınca, kendilerine örnek aldıkları, ***İtalyan*** siyasi birliğini kurmaya çalışan ***"Karbonariler"*** gibi yurdu terk etmek zorunda kalmışlardır. Artık, Meşrutiyet bir idealdi ve onun uğruna sürgün hayatı yaşanacaktı. Sürgün diyarı da Avrupa'dır.

Fransa'da Paris'te toplanan ***Yeni Osmanlılar, Padişah*** ve ***Babıali***'yle problemli olan ve sürgünde yaşayan ***Mısırlı Prens Mustafa Fazıl Paşa***'nın da maddi destekleriyle faaliyetlerini sürdürmeğe devam etmişlerdir. Mustafa Fazıl Paşa'nın Yeni Osmanlılar'la birlikteliği İslamcılık gibi bir idealinin olduğundan değil, sadece müşterek muhaliflerinin olmasındandır. Onun peşinde olduğu ***Mısır Hidivliği***'dir. İslam'a nasıl baktığını Fransa'dan ***Sultan Abdülaziz***'e göndermiş olduğu mektuptaki şu ifadeler açıklıkla ortaya koy-

---

[20] İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" Tanzimat I., Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

[21] Mümtaz'er Türköne, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yay., İstanbul, 1991.

maktadır: ***"Zat-ı şahaneniz benden daha râhâ bilirsiniz ki din, ruha hükmeder ve bize niam-ı uhreviyye va'deder. Şu kadar ki milletlerin hukukunu tahdid-ü tayin eden din-ü mezhep değildir ve hakayık-ı ezeliyye makamında durup kalmazsa yani umur-ı dünyeviyye dahi müdahale ederse cümleyi itlaf eder ve kendisi dahi telef olur."*** Anlaşılacağı üzere ***Mustafa Fazıl Paşa, Yeni Osmanlılar*** gibi İslamî bir siyasi modeli değil, laikliği savunmaktadır.[22]

***Yeni Osmanlılar***'ın Batı'dan aktardıkları düşüncelerin Osmanlı-Türk düşünce geleneğinde çoğu zaman bir karşılığı bulunmaz. İslam'a müracaatlarında ***Mutezilî*** ya da ***Selefî*** yorumu tercih etmeleri bu karşılığı aramaktan kaynaklanmaktadır. Yeni Osmanlı bakış açısıyla İslam, sosyal pekiştirici gücünün yanı sıra çoğu zaman yeni düşüncelerin meşruiyet dayanağı olarak da karşımıza çıkar. Yeni Osmanlı düşüncesi, Batı'nın ortaya attığı sorulara ve kabul ettirdiği evrensel değerlere, yine Batı'nın verdiği cevaplar yönünde, İslam düşünce mirasından cevaplar getirmeğe çalışan eklektik bir düşünce olarak özetlenebilir. ***Meşrutiyet*** için mücadeleye atılan ***Yeni Osmanlılar***'ın, Batı'dan mülhem ***"tabii hukuk"*** çerçevesindeki kavramsallaştırmalarının merkezinde ***"meşveret"*** ve ***"şurâ"*** mefhumları yer alır. Meşveret, müşaverede bulunma, şurâ da meşveret için toplanma, müşavere yeri anlamına gelmektedir. ***Yeni Osmanlılar***'ın terminolojisinde ***"meşveret"*** meşrutiyetin, ***"şura"*** da meclisin karşılığıdır. Her iki kavram da İslamî terminolojiden alınmıştır ve dinî muhtevaya sahiptir. ***Ali Suavi "Hükümet-i İslâmiye, 'şura' üzerinde tertip olunmuştur... İslam hükümetlerinin zaafa düşmesinin sebebi 'meşveret'in terk edilmesidir."***, derken hedeflenen siyasal sistemin İslam'a uygun olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Yeni Osmanlılar'ın bu temel kavramlarına seçimi öngören ***"biat"*** kavramını ve ***Namık Kemal***'in ***Montesquieu***'dan aldığı ve İslamî terminolojideki karşılıklarıyla ***"ifta", "icra" ve "kaza"*** şeklinde ileri sürdüğü ***"kuvvetler ayrılığı"*** prensibini de ilave etmek mümkündür.[23]

***Yeni Osmanlılar*** meşrutiyet taleplerini İslam'la temellendirmeye çalışıyorduysalar da dönemin geleneksel ***Sünnî-Ortodoks*** İslam anlayışının buna pek elverişli olmadığı da bir vakıa idi. Dolayısıyla Yeni Osmanlılar'ın mevcut anlayıştan farklı ve yeni şeyler söylemeleri gerekiyordu ki o da İslam'ın ***selefî*** ya da ***mutezilî*** yorumlarına dayandırılan ***"tabii hukuk"*** doktrinidir. Tabii hukuk doktrini, on sekizinci yüzyıl Batı felsefesinden mülhem olan, fakat İslam'ın ***"Hikmet-i ilahiye tabiat-ı eşyaya uygundur."*** ve ***"İyilik ve kötülük eşyada bulunan zatî birer sıfat olup, bir şeyin iyiliğine ya da kötülüğüne 'nakil' (vahiy) gelmese de akılla karar verebiliriz."*** şek-

---

[22] M. Kaya Bilgegil, Yakın Çağ Türk Kültürü ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I, Yeni Osmanlılar, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1976.

[23] Mümtaz'er Türköne, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yay., İstanbul, 1991.

lindeki ilkeleri benimseyen ***mutezilî*** yorumlarıyla temellendirilen bir doktrindir.[24] ***Namık Kemal***, şeriata dayalı hukukun üstünlüğünü savunurken, ***"Şeriat; usul-ü ayat ve ehadiste mevcut olan hukuk-ı tabiiyyeden bilistinbat çıkmıştır."*** iddiasında bulunuyordu. Bir başka yazısında da toplum halinde yaşamanın bir ***"rişte-i rabıta va'zına"*** dayandığını, bu rabıtanın da şeriat olduğunu, bunun teferruatının ise ***"icma-i ümmet"***le tayin edildiğini ama aslının "hukuk-ı tabiiyye"ye bağlandığını söylüyordu. ***"Bizde o hukuk-ı tabiiyye ki ayn-ı adl-i ilahidir ki Kur'an-ı kerim tayin etmiştir"*** ifadesiyle Kur'an-ı kerim ve ***tabii hukuk*** bağlantısını dile getiriyordu. "Hukuk-ı tabiiyye"yi "tabii haklar" biçiminde kullanan ***Ali Suavi***'nin tarifi de şudur: ***"Hukuk-ı tabiiyye... ihtiraat-ı beşeriyyeden olmayıp, mahaza indallah akl-ı beşerde ve her mukaveleden evvel mevcut olan hak ve salahiyetler demektir."*** Yeni Osmanlılar'ın İslam geleneğinde karşılığını buldukları ***"tabii hukuk"*** kavramı İlkçağ Yunan felsefesindeki ***Stoalılar*** düşüncesine kadar geri gider. Bu düşünce Yunan felsefesinin İslam dünyasına geçişiyle ***Mutezile*** ekolü tarafından benimsenmiş olan düşüncedir. Yeni Osmanlılar'ın ***"tabii hukuk"*** çerçevesindeki kavramsallaştırmaları on sekizinci yüzyıl ***Aydınlanma*** felsefesinden kaynaklanıyorduysa da temellendirme ***Mutezilî*** yorumlarda karşılığını bulmaktadır.[25]

***Yeni Osmanlılar*** Avrupa'da düşüncelerine uygun bir çevre bulamamışlardır. Çünkü Avrupa'da İslamcılığa karşı olumsuz bir tavır vardı. ***Sultan Abdülaziz***'in Fransa gezisi dolayısıyla Fransa hükümeti, Yeni Osmanlıları suikastçı addederek Fransa'dan ayrılmaya zorlayınca Londra'ya geçmişler, daha sonra da maddi kaynakları olan ***Mustafa Fazıl Paşa***'nın, Padişah'la anlaşarak yurda dönmesi ile birlikte onlar da aralarında ihtilafların da belirmesi yüzünden, Avrupa'daki üç buçuk yıllık çabalarından sonra dağılmışlar ve yavaş yavaş yurda dönmüşlerdir.[26] Yurda dönen ***Yeni Osmanlılar***, düşüncelerini gizli veya açık yaymaya devam ederlerken 1870'lerin başlarından itibaren bu düşüncelere ***Mithat Paşa*** ve ***Harbiye Nazırı Süleyman Paşa*** sahip çıkmışlardır. Mithat Paşa'nın meşrutiyetçi düşünceleri İngiliz elçiliği tarafından da destekleniyordu. Böylelikle Mithat Paşa siyasi platformda kamuoyu oluştururken, Süleyman Paşa da askeriye içerisinde aynı işi yapıyordu. Bu iki paşanın temasta oldukları ***Sadrazam Mütercim Rüştü Paşa*** ve ***Serasker Hüseyin Avni Paşa***, hakikatte meşrutiyeti benimsemiyorduysalar da saray karşısında ***Babıali***'nin müstakil bir duruma getirilmesini istediklerinden ve aydınların meşrutiyet taraftarı olmalarını da dikkate alarak meşrutiyetçi görüşlere karşı da çıkmıyorlardı. Padişah'a karşı birleşmiş olan bu muhalefet, ***Vükela Heyeti***'ni kurmaya muvaffak olunca ***Sultan Abdülaziz***'i ***"hall"*** ederek, yerine meşrutiyet ilan edecek olan ***V. Murat***'ı tahta

---

[24] M. Ebu Zehra, İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, Çev., A. Şener, Hisar Yay., İstanbul, 1983.

[25] Mümtaz'er Türköne, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yay., İstanbul, 1991.

[26] Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1978.

çıkarmışlar, fakat hakikatte meşrutiyetçi olmayan ***Sadrazam Mütercim Rüştü Paşa*** ve ***Serasker Hüseyin Avni Paşa*** meşrutiyetin ilanına mani olmuşlardır. Kısa süre sonra paşaların baskısı sonucu bunalıma düşen ***Sultan V. Murat***, delilik gerekçesiyle tahttan indirilince, ***Mithat Paşa***'nın meşrutiyet için anlaşmış olduğu ***II. Abdülhamit*** tahta çıkarılmış ve özlemi duyulan meşrutiyet nihayet ilan ettirilmiştir. Mithat Paşa'nın hazırladığı ***"Kanun-i Esasi" 23 Aralık 1876***'da ilan edilince de Tanzimat dönemi kapanmış, ***I. Meşrutiyet*** dönemi başlamıştır.

***I. Meşrutiyet*** dönemi fazla uzun sürmez. 20 Mart 1877'de törenle açılan ***"Meclis-i Mebusan"*** 16 Şubat 1878'de Osmanlı-Rus harbi gerekçe gösterilerek kapatılınca ***I. Meşrutiyet*** dönemi de son bulur. Kapatılma kararının dayanağı da "Kanun-i Esasi"de geçen "*Meclis-i Umumi'nin toplantıya çağrılması ve dağıtılması, gerektiği halde yeni seçim yapılmak şartıyla, Meclis-i Mebusan'ın dağıtılması Padişah'ın kutsal haklarındandır.*" maddesi olmuştur.[27] ***I. Meşrutiyet*** devrinin sona ermesi, haklı ya da haksız, otuz küsur yıllık ***"İstibdat Devri"***nin başlangıcıdır. İstibdat Devri, Batılılaşma düşüncelerinin, Batılılaşma hareketlerinin devamına rağmen, Batıcılığın resmi ideoloji olmaktan çıkıp, asker-bürokrat aydınların ideolojisi haline dönüştüğü, aynı zamanda ***Osmanlıcılık*** düşüncelerinin de yerini yavaş yavaş ***Milliyetçilik*** düşüncelerine bıraktığı bir dönemdir. Yönetimin muhalifleri de ***Tanzimat*** dönemindeki İslamcı ***Yeni Osmanlılar*** değil, Batıcı ve kısmen de milliyetçi ***Jön Türkler***'dir. Avrupa'da, gerek ***I. Meşrutiyet***'i için çalışan ***Namık Kemaller*** kuşağına gerekse ***İstibdad***'a karşı ***II. Meşrutiyet*** için çalışan ***Ahmet Rızalar*** kuşağına ***Jön Türkler*** denilmiş ise de ülkemizde ***Jön Türkler*** denilince daha çok 1889'dan sonraki dönemde ***İstibdad***'a karşı faaliyet gösteren ***İttihat ve Terakki***'ci ikinci kuşak kastedilir. İlk kuşak ise ***Yeni Osmanlılar*** olarak tanınır.

***İstibdad***'a karşı meşrutiyet için yeniden mücadele, askerî tıbbiyelilerin 1889'da kurdukları ***"İttihad-ı Osmanî"*** örgütüyle başlar. 1889 yılının ***Fransız Devrimi***'nin yüzüncü yıl dönümüne denk gelmesi tesadüf değildir. 1895 yılında adını ***"İttihat ve Terakki Cemiyeti"*** olarak değiştiren örgütün siyasi düşüncelerinin felsefî alt yapısını oluşturan temel düşünce de ***pozitivizm***dir. ***Tanzimat*** döneminde ***Yeni Osmanlılar***'ın yaptığı gibi, ***İttihatçılar*** da ***II. Abdülhamid***'in baskıları ve sansürleri sebebi ile mücadeleyi Avrupa'dan yürütmek amacıyla Fransa'ya kaçmışlar ve Paris'i bir nevi merkez haline getirmişlerdir. Örgütün temsilcilerinden olan ***Ahmet Rıza*** 1889'da Paris'e geldiğinde, Fransız pozitivistlerinden ***Pierre Lafitte***'in derslerine devam etmiş ve bu akımı benimsemiştir. Cemiyetin adının ***"İttihat ve Terakki"*** şeklinde belirlenmesi de ***Auguste Comte***'un ***pozitivizm***inin ***"Ordre et Progres"*** (İntizam ve Terakki) düsturundan mülhemdir. Muhtemelen, Ahmet Rıza'nın

[27] Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C. 10., T.T.K. Yay., Ankara, 1988.

telkinleriyle "Terakki"yi alıp "İttihat"la birleştirmişlerdir. "İntizam"ın benimsenmeyişi herhalde cemiyetin devrimci olduğu ya da olması gerektiği düşüncesinden, "İttihat"ın tercihi de cemiyetin adının Müslüman olmayanlara çekici kılınması düşüncesinden kaynaklanmıştır.[28] Felsefî manada ***pozitivizm***, esas itibariyle düşüncenin metafizikî kayıtlardan ve problemlerden kurtarılması, bilginin ampirik bilimler örneğine göre düzenlenmesi demektir. ***Pozitivizm***in kurucusu ***Auguste Comte***'a göre, pozitivizmin esas gayesi, toplumu ve toplumsal yönetimi pozitif çerçevede sistematize etmektir. Pozitivizmde geçerli olan bilgi, pozitif bilgidir. Pozitif bilgi ise ampirik çerçevede kalan olayların dışardan (muteal) bir sebeple değil, yine aynı türden olaylarla izah edilmesidir. ***"Hayat için zaruri olan hakikatin temelini yalnız bilim sağlar"*** ifadesi pozitivistlerin temel düsturudur. Toplumda ***"ilerleme"*** ve ***"düzen"***i esas alan pozitivizmin politikası, yeryüzünde mevcut olan, muteal her inanç sistemini yıkmaktır. Ancak, bunu yapmak için ***"devrim"*** öngörülmemektedir. Olayların doğal gelişim seyrinin ve bilimin bunu sağlayacağına inanılmaktadır. ***Pozitivizm*** devrime karşı ise de siyasal tercihi otoriter bir düzen yönündedir. ***"İçte ve dışta sulh"*** isteyen bu politika insanlığın kardeşliğini hedeflemektedir. Toplumculuğu ve hatta hümanizmi benimseyen pozitivist hukuk anlayışında ***"hak"*** kavramı yoktur. Ona göre bu kavram metafiziğe aittir. ***"Hiç kimsenin vazifesini yapmaktan başka hakkı yoktur."*** Hak kavramı bireyciliği ifade eder ve bireyi toplumun karşısına çıkarır. Birey, hak peşinde koşarsa toplumsal düzen bozulur. ***"Hak yok, vazife vardır."*** Bilimden başka değer yargısı olmayan pozitivizm, ***"tabii hukuk"***u kabul etmiyor ise de bireysel mülkiyetin gerektiğinde kamulaştırılabileceğini benimsediği için sosyalizmin ilkelerini kabul eder. Ayrıca, bilimsel olmayan hiçbir değeri onaylamadığı için, muteal dinler yerine pozitif ve hümaniter bir din geliştirmiştir. Bu dinin de ilkesi ***"aşk"***, temeli ***"düzen"***, gayesi de ***"ilerleme"***dir. Sosyo-siyasi bir vasıta olan pozitif ahlak da ***"laik"*** ahlaktır.[29] ***Ahmet Rıza***'nın ve dolayısıyla ***İttihat ve Terakki***'nin pozitivizmi benimsemelerinin sebebi, şüphesiz, pozitivizmin yönetenler ve yönetilenler ayrımının geleneksel olarak can alıcı bir öneme sahip olduğu, seçkinci ve otoriter Osmanlı-Türk geleneğine uygun düşmesidir.[30] ***İttihat ve Terakki Cemiyeti*** pozitivist ve Batıcı görüntüsüyle, ***II. Abdülhamid***'in İslamcı politikaları karşısında fazla etkili olamamıştır. Hele hele ***1897 Yunan Harbi***nin kazanılması, Padişahın prestijini iyice arttırınca, cemiyet çözülmeye başlar. Bu çözülme Padişah'ın kız kardeşinin kocası olan ***Damat Mahmut Celalettin Paşa***'nın şahsi bir takım hesaplarından ötürü, padişaha kızması ve iki oğlu ***Prens Sabahattin*** ve ***Prens Lütfullah*** ile birlikte Paris'e

[28] Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987.

[29] Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

[30] Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987.

kaçarak ***Jön Türkler***'e katılması sonucu (1899) giderilmiş ve ***İttihat ve Terakki***'ye yeni bir canlılık gelmiştir. Cemiyetin stratejisini yeniden belirlemek üzere ***Prens Sabahattin***'in çağrısı üzerine ***4-9 Şubat 1902***'de ilk ***Jön Türk Kongresi*** yapılır. Kongrede iki önemli tez ileri sürülür: Birincisi, yalnız propaganda ve yayın yoluyla meşrutiyetin ilan ettirilemeyeceği, bunun için askerî kuvvetlerin de işe karışmasının gerekli olduğu; ikincisi de birinciye ilaveten, devrimin sağlanması için dış müdahalenin de (İngiltere-Fransa) davet edilmesidir. Yönetimde ***"adem-i merkeziyet"***i savunan ve dış müdahaleyi de davet eden ***Prens Sabahattin***'in bu görüşleri, devrime ve dış müdahaleye karşı olan ***Ahmet Rıza*** grubunca kabul edilmediğinden ***Jön Türkler*** ikiye bölünmüşlerdir. ***Jön Türkler***'in bölünmesi kesinleşince Prens Sabahattin ve grubu ***"Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti"***ni kurdular (1906). Cemiyet'in teklif ettiği yeni sistem federasyondan da öte konfederatif bir sistemdir. Prens Sabahattin ve arkadaşlarınca benimsenen bu "adem-i merkeziyet"çi anlayış; ***Auguste Comte*** pozitivizminden mülhem ***merkeziyetçi, Ahmet Rıza ve İttihat ve Terakki*** grubunun aksine, ***Auguste Comte***'a karşı olan ***Le Play***'in ***"Partıculariste-Decentralisation"*** görüşünden mülhemdir.[31] Ahmet Rıza grubu 1902 kongresinden itibaren İttihat ve Terakki ismini, ayrılığı belirtmek için "Terakki ve İttihat"a dönüştürdüler. Yayın faaliyetleri ve geniş bir örgütlenme ile siyasal değişimi hedefleyen bu yeni cemiyetin asıl özelliği dış müdahaleyi reddetmesidir. ***Jön Türkler***'in Avrupa'daki faaliyetleri devam ederken 1906 yılında Selanik'te faaliyetleri onlarla aynı paralelde olmak üzere ***"Osmanlı Hürriyet Cemiyeti"*** diye bir başka cemiyet daha kurulur. Kurucuları da yine mektepli subaylardır. Cemiyet, ordu içerisinde hızla yayılmaya başlayınca, saray harekete geçmiş ve tutuklama emri vermiştir. Bunun üzerine cemiyete mensup üyeler, Paris'e kaçarak hemen hemen aynı ideolojiyi paylaştıkları ***Terakki ve İttihat Cemiyeti***'yle birleşmişlerdir. Artık cemiyetin biri Paris'te diğeri Selanik'te iki merkezi vardır. ***Terakki ve İttihat Cemiyeti*** 1907'deki ***İkinci Jön Türk Kongresi***'nde meşrutiyeti ilan ettirmek üzere ordunun darbe yapması kararını alır. Böylelikle devrim kabul edilmiş ise de dış müdahaleye yine karşı bir tavır vardır. İşte tam bu sıralarda İngilizler'in Makedonya'ya müdahale planları, ***Terakki ve İttihat Cemiyeti***'ni hem müdahaleye karşı hem de meşrutiyetin ilanı için harekete geçirir. Selanik'teki merkez aracılığıyla yabancı elçiliklere birer ***"Layiha"*** veren cemiyet, sesini açıkça duyurur. Akabinde ***Resneli Kolağası Niyazi Bey*** askerler ve cemiyete mensup sivillerle dağa çıkarak ihtilali başlatır. Saraya da telgraflar yağdırılarak meşrutiyetin ilanı istenir. ***Sultan II. Abdülhamid*** yönetimi ihtilali bastırmak için ne kadar uğraşsa da cemiyetin nüfuzu orduda çok yaygın olduğundan buna muvaffak olunamaz. ***23-24 Temmuz 1908***'de meşrutiyet mecburen de olsa ilan edilir. Böylelikle de 33 yıllık İstibdat dönemi bitmiş, ***II. Meşrutiyet*** ve hürriyet

[31] Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

dönemi başlamıştır.[32]

***Sultan II. Abdülhamid*** devri, İslamcı tüm politikalarına rağmen, Türkiye'ye pozitivist ***felsefe***nin, sosyolojik ***federalizm***in ve ***konfederalizm***in yanı sıra biyolojik ve ontolojik ***materyalizm*** ile yine biyolojik ve sosyolojik ***Darwinizm***in de girdiği bir devirdir. Bütün bu "izm"ler özellikle askeri mekteplerde, tıbbiyede ve mülkiyede öğrencilere benimsetilmeğe çalışılmıştır.[33] Yine aynı ***II. Abdülhamid*** devri, düşünce hayatımızda ilk reddiyecilik (apologetique) örneklerinin verildiği bir devri de temsil eder. Böyle bir akımın doğuş sebeplerinin başında, Batı sömürgeciliğine duyulan tepkiler ve özellikle Fransız pozitivist düşünür ***Ernest Renan***'ın ***"Bilim ve İslamlık"*** konusu üzerine verdiği konferanslarla İslam'ın bilim ve felsefeye düşman bir din olduğunu ileri sürmesi ve Müslüman kalındığı müddetçe Avrupa devletleri gibi ileri bir devlet olunamayacağını iddia etmiş olması gelmektedir. İşte bu tür iddialar Kırım, Hint ve Mısır Müslümanları arasında olduğu gibi ***Sultan II. Abdülhamid*** devri Osmanlı-Türk Müslümanları arasında da tepkilere, savunmalara ve karşıt felsefeler aramaya yol açmıştır. ***II. Meşrutiyet*** sonrası ise reddiyecilik örneklerinin daha çok, materyalist düşünceye karşı verildiğini görmekteyiz.[34] ***II. Meşrutiyet***in ilk günlerinde, siyasal ve sosyal meseleler karşısından geçici bir tereddüt ve karışıklığa maruz kalınınca anarşik bir hürriyet ortamı hâsıl olmuştur.[35] İşte bu ortamda ülkede daha önce hiç görülmeyen gazete, mecmua ve kitap sağanağıyla yoğun bir şekilde din, milliyet, hürriyet, siyaset, vb., gibi temel konular tartışılmıştır. Ne yazık ki bu çok sesli ortam birkaç yıl sonra, ihtilali gerçekleştiren ve iktidarı elinde tutan ***Terakki ve İttihat Cemiyeti***'nin ***Fransız Devrimi***'nin ***Jakobenleri*** gibi, Jakobenleşmesiyle son bulur. Dönemin literatüründe de siyasal ve sosyal eleştirilerin, polemiklerin teorik temellerini Avrupa kaynaklı öğretiler sağlar. ***Tanzimat***'ta olduğu gibi ***II. Meşrutiyet***'te de ana kaynak Fransa ve Fransız düşüncesidir.[36] ***II. Meşrutiyet***, kapsamlı bir ideolojik farklılaşma dönemini de açmıştır. ***Batıcılık, İslamcılık*** ve ***Türkçülük*** düşünceleri artık sistemli bir biçimde savunulmaya başlanan ideolojilerdir.[37]

***Ziya Gökalp, II. Meşrutiyet*** dönemindeki ideolojik kutuplaşmaları şöyle izah etmektedir: "Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır. Bu cereyanların tarihi tetkik olunursa görülür ki mütefekkirlerimiz iptida ***"Muasırlaşmak"*** lüzumunu hissetmişler. ***Sultan III. Selim*** devrinde başlayan bu temayüle İnkılaptan sonra ***(II. Meşrutiyet) "İslamlaşmak"*** emeli iltihak

---

[32] Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987.

[33] Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

[34] Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

[35] T. Z. Tunaya, Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri, Yedigün M., İstanbul, 1960.

[36] Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev., Metin Kıratlı, T.T.K. Yay., Ankara, 1991

[37] Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1978.

etti. Son zamanlarda ortaya bir de ***"Türkleşmek"*** cereyanı çıktı. Muasırlaşmak fikri mütefekkirlerce aslî bir akide hükmünde olduğu için muayyen bir naşire malik değildir. Her mecmua, her gazete bu fikrin az-çok müdafidir. İslamlaşmak fikrinin mürevvici ***"Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad"***, Türkleşmek fikrinin mürevvici ***"Türk Yurdu"*** mecmualarıdır. Dikkat olununca bu üç cereyanın da hakiki ihtiyaçlardan doğmuş olduğu görülür."[38] ***Peyami Safa***'ya göre, ***Ziya Gökalp***'in İslamlaşmayı ***II. Meşrutiyet*** dönemi ile ortaya çıkan bir düşünce olarak belirlemeye çalışması hatalı olduğu gibi, muasırlaşma düşüncesinin muayyen bir naşiri yok demesi de hatalıdır. Çünkü İslamlaşmak düşüncesi Türk düşünce tarihinde yeni olmadığı gibi, muasırlaşma düşüncesinin de muayyen bir naşiri vardır. II. Meşrutiyet'ten evvel Mısır'da neşredilmeğe başlanan ***Abdullah Cevdet***'in ***"İçtihad"*** mecmuası muasırlaşmak cereyanının en önde gelen temsilcisi ve müdafii olmuştur.[39]

***II. Meşrutiyet***'in ilanından sonraki yıllarda Müslüman olmayan unsurlar bağımsızlıklarını ilan etmeğe başlayınca ***Tanzimat***'ın ***Osmanlıcılık*** düşüncesi de zorunlu olarak çökmüştür. Osmanlıcılık devletin parçalanmasını önleyemeyince, en azından Müslüman unsurları bir arada tutabilmek düşüncesiyledir ki onun yerini geçmişteki tezahürlerinden daha kuvvetli bir şekilde, ***İslamcılık*** düşüncesi aldı.[40] İslamcılık düşüncesi ***II. Abdülhamid*** yönetimi için yalnızca siyasi bir değer taşımaktaydı. Bu siyasi İslamcılığın gayesi de Osmanlı-Türk devletini Müslüman unsurlara yaslanarak ve ondan güç alarak ayakta tutma pragmatizmidir. İslamcı aydınların ***II. Abdülhamid***'e muhalif olmalarının sebebi de onun İslamcılığı siyasal ve sosyal bir sistem olarak benimsemeyişidir. İslamcılığın siyasal ve sosyal bir pratik olarak benimsenmesi ***II. Meşrutiyet*** dönemindedir.[41] Siyasal ve sosyal bir sistem olarak İslamcılığı ***Said Halim Paşa*** şu şekilde ifade etmektedir: İslam'ın inançlarını; ahlak, toplum ve siyaset anlayışını zamanın ve zeminin ihtiyaçlarına en uygun biçimde yorumlayarak, bunlara gereği gibi uymaktır. ***Kant*** ya da ***Spencer***'in ahlak görüşünü, Fransız'ın siyaset anlayışını, İngiliz'in toplum biçimini benimseyen bir Müslüman ne kadar bilgili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimsedir.[42]

II. Meşrutiyet döneminde İslamcılar düşüncelerini serbestçe açıklama ve yayma imkânı buldu iseler de bu dönemde ***"İttihad-ı İslam"*** düşüncesinin dayandığı zemin de ortadan kalkmaya yüz tutmuştur. Avrupa devletlerinin kışkırtmalarıyla birlikte, Araplar ve Türk olmayan diğer Müslüman unsur-

---

[38] Ziya Gökalp, Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul, 1918.

[39] Peyami Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, Ötüken Yay., İstanbul, 1990.

[40] Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, C. 3., Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul, 1990.

[41] İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, C. I., Risale Yay., İstanbul, 1987.

[42] M. Said Halim Paşa, İslamlaşmak, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1337.

lar arasında da milliyetçiliğin benimsenmesi ve Osmanlı-Türk devleti karşısında yer almaları, ***"İttihad-ı İslam"*** düşüncesini de tahakkuku imkânsız bir hale getirmiştir. Bütün bunların sonucu olarak da ***"Türkçülük"*** düşüncesi doğar. İktidarı elinde tutan ***İttihat ve Terakki*** (II. Meşrutiyet sonrası partileşme sürecine girildiğinde Terakki ve İttihat Cemiyeti tekrar İttihat ve Terakki adını almıştır) tarafından da resmi ideoloji olarak benimsenir.[43]

***II. Abdülhamid*** yönetimine karşı duyulan tepkiler en çok Batıcıların düşüncelerinde kendini gösterdiği için, istibdadın yıkılışıyla en güçlü akım olarak ilk önce Batıcılık belirmişti. Ancak 1908'den sonraki şartlar, Batıcıları İslamcılar ve Türkçüler karşısında zor duruma düşürdü. Çünkü Osmanlı-Türk devletini parçalamaya çalışan bir Avrupa'nın model olarak alınması ve bunun kabul ettirilmesi, böyle bir ortamda kolay değildir. Dinî ve millî değerleri bırakıp Batılı değerleri benimsemek anlamındaki Batıcılık toplumsal temeli olmayan bir ütopya görünümündedir. Buna rağmen Batıcıların, İslamcı ve Türkçü düşünceler karşısında, çözüm isteyen problemleri öne çıkaran ve bir takım çözümler ileri süren güçleri vardır. Batıcıların tezlerine karşılık anti-tezler hazırlamak veya savunmaya geçmek zorunda kalanlar hep İslamcılar ve Türkçüler olmuşlardır. İşte ***II. Meşrutiyet*** sonrası dönem, bu tezlerin çarpıştığı bir arenadır. Dönemin bütün görüş ve çığırlarının müşterek yönü 1699 ile başlamış olan bir soruyu, insanî-toplumsal her alana şamil bir hale dönüştürmeleridir. O da ***"İslamlık, Osmanlılık ya da Türklük neden geri kalmıştır?"*** sorusudur. Geri kalmışlık konusunda hiçbir akımın kuşkusu yok ise de sebeplerin belirlenmesinde ve çözümlerde bir hayli farklılıklar vardır.[44]

***Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük*** akımları ve bunların temsilciliğini yapan yayın organları savundukları düşüncelerde bir sehpanın üçayağı gibi, birbirine karışmayan ve birbirinden tamamen ayrışan bir durum sergilemezler.[45] Belki de dönemin siyasal ve sosyal yapısı ve bu üç akım arasındaki polemik, tarafların eksikliklerini karşı taraftan faydalanarak tamamlamaya ve böylelikle de birbirlerine karışmaya vesile olmuştur.[46] Batılılaşmanın lehinde olduğu kadar aleyhinde olanlar için de bir anlamda ölçü yine Batı'dır.[47] Şunu da vurgulamak gerekir ki günümüz Cumhuriyet Türkiye'sinde kabul edilmiş hiçbir unsur yoktur ki o vakit üzerinde konuşulmamış, yazılmamış veya münakaşa edilmemiş olsun.[48] ***Batıcılar*** geri kalmışlığın sebebini, İslam'ın kendisi olarak değerlendirmektedirler. Onlara göre bu dinin getirdiği şeriatın hayatın hemen her alanına karışması, bütün geriliklerin temelinde

---

[43] İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, C. I., Risale Yay., İstanbul, 1987.

[44] Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1978.

[45] Peyami Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, Ötüken Yay., İstanbul, 1990.

[46] Tarık Zafer Tunaya, İslamcılık Cereyanı, Baha Matbaası, İstanbul, 1962.

[47] Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi, M.E.G.S.B. Yay., İstanbul, 1989.

[48] Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, Marmara Üniversitesi İ .F. V. Yay., İstanbul, 1987.

yatan sebeptir. Batıcı ***Abdullah Cevdet***'in ifadeleriyle, "Bizi Batı karşısında geri bırakan, bağlı kalındıkça bırakmaya da devam edecek olan güç, dünya işlerini hükmü altına alan dindir."[49] Başta, ***Abdullah Cevdet*** olmak üzere tüm Batıcılar, geri kalmışlığın sebebi olarak İslam'ı gördükleri için, İslam akidesine hücum etmişler ve onu çürütmek maksadıyla yoğun bir şekilde, materyalist eserlerin de tercümeleriyle, materyalist felsefeleri yaymaya ve böylelikle İslam'ı gündemden çıkarmaya ve topluma Batı uygarlığını topyekûn kabul ettirmeğe çaba sarf etmişlerdir. Batıcıların bu faaliyetlerindeki başlıca el kitapları da Alman materyalist filozof ***Ludwig Büchner***'in, ***Baha Tevfik*** tarafından Türkçeye aktarılan ***"Madde ve Kuvvet"*** adlı eseridir.[50] Temelde pozitivist bir çizgide olan ***Türkçü-Ulusçu*** görüş, siyasal ve sosyal proje üretme noktasında orijinaliteden öte telifçi-eklektik bir yapı sergilemiştir. ***Ziya Gökalp***'in ***"Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak"*** formülü eklektizmin bir yansımasıdır. Bu görüş Batıcılar kadar Batıcı, İslamcılar kadar da Batı'ya karşıdır.[51] Eklektik sistemlerin pragmatik yaklaşımları kendi iç bünyelerinde bir takım çelişkileri barındırdıklarından Türkçülük, siyasal ve sosyal proje olarak mecburen Batıcılığa kaymıştır. ***"Kültürde Türk, medeniyette Batılı"*** olmak iddiaları, Batı'yla temaslar arttıkça imkânsız hale gelmiştir. Dolayısıyla siyasal, sosyal veya düşünsel planda düal bir kutuplaşmadan söz edilebilir ki bu da ***Batıcılık*** ve ***İslamcılık***tır.[52]

Sonuç olarak denilebilir ki ***1699 Karlofça*** mağlubiyetiyle başlayıp, ***Tanzimat*** ve ***Meşrutiyet*** dönemleriyle devam eden Batılılaşma hareketleri; şöyle ya da böyle Osmanlı-Türk toplumunda hayatı seküler boyutlara indirgemeyi, apriori düzeydeki ilkeleri hesaba katmamayı ve gökyüzünden yüz çevirmeyi ihtiva eden din-dışı düşünceye evirilme anlamında modernliğin sacayaklarından birine, epistemolojik değişime yol açmışsa da Avrupaî tarzda bütüncül bir modernliğe; kâr maksimizasyonunu ve rekabete dayalı piyasayı içeren ekonomik değişime de ekonomik değişimin yarattığı homojen değerleri koruma görevini üstlenmiş ulus-devlet rejimine, dolayısıyla individüaliteyi ve eşitlik eksenindeki siyasal organizasyonu öngören demokrasi-cumhuriyet sistemine yani siyasal değişime de ve tüm bunları özgürlük, eşitlik ve ekonomik refah uğruna isteyen rasyonel kültürel bir değişime de yol açmamıştır... Her ne kadar mağlubiyetler silsilesine eklenen ***Birinci Dünya Savaşı*** sonrası, ***20 000 000 kilometre*** karelik ***Osmanlı-Türk İmparatorluğu; 780 500 kilometre*** karelik küçücük ***Türkiye Cumhuriyeti***'ne dönüşmüşse de bu sözde cumhuriyet, 2000'li yıllarda bile ne gelişmiş bir ekonomik yapıya ne de rasyonel bir kültürel yapıya kavuşabilmiştir... Kim bilir, belki de Osmanlı-Türk dünyasının 1720'lerde başlayan Batılılaşma ya

[49] Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1978.

[50] Neşet Toku, Türkiye'de Spiritüalist Felsefe, Kum Saati Yay., İstanbul, 2012.

[51] Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1978.

[52] H. Z. Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri" Tanzimat I., Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

da modernleşme sevdası, özünde bir "Stockholm Sendromu" olduğu içindir ki bir türlü mutlu sona ulaşamamaktadır…

***Kaynaklar***

Ahmet Hamdi Tanpınar, 19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Yay., İstanbul, 1988.
Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, C. 3., Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul, 1990.
Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev., Metin Kıratlı, T.T.K. Yay., Ankara, 1991.
Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C.7., C.8., C.10., T.T.K. Yay., Ankara, 1988.
Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Yay., İstanbul, 1980.
Gülnihal Bozkurt, Gayr-i Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914), T.T.K. Yay., Ankara, 1989.
Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, M.E.B. Yay., İstanbul, 1991.
Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri" Tanzimat I., Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.
İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" Tanzimat I., Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.
İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, C. I., Risale Yay., İstanbul, 1987.
Kamuran Birand, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri, S. H. Matbaası, Ankara, 1955.
Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, Çev., A. Şener, Hisar Yay., İstanbul, 1983.
M. Kaya Bilgegil, Yakın Çağ Türk Kültürü ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I, Yeni Osmanlılar, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1976.
M. Kaya Bilgegil, Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1979.
M. Said Halim Paşa, İslamlaşmak, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1337.
Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, Marmara Üniversitesi İ .F. V. Yay., İstanbul, 1987.
Mümtaz'er Türköne, Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yay., İstanbul, 1991.
Neşet Toku, Türkiye'de Spiritüalist Felsefe, Kum Saati Yay., İstanbul, 2012.
Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1978.
Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, C.2., Eser Kültür Yay., İstanbul, 1977.
Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi, M.E.G.S.B. Yay., İstanbul, 1989.
Peyami Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, Ötüken Yay., İstanbul, 1990.
Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987.
Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri, Yedigün M., İstanbul, 1960.
Tarık Zafer Tunaya, İslamcılık Cereyanı, Baha Matbaası, İstanbul, 1962.

Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, Matbaa-i Kader, İstanbul, 1327.
Ziyaüddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat" Tanzimat I. Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.
Ziya Gökalp, Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul, 1918.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# Zaman Üzerine Düşünceler: Salahaddin Halilov`un Görüşleri Bağlamında

KÖNÜL BÜNYADZADE*

***Özet***
Bu çalışmada zaman kavramı geleneksel olmayan bir bağlamda ele alınmaktadır. Araştırma temelde zamanla idea arasındaki ilişkiyi ve onun insan hayatındaki etkisini araştırmayı amaç edinmektedir. Çalışma *şu an = idea* ve ***sonsuzluk = idealar alemi*** arasındaki paraleller üzerinde odaklanmaktadır. Çalışmada ilk önce Batı ve Doğu filozoflarının geçmiş, şimdiki, gelecek ve yatay ve dikey zaman tasnifine ilişkin görüşlerini karşılaştıracağız. İnsan maddî ve manevî (ilahî) bir varlık olduğundan dolayı, onun bu hususu kendi hayatında göz önünde bulundurması gerekmektedir. Zira bu husus, insanın düşüncesinde yeni bir olası evreyi keşfetmesine yardımcı olacaktır. Ayrıca, bu, aynı zamanda insanöncesi ve insansonrası olaylara ve insanın Logos yada İlahî âlemle olan ilişkisine dair yeni bir bakış açısı oluşturacaktır.
İkincisi, biz burada bir varlık olarak insanın gelişim süreciyle ve idea-zaman-mekân üçgeninin inşasıyla ilgileneceğiz. Bu anlamda çalışmada Salaheddin Halilov'un "mekan zamanın mesafe dilimidir" ilkesini Anna Teresa Tymieniechka'nın "yerin merakı (ihtirası)" teorisiyle karşılaştıracağız. Bu husus, insanın maddî âlemin zamanından evrensel zamana geçiş sürecini açıklığa kavuşturacaktır. Binaenaleyh biz, "mekan zaman tarafından kuşatılmış ideadır" tezini öneceğiz.
***Anahtar kelimeler:*** Zaman, uzay, idea, nokta, daire, Tymieniechka, Halilov, insansonrası, insanöncesi

***Thoughts On Time In The Context Of Salahaddin Halilov's Ideas***

***Abstract***
In the article the time is considered in non-traditional context. The main aim of research is to seek the relation between the time and the idea and its influence to the life of the human being. The attention will be focused on the parallels between the *now=an idea* and the *eternity= the world of*

* Könül Bünyadzade,Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Felsefe Enstitüsü, bkonul8@outlook.com

*ideas.*
Firstly, we will compare the thought of the Western and the Eastern philosophers on past-present-future and the horizontal and vertical time division. Inasmuch as the human being is the material and divine being, he should take it into consideration in his life. It will help him to discover new potential stages in his thought. It will also open a new view to the phenomenon of pre-human and post-human and his relation with the Logos or Divine world.
Secondly, we will consider the process of development of the human being and construct a triangle idea-time-place. We will compare the principle of Salahaddin Khalilov – "the place is the sectional breadth of the time" and the theory of Anna-Teresa Tymieniechka – "Passion of the Earth". It will light the process of transition of the human being from the time of the material world to the Universal time. On this basis we will offer the thesis that *the place is the idea covered by the time.*
***Keywords:*** time, space, idea, point, circle, Tymieniechka, Khalilov, post-human, pre-human.

## Giriş

Her filozof, felsefi okul inanıp, savunduğu ideasını mutlaka belli bir zaman-mekan çerçevesinde ele alır. Zamanın sonsuzlukla ilişkisi aslında söz konusu ideanın kendisinin mahiyetini de belirlemiş olur. Yani belli anlamda zaman bu ideanın ana hatlarını ortaya çıkaran temel fenomenlerden birine dönüşür. Örneğin, Platon`un Timaeus`ta belirttiği üzere "zaman bir rakamdan diğerine doğru hareket eden" "sonsuz olanın suretidir"[1],dolayısıyla da sonsuz olamaz. İlginç anlardan biri de zamanın yaratılmış sema ile ilişikli olmasıdı ve geçmişin, geleceğin sadece zamanın türlerinden olması ve "onları sonsuz mahiyete geçirmekle biz farkında olmadan yalnışa düşüyoruz."[2].Aristoteles ise zamanı mahiyete ait bir kategori olarak dikkate alır ve onu sürekli, bölünmez bir nicelik olarak adlandırır. Yani değişmeyen sadece mahiyettir, zaman ise geçmiş-hal-gelecek arasında değişen bir harekettir. Plotinus zamanı sonsuzluğa ve ruha atfetmekte, "her insanın ruhundaki zaman aynıdır, bu yüzden de zaman tıpkı sonsuzluk gibi parçalanmıyor" şeklinde bir sonuca varmaktadır.[3] Antik Yunan`dan farkli olarak Uzak Doğu felsefelerinden gerek daosizmde, gerekse de konfüçyanizmde zamana özel bir yer ayrılmamıştır. Nedenler farklı olabilir. Kanaatimizce eski Doğu felsefesinde ana cizgi ahlak ve bilgeliktir, bunlar ise zamanın üstünde bulunan kavramlardır. Dolayısıyla temel kategoriler arasında zamana yer verilmemesi mantıklıdır.

---

[1] Plato. "Timaeus." *Complete Works* byPlato. Ed. John M. Cooper. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. 1224-92. Print, 37d

[2] Plato. "Timaeus." , 37e.

[3] Plotinus. *Enneads III.* Trans. A.H. Armstrong. Harvard University Press, 1967. Print, 7,8

Sonraki dönemlerde de zaman hakkında farkl yorumlar, savlar seslendirilmiş ve bunların üzerine araştırma ve karşılaştırmalar yapılmıştır. Yani zaman sık sık baş vurulan bir konu olmuştur ve güncelliğini hala korumaktadır. Bunu dikkate alarak biz sadece kendi cizgimizi izlemeye çalışacağız – *zaman ve idea arasında pararlel karşılaştırmalar yapmak*. Heidegger`e göre öteden beri zaman, "varlığın çeşitli aşamalarının ayrıştırılmasında ontolojik, daha kesin bir ifadeyle ontik kriter olarak hizmet etmektedir: "Zamanlı" varlığı (doğal süreçler ve taihi olaylar) "zamansız" varlıktan (mekan ve rakamların oranı)" ayırırlar."[4] Yani biz de zamanı, hem bir ideanın varoluşu bağlamında hem de ideanın kendisi olarak analiz etmeyi düşünüyoruz. Diğer önemli husus şudur: Araştırmamızın ana hattını S.Halilov`un zaman hakkındaki görüşleri oluşturmaktadır ve biz bunlardan hareketle başka filozofların da zaman hakkındaki görüşlerini aydınlatmaya çalışacağız.

## Zaman ve idea – nokta ve an

Zaman çokboyutlu bir kavramdır ve farklı dünyagörüşlerinde bu boyutlardan biri öne çıkarılmaktadır. Meseleyi bütün yönleriyle ihtiva etmek için bunların tamamını bir bütün olarak ele alınması ve iki olgunun mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir: a) zamanı belirleyen insandır, b) insan ilahi ve maddi varlıktır.

Felsefe tarihinde farklı zaman tasniflerine rastlamak mümkündür. Genellikle bu tasnif dikey ve yatay olarak ikiye ayrılır. Şöyle ki, eğer dikey tasnife göre zaman, dün-bugün-yarın şeklinde gerçekleşiyorsa, yatay tasnife göre maddi dünyanın ötesini ihtiva etmektedir. Ve doğal olarak, her tasnifin kendi yaklaşım tarzı ve analizi mevcuttur. Örneğin dikey tasnifin en meşhur yazarı olarak Molla Sadra`nın hocası Mir Damad`ın ismini zikredebiliriz. Onun bölgüsüne göre "sermed – sadece Allah`a ait olan zamansızlık, dehr – sadece ilahi alemde, maddi dünyanın fevkinde bulananların meta-zamanı ve nihayet zaman – maddi dünyaya özgü zamandır." Mir Damad`ın zaman hakkındaki görüşlerinin tahlilini yapan İzutsu, aynı bölgünün "Talikat" isimli eserinde de bulunduğunu vurgulamaktadır.[5]

Bizim araştırmamız ise tamamen farklı bir zaman bölgüsü üzerine inşa edimektedir: Yatay zamanın her anının dikey bakış açısıyla belirlenmesi. Bu bölgüde artık dün ve yarın değil, sadece bugün, hatta hal vardır – tekboyutlu düzlemdeki bir noktadan çokboyutlu uzaya geçit bulunmaktadır. Örneğin Heidegger`e göre zaman geçmiş, gelecek ve halin vahdetidir.[6] Aynı düşünceye Salahaddin Halilov`da da rastlamak mümkündür: "Her bir şimdi (an)

---

[4] Heidegger,Martin. *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford: Blackwell, 2001. Print.,33

[5] Toshihiko Izutsu. Introduction // Mir Damad. Al-Qabasat. McGill University, Montreal, Canada, Tehran 1977, (in Arabic), p. 6

[6] Heidegger. *Being and Time*, 163-164

geçmişi ve geleceği ihtiva eder. Tıpkı her bir hücrenin, organizmanın bütün yapısal özelliklerini ihtiva etmesi gibi."[7] İlk başta benzerlik arzeden bu görüşler arasında önemli farklılık buunmaktadır. Heidegger`e göre insan olmadan zaman var olamaz. Bu başlangıçtan itibaren insana verilmiş bir vahdettir, çünkü "her zamanki gibi ben kendim olan varlığın ontolojik yapısı varlığın kendiliğinde merkezleşmiştir."[8] Yani zamanın hesap noktası insandır. Halilov da zamanın merkezine insanı yerleştirir. "Geçmiş – başı belli olmayan, sonu sanki belli olsn, gelecek – sonu belli olmayan, başı sanki belli olan bir belirsizliktir. Şimdinin ise başı da sonu da sanki bellidir."[9] Hali ve böylelikle de geçmişin ve geleceğin belli kısımlarını belirli yapan insan – Ben`dir. Fakat Halilov`da geçmiş ve geleceğin kendiliğinde sonsuz olmasına karşın Heidegger`e göre zaman ekseninde varlık "kendinden geçmiş-dikey yapısı itibariyle dünyada mevcuttur."[10] Bunun yanı sıra bizim amacımız dikkatleri daha önemli bir ayrıntıya yöneltmektir: Heidegger`in *şimdî*sinin maddi dünya çerçevesinde geçmişi ve geleceği ihtiva etmesine karşın, Halilov`un *şimdî*si bu zamana, yani maddi dünyaya ait olmakla birlikte potansiyel olarak dikey zaman bölgüsünü – ilahi zamanı ihtiva etmektedir. Zira onun insanı bu maddi dünya ile sınırlanmıyor, onun insanının idrak yolu ilahi aleme doğru uzanır. Bir diğer ifadeyle, Heidegger`in *şimdî*si dikey tasnif ve dolayısıyla da çokboyutlu uzaya geçiş için kapalıdır, Halilov`un *şimdî*si ise açıktır.

Tasnife bağımlı kalmaksızın zaman, genellikle bir akın olarak tasvir edilir. Yani zaman bir çizgidir. Daha yakından bakıldığında, çizginin münferit noktalardan oluştuğunu görmek mümkündür. Aynı durum zaman için de geçerlidir. Aslında genel olarak zaman kavramının günlere, saatlere, dakikalara, saniyelere ve daha küçük ölçü birimlerine bölünmesi bir yenilik değil. Örneğin Hegel, "zamanı mekanın hakikati" olarak kabul eder, mekan ise Heidegger`in ifadesiyle, "birbirinden uzak, kayıtsız noktaların toplamıdır."[11] Yani zaman çizgisinin noktalardan oluştuğu tartışmasız kabul edilmektedir. Fakat biz konuyu başka bir bağlama da taşımak istiyoruz. Salahaddin Halilov *şimdî*yi bir an olarak adlandırır. Demek ki, ona göre *noktaşimdî*yi ifade eder. Durum böyle olunca, tıpkı noktaların çizgiyi oluşturdukları gibi, *şimdî*lerin de zamanı oluşturmaları gerekir: "Her gün, önceki günlerin, yılların ve bütün yaşamın üzerine inşa edilebilir (ve yaşamın geriye kalanı için köprü, ara kat, tuğla olabilir) ya da her şey sıfırdan başlar. Günlerin toplanması da mümkündür, yanyana dizilmesi de. Toplanan günler bütün olarak

---

[7] Khalilov, Salahaddin, "Əbu Turxan təlimində zaman və məkanın eyniyyəti." *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər* 5-6 (2008): 176-79. Print, Ideya… 176

[8] Heidegger. *Being and Time*, 381

[9] Khalilov, Salahaddin, "Hər insanın üç dünyası." *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər* 1 (2011): 203-4. Print.

[10] Heidegger. *Being and Time*, 417

[11] Heidegger. *Being and Time*, 481

aylara, yıllara, asırlara götürür. Kırılma yoksa eğer, bütün halindeki yaşamdan; kendi karakteri, istikameti, amacı olan sürekli bir süreçten bahsetmek mümkün değil."[12] Çizginin tamamı-zaman şimdilerden oluşuyorsa, geçmiş ve gelecek ne anlama gelir? Hatırlatalım ki, zamanı belirleyen insandır ve bizzat onun ilgisi, yaklaşımı sayesinde belli bir anın aktif hale gelmesi, *şimdi* leşmesi mümkün oluyor. An – zaman çizgisindeki aktif noktadır, kendisinden önceki artık pasifleşmiş, kendisinden sonraki ise henüz aktifleşmemiş bir noktadır. Noktanın aynı zamanda cismin en küçük parçası, daha doğrusu onun mahiyetinin özü olduğunu dikkate alırsak, konuyla ilgili daha berrak bir bakış açısı ortaya çıkacaktır.

Kant, kendinde şey`i açıklarken şöyle bir yargıda bulunur: "Bizim öznel niteliklerimiz ortadan kaldırılırsa,alınan her hangi bir nesneye, kendisine ait duyusal dış tasvirin her hangi bir yerinde rastlanmadığı görülecektir ve rastlanamaz da, çünkü onun biçimini bir olay olarak belirleyen bizzat bizim öznel niteliklerimizdir."[13] Demek ki, Kant`a göre nokta (idea), bizim öznel duygularımızın belirlediğinden başka bir şeydir. Bu durumda ise iki paralel dünya anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri benim duygularımın belirlediği şeylerden oluşur ve gerçeklikten uzaktır. Diğeri ise genellikle benim aklımın ve duygularımın belirleyemediği şeylerden oluşur ve gerçektir. Kısacası biz yalanlarla oturup kalkıyor, yalan dünyada yaşıyoruz. Hatta bizim *şimdi*miz de yalandır, çünkü onu duygularımız belirlemektedir. Burada belli anlamda Platon`un "zaman, sonsuzluğun bir modelidir" görüşü akla gelir. Fakat Platon`a göre bu modeller (noumen) asıl özgün örneğe götürebilir. Halilov da "kendinde şey" kavramını kullanır, fakat farklı bir bağlamda. Halilov`a göre kendinde şey paralel bir mekanda değil, sadece karanlıktadır ve aydınlatılmasını beklemektedir. Burada insan duygularının önde olmaması da mümkündür: "Maddi gerçekliğin idrak edilmesi, ilk bakışta insan tarafından önceden planlaştırılmış olabilir. Yani insan, bilinmeyen bir olayı gözlemlemek suretiyle ona ait bilgileri toplamış olur. Bu bilgileri insan kendisi önceden belirlemiyor. Bilgiyi veren olaydır. Fakat karanlıktan (karanlık olaydan – "kendinde şey") bilgi almak imkansızdır – önce onu aydınlatmak gerekir. İnsan bir şeyi idrak etmek istediğinde, dikkatini ona yönlendirdiğinde aslında kendi potansiyel idea sisteminden ancak birini – dikkatini yönlendirdiği olayla örtüşen ideayı canlandırır. Ve aslında kendisi söz konusu ideaya dönüşür, cisimler dünyasında kaybolur."[14] Buna binaen, insan dikkatini – duygularını veya idrakini – belli bir olaya yönlendirdiğinde onu karanlıktan çıkarmış, aydınlatmış olur. İlk bakışta Halilov`un "karanlık nokta-

[12] Khalilov, Salahaddin, "Ömür." *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər* 1 (2009): 170-71. Print.

[13] Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* Ed. Pual Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Print, A44/B62

[14] Khalilov Salahaddin, "Insan – Matrisa." *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər* 4 (2004): 115-18. Print, 116-117

ları" belli ölçüde Hegel`in "kayıtsız noktalarını" hatırlatır. Yine her iki düşünürde de zaman, varlık ve hiçlik arasındaki bir geçittir. Fakat Halilov`a göre, karanlığın aydınlanması noktanın potansiyelinin ortaya çıkmasıdır – varlık zincirinin devam etmesidir. Hegel`e göre ise kayıtsızlığın canlanması zamanın mekanı olumsuzlamasıdır ve zaman, genel itibariyle "olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır"[15]

Böylelikle, *şimdi* insanın aktifleştirdiği, aydınlattığı bir andır, noktadır. Onun öncesi de sonrası da karanlıktır. Birisi (geçmiş) artık bir defa aydınlatılarak öğrenilmiştir, diğeri (gelecek) ise kendi sırasını beklemektedir. İlginçtir ki, bazen kendi geçmişini hatırladığında ya da gelecek için plan yaptığında ve artık o günleri hayalinde canlandırdığında, insanın şimdi`si de değişir. Hegel`in görüşlerinden sonuç çıkaran Heideggier şunları söyler: "Zamanın varlığı ***şimdi*** dir; her ***şimdi*** "şimdi" artık bulunmadığına göre, demek ki, halihazırdaki şimdi henüz mevcut *değil,* o aynı zamanda yokluk olarak da ele alınabilir." Zaman bariz bir varoluştur, yani düşünülmüş bir geçit değil, doğrudan ***şimdi*** sırasında kendisini takdim eder.[16]Salahaddin Halilov şimdi`yi duyusal ve epitemolojik açıdan değerlendirir: "Şimdi daha çok duygunun canlı olmasıyla ilişkilidir. Eğer hakkındaki duygular canlıysa bir sene önce gerçekleşmiş bir olay dahi şimdi`dir. Yine bir saat önce gerçekleşmiş bir olay artık yaşamıyorsa, etkisi kaybolmuşsa ve ancak hafızada – fikir olgusu olarak mevcut ise, o halde geçmiştir." Başka bir ifadeyle insan, kendi zaman ekseninde özgürdür. Doğrudur, onun cisimsel varlığı özgür değil ve yalnız bu an bir şeyleri değiştirebilir. Halilov`a göre zaman ekseninde bir olumsuzlama bulunmamaktadır, aynı şekilde, yokluk da yoktur ve tam da bu nedenle geçmişe geri dönmek, geleceğe seyahat etmek mümkündür. Bununla birlikte burada önemli bir ayrıntının vurgulanması gerekmektedir, çünkü ruhani ve maddi mekanlar arasındaki olumsuzlama açıkça gözlemlenir. Fakat bir daha tekrarlayalım ki, her hangi olumsuzlama söz konusu değil, çünkü *ruhani ve maddi boyutların her birinin kendi zaman-mekanı vardır.* Hatta bu iki farklı boyut bazen birbirine küçük etkilerde de bulunabilir. Neden ise şu ki, öncelikle, zaman ve mekan birbirinden farklı değil, birbirini tamamlayan kategorilerdir. İkincisi, Hegel`in iddia ettiği gibi zaman burada öncelikli konuma sahip değil. Öncelikli olan, onun üzerini aydınlatan ve söz konusu anı – şimdi`yi aktifleştiren güçtür. Aslında bu gücün özelliği ve mahiyeti de tartışmalı bir konudur: Güç zamanın kendisine mi aittir, yoksa bu güç dıştadır? Dış güç insansa eğer onu aydınlatan insan tefekkürü mü, yoksa duygular mıdır? Nihayet, bu dış güç genellikle ilahi bir güç müdür?

Kant`a göre, kendinde şey insanın ona kazandırdığı nitelikler sayesinde "ortaya çıkar." Halilov, İslam`dan kaynaklı bir etkiyle farklı bir tutum sergiler: Kendinde şeyin aydınlanması sadece insan iradesine bağlı değil. Yani

---

[15] Heidegger. *Being and Time*, 482

[16] Heidegger. *Being and Time*, 481

kendinde şeyler – karanlık noktalar insan düşüncesi ve duyguları dışında da form ve mahiyet edinebilirler. Bu süreç belli bir zaman içerisinde gerçekleşir. Hegel`e göre ruh kendiliğinde mükemmel değil ve tam da bu zaman ihtiyaç duyar. Burada zaman ona mükemmellik kazandıran değil, onu mükemmelliğe götüren güçtür. Bu fikirler belli ölçüde Platon`u hatırlatmaktadır. Bağlam çerçevesinde ifade edersek, zaman insanı kendinde şeye doğru götürür. Halilov`un görüşlerinden çıkan sonuca göre ise itici güç zaman değil, daha yüce bir iradedir. Fakat burada haklı olarak bir itiraz ortaya çıkar: Zaman sadece mükemmelliğe götürseydi, zaman içerisinde herkesin mükemmel olması gerekirdi. Halbuki bunun böyle olmadığını görüyoruz. Yani, düşüş gibi süreçler de mevcuttur. Demek ki, insan kendi zaman ekseninde ilahi alemden tecrit olunmuş biçimde yaşıyorsa, sınırlı maddi dünyanın ötesine geçemez. Bu durumda ise insan sanki tekboyutlu düzlemde varolur – doğrusal çizgi üzerinde tek yönde hareket eder. Ilahi alemle bağını muhafaza eden ve bu yolla zamanın dikey çizgisine geçebilen insan, yeni bir boyutta yaşama fırsatı edinir, yani çokboyutlu uzaya geçer ve böylece oradaki hakikatlerden de haberdar olabilir.

Yaratıcı ile yaratılmışlar arasındaki ilişki iki türlüdür: Yukarıdan aşağıya doğru – yaratılış süreci ve aşağıdan yukarıya doğru – idrak süreci. Birinci durumda sonsuz idea aleminden bir nokta – idea, ilahi irade ile zaman çizgisinin başlangıcına dönüşür. Şöyle ki, idea ile eşzamanlı olarak nokta – an da canlanır, sözkonusu anda aydınlanan idea aktif hale gelir ve hareketsizlik durumundan kurtulur. Anlar peş peşe dizilerek çizgiyi oluşturur ve bir insanın yaşamı başlar: Sadece ona ait idea ve bireysel zaman çizgisinde. Bu çizgi maddi dünyaya kadar uzanır ve bundan sonra zaman da, idea da farklı düzleme geçer-ikinci ilişki için zaman çizgisinin başlangıcı belirlenir. Burada noktaların aydınlatılması artık belli tefekkür düzeyinden sonra hem de insanın kendi yetkileri altına girer. Yani tekboyutlu doğrusal çizgi üzerindeki her hangi bir an – idea aydınlanmakla tekrar yukarıya doğru hareket edebilir.

Burada "şimdi nedir?" sorusuna tekrar geri dönelim. *Şimdi – aktifleşmiş ideadır.* Her ideanın kendi zaman sınırları vardır. Bu nedenle zaman ekseni, aynı zamanda ideaların dizimidir. *Zamanın gidişatını da onun hızını da belirleyen ideadır. Şimdi* hal-i hazırdaki zaman deyil, tam da idealar safında aktifleşmiş olandır. Bunun hal-i hazırdaki zamanda da, geçmişte de gelecekte de olması gayet mümkündür. Daha geniş ölçekte ele alırsak yaşam, bir ideanın – insanın belli bir zaman ve mekan çerçevesinde sonsuzluğa nisbetle aktifleşmesidir.

## Yaşam – Farklı Anların Açılım Düzeni

Yaratılmışlar arasında kendi zaman eksenini idrak edebilen sadece insandır ve bu süreç yaşam olarak adlandırılmaktadır. Biz de analizimizi yaşam bağlamında sürdüreceğiz. Şöyle ki, idealar aleminde ilahi irade ile belirlenen

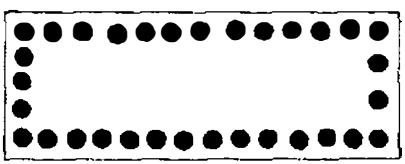
bir idea veya çekirdek diğerlerinden ayrıştırılır, bir sonraki alemde (rububiyette) ona uh verilir ve onun maddi dünyaya doğru inişi başlar. İnmek derken biz gök ve yer oranından daha çok mükemmel-eksik oranını kastetmekteyiz. Maddi dünyada ise idea farklı varoluş boyutları edinmektedir. Yani idea aleminden ayrılan bir idea aynı zamanda sonsuzluğa ait bir an olarak kendi hayatını yaşamaya başlar.

Tasavvufi bakış açısıyla, yaratılış süreci hiyerarşik sistemin ikinci merhelesinden – vahdaniyet aleminden başlıyor – teklikte çokluğun ihtiva olunduğu alemden. Ehad - Allah'ın zatı bu sistemin fevkinde bulunur. Kesret dünyasındaki adlar, sıfatlar bir sonraki aleme – rububiyet alemine idealar şeklinde iner. Ayan-ı sabite olarak adlandırılan bu idealar sonsuz sayıdadır ve onların tamamı kendi tahakkukunu gerçekleştiremiyor, sonraki aşamaya sadece bazıları geçebiliyor. Sadece Yaratıcı'nın "ol" buyruğunu duyanlar yaşam hakkı kazanır. Diğer bir ifadeyle sonsuz sayıdaki noktalar arasından ancak ilahi iradenin buyruğu ile seçilen ve aydınlanan noktaya yoluna devam etme fırsatı tanınır. Ve bundan sonra o nokta şehadet alemine doğru yönelir – sonraki alemlerde kendisine ruh, biçim verilir ve nihayet maddi dünyada doğar. Burada vurgulanması gereken bir diğer önemli husus şudur: *Yaratılmışlardan her biri sadece bir ideadan değil, idealar bileşiminden – asli ideadan ve yardımcı idealardan oluşur.* Örneğin masa ideası ahşabın, rengin, çivinin, taşıyacağı fonksiyonun vb. idealarının toplamıdır. Ve bu idealardan her biri kendi hayatını yaşar. Salahaddin Halilov şöyle yazıyor: "Bir zamanlar aynı mekana getirilmiş, ilişkilendirilmiş ve vahit nihai olayda birleşmiş olaylar kümesinde" ya da "nihai olayın oluşum sürecinin kendisinde" asli idea, "zaman bakımından dayanıklı olan ve istikrarlılık düzeyini yakalayabilendir."[17]Bunun daha belirgin örneğini müzikte görmek mümkündür: Bir müziğin başından sonuna kadar diğer notalar çekirdek olarak adlandırabileceğimiz istikrarlı bir nota çevresinde dolanır, çıkar ve iner. Örneğin, mugamın tamamını bir nota ile belirlemek asla raslantı değil – bizzat bu nota bir çekirdek görevini üstlenir, diğer notaları kendi çevresinde toplar ve nihayetinde tamamlanmış bir eser ortaya çıkar. Bütün halindeki varlık – müzik eseri, noktalardan ve onlar arasındaki ilişkilerden oluşur. Yani zaman bakımından istikrarlı olan idea – *asıl*, birbiriyle yerdeğiştiren idealar ise onun tecessümünü gerçekleştirecek olan *yardımcılardır*. Yani ilk çekirdek asıl sütun, mahiyet olarak kalır.

Burada anlatılanlar bir süreçtir ve belli bir zaman – ilahi zaman içerisinde gerçekleşir. Maddi dünya yaratılış hiyerarşisinin sonuncu aşamasıdır ve buranın kendi zaman boyutları vardır. Burada ortaya çıkan idealar farklı hayat yaşarlar; onların varoluş süresi, aydınlanma süresi de farklıdır. Mir Damad'ın kavramları ile ifade edersek, onlar dehrde yaşam sürerler. Mir Damad'ın öne

[17] Khalilov Salahaddin, "İdeya və maddi təcəssüm." *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər* 1-2 (2003): 121-40. Print, 128

sürdüğü üç zaman boyutu, aralarında önemli farklılıklara rağmen birbirinden tamamen tecrit edilmiş değildir: "Değişenin değişene oranı zamandır, değişenin değişmeyene oranı dehrdir, değişmeyenin değişmeyene oranı ise sermedtir."[18]Yani yukarıdaki aşama kendisinden aşağıdakileri ihtiva eder: Sermed – dehr ve zamanı, dehr ise ancak zamanı. Maddi dünyanın zaman ekseninde büyük küçüğü ihtiva ettiği gibi, dikey zaman ekseninde yukarıdaki aşağıdakinden daha geniş bir alanı ihtiva etmektedir. Yatay tasnifte en küçük birim saniyeyse (daha küçüyüne de saniye denir), dikey tasnifte en küçük ve sınırlı birim zamandır. Aslına bakılırsa, İslam felsefesinde bu türden hiyerarşi artık mevcuttur. Sühreverdi aynı versiyonu nur ile, meşşailer sudur teorisi ile, sufi düşünürler ise alemlerin dizilişi ile aynı hikmeti farklı biçimlerde ifade etmişlerdir. İşte bu nedenle İzutsu, Mir Damad'ın teorisinin hem ontolojik hem de epistemolojik mahiyet taşıdığını vurgular. Biz de zaman ve ideanın vahdetinden hareketle ifade edelim ki, ideanın sudur ilkesini zamana ait etmek gayet mümkündür. Bunu en güzel biçimde Sühreverdi'nin İşrak felsefesi ile karşılaştırmak mümkündür. Aşağıda bulunan her aşama yukarıdakine oranla eksik, aşağıdakine oranla ise daha mükemmeldir. Eksik nur sürekli yukarıdakine - daha mükemmel nura kavuşmak ister, ona aşıktır. Aynı şekilde sonsuzluktan maddi ve sınırlı süreye kadar uzanan yolda zaman belirli bir yol kateder ve aşağı mutlaka yukarıya muhtaçtır. En önemlisi ise, aşağıya indikçe nurun azalmasına ve karanlığın çoğalmasına karşın, zaman eksenin süre uzanır, daha kesin bir ifadeyle boşluklar çoğalır. Sühreverdi'nin felsefi görüşlerinden hareketle Halilov şöyle bir kanıya varır: *Sadece ışık vardır, karanlık ışığın yokluğudur. Biz de "zaman ekseninde canlı anlar vardır ve boşluk bu anların yokluğudur"* iddasını öne sürebiliriz. Şöyle ki, nuru idea ile ve onu da an ile özdeşleştirirsek, karanlığı da ideasızlığa ve boşluğa benzetebiliriz. Bu boşluklar (karanlık) ne kadar çok olursa, zaman da o kadar mürekkep ve uzun (seyrek) bir hal alır.



*Şema 1*

Belirtildiği üzere, yaratılmışların tamamı, yani zaman çizgisinin üstünde bulunan varlıklar arasında sadece insan farklıdır. Birincisi, idrak yeteneği bakımından insan, kendi yaşamını, ona tanınmış süreyi kavrayarak tamamlayabilir. Yine o, asli ideasının ilk anına geri dönme imkanına ve gücüne sahiptir.

İkincisi, kendisi de bir yaratıcı olan ve kendi idealar alemine sahip olan insan, kendi maneviyatı ölçeğinde ilahi yaratılış sürecinin küçük bir modelini yaratabilir – *beşeri yaratıcılık*. Yani Yaratıcı'nın yeryüzündeki halifesi

[18] Mir Damad. *Al-Qabasat*. 105.

olarak, o kendisi de ideaları ideaların yeni yapılarını öne sürebilir. Bu nedenledir ki Halilov'a göre insan "matrixtir. Somut olarak ele alındığındaysa insan – an zarfında kim ise odur." Bu anların dayanıklı olması da mümkündür olmaması da. İnsan matrix olduğu için zamandan dehre geçebilir, kendisinde farklı anları ihtiva edebilir. Dehr ise, Mir Damad'a göre, zaman ve sermed arasında bir geçittir. "Zamanda değil, zaman ile birlikte varolan" dehr, şeylerin sonsuzluktaki devamıdır.[19]

Üçüncüsü, sadece insan aynı görünen anları – noktaları birbirinden ayrıştırma, onların mahiyetlerini anlama yeteneğine sahiptir. Yani zaman çizgisinin aynı görünen noktaları arasında Hakk olanı – dehre geçidi görebilir. Evet, aslında, ilk bakışta anlar-noktalar birbirine benzemektedir.

Hallac Mansur da noktaların birbirine benzediğini ve onlardan yalnız birinin Hakk olduğunu söyler (*şema 1*). Fakat aralarındaki benzerliğe rağmen onların ayniyeti tartışmalı bir konudur. Çünkü her birinin kendi içeriği ve mahiyeti vardır ve bunu ancak sözkonusu nokta açıldığında anlamak mümkündür.[20] Aslında anların birbiriyle örtüşmediğini yaşam yolunda daha açık görebiliriz. Belirttiğimiz gibi insan kendi yaşamının farklı anlarını canlandırma gücüne sahiptir. Onun yaşamının zaman ekseninde, bir an canlanır ve sanki kendi yaşam yolunu başlar. Halilov'a göre: "Aslında söz konusu olan, günler değil, yaşamın bütün parçalarıdır. Yaşam sadece idealde bütün olabilir. Yaşam tekboyutlu değil, çokboyutludur. Onun farklı bağlamları mevcuttur. Her bağlamın ise kendi yaşamı..."[21] Filozofun ifadelerindeki bir gerçekliğin altını çizmemiz gerekir. Evet, tam da doğru "keşfedilmeyen" nokta asıl ideanın yaşamını parçalar, yarıda keser, boşluklar oluşturur. Halbuki doğru canlandırılmış nokta, onun yaşamını sürdürür, tamamlar. Evet farklı yaşam kesitleri bazen aniden bazen de planlı biçimde canlandırılır ve yaşam içerisinde "hayatcıklar" oluşur (*şema 2*). Halilov'un ifadesiyle, "Günler toplanmıyorsa – yaşam zaten bir günlüktür; yani bütün halindeki yaşam çizgisi yoktur, hayatcıklar yığını vardır."[22]

---

[19] Mir Damad. *Al-Qabasat*, 101

[20] Hallaj, Abu'l-Mugis Husein Mansur. *Kitab at-Tawasin*. Ed. L.Massignon. Paris: 1913. Print, 21

[21] Khalilov. "Ömür", 171

[22] Khalilov, "Ömür", 171

Dışarıdan doğrusal bir çizgi gibi gözüken yaşam çizgisi, daha yakın ölçekten bakıldığında hemcins değil. Durum böyle olunca bazı günlerin hızla ilerlemesinin, bazılarının ise bitip, tükenmemesinin nedeni de anlaşılır. Bazen bir gün, hatta bir saat hiç bitmeyecek gibi durur, bazen de aylar, yıllar su gibi akar gider. Halilov'a göre: "Yolunu kaybetmek ve yeniden doğru yolu bulmak için ilave zaman geçer. Ve bazen "asıl yoldan" uzaklaşma, ilk amaç ve büyük plan tamamen terkedilecek kadar uzun süreli olabilir."[23] Şöyle bir soru ortaya çıkar: Eğer insan, kendi zaman çizgisini idare edebiliyorsa, daha güzel anlarının süresini uzatıp, korkunç anlarını yok edebilir mi? Hayır, yapamaz. Söz konusu anı sürekli şimdi'ye dönüştürebilir veya uzaklaştırabilirse de onu uzatmak veya tamamen yok etmek iradesinden mahrumdur. Hatırlatalım ki, günleri yönetmek sadece insana bağlı bulunmuyor, her an hem de sonsuzluğun – ilahi zamanın bir parçasıdır. Ve insan, ancak sınırlı zaman diliminde değil, meta-zamanda da varolabilir, olmalıdır. Bunun içinse onun ana çizgiden asla ayrılmaması gerekir. Öte taraftan insan, maddi bir varlıktır ve maddi dünyanın yasalarına uygun biçimde yaşamak zorundadır.



*Şema 2*

## Noktadan Daireye – Andan Sonsuzluğa

Tasavvuf felsefesine göre, insanın düşünce çizgisi daireseldir ve insanın idrak sürecinin tamamlanıp, yeni aşamaya geçebilmesi için bu sürecin sonunun başlangıcı ile birleşmesi gerekir. Pek çok filozofa göre, zaman da dairesel çizgi üzerinde ilerler. Örneğin, Aristoteles'e göre "zaman, rakamların yasasına uygun olarak daire boyunca koşar." Biz yaratılış sürecini – ideanın tezahürünü zamanla özdeşleştirdik. Eğer insanın idrak süreci, yaratılış sürecinin ters yönde takip edilmesiyse, demek ki bu süreçte zamanı da takip etmek mümkündür. Tabii ki idrak süreci bağlamında, yani insan açısından. İdrak çizgisini gösteren şemamız (*şema 3*) çerçevesinde daha geniş bir açıklama verebiliriz. Şunu da belirtelim ki bu, sadece bir insanın gelişim çizgisini, yaşam yolunu yansıtmaktadır.

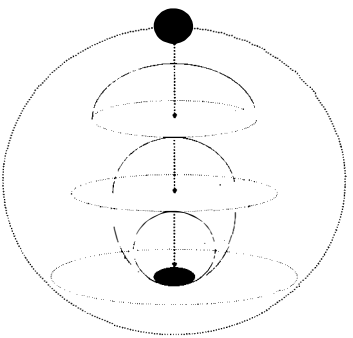
Şemadaki en üst nokta Vahdaniyet alemidir – kesretin vahitte ihtiva olunduğu alem. Oradaki bir nokta – idea,bir sonraki aleme iner ve Yaratıcı'dan "ol" emrini almak suretiyle şehadet alemine – maddi aleme kadar gelir. En aşağıdaki nokta insandır – hem idealar kümesi hem kendi idealarını açıklamaya, yenilerini yaratmaya kadir bir yaratıcı, hem de ilk kaynağına doğru çekim duyan bir yaratılmış. Her iki noktayı birleştiren dikey çizgi, ideanın iniş çizgisini göstermekle birlikte ilahi zamanı da gösterir – doğrusal

[23] Khalilov, "Ömür", 171

ve kısa. Mir Damad'ın görüşlerine uygun ifade edersek, dikey çizgi dehrdir. Bu çizgi vahit ideanın da taşıyıcısıdır. Nitekim yukarıdaki analizlerimizin sonuçlarına göre, ideanın taşıyıcısı zamanın ta kendisidir ve her aşamanın zamanı kendine uygun düşen ideanı ihtiva eder.

İnsanın idrak süreci önce sadece maddi alemi kuşatır – en küçük daire. Daha sonra idrak yeteneğini geliştirebilirse maddenin ötesine – çokboyutlu uzaya yükselebilir – ilk noktaya varıncaya kadar. Tekrar vurgulamalıyız ki, ilk nokta Ehad değil, Vahdaniyet alemidir. Yani dehr sermede bir geçit olsa da, insan ancak kendisinin ilk noktasına kadar yükselebilir, bu ise dehrdir. Bu arada önemli bir soru ile karşılaşabiliriz: Neden daire?

Öncelikle, yukarıda da belirtildiği üzere insan (ve onu kuşatan her şey), bir tek basit ideadan oluşmamaktadır. Böyle olsaydı onun idrak süreci geldiği çizgi ile geri dönüş olurdu – dikey doğrusal çizgi. İdealar komplikesinden oluşması, yani kendisinde pek çok ideayı taşıması nedeniyle insan için asıl ideayı görmek zordur. Yine bu nedenle onun idraki dışarıya – yardımcı idealara doğru yönelmektedir. Aynı şekilde, asıl ideada ilk kaynağına doğru bir çekim olduğuna göre çizgi belli bir aralıktan sonra eğilerek geri dönmek zorunda kalır. Halilov şöyle yazıyor: "Merkeze çekim gücü yolu eğiyor. Eğer bir yerlerde daha yakın bir merkezde güçlü çekim olursa insan bu gücün etkisiyle (geçici olarak) yolunu değiştirebilir. Fakat yakın mesafedeki çekim merkezinin çapı küçük olduğundan bu yolu kısa sürede dolaşıp (tamamlayıp) yine aynı noktaya geri dönmek mümkündür. Yolunu kaybederek, geri dönmek... Bu aslında Ebu Turhan öğretisindeki kısa devre olayıdır. Fakat eğer yakındaki güçlü çekim merkezinin etkisi ile gerçekleşen süreç her hangi bir engel yüzünden tamamlanamıyorsa, başlangıç noktasına geri dönüş geçikir ve bazen yörüngenin tamamen bozulması, yönün değişmesi ile sonuçlanır.[24] (Şema 2'de kırık çizgilerle çekilen oklar bunu ifade etmektedir)." Şu da belirtilmelidir ki, Mevlana (aynı şekilde diğer sufi düşünürler) insanın kendi başlangıç noktasına geri dönmek isteğini "vatan" hasreti olarak adlandırırlar.



*Şema 3*

*"Aslından, vatanından uzaklaşmış bir kimse*
*Orada geçirdiği zamanı tekrar arar."*

Yani düşünen varlığın kendi başlangıç kaynağına geri dönmek istemesi onun içinden, yapısından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle varlık,

[24] Khalilov, "Ömür", 171

kendi gerçek ideasını idrak etmek için söz konusu ideayı taşıyan *şimdi*'yi tekrar yaşamak, canlandırmak ister. Amerikalı filozof Anna-Teresa Tymieniecka da benzer bir kanaate varmıştır. Ona göre, canlı varlıklardan her biri yaşam öncesi dünyaya, daha önce taşıdığı bir mahiyete ulaşmak için can atır. 'Passion of the Earth' olarak adlandırdığı bu olguyu filozof şöyle açıklar: "Görünen o ki canlı varlıklar, Ana Yer'e (toprağa) ait yaşamdan önceki şemayı ve yaşamın zorunlu koşullarını kendileri ile taşımaktadırlar. Bu temel varoluşsal ağ aracılığıyla yaşam projesi evrenin güçlerine Yer'in katılımını dikkate alır. Buradan hareketle canlı varlığı, çok zarif biçimde, büyük makrokozmik ufuğun mikrokozmik ilavesi olarak ele alabiliriz."[25] Tymieniecka'nın düşünceleri yukarıda anlatılanlarla benzerlik arzetse de, bazı önemli hususların altını çizmemizde fayda vardır. Birincisi, mevzu bahis edilen, Yer'in ve canlının (iki yaratılmışın) aynı yapıda olması, yakınlığıdır. Yani her iki yaratılmış, maddi dünyanın ötesindeki vahit bir yapıya sahiptir yada biri diğerinin parçasıdır. Bu bakımdan organik parçanın genel yapıda kendi yerini araması, oraya dönme arzusu mantıklıdır. Dikkat edilmesi gereken ikinci mesele, bu genel yapının "bir yaşam projesinin" katılımcısı olmasıdır: "Kendi yaşam dünyalarını oluşturmanın ötesinde canlı bireyler mahiyet itibariyle canlı varoluşun daha geniş alanını paylaşırlar."[26]Dolayısıyla, yaratılmışların mahiyetlerindeki asıl idea ideler aleminin bir örneği olduğu gibi, bulundukları zaman da ilahi zamanın bir parçasıdır ve bunu idrak eden bir yaratılmış (insan) sonsuzluktaki yerini almaya can atır – ilk defa aktifleştiği noktaya. Bu "can atma" yaşamdır, yaşam ise bir tür "arayış." Deneme – yanlış "yöntemi" de çalışır, idea-tecessüm modeli de. İdealar değişir, mükemmelleşir, yaşamın belirli aşamasında yeni idealar ve yeni yaşam istikametleri başlar.[27] Diğer bir ifadeyle, insan sanki yaşamındaki anlarını canlandırmak ve onların taşıdıkları mahiyetleri öğrenmek suretiyle sonsuzluğa giden yolu arıyor. Ve bu arayışa bazen kısa devreler, bazen de uzun süreli süreç eşlik eder. Hatırlatalım ki, insan idealar konbinesidir ve onun idrak sürecine bu ideların idraki de dahildir. Aynı şekilde insan toplumsal bir varlıktır ve onun sosyal yaşamının kavranılması da bu idrak sürecinde yansıtılır. Halilov'a göre: "Kesintisiz süreçler tek tek devreler biçiminde gerçekleşir. Biz belirli küçük olayların büyük çevreler üzerine, yine bu çevrelerin de daha büyük bir çevrenin (kavsin) etrafındabelli tahminler doğrultusunda serpiştiğini görüyoruz. Küçük çevreler kesintisiz süreçler olarak bir bakıma hareket (dinamik) yasalarına göre gerçekleşir. Büyük çevre etrafındaki da-

[25] Tymieniecka, Anna-Teresa. "The Unveiling and the Unveiled." *The Passion of the Soul in the Metamorphosis of Becoming.* Ed. A.-T.Tymieniecka. Dordricht-Boston: Kluwer Academic Publisher, 2003. XXI-XLIV. XXIX

[26] Tymieniecka. "The Unveiling and the Unveiled." XXVIII.

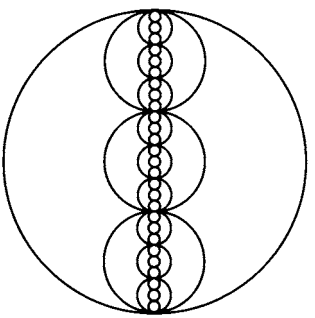
[27] Khalilov, "Ömür", 171

ğılım grafiği ise istatistik süreci ifade ettiğinden, ancak belli tahminler üzerine oluşturulabilir."[28] Evet, yaşam yolu oldukça rengarenktir ve küçücük yanlış adım sonucunda, doğru aydınlatılamayan anın çekimine kapılıp, ana çizgiden sapmak mümkündür. İşte bu nedenle, "başlangıç yol çizgisine ait merkeze çekim gücünün büyük olması gerekir. Aksi takdirde küçük yarıçaplı hareketlere katıldıktan sonra onlara uyup, asıl harekete geri dönmemek, yoldn sapmak mümkündür." (*şema 4*)[29] Söz konusu başlangıç yola geri döndüren güç inançtır.

## Zaman-Mekan-Çevre-Daire

Buraya kadar anlatılanlarda sürekli ön planda tutulan ve zaman ile beraber zikredilen bir olgu vardır: Mekan. Aslına bakılırsa, zaman ve mekan ilişkisi yeni bir problem değil. Biz bu problemi sadece farklı bir bakış açısıyla ele almaya çalışacağız.

Öncelikle, anlaşıldığı kadarıyla zaman hiyerarşisi ve yaratılış süreci tek bir ideanın "genetik programının tedricen gerçekleşmesi" ve tamamlanmasıdır. S. Halilov'a göre, olayı tamamlamak için gereken şey, ideanın bu yönde canlanması, aktifleşmesi, *beklemesi – ortam*, lokal çevredir:"Tamamlanmış bir sistemde *bekleme* olmaz. Tam tersi cisim, sistem, dış etkilere karşı koyarak kendi durumunu muhafaza etmeye çalışır."[30] Tamamlanmış veya "doymuş sistemlerin zor yoluyla değiştirilmesi, ancak sistemin bozulması sayesinde mümkündür. Bekleme konumundaki sisteme ise ancak gerekli parça ilave edilirse tamamlanma gerçekleşir."



*Şema 4*

Çıkan sonuca göre, eksik sistemler harekette, mükemmel sistemler ise durağan haldedirler. Fakat en küçük organizmadan en büyük galaksilere varıncaya kadar evrende sürekli hareket vardır. Buna dayanarak her şeyin eksik olduğunu söyleyebilir miyiz? Yine, Kur'an-i Kerim'de ve diğer kutsal kitaplarda, Allah tarafından her şeyin mükemmel ve eksiksiz yaratıldığı zikredilmektedir. Öyleyse, bu bir tutarsızlık değil mi? Halilov başka bir pasajında, "*zaman, ideanın maddi tecessüm sürecinin bir göstergesidir*" der.[31] Ve tam da bu düşünceden yola çıkarak tekrar yaratılış sürecine geri dönmek istiyoruz: Bu süreçteki her aşama, bütün sistemin parçası olmakla birlikte, vahdaniyet, rububiyet vb. gibi bağımsız bir alemdir. Örneğin, Sühreverdi'ye

[28] Khalilov, "Ömür", 171

[29] Khalilov. "Ömür", 171

[30] Khalilov. "Əbu Turxan təlimində zaman və məkanın eyniyyəti", 178.

[31] Khalilov, "İdeya və maddi təcəssüm.", 130

göre, Nurlar Nuru'ndan yaranan ilk soyut nur "kendiliğinde fakirdir",[32] "Nurlar Nuru'ndan ancak mükemmellik itibariyle farklıdır",[33] yani Nurlar Nuru'nun zatı mükemmel, ilk nurun zatı ise O'na nispetle eksikdir, zira yaratılmıştır, mahiyeti başkasına bağlıdır. Böylece aşama aşama yaranan nurlar bir üst nurdan daha fakirdir. Demek ki ters yönde, yani idrak sürecinde de aynı kuralın geçerli olması gerekir. Ve idrak sürecinin her aşaması, bir sonraki aşama başlasın diye tamamlanmalıdır. Yine Sühreverdi, yaranan bir nurun (varlık) O'ndan ayrılmadığını savunur ve bunu Güneş ile ışınları arasındaki ilişkiye benzetir: "O'ndan her hangi bir şey ayrılmaz", "Güneş ışını ancak onunla (Güneş ile) birlikte varolur."[34] Kısacası, ışınlar Güneş'ten ayrı varolamazlar, zira varlık nedenlerini ona borçludurlar. Böyle bir yaklaşımla Halilov'un "bekleme ilkesi" daha iyi anlaşılabilir. Yaranmış sistemlerden her biri kendiliğinde tamamlanmış olmakla birlikte, başlangıç ideaya kıyasla eksiktir ve tamamlanmayı bekliyor, ona şevk duyar. Buradan hareketle, mükemmelliğin göreceli olduğunu, ayrıca bütün yaratılmışlarda hareketin mevcut bulunduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ideanın taşıyıcısı zamandır ve aktifleşmiş her şimdi, mekanın daha da genişlemesinin, ideanın bir durumdan başka bir duruma geçmesinin, tamamlanmasının göstergesidir.

İkincisi, bir şeyin idrak edilmesi, anlaşılması, açıklanması zaman ister, insanın zamanı o şeyi tam ihtiva etmeli, kuşatmalıdır. Zaman bittiğinde idrak süreci de tamamlanmış olur. Aksi durumda, yani zaman tamamlanmamış kalırsa, idrak süreci tamamlanamaz. Ve onun tamamlanması için söz konusu olgunun idrakine tekrar tekrar geri dönülür. Sufinin aynı hali bir kaç defa yaşamasının ve her defasında daha derin şeylere vakıf olmasının mahiyetini de bununla açıklamak mümkündür. Yani insanın bir şeyi veya olayı idrak etmesi için o şey bütünüyle zaman çizgisiyle kuşatılmalı, daireye alınmalıdır. İlginçtir ki, Heideggier Hegel'in de aynı tutuma sahip olduğunu açıklamaktadır: "Hegel zaman ile mekanı yan yana koysa da, bunu yüzeysel olarak ele almaz. Mekan, "hem de zaman"... Bu "hem de" ile felsefe uğraşır. Mekan zamandır, yani zaman mekanın "hakikatidir". Eğer mekan diyalektik olarak olduğu gibi düşünülürse, mekanın varlığı Hegel'e göre zaman gibi aydınlanır."[35] Demek ki, zaman bir bakıma aynı ideanın mekanını belirler. Zamanla kuşatılan bir şey ancak idrak edilebilir. Diğer bir ifadeyle, insan kendi zamanı ile sonsuzluktaki bir mekanı, ideanın bulunduğu yeri daireye alır, özümser ve idrak eder. Nitekim Allah'ın idrak edilememesi de O'nun zamanla kuşatılamamasına bağlıdır. Dün-şimdi-yarın idrak edilebilen mekanın aşamalarıdır. Her durum bir öncekinin sonucu, bir sonrakinin nedeni

---

[32] Suhrawardi, Shihab ad-Din Yahya. *Macmu'a dum musannafat*. Ed. H.Corbin. Tehran: 1952. Print, 128.

[33] Suhrawardi, Macmu'a dum musannafat, 127

[34] Suhrawardi, *Macmu'a dum musannafat*, 128-129

[35] Heidegger, *Being and Time*, 481

olmak zorundadır. Zaman da böyledir. Bu bakımdan Halilov'un şu sözlerinin mahiyeti de açıklanmış olur: "Zaman mekanın matrisi, mekan zamanın kesitidir."[36] Evet, bir zaman çizgisinin içindeki noktalardan her birini aydınlanması mğmkün olan mekan gibi dikkate alırsak, zamanın nasıl mekan matrisi olabileceği konusu da açıklanmış olur. Burada, yaratılış sürecindeki (*şema 5*) her yeni mekanın, zaman bakımından (yukarıdan aşağıya doğru) bir noktanın aydınlanmış hali olduğunu hatırlamamız gerekir. Aşağıdan yukarıya doğru ise, insan kendi idrak yeteneği ile o mekanı kuşattıktan sonra diğer mekana geçme imkanı kazanır. Halilov'un belirttiği gibi, "İnsan söz konusu anda varolabildiği için şimdi, aynı zamanda geçmişi ve geleceği içeren ve canlandıran aktif mekandır. Kendinden önce ve kendinden sonra, şimdi'den kaynaklanır. Geçmiş, şimdi'nin sanal mekanıdır."[37]
Kesinleştirilmesi gereken bir diğer konu, zamanın bir nokta olarak mekana, aydınlanmış noktaya orantısıdır. Hegel'in görüşlerini açıklayan Heidegger şöyle der: "Mekan, içinde belirlenen noktaların soyut bütünüdür. Mekan onlarla parçalanmıyor ve onlardan oluşmuyor... Mekan birbirinden kenarda ve birbirine kayıtsız noktalar bütünüdür. Fakat mekan nokta değil."[38] Bu yazılanlarla kendi görüşümüz arasında bir mukayese yaparsak: a) Eğer zaman mekanın hakikatiyse, bu noktaları zaman olarak kabul etmek mümkündür ve b) nokta zamandır ve onun açılımı, nihayetinde bir çevre olarak belirlenen bir yeri ihtiva ediyorsa ve tam da bu yer mekan olarak biliniyorsa, mekan gerçekten de nokta değildir. Fakat burada bir uyumsuzluk ortaya çıkıyor: Peki, söz konusu mekan, yani bu zamanların toplandığı mekan neresidir. Kendisinden büyük zamanın kuşattığı yer. Aslında, Nicholas de Cusa'nın geliştiridiği şemayı buna örnek olarak gösterebiliriz. Düşünür, bu şemasında Allah'tan evrene ve bireylere kadar bütün varlıkları göstermeye çalışmıştır.[39] Yine burada Heidegger'i düşündüren, bir mekan dahilindeki noktalar çokluğu açık şekilde ifade edilir, fakat bu noktalar birbirine ilgisiz değillerdir. Zira bu, birey bazlı bir şemadır. Görüldüğü üzere, şimdi'de zaman ve mekan birleşmekle birlikte, birbirlerini tamamlamaktadır. Bu bakımdan her hangi olayın sınırları, ya da bu olayın bütünlüğü "zaman ve mekan itibariyle belirlenir."

Buradan hareketle ilahi zaman ile beşeri zaman arasındaki farklılık da daha iyi anlaşılabilir. Kur'an-i Kerim'de şöyle buyrulur: "Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O'na yükselir." (Secde, 32/5). Yine diğer bir ayette de "Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir." (Mearic, 70/4) diye buyrulmaktadır.

---

[36] Khalilov, "Əbu Turxan təlimində zaman və məkanın eyniyyəti.", 176

[37] Khalilov, "Əbu Turxan təlimində zaman və məkanın eyniyyəti.", 176-177

[38] Heidegger, *Being and Time*, 481

[39] Nicholas of Cusa. *De Coniecturis (On Surmises)*. Hamburg: Meiner, 1972. Print, 195-196

Bin veya elli bin sene, aradaki farkı göstermek için kullanılmış bir simge de olabilir, gerçek anlamını haiz rakam da. Biz ise farkın kendisine dikkat çekmek istiyoruz. Aslında, bizim şemaya bakıldığında da dikey çizginin, örneğin beş santimlik kısmına çizili dairenin büyüklüğü yalın gözle görülebilir. Şu demektir ki insan, maddi olmayan alemlerin hakikatlerini idrak etme iddiası taşıdığında dahi bir insandır ve zamanı buna uygundur. Bunun yanı sıra şemada çok önemli bir an da vardır – beşeri zaman ekseninin ilahi zamanla kesiştiği an. Bu, beşeri idrak çizgisinin doruk noktasıdır. Bu, tam vahdet ve ilahi hakikatle iletişim, tek hakikatin müşahede anıdır. İnsan bu anın ardından geri dönür ve başka boyutlara ait oldukları için söyleyeceği her söz mahiyetten aşağıda ve ondan eksik olur. İşte bu nednledir ki, tasavvufta söz konusu halin kelimelere dökülmemesi tavsiye edilir.Hallac Mansur şöyle der: "Bir kimse O'nu kendi varlığımla tanıdım diyorsa, iki sonsuz varlık olamaz..."[40] "Ene'l-Hakk" da söz konusu anın ifadesidir diyebiliriz: Hallac kendi şimdi'si ile değil, ilahi zamanın şimdi'si ile konuşur. Ayrıca, peygamberlerin yaşamında ve sufilerin kerametlerinde uzun bir olayın aniden gerçekleştiğini biliyoruz. Bunun en güzel örneği Muhammed Peygamber'in miracıdır. Fakat burada çok açık bir cevap vardır: İnsan kendi beşeri zamanının sınırlarını aşıp, ilahi zamana geçtiği an bu gerçekleşir. Bu hal ise sadece İlahi kudretle ortaya çıkar, yani Yaratıcı yarattığını kendi zaman çizgisi ekseninde hareket ettirir. Bu ise tasavvuftaki fena halidir. Ve biz fena-beka halinin mahiyetine ilişkin soruyu şöyle cevaplandırıyoruz: ***İnsan zamanından ilahi zamana keçit***.

## Sonuç

Bütün bunlardan hareketle araştırmamızın genel sonucunu şöyle belirtebiliriz: Bakış açılarının sayısı kadar çeşitli izahları olan zaman kategorisi hakkında kesin bir karara varmak neredeyse imkansızdır. Bunu dikkate alarak kendi görüşlerimiz için daha somut bir yaklaşım belirledik – tasavvufi dünyagörüşünden hareketle Selahaddin Halilov'un zaman hakkındaki düşüncelerini açıklamak. Neden Halilov? Çünkü tam da bu filozofun görüşleri üzerinden hem Doğu, hem de Batı düşünce tarzını izlemek mümkündür.

Öncelikle, zamanın gerçekten tekboyutlu olmadığı ortaya çıkmış oldu. Analizler, zaman tasnifinin her iki yönde mevcut olduğunu ve daha da önemlisi onları kuşatan çevre boyu hareket ettiklerini gösterdi. İnsanın idrak yeteneğine bağlı olarak *şimdi* dikey de olabilir, yatay da. Çünkü onlar potansiyel olarak *şimdi*'de mevcutturlar. Bu, insanın bir matris gibi her yönde gidip, kendi zamanını yaşama ve idrak etme gücüne sahip olduğu kanaatini tastik etmektedir. Şunu da belirtelim ki, bir bütün olarak, yani hem dikey hem yatay hem de çevre boyu olduğunu kabul etmek suretiyle

[40] Hallaj, Abu'l-Mugis Husein Mansur. *Kitab at-Tawasin.* Ed. L.Massignon. Paris: 1913. Print, 71-72

zaman hakkında tam bir bilgi ve tasavvur edinmemiz mümkündür.

İkincisi, *şimdi* sadece geçmiş ve geleceği, yani zaman eksenini değil, ideayı da ihtiva etmektedir. Diğer bir ifadeyle *zaman, ideanın taşıyıcısıdır*. Aynı düşünceyi farklı filozoflar paylaşmakla birlikte Halilov'un yaklaşımı, yani şimdi'nin sadece maddi dünya çerçevesine hapsedilmemesi ve ilahi aleme doğru yolunun açık olması şöyle bir iddiada bulunmamızı mümkün kılmaktadır: İnsan, zaman çizgisinde özgürdür ve idrak süreci bu çizgiye uygun biçimde ilerler. Ne kadar fazla şimdi keşfediyorsan, mekanın o kadar genişler, hatta maddi dünyanın ötesine de geçebilirsin. Yine insanın şimdi'si ilahi zaman ekseni ile örtüştüğü an insan ilahi zaman boyutuna geçebilir. Bu, rüya, meditasyon vb. durumlarda insanın bulunduğu zamanla gerçek yaşam arasındaki uyumsuzluğun açıklaması da olabilir.

Nihayet üçüncüsü, şimdi'nin bir nokta olarak alınması mikrokozmostan makrokozmosa geçiş sürecinin açıklamalarından biri olabilir. Zira insan, ancak belli bir anda kendisi için keşfedilen hakikatin peşinden giderek evrensel hakikate ulaşabilir. Başka bir ifadeyle, bir noktanın açılıp daire halini alması, sadece geometrik bir figürün değişmesi değil, insanın kendi potansiyelini - zaman ve mekan vahdetini açıklayabilen tek varlık olduğunu kavramasıdır. Buradaki önemli bir husus ise zaman ekseninin insanın idrak potansiyelini belirlemesidir – insan aktifleştirebildiği şimdi'yi idrak eder ve bu süreç insanın ilk kaynağına, yani ilahi aleme kadar yükselebilir. Ve onun idrak yolunu, yani yatay ve sınırlı bir çerçevede geçmiş-hal-gelecek biçiminde mi, yoksa çevre boyunca mı hareket edeceğini kendi zamanı belirler.

## *Works Cited*

Hallaj, Abu'l-Mugis Husein Mansur. *Kitab at-Tawasin*. Ed. L.Massignon. Paris: 1913. Print.

Heidegger,Martin. *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford: Blackwell, 2001. Print.

Izutsu, Toshihiko. "Introduction." *Al-Qabasat* by Mir Damad. Montreal: McGill University, 1977. Print.

Khalilov, Salahaddin, "Əbu Turxan təlimində zaman və məkanın eyniyyəti." *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər* 5-6 (2008): 176-79. Print.

---, "Hər insanın üç dünyası." *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər* 1 (2011): 203-4. Print.

---, "İdeya və maddi təcəssüm." *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər* 1-2 (2003): 121-40. Print.

---, "Insan – Matrisa." *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər* 4 (2004): 115-18. Print.

---, "Ömür." *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər* 1 (2009): 170-71. Print.

Mawlana. "The Song of the Reed." Book 1, line 4. Trans. by R.Nicholson. *Daru'l Masnavi of the Mevlevi Order*. Web. 10 April 2017. <http://www.dar-al-masnavi.org/reedsong.html>

Mir Damad, Muhammad Baqir. *Al-Qabasat*. Montreal: McGill University, 1977. Print.

Nicholas of Cusa. *De Coniecturis (On Surmises)*. Hamburg: Meiner, 1972. Print.

Plato. "Timaeus." *Complete Works by* Plato. Ed. John M. Cooper. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. 1224-92. Print.

Plotinus. *Enneads III.* Trans. A.H. Armstrong. Harvard University Press, 1967. Print.

Suhrawardi, Shihab ad-Din Yahya. *Macmu'a dum musannafat.* Ed. H.Corbin. Tehran: 1952. Print.

Tymieniecka, Anna-Teresa. "The Unveiling and the Unveiled." *The Passion of the Soul in the Metamorphosis of Becoming.* Ed. A.-T.Tymieniecka. Dordricht-Boston: Kluwer Academic Publisher, 2003. XXI-XLIV.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* Ed. Pual Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Print.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 4
Güz / Autumn 2017

# Husserl ve Fenomenolojisi: Bir Özet

HASANHAN TAYLAN ERKIPÇAK*

*Es gibt keine Instanz über der Vernunft.*
Sigmund Freund, *Die Zukunft einer Illusion*

***Özet***
20. Yüzyıl felsefesinin iki ana sorunsal üzerinden şekillendiği söylenir; dil ve zihin. Bu makalenin konusu olan çalışma bunlardan ikincisini, yani zihin sorunsalını, Husserl'in bilincin yapısını incelerken geliştirdiği fenomenoloji özelinde değerlendirme amacını taşıyor. Türkiye'de Husserl ve fenomenoloji üzerine yapılan çalışmalar nispeten yeni ve sınırlı olduğu içindir ki çalışmamız kendisini Husserl ile sınırlandırmaktadır. Aynı zamanda bilincin yapısına dair fenomenolojik yaklaşımı anlamak için, işe başlama onuruna sahip olan Husserl'in[1]temel kavram ve görüşleri çok büyük önem arz etmektedir.
***Anahtar Sözcükler:*** Husserl, fenomenoloji, bilinç, aşkın, içkin, redüksiyon, öz, cogitatio

***Husserl and His Phenomenology: A Summary***
***Abstract***
It is said that the philosophy of the 20. century has taken shape by two main problematics; the language and the mind. The study which is a question of this article purposes to survey the second one, that's to speak the problematic of mind within the scope of phenomenology which Husserl found out while examining the structure of conscious. Since the studies on Husserl and the phenomenology in Turkey are relatively new and sparse, our study is confining itself with Husserl. The main concepts and views of Husserl who has the distinct honor of initiation have also much importance so as to comprehend the phenomenological approach regarding the structure of conscious.
***Keywords:*** Husserl, phenomenology, conscious, transcendent, immanent, reduction, essence, cogitatio

* Hasanhan Taylan Erkıpçak, Ege Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, taylanerkipcak@gmail.com

[1] Jean-François Lyotard, *Fenomenoloji*, çev.: İsmet Birkan, Ankara 2007, s.11

1859 yılında Moravya'da doğan Edmund Husserl, Leipzig, Berlin ve Viyana'da doğa bilimleri, matematik ve felsefe okudu. Bu sırada Franz Brentano'nun yanında felsefe öğrenimine devam etti ve 1887 yılında "Sayı Kavramı Üzerine"[2] adlı teziyle doktor ünvanını kazandı. 1913 yılında Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach ve Max Scheler ile birlikte *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* isimli yıllık dergiyi çıkarmaya başladı. 1938 yılında öldüğünde arkasında yaklaşık 40000 sayfalık bir miras bıraktı. Yazıları halen *Husserliana* dizisi içinde yayınlanmaktadır.

## Giriş

Kuşku yok ki fenomenoloji 20. yüzyılın hemen ilk yıllarından başlayarak[3] tüm yüzyılı etkilemiş, hatta deyim yerindeyse biçimlendirmiş ve öyle ya da böyle tüm tartışmaların içinde yer almıştır. Söz gelimi, Heidegger'le başlayan ve sonrasında Sartre ve Merleau-Ponty gibi yüzyılın önde gelen filozoflarınca devam ettirilen varoluşçu felsefe köklerini fenomenolojide bulmaktadır. Fakat varoluşçu filozoflar, *varoluşun paranteze alınamayacak bir hakikat olduğunu söylerek*[4] Husserlci fenomenolojiden ayrılmaktadırlar. Yine bugün hala önemli bir ekol olarak kabul edilebilecek olan Hermann Schmitz önderliğindeki Yeni Fenomenoloji (Neue Phänomenologie) akımı da bu düzlemde çalışmalarını yürütmektedir. Diğer taraftan Husserl'le dil ve anlam, ya da daha tam söyleyecek olursak gösterge sistemleri üzerine etraflı bir hesaplaşmaya girişmiş ve kendisine post-yapısalcı bir izlek çizmiş olan Derrida da başlangıçta fenomenolojik gelenek içinde yer almıştır. Bunların yanı sıra fenomenolojinin Habermas gibi sosyal bilimciler üzerindeki etkisi de bilinen bir olgudur. Elbette tüm bu isimler arasına Gadamer ve Ricoeur gibi en önemli hermeneutikçiler de eklenmelidir.

Tabii ki fenomenolojiye katkı veren onlarca yıllık birikim bir yana, yine bu gelenek içinde değerlendirilen ama Husserl'in yanlış bir yorumundan öteye gidememiş bazı girişimler de yok değildir. Örnek verecek olursak, fenomenolojik eleştirinin öncüsü olarak kabul edilen Cenevre Okulu'nun (The Geneva School of Literary Criticism) metnin oluşturucu unsurları üzerine deyim yerindeyse fenomenolojik yaklaşımı, verilmişliğin sıradan bir yorumu olmaktan öteye gidemezken, verilmişliği biraz sonra daha ayrıntılı olarak ele alacağımız olguya indirgeme hatasına düşmekten kurtulamamış görünür. Bu okula göre metin paranteze alınmalı ve metne içkin olmayan -

---

[2] Über den Begriff der Zahl

[3] Husserl temel savlarını ilk olarak 1901 tarihli *Logische Untersuchungen* adlı kitabında ortaya koymuştur

[4] Serdar Rifat Kırkoğlu, "Giriş: Bir Düşüncenin Güzergahı", Jean-Paul Sartre: *Ego'nun Aşkınlığı* içinde, çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul 2016, s.12

yazar, tarihsel bağlam vb.- unsurlar bir tarafa bırakılmalı ve sadece metnin kendisine yönelinmelidir.[5] Oysa fenomenoloji, *nesnelerin zihinde görülmesi* anlamına geldiğine ve fenomen kendisini oluşturan hiçbir nitelikten ayrıştırılıp parçalanamayacağına göre -*çünkü böyle bir ayrıştırma, fenomenin kendisini bilince olduğu gibi vermesini engelleyecektir*-, metnin bu sözde içkin olmayan unsurları da o metnin oluşturucu öğeleri olarak ve birer fenomen olarak görülebilir. Nitekim E. D. Hirsch, her ne kadar Husserl'i izleyerek *anlamın değişmez ve nesnel niteliği* üzerinden yola çıkmış olsa da, yazarın niyetini (intentio auctoris) keşfetmeyi amaçlayan çalışmalarını, yine fenomenolojik eleştiri ekseninde gerçekleştirmiştir.

Fenomenolojiyi diğer tüm epistemolojik teorilerden ayıran asıl fark, bilmeye ilişkin ortaya koyduğu çok basamaklı metodolojidir. Şu ana kadar hiçbir bilgi teorisi yoktur ki, bilgiye ulaşmak için önüne bu denli çetrefilli bir yol koymuş olsun. Bochenski bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Fenomenolojik yöntem özel bir bilme yöntemidir. Asıl olarak nesnenin zihinde görülmesinden oluşur; yani sezgiye dayalıdır. Bu sezgi verilmiş olana göndermede bulunur; fenomenolojinin baş kuralı 'şeylerin kendilerine' dönmektir, 'şeylerle' sadece verilmiş olanlar kastedilir.[6] O halde fenomenolojinin açıkça fark edilebilecek olan en temel özelliği yönteme verdiği önemdir. *Fenomenoloji kavramı böylece birincil olarak bir 'yöntem' anlamında anlaşılacaktır.*[7] Heidegger'in sözleriyle ifade edecek olursak: "'Fenomenoloji' ifadesi öncelikle *yönteme ilişkin bir kavramdır*, felsefi araştırmanın nesnesinin gerçekte ne olduğunu değil, ama *nasıl* olduğunu gösterir."[8]

## Fenomenoloji ve Pozitivizm

Husserl'in öncülüğündeki fenomenolojik geleneğin 20. yüzyıl felsefesine sunduğu katkılar bir yana, fenomenoloji, eleştirmenlerince -ki bunlar genellikle pozitivist çizgide faaliyet göstermişlerdir- her zaman ilk elden hedef alınan bir yaklaşım olagelmiştir. Denilebilir ki, tüm bir 20. yüzyıl felsefesini fenomenoloji ve onu temel alarak kendisini kuran sistemler ile pozitivist gelenek, ama daha çok Viyana Çevresi filozofları, Amerikan pragmatizmi ile ardılları ve Cambridge üzerinden Wittgenstein belirlemiştir. Viyana Çevresi'nin asıl kaynakları olan Mach ve Avenarius gibi kişilerle, fenomenologların savları yer yer benzer olsa bile, çıkış noktaları ve ispat yolları

---

[5] Sevinç Ergiydiren, *Eleştiride Fenomenolojik Yaklaşımlar*, Ankara 2007, s.27

[6] J. M. Bochenski, *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*, çev.: Talip Kabadayı, Mustafa Irmak, Ankara 2008, s.26

[7] Rüdiger Bubner, *Modern Alman Felsefesi*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul 2014, s.20

[8] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, s.27: "Der Ausdruck 'Phänomenologie' bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser."

bakımından derin farklar barındırmaktadırlar. Örneğin bu ikisi arasında temel fark fenomenin ne olduğunu tanımlamakta yatsa dahi, fenomenoloji bir varlık anlatımında bulunurken, fenomenalizm adı da verilen Ön-Viyanacılar daha çok duyumcu söyleme yakın bir pozisyon almaktadırlar; yani görülenden çok görme ile ilgilenirler. Tabii ki burada unutulmaması gereken, Husserl için de görme çok önemli bir faktördür; yalnız Husserl fenomenolojisini görmeyle sınırlamaz, ona dayandırır. Hatta görme öyle bir kavramdır ki, Husserl'e göre görme sadece bilinçte bulunan şeyleri görür,[9] bunların mutlaka olgusal karakter taşımalarına gerek yoktur.

Tekrar edelim, John Stuart Mill'in, *insan bilgisi ve bilme yetisi hakkında Alman ya da a priori görüş* olarak nitelediği Husserl'i de kapsayan felsefi çizgi, Ada Felsefe'sinin genel tutumu olan empirist ve pozitivist temeller üzerine kurulu doğalcı felsefeyle hep karşı karşıya gelmiştir. Hatta "Kesin Bilim olarak Felsefe", büyük oranda bu görüşün eleştirisine ayrılmıştır. 1910 yılında yayınlanan eserde Husserl, materyalizm ve psikolojizm gibi doğalcı felsefelere getirdiği itirazları açıklamaktadır. Husserl'e göre doğalcılık, doğa bilimlerinde kendini sunduğu haliyle, tek geçerli bilgi alanı olarak doğanın kabul edilmesidir. Bu anlayış, bilimsel bilginin elde edilmesi için tek geçerli yolun empirik gözlem ve tümevarım olduğu iddiasındadır.[10] Husserl ayrıca bir başka doğalcılıktan daha söz etmektedir. Mach ve Avenarius gibi Husserl'in çağdaşları tarafından paylaşılan bir görüş olarak duyumculuğun, o zamanlar büyük bir etki alanına sahip olduğu zaten bilinmektedir. Ona göre tüm bu doğalcılık biçimlerinin ortak noktası empirizmle olan ilişkileri, yani bilimsel bilginin doğrulanması için son noktada duyusal deneyime duydukları güvendir.[11]

Husserl doğalcılığın bu son biçimine Hume'u da dahil eder. Gerçi o hala Hume'cu skeptisizmde fenomenojik felsefe için bir ön biçim (Vorform) niteliği bulmaktadır.[12] Ideen'de şöyle söylemektedir: "Eğer 'pozitivizm', bilimlerin hiçbir ön kabule dayanmadan 'pozitif', yani doğrudan kavranılabilen üzerine temellendirilmesi anlamına geliyorsa, o zaman bizler gerçek pozitivistleriz."[13] Görünen o ki, pozitivizm ve fenomenoloji arasındaki temel ayrım "verilmiş olanın" yorumundan ileri gelmektedir.[14] Pozitivist felsefe

---

[9] Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev.: Harun Tepe, Ankara 2012, s.9

[10] Dermot Moran ve Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary*, Continuum 2012, s.218: "Naturalism"

[11] *Age*, s.218-219: "Naturalism"

[12] D. Sinha, "Phenomenology and Positivism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.23, No.4, (1963) s.567

[13] Akt: D. Sinha, *agm*, s.562. Bkz: Edmund Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle 1913, s.38: "Sagt 'Positivismus' soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das 'Positive', d. i. originär zu Erfassende, dann sind wirdie echten Positivisten."

[14] *Agm*, s.563

verilmiş olanı *duyu verilerinde verilmiş olan*a indirgerken, Husserl için "verilmişlik" çok daha geniş bir alanı kapsamaktadır; *insan bilincine verilen herhangi bir şey, fenomenolojik analizin meşru "nesne"si veya "tema"sı olarak nitelenir.*[15] Bu anlamda her şey gizil bir fenomendir.[16] Husserl'e göre bu *tüm ilkelerin ilkesi*dir: "Bilgiyi bize doğrudan veren her görüş, bilgi açısından bir doğruluk kaynağıdır; ve kendisini bize 'sezgi' sayesinde doğrudan (deyim yerindeyse kendi gerçekliğinde) sunan her şey, yalnızca o şeyin sınırları içinde olduğu şey olarak kabul edilebilir..."[17]

Husserl'in empirist/pozitivist geleneğe yönelttiği ikinci eleştiri tümeller sorunu üzerinedir. Husserl, felsefesini zaten objektif tümeller, fenomenoloji terminolojisiyle söylersek özler üzerine kurmakta ve böylece açıkça realist bir tutumu benimsemektedir.

## Fenomenolojinin Temel Savları

20. yüzyılın başlamasıyla birlikte, daha önce de belirttiğimiz gibi bir tür sezgi felsefesi olarak fenomenolojik yöntem çerçevesinde ilk eserlerini veren Husserl, günümüze kadar devam eden tüm felsefe etkinlerini şu veya bu şekilde etkilemeyi başarmıştır. Husserl'i harekete geçiren şey, iki noktada şekillenmiş görünür; 'ilkin özel görgül bilimlerin daha önceki felsefi alanı ele geçirmelerini durduracak sınırları kesin olarak belirleme zorunluluğuydu. İkinci olarak, felsefenin gelişigüzel bir hoppalık olma -bir *Weltanschauung*dan daha çoğu olmama- görünüşünden kurtarılması ve bilimsel ussallığa üstün olmasa bile en azından eşit olduğunun tanıtlanması gerekiyordu.'[18] "Kesin Bilim olarak Felsefe" adlı eserinde *felsefe problemlerinin asıl anlamının bile henüz bilimsel açıklığa kavuşturulamadığını* söylemektedir.[19] Bu arada belirtelim, Husserl'e göre felsefe, *bilim-dışı ya da bilim-ötesi değildir, ama tam olarak bilginin en yüksek ölçünlerini doyurur.*[20]

Fenomenolojinin merkezinde fenomenler vardır; tüm bu araştırmanın amacı, fenomenleri betimlemek ve özlerini açığa çıkarmaktır. Kelime anlamı olarak fenomen, Heidegger'in klasik yunancada sürdüğü izi takip ederek söyleyebiliriz, *kendini kendisinde gösteren*, yani açığa vuran demektir.[21]

---

[15] Daniel Thomas Primozic, *Merleau-Ponty Üzerine*, çev.: Zeynep Zafer Esenyel, Ankara 2013, s.25

[16] Rüdiger Bubner, *age*, s. 22

[17] Edmund Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie", Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle 1913, s.43-44: "Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der »Intuition« originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, ..."

[18] Rüdiger Bubner, *age*, s.18

[19] Edmund Husserl, *Kesin Bilim olarak Felsefe*, çev.: Abdullah Kaygı, Ankara 2007, s.8

[20] Rüdiger Bubner, *age*, s.20

[21] Martin Heidegger, age, s.28: "Als Bedeutung des Ausdrucks *'Phänomen'* ist daher *festzuhalten*:

Heidegger aynı çözümlemeyle fenomenolojiyi şöyle tanımlamaktadır: "λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν ἀποφαίνεσθαι demektir. O halde fenomenoloji şu anlama gelir: ἀποφαίνεσθαι τά φαινόμενα: Kendini gösteren şeyi, kendini kendisinden gösterdiği şekilde, kendisinden ortaya koymak."[22] Fenomenoloji öyleyse, kendisini ne türden olursa olsun fenomenin kendisiyle sınırlayan, doğrudan verilmiş olmadığı sürece hiçbir öğeyi bu fenomene dahil etmeyen ve kendisini fenomenleri betimleme görevi üzerinden yapılandıran bir felsefedir.

Husserl *Mantıksal Araştırmalar*ın ikinci cildinde *'şeylerin kendilerine' dönmek istediklerinden* söz eder.[23] Kesin bir bilim olarak felsefe, fenomenolojik yöntem ile özlerin araştırılması ya da bilimi olarak inşa edilmektedir. Husserl'e göre "saf ya da aşkınsal fenomenoloji olgu bilimi olarak değil, tersine öz bilimi (eidetik bilim) olarak kurulacaktır."[24] Fenomenoloji, bilginin neliğine ilişkin bilimin içinde yer aldığı genel öz [nelik] öğretisidir.[25] Aynı şekilde Merleau-Ponty için de *fenomenoloji özlerin araştırılmasıdır. Tüm problemler onun için özlerin ne olduğunu bulmak anlamına gelmektedir; algının özü ya da bilincin özü gibi.*[26] Husserl bu noktada felsefenin görevini *platonik terminolojiye öykünerek, doxadan eidosa, temelsiz sanıdan sorunun özüne yol olarak tanımlar.*[27]

Fenomenolojik analizin kendisini karşılarında konumlandırdığı doğa bilimlerinin ve doğalcı felsefenin bilgi teorisi, Husserl tarafından çok daha radikal bir bilgi teorisi kurma çabası nedeniyle reddedilmiştir. Bilgi eleştirisinin, ilk olarak Husserl'in doğal davranış[28] olarak adlandırdığı bilgiye dair ön

---

das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare."

22 Martin Heidegger, age, s.34: "λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν besagt aber ἀποφαίνεσθαι. Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τά φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen."

23 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, zweiter Band, erster Teil*, Halle 1913, s 6: "Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen."

24 Edmund Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie", Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle 1913, s.4: "... wird die reine oder transzendentale Phänomenologie nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft (als -eidetische- Wissenschaft) begründet werden."

25 Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s.1

26 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, çev.: Colin Smith, Routledge 2005, s.vii:"Phenomenology is the study of essences; and according to it, all problems amount to finding definitions of essences: the essence of perception, or the essence of consciousness, for example." Fransızca orjinali için bkz: *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard 1945, s.i: "La phénoménologie, c'est l'étude des essences, et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences: l'essence de la perception, l'essence de la conscience, par exemple."Türkçe metin için bkz: *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, Çev.: Medar Atıcı, İstanbul 1994, s.21: "Fenomenoloji özler üzerinde durmaktır ve ona göre bütün sorular, özlerin tanımlanmasına gelip dayanmaktadır; örneğin algının özü, bilinci özü gibi."

27 Rüdiger Bubner, *age*, s.21

28 Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul 2016, s.39: "natürliche Einstellung,"

kabullerle yüklü tutumun ve bu davranışın genel savının[29] bir kenara bırakılması gerekiyordu. Böylece fenomenoloji kendisinden beklenen kesin bilim olma iddiasını yerine getirebilirdi.

## İlk Mutlak Verilmişlik ya da *De Omnibus Non Dubitari Potest*

Husserl bu noktada *çıkış noktası olarak seçilmiş her bilginin, bilgi olarak tartışmalı olduğunu* ileri sürer,[30] öyle ki felsefe, ancak ve ancak kendisinden kuşku duyamayacağımız bir noktaya kadar bilgiyi tartışmalı kabul etmelidir. Bu noktada Descartesçı şüphe yöntemi bir olasılık sunar; kesinliği ararken uygulanan yöntem, şüphenin artık anlamlı olmayan ve hatta mümkün olmayan sınırlarını çizmektedir. Descartes *hakkında en küçük bir kuşku zemini tasarlayabildiği her şeyi saltık olarak sayıp yadsımanın zorunlu olduğunu* düşünmüştür.[31] Bunun ne kadar uzağa gidebileceği sorusu, nihayetinde kuşkunun kendisinin kuşku dışı kalması noktasında sonlanmaktadır: "Böyle her şeyi yanlış olarak düşünmeyi isterken, gene de bunu düşünen benim bir şey olmam zorunluydu. Ve düşünüyorum, öyleyse varım, 'je pense, donc je suis' gerçekliğini ... aramakta olduğum felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edebileceğim yargısına ulaştım."[32] Yine de burada dikkati çeken bir olgu karşımızda durmaktadır; Descartes, şüphe dışı kalan *adequat* önermeleri bulmak istemesine rağmen, kendisi düpedüz şüphe öncesi yargılara sahiptir ve bu yüzden sıfırdan başlayan bir şüphe değildir.[33] Sanıyoruz ki Husserl'in önyargılar taşımayan bir şüphe yöntemi uyguladığı söylenebilir. Tüm aşkın bilginin daha başlangıçta reddi -ama bu, o bilginin yanlış kabul edilmesi ya da tümden eleştirilmesi anlamında bir ret demek değildir; aşkın bilgi sadece görmezden gelinmekte, yani paranteze alınmaktadır- böyle bir şüphenin en azından başlangıç zemini olarak kullanılabilecek bir ön kabul sağlamasına yol açmıştır. Husserl bunu şu şekilde açıklamaktadır: "...hiçbir varlığı önceden verilmiş olarak kabul edemiyorsak, *kendinde olan*, buna karşılık *bilgide de bilinir olan* bir varlığın ne anlama geldiğini anlayamayız; öyleyse saltık olarak verilmiş ve şüphe taşımaksızın kabul etmek zorunda olduğumuz bir varlık olsa gerek; bu varlık, buradan çıkarak kendisinde her sorunun dolaysız yanıtını bulduğu ve bulmak zorunda olduğu bir apaçıklığa sahip olacak tarzda verilmiş olmalıdır."[34]

---

[29] *Age*, s.39: "Generalthesis der natürlichen Einstellung"

[30] Edmund Husserl, *age*, s.1

[31] Rene Descartes, *Söylem. Kurallar. Meditasyonlar*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul 2013,s.34-35

[32] *Age*, s.35

[33] Ulaş Bager Aldemir, "Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm, İtirazlar",*Arkhe-Logos Felsefe Dersisi*, S:3 (2017), s.166

[34] Edmund Husserl, *age*, s.24

## Redüksiyonun Gerçekleştiği Zemin Olarak Aşkınlık ve İçkinlik

*Husserl*'e göre her kuşkulanma durumunda kuşkulanmakta olduğumuzun kesin olması, her *cogitatio* için de geçerlidir.[35] O halde *cogitatio*nun görülerek dolaysız kavranması ve *cogitatio*ya sahip olma da bir bilmedir; *cogitationes* ilk saltık verilmişliklerdir[36], bu yüzden kuşku dışı sayılırlar. Husserl'in fenomenolojisinde *cogitatio* ile kastedilen şey, onun edimlerinin tümünü kapsar; aralarında kuşku duyma, anlama, doğrulama, yadsıma ve diğer yönelimsel edimler bulunur.[37] Ancak cogitationes söz konusu olduğunda neden kuşkuya yer olmadığı sorusuna gelince, Husserl bunu *aşkın olma ve içkin olma* kavram çiftiyle yanıtlar.[38] Husserl için iki aşkınlık iki de içkinlik durumu vardır ve bu kavramların işlevleri, Husserl'in felsefesinde çok önemli rol oynarlar. Öyle ki Sartre'ın 1936 yılında yayınlanan çalışması *La Transcendance de l'Ego*'da *Ego*nun yapısı ve neliği üzerine Husserl'e getirdiği itirazlar, özellikle kavramın *aşkın* mı yoksa *aşkınsa*l mı olduğu sorusu etrafında şekillenir. Husserl, özellikle erken felsefesinde *cogitationes*i *Ego*nun edimleri olarak ele alırken, Sartre için Ego, yapılmış olan varoluşsal geçmişe göndermede bulunur ve böylece aşkınsal -yani bilgiyi kurucu- konumunu yitirir. Husserl'e göre Ego tamamıyla aşkınsal ve bilinçle özdeş bir kategoridir. Sartre ise aşkınsal olan tek şeyin *bilinç* (*la conscience*) olduğunu söylemektedir.

Husserl, iki içkinlik durumunu birbirinden ısrarla ayırmaktadır: Bunlardan birincisi *reel içkin*, diğeri ise *apaçıklıkta kendini kuran saltık verilmişlik anlamında içkin*dir.[39] Reel içkin ile, bilme ediminde reel olarak kapsanma anlaşılmaktadır. Bu içkinlikle tam olarak *cogitatio*nun varlığı kastedilmektedir. (Husserl geç metinlerinde *cogitatio* yerine *noesis* kavramını kullanmaktadır.) Demek ki *cogitatio*nun gören bilgisi içkindir.[40] Bunun karşıtı olarak kullanılan *irreel* kavramı ise *cogitatio*da bir yaşantı olarak bulunan şeyleri, yani henüz paranteze alınmamış olan tüm nesneleri karşılar. Çünkü *cogitatio*nun kastettiği ve kendisini algıladığını, anımsadığını vb.'ni sandığı şey, *cogitatio*da yaşantı olarak vardır; reel bir parça olarak, reel olarak onun içinde bulunan bir şey olarak değil.[41] Bilme ediminde içerilmesine karşın reel olarak onun parçası olmayan her şey böylece aşkın kabul edilmelidir. Bu noktada irreel sözcüğü, real ve ideal sözcükleriyle çakışmaktadır, çünkü herhangi bir yönelimin nesnesi, bu dünyadaki real bir varlık olabileceği gibi,

---

[35] *Age*, s.24
[36] *Age*, s.2
[37] William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul 1997, s.298-299
[38] Edmund Husserl, *age*, s.2
[39] *Age*, s.3
[40] *Age*, s.2
[41] *Age*, s.29

bir tür gibi ideal bir nesne de olabilir.[42]

Fakat cogitationun reel anlamda içkin olarak kabul edilmesine karşın, fenomenolojik yöntemin hedefindeki *saltık kendiliğinden verilmişlikteki a priori* bilgiye ulaşmak için[43] Descartesçı cogitationunda fenomenolojik indirgemeye gereksinimi vardır.[44] Husserl psikolojik tamalgıdaki fenomenin saltık verilmişlik olmadığını söylemektedir; buna göre yalnızca *saf fenomen*, indirgenmiş olan, saltık verilmişliktir.[45] İşte burada ikinci anlamda bir içkin-aşkın olma dikotomisi ile karşılaşırız. Bu kullanımda içkin, *saltık ve açık verilmişlik, saltık anlamda kendiliğinden verilmişlik* anlamındadır.[46] Husserl şöyle yazmaktadır: "Her türlü anlamlı kuşkuyu dışlayan, yönelinen nesnenin kendisinin, olduğu gibi, dolaysız biçimde kavranılması ve görülmesi olan bu verilmişlik, tam apaçıklık kavramını, hem de dolaysız apaçıklık olarak anlaşıla apaçıklık kavramını oluşturur. Apaçık olmayan, nesneye yönelen veya onu onu varsayan, ama *kendisini göremeyen* her tür bilgi, ikinci anlamda aşkındır. Bu bilgide, *hakiki anlamda verilmiş olanın üstüne, doğrudan görülenin ve kavranılanın dışına* çıkıyoruz."[47] Cogitata ya da Husserl'in daha geç yazılarında kullandığı şekilde söyleyecek olursak *noema*, saltık ve açık verilmişlik olarak kurulmaktadır. Bu ikinci anlamda içkinlik, ancak fenomenolojik indirgemeden sonra ulaşılabilecek alandır.

Belki belirtmek gerekecektir, Husserl'in redüksiyonun hemen başında paranteze aldığı aşkın olan her şey, işte bu ikinci anlamda aşkın olarak kabul edilmektedir. Başka bir deyişle redüksiyon, saltık ve açık verilmiş olmayan şeyler üzerinde uygulanmaktadır. Reel içkinin karşıtı olarak, bilinci reel olarak kurmayan ve onda sadece yaşantı olarak bulunan aşkınlıklar ise fenomenonolojik reküksiyonda söz konusu edilmemektedir.

## Saltık Anlamda Kendiliğinden Verilmişliğin Kurulduğu Alan Olarak Redüksiyon

Hemen yukarıda Bochenski'den alıntıladığımız gibi, fenomenoloji bir sezgi yöntemidir. Asıl amacı, şeyleri kendilerini bilince verdikleri gibi görmektir ve bu süreç redüksiyon adı verilen özel bir yöntemle başlamakta ve böylece sürmektedir. Nermi Uygur'a göre redüksiyon, ancak normal olarak adlandırdığımız yaşamayı kökten değiştirdiğimiz zaman özünü açığa vuran bir ödevdir.[48] İşte bu yöntem, daha önce sözü edilen doğal davranışın ve bu

---

[42] John J. Drummond, *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Scarecrow Press 2007, s.115: "Irreal Contents"

[43] Edmund Husserl, *age*, s.7

[44] *Age*, s.5

[45] *Age*, s.5

[46] *Age*, s.29

[47] *Age*, s.29-30

[48] Nermi Uygur, *age*, s.38

davranışın genel savının bir kenara bırakılması, bilince verilmiş olan her şeyin özünü yakalamak için dünyanın askıya alınması anlamına gelmektedir.

Fenomenolojinin hedefinin mutlak, kuşku duyulamaz bilgiye ulaşmak olduğunu söylemiştik. Bunun için de ele alınan nesnenin yani verilmiş olanın, kendisini spekülasyon içine sürükleyen ve bulanıklaştıran tüm öğelerden titizlikle soyutlanması, bu yöntem için başka her şeyden daha önemlidir. Tam da bu sebeple devreye giren redüksiyon, hem açık ve seçik bilgiye giden yolu temizleyecek hem de yukarıda sözünü ettiğimiz tüm kavramların mantıksal temelini açıklığa kavuşturacak olan tek araçtır.

Öncelikle Husserl için tüm bu yöntemin sonucunda varılacak yegane unsur özdür, ancak Husserl'in öz ile kastettiği Kant'ın *Kendinde-Şey* (*Ding an Sich*)'leri gibi bilinemez kalmaya mahkum, deneyim dışı yapılar değil, ama *anlam yapıları*dır.[49] O halde redüksiyonun 'anlam' çerçevesinde işlediğini düşünmemize hiçbir engel yoktur. Yargıları askıya almayı belirtmek için Husserl, Eski Yunan Şüphecileri'nden ödünç aldığı epokhe (ἐποχή) sözcüğünü kullanır. Epokhe ile bilimsel tümevarım ve tümdengelimle elde edilen, varsayımlardan türetilen dolaylı bilgiler vb. her şey bir yana bırakılarak, bunların yalnızca 'fenomenler' olarak varolmalarına izin verilmektedir; fakat bu *reel anlamda aşkını dışlamaz, varolan bir şey diye kabul edilmesi gereken şey olarak aşkını dışlar; apaçık olarak verilmiş olmayan herşeyi, saf görmeye saltık olarak verilmiş olmayanı dışlar. Ancak burada söylenen herşey varlığını sürdürmektedir.*[50]

Redüksiyon sırasında askıya/paranteze alınan, anlamsal bir yapı olduğundan, bu benim de içinde bulunduğum dünyanın olduğu şey olarak olmaya devam etmesine hiçbir etkide bulunamaz. Yani ben epokhe uyguladığım sürece değişen tek şey, fenomenal dünyanın benim için taşıdığı anlamdır; o halde ben bununla sadece ve sadece doğal dünyanın benim dışında nasıl olduğuyla ilgili savları görmezden gelmekte ve bu savı özgür olarak kullanmaktan çekinmekten başka hiçbir şey yapmamaktayım.[51]

İşte böylece fenomenolojik redüksiyon, fenomenin bize doğrudan, kendisini sunduğu gibi görünmesini sağlamakta ve bu sayede sonuçta özlerin bulunmasına gidecek olan fenomenolojik betimlemenin kapılarını açmaktadır. Ancak ve ancak redüksiyon sonrasında fenomen, kendisini tüm diğer dış unsurlardan kurtarıp bilince *saltık ve açık verilmişlik* olarak sunabilir, öyle ki artık fenomen önümüzde *ikinci anlamda içkin* biçimde, fenomenolojik araştırmanın meşru nesnesi olarak yer alır.

---

[49] Daniel Thomas Primozic, *age*, s.26

[50] Edmund Husserl, *age*, s.7

[51] Nermi Uygur, *age*, s.40

## Sonuç

Fenomenolojinin yolu aydınlanmanın yoludur. Husserl'in burada yapmaya çalıştığı, bilgiyi kesin temeller üzerinde yeniden inşa etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir, ancak geleneksel epistemolojik çalışmalardan bir anlamda ayrılmaktadır. Husserl bilginin nasıl oluştuğuyla, insan bilgisinin kökeniyle veya neyi ne kadar bilip bilemeyeceğimizle ilgilenmekten ziyade, bilginin hangi zemin üzerinde doğru, kesin ve nesnel olarak kurulabileceğini araştırmaktadır. Çalışmaları bu sebeple normatif sonuçlar ortaya koymakta ve bir yöntem olarak anılmaktadır. Ancak ne tür bir araştırma olursa olsun, *hiçbir yöntemin asıl düşünce içeriğindeki birtakım ön kabullerden tamamen sıyrılamayacağını*[52] kabul etmek durumundayız. Biraz üzerinde düşünülecek olursa fenomenolojinin de böyle birtakım varsayımlar, aksiyomlar vb. taşıdığı açıktır. Önemli olan bunların tam bir eleştirisini vermek ve tüm bir bilgi pratiğini anlamak/açıklamak için -eğer mümkünse- yeni yaklaşımlar ortaya koyabilmektir.

Yine de en azından yüzyıl sonuna kadar ortaya koydukları çalışmaların önemine ve etki alanına bakarsak, Bochenski'nin de dediği gibi, fenomenologların kuramsal düşünmenin evrensel geçerli kurallarını dile getirdiklerini söyleyebiliriz.[53] Görünen o ki, bu düşünme metodolojisi daha uzun yıllar boyunca da varlığını devam ettirecektir. Son söz olarak, -her ne kadar böylesi bir külliyatı, hem de artık kanon haline gelmiş bir külliyatı bir cümleyle özetlemek imkansız ise de- fenomenolojinin bize nereden başlamamız gerektiğini ya da en azından neyi görmezden gelemeyeceğimizi öğrettiği bir diktum ortaya koymak adına, fenomenolojinin asıl olarak nasıl bir mutlak üzerine tüm bu felsefeyi kurduğunu gözden kaçırmadan, Berkeley'in cansız, daha doğrusu düşünemeyen nesneler (unthinking Things) üzerine söylediği şeyi bir parça değişikliğe uğratıp insan için kullanarak şunu söylemek istiyoruz: *Esse is percipere*.[54]

* Derginin tüm sayılarına PDF olarak bu linkten ulaşılabilir: https://www.digizeitschriften.de/dms/toc/?PID=PPN827944462

** Dipnotlarda orjinalini sunduğumuz fragmanların çevirisi tarafımızca yapılmıştır.

---

[52] J. M. Bochenski, *age*, s.26

[53] *Age*, s.28

[54] George Berkeley, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1734, Part I, §III: "For as to what is said of theabsolute Existence of unthinking Things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their Esse is Percipi, nor is it possible they should have any Existence, out of the Minds or thinking Things which perceive them."

***Kaynakça***

ALDEMİR Ulaş Bager, "Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm, İtirazlar",Arkhe-Logos Felsefe Dersisi, S:3 (2017), s.161-173.
BOCHENSKI J. M., *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*, çev.: Talip Kabadayı, Mustafa Irmak, BilgeSu Yay., Ankara 2008.
BUBNER Rüdiger, *Modern Alman Felsefesi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 2014
DESCARTES Rene, *Söylem. Kurallar. Meditasyonlar*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 2013
DRUMMOND John J., *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Scarecrow Press 2007
ERGİYDİREN Sevinç, *Eleştiride Fenomenolojik Yaklaşımlar*, Hece Yay., Ankara 2007
HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006
HUSSERL Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev.: Harun Tepe, BilgeSu Yay., Ankara 2012
HUSSERL Edmund, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle 1913, s.1-323
HUSSERL Edmund, *Kesin Bilim olarak Felsefe*, çev.: Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 2007
HUSSERL Edmund, *Logische Untersuchungen, zweiter Band, erster Teil*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1913
KIRKOĞLU Serdar Rifat, "Giriş: Bir Düşüncenin Güzergahı", Jean-Paul Sartre: *Ego'nun Aşkınlığı* içinde, çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu, Hil yay., İstanbul 2016
LYOTARD François, *Fenomenoloji*, çev.: İsmet Birkan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2007
MERLEAU-PONTY Maurice, *Phenomenology of Perception*, çev.: Colin Smith, Routledge 2005
*Phénoménologie de la Perception*, Gallimard 1945
*Fenomenolojisine Önsöz*, Çev.: Medar Atıcı, AFA Yay., İstanbul 1994
MORAN Dermot ve COHEN Joseph, *The Husserl Dictionary*, Continuum 2012
PRIMOZIC Daniel Thomas, *Merleau-Ponty Üzerine*, çev.: Zeynep Zafer Esenyel, Sentez Yay., Ankara 2013
SAHAKIAN William S., *Felsefe Tarihi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1997
SINHA D., "Phenomenology and Positivism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.23, No.4, (1963), s.562-577
UYGUR Nermi, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2016

***Arkhe-logos'tan...***

*Arkhe-logos* temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açıktır. Dergi felsefenin tarihsel gelişiminin, felsefe yöntemlerinin ve sorunlarının sistematik analizini amaçlar. Bu kapsamda, tüm felsefi eğilimlerden gelen yaratıcı ve incelikli okumalara açıktır.

Dergi aynı zamanda Aristoteles başta olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Kıta Avrupası'nın ve Amerika'nın felsefe geleneklerinin de zenginliklerini göz önünde bulunduran *Arkhe-logos* dergisi, Antik Yunan felsefesi ve edebiyatının felsefi yorumlarını içeren yazıları kabul etmektedir. Yukarıda belirtilen geniş felsefi yelpazeye karşın, dergi antik felsefe geleneklerinin feminist yorumlarına ve feminist felsefeye özel önem ve ilgi atfetmeyi amaçlamaktadır.

Dergideki yazılar Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir. *Arkhe-logos* hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. Yazılar gerekli görülen uzunluklarda hazırlanabilir.

***From Arkhe-logos...***

*Arkhe-logos* is open to philosophical papers from all philosophical traditions in principle. The journal intends the systematic study of philosophy with regard to its historical development, methods and problems. Creative and rigorous independent readings from all philosophical traditions are welcome.

The journal also aims to provide a site for diverse scholarship on Ancient Philosophy with a particular emphasis on Aristotle. Respecting the richness of European and American philosophical traditions, *Arkhe-logos* supports all kinds of philosophical interpretations of Ancient Greek philosophical and literary studies. Despite the wide philosophical spectrum mentioned above, the journal wishes to pay a special attention to the feminist interpretation of ancient philosophy as well as feminist philosophy.

Papers may be in Turkish or English. *Arkhe-logos* is a refereed journal and published bi-annually. The articles may be of substantial length.

## *Arkhe-logos Dergisi Yayın İlkeleri*

**1.** *Arkhe-logos*, temelde bir felsefe dergisidir. Ancak, felsefi çerçevede yazılmış olmak koşuluyla insani bilimler ve sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da açıktır. Bu makalelerin seçim sürecinde karar yayın kuruluna aittir.

**2.** *Arkhe-logos* dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. (Bahar/Nisan ve Güz/Kasım sayıları)

**3.** Dergide, makalelerin seçiminde kör hakemlik sistemi uygulanır.

**4.** Dergiye gönderilecek makalelerin felsefeye ve yazıldıkları alana özgün katkılar sunması beklenir.

**5.** Dergiye gönderilecek yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur.

**6.** Yazara ait çalışmanın bulunduğu dergiden yazarın kendisine iki adet dergi telif ücreti karşılığı olarak gönderilir.

### Yazarlar İçin Yayın Kuralları

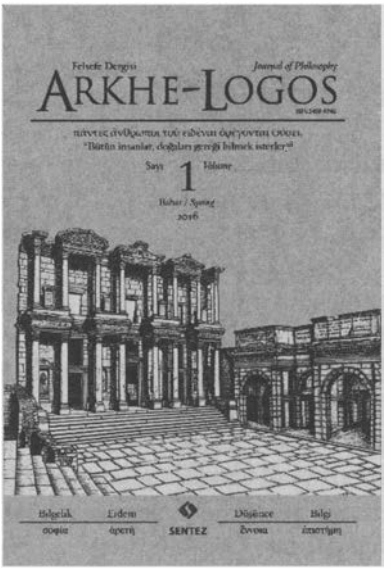
**1.** Dergiye gönderilecek makaleler herhangi bir yerde ne bütün ne de parça halinde yayınlanmamış olmamak koşuluyla yayınlanması için kabul edilebilir. Bununla birlikte; yayın danışma kurulu gerekli gördüğü takdirde, daha önce yayınlanmış yazılara da yer verebilir. Makaleler Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir.

**2.** Gönderilecek makalelerde sayfa sınırlaması yoktur. Ayrıca; kısa ve uzun kitap tanıtım yazılarının yanısıra çevirilere yer verme de yayın danışma kurulunun yetkisindedir. Makaleler, A4 formatında, tek satır aralığıyla Times New Roman karakteri ve 12 punto ile yazılmalıdır. Sayfa düzenindeki boşluklar soldan, sağdan, alttan ve üstten 2.5 cm olacak şekilde düzenlenmelidir. Makaleler, Microsoft Word 2007 formatında teslim edilmelidir.

**3.** Gönderilen makalelerin ilk sayfasında makalenin başlığı, yazarın adı ve soyadı, ve yazar adının altında 200 kelimeyi aşmayan bir özet bulunmalıdır. (Özet, Türkçe ya da İngilizce sunulabilir). Özetle birlikte minimum yedi, maksimum on anahtar sözcük belirtilmelidir.

**4.** Makalelerdeki alıntılar ve referanslar *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010)'da belirtilen kurallarla uyumluluk içerisinde olmak zorundadır.

**5.** Makaleler, **arkhelogos16@gmail.com** adresine gönderilmelidir.




Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation

***SERAP ELDERE KELEŞ***

Aristoteles'in Ruh (*Psuche*) Tanımları

***J. L. ACKRIIL***

***Çev. AYLİN ÇANKAYA***

"Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı

***SAFFET BABÜR***

Aristoteles'in Kinetik- Olmayan Mutluluk (*Eudaimonia*) Anlayışı Üzerine

***H. NUR ERKIZAN***

Aristotelesçi Trajedinin Psikolojisi

***AMÉLİE OKSENBERG RORTY***

***Çev. FIRAT ÜNAL***

*Katharsis*

***JONATHAN LEAR***

***Çev. ESRA ÇAĞRI MUTLU***

Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles

***I. MUELLER***

***Çev. A. DİNÇER ÇEVİK***

Herakleitos ve Şiir

***MUSTAFA GÜNAY***

Aquinas'ın De Regno'sunda 'Tiran' ve 'Tiranlık' Anlayış

***C. CENGİZ ÇEVİK***

Duygularla Bilme: Ulus Baker'in İmajlar Felsefesi ve Görsel Demontaj

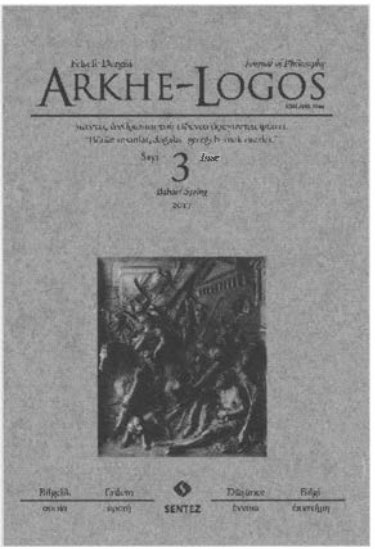
***VOLKAN YÜCEL***

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism

***DOĞAN GÖÇMEN***




Presokratik Felsefede Düşünce Deneyleri
***NICHOLAS RESCHER***
***Çev. MUSTAFA EFE ATEŞ***
Marcus Manilius'un Eseri *Astronomica*'da Samanyolu'nun Nasıl Oluştuğuna Dair Farklı Görüşlere Bir Bakış
***ALP EJDER KANTOĞLU***
Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi (*Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*)
***JOHANN PETER VON LUDEWIG***
***Çev. C. CENGİZ ÇEVİK***
İnsan Bedeni Nedir?
***ALASDAIR MACINTYRE***
***Çev. SERAP ELDERE KELEŞ***
Aklın Duyguları: Varlığın İrrasyonel ve Rasyonel Bir Dansı Mümkün Müdür?
***VOLKAN YÜCEL***
Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi
***VELİ URHAN***
Felsefesini Arayan Eğitim
***MUSTAFA GÜNAY***
Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent
***FIONA TOMKINSON***
Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (I)
***ELIZABETH ANDERSON***
***Çev. EZGİ BURGAN - DEMET BOLAT***
Felsefede Cogito ve Sanatta 'İmza' Örneklerinde Modern Öznenin Ortaya Çıkışı
HARUN REŞİT SOYA - MARTI ESİN ŞEMİN




Felsefe Olarak Retorik: Hümanist Gelenek-[Heidegger ile Retorik, Hümanizm, Mantık, Politika ve Şiir İlişkileri Üzerine]
***ERNESTO GRASSI***
***Çev. SELİM ÇÖREKÇİ***
Kinik Diogenes'in Toplumsal ve Politik Karşıtlığının Ana Hatları
***C. CENGİZ ÇEVİK***
Erdemli Bir Siyasetin Olanaklılığı Üzerine: Aristoteles ve Machiavelli'de Etik Siyaset İlişkisi
***ELİF ÇETİNKIRAN BALCI***
*Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları
Çev. GAMZE KESKİN
*Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin İnşâ Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant – Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması
***GAMZE KESKİN***
Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (II.Kısım)
***ELIZABETH ANDERSON***
***Çev. DEMET BOLAT-EZGİ BURGAN***
İçsel ve Dışsal Sebepler
***BERNARD WILLIAMS***
***Çev. AYKUT AYTIŞ***
Felsefi Düşüncede Konsept Yaratıcılığının Yeni Fenomenolojik Alanı: Aura-Analitik
***SEDAKAT ALİYEVA***
Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm ve İtirazlar
***ULAŞ BAGER ALDEMİR***
Teutoburg Geçidi Savaşı ve Bir Örnek Olarak Florusun Eserinden İlgili Bölüm ve Çevirisi
***ALP EJDER KANTOĞLU***
İbn-i Arabi'nin Felsefesi Üzerine: Tanrı, İnsan ve Bilgi
H.NUR ERKIZAN