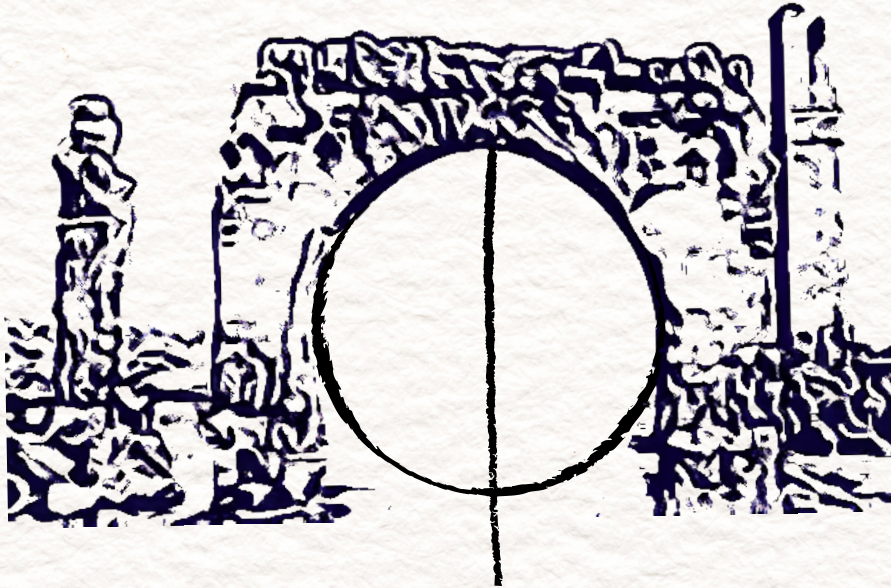


Mebadi

INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOSOPHY

ULUSLARARASI FELSEFE DERGİSİ



Mebadi International Journal of Philosophy
ISSN: 3023-8994

Volume: 2 Issue: 1 Year: 2025 / Cilt: 2 Sayı: 1 Yıl: 2025

Product Information / Ürün Bilgisi

Mebadi embraces a philosophical approach that blends the classical with the contemporary, thereby integrating the practical into a unified theoretical framework. Recognizing the inherently multidimensional and interdisciplinary nature of philosophy, Mebadi prioritizes original academic and scientific contributions that either build upon or aim to establish robust theoretical foundations, without overlooking philosophy's universal scope in content and themes. The journal welcomes complementary works such as translations, book reviews, interviews, critiques, letters to the editor, case studies, and similar submissions that align with its intellectual vision.

Mebadi, klasik olanın yanı sıra güncelin, dolayısıyla da pratik olanın birlikte harmanlandığı teorik bir zemin arayışını felsefi bir tavır olarak benimser. Felsefi etkinliğin, doğası gereği çok boyutlu ve çok disiplinli olduğunu kabul eden Mebadi, bu çerçevede felsefenin hem muhteva hem de iliştiği konular itibarıyla tümel bir niteliği olduğunu göz ardı etmeksizin teorik bir zemine yaslanan veya teorik bir zemin inşa edebilmeyi amaçlayan özgün, akademik/bilimsel çalışmalara öncelik vermeyi hedeflemektedir. Ayrıca sunulan çerçeveye uygun olan çeviri, kitap tanıtımı, söyleşi, eleştiri, editöre mektup (not), vakıa takdimi vb. çalışmalara da yer verilmektedir.

Publisher / Yayınlayan

Prof. Dr. Emin Çelebi

Language / Yayın Dili

Turkish-English / Türkçe-İngilizce

Date of Publication / Yayın Tarihi

30/06/2025

Frequency / Yayın Aralığı

Published Biannually (June-December) / Yılda İki Kez (Haziran-Aralık) Yayınlanır

Editor In Chief / Baş Editör

Dr. Emin Çelebi

İnönü University, Faculty of Arts and Sciences /
İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

Editors / Editörler

Dr. Abdurrazak Gültekin, İnönü University, Faculty of Theology / İnönü Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Recep Erkmen, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology / Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Ömer Fatih Tekin, Kastamonu University, Faculty Of Humanities And Social Sciences / Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Dr. Osman Gazi Birgül, Manisa Celal Bayar University, Faculty Of Humanities And Social Sciences / Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Sercan Palavan, Ankara University, Faculty Of Languages And History-Geography / Ankara Üniversitesi, Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Editorial Secretariat / Editöryal Sekreteryası

Olgay Fidan, İnönü University, Faculty of Arts and Sciences / İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

Advisory Board / Danışma Kurulu

Dr. Adnan Gürsoy
Dr. Ahmet Ayhan Çitil
Dr. Ali Taşkın
Dr. Ali Utku
Dr. Aylin Çankaya
Dr. Berfin Kart Tepe
Dr. Birdal Akar
Dr. Carl Pearson
Dr. Celal Türer
Dr. Cengiz Çakmak
Dr. Çiğdem Yıldızdöken
Dr. Esra Çağrı Mutlu
Dr. Ferdi Selim
Dr. Gamze Keskin Yurdakurban
Dr. Güncel Önkale
Dr. Hasan Bülent Gözkan
Dr. Hasan Çiçek
Dr. Hüseyin Sarıoğlu
Dr. James Edmond Carr Griffith
Dr. John Walbridge
Dr. Josef Majernik
Dr. Lev Lamberov
Dr. M. Nesim Doru
Dr. Majid D. Beni
Dr. Mehmet Bülent Sönmez
Dr. Mehmet Önal
Dr. Musa Azak
Dr. Mustafa Çevik
Dr. Nurten Öztanrıkulu Özel
Dr. Ömer Bozkurt
Dr. Özgüç Güven
Dr. Sadık Erol Er
Dr. Şahabettin Yalçın
Dr. Ümit Kartal
Dr. Yakup Yıldız
Dr. Yunus Cengiz
Dr. Zeynep Münteha Kot

Kocaeli Üniversitesi
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Atatürk Üniversitesi
Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Indiana University
Ankara Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Burdur Mehmet Akif Üniversitesi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Kırklareli Üniversitesi
Maltepe Üniversitesi
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Indiana University
Slovak Academy of Sciences
Ural Federal Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Orta Doğu Teknik Üniversitesi
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dicle Üniversitesi
Mardin Artuklu Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Muş Alparslan Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Mardin Artuklu Üniversitesi
İstanbul Üniversitesi

Contents / İçindekiler

An Enlightenment Thinker in the Early Republican Period: Ahmet Ağaoğlu Erken Cumhuriyet Döneminde Aydınlanmacı Bir Düşünür: Ahmet Ağaoğlu Yasin Parlar	1-16
Truth, Meaning, and Language in Frege and Nietzsche: A Comparative Study Frege ve Nietzsche’de Hakikat, Anlam ve Dil: Karşılaştırmalı Bir İnceleme Aybüke Aşkar	17-38
A Comparative Look at the Problem of Evil in the Specificity of Ibn Arabi and Rumi İbnü’l Arabi ve Mevlâna Özelinde Kötülük Problemine Karşılaştırmalı Bir Bakış Hilal Özerdem Ateş	39-60
A Discussion on Truth in the Context of the Hegel – Kierkegaard Contradiction Hegel – Kierkegaard Karşıtlığı Bağlamında Hakikat Üzerine Bir Tartışma Necip Uyanık	61-75
Existential Ethics in Sartre’s The Flies Sartre’in Sinekler Oyununda Varoluşçu Etik Volkan Emre Ertekin	76-91
A Debate on the Purpose of Law: The Hart and Fuller Conflict Hukukun Amacı Üzerine Bir Tartışma: Hart ve Fuller Çatışması Seda Özdal	92-113
A Critical Perspective on Habermas’s Approach to the Gaza Massacre and the Question of Palestine Habermas’ın Gazze Katliamı ve Filistin Meselesi Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış Şaban Arslan	114-129
Thomas Stern: Nietzsche’s Ethics Thomas Stern’in Nietzsche’nin Etiği Aykut Aytış	130-146

Mebadi

International Journal of Philosophy

Volume: 2 Issue: 1 Year: 2025, pp. 1-16

Cilt: 2 Sayı: 1 Yıl: 2025, ss. 1-16

An Enlightenment Thinker in the Early Republican Period: Ahmet Ağaoğlu

Erken Cumhuriyet Döneminde Aydınlanmacı Bir Düşünür: Ahmet Ağaoğlu

Yasin Parlar

Dr. Öğrt. Üyesi, İnönü Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü, yasin.parlar@inonu.edu.tr,
ORCID: 0000-0003-2596-6939

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

21 May 2025

Date Accepted

25 June 2025

Date Published

30 June 2025

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yasin Parlar).

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

21 May 2025

Kabul Tarihi

25 June 2025

Yayın Tarihi

30 June 2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Yasin Parlar).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Parlar, Yasin (2025). An Enlightenment Thinker in the Early Republic Period: Ahmet Ağaoğlu. *Mebadi International Journal of Philosophy*, (2) 1, 1-16.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.15750603>

Abstract

This study focuses on Ahmet Ağaoğlu's ideas shaped by his conception of Westernism. This focus has been chosen because, unlike his other ideological inclinations such as nationalism, Jadidism, and Iranism—which he supported in a more contextual and temporal manner—Westernism remained a consistent and unwavering element of his intellectual outlook throughout his life. For Ağaoğlu, Westernism represented a comprehensive system of thought that prioritized individual development and was fundamentally grounded in freedom of thought and expression. According to him, the West emerged as a developed and advanced civilization precisely because it upheld these values, whereas the East remained stagnant and underdeveloped due to its suppression of individual autonomy and its preference for dogmatism and authoritarianism over liberty. In this context, Ağaoğlu viewed the East—what he considered a defeated civilization—as one that must emulate the West in every aspect. Although his proposed solution remains open to critical discussion, the study concludes that Ağaoğlu's persistent emphasis on democracy and freedom—especially during a period when authoritarian regimes were gaining prominence both domestically and internationally, and liberal economic principles were being widely abandoned—renders his ideas still relevant and significant in contemporary discourse.

Keywords: Ahmet Ağaoğlu, Westernism, East, West, Liberalism, Enlightenment.

Öz

Bu çalışma, Ahmet Ağaoğlu'nun Batıcılık anlayışı doğrultusunda geliştirdiği düşüncelerine yer vermektedir. Batıcılık görüşü, milliyetçilik, Cedidcilik, İrancılık gibi düşüncelerinden farklı olarak Ağaoğlu'nun dönemsel-konjektürel bir şekilde değil, yaşamı boyunca şaşmaz bir şekilde savunduğu bir görüş olarak ön plana çıktığından bu tercih yapılmıştır. Batıcılık, Ağaoğlu için ferdi gelişimin önünü açan, düşünce ve ifade özgürlüğü ile karakterize olan bir düşünce sistemine karşılık gelmektedir. Batı, bunu başarabildiği için gelişmiş ve ileri bir medeniyet halini almışken Doğu, tam aksine ferdi ezdiği, özgürlükten ziyade taassup ve zulmü tercih ettiği için geri kalmıştır. Bu yüzden Ağaoğlu için mağlup medeniyet olan Doğu'nun Batı'yı her şekilde kendine rol model alması gerekmektedir. Çalışma, Ağaoğlu'nun çözüm önerisinin tartışmaya açık olsa da iç ve dış siyasette totaliter ve baskıcı yönetimlerin yükselmeye, liberal iktisadi sistemin terkedilmeye başlandığı bir dönemde ısrarla demokrasi ve özgürlük vurgusu yapmasının Ağaoğlu'nun düşüncelerini bugün dahi önemli kıldığı sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Ağaoğlu, Batıcılık, Doğu, Batı, Liberalizm, Aydınlanma.

Introduction

Ahmet Ağaoğlu was a prominent intellectual and administrator who lived during the final years of the Ottoman Empire and the early period of the Turkish Republic. He played a significant role in internalizing the foundational principles of the new regime. Like many other Turkish intellectuals of his time, he questioned the reasons behind the backwardness of society and expressed his views on how to overcome the prevailing crisis. Ağaoğlu believed that the crisis experienced by the Ottoman Empire, along with its eventual collapse, was in fact part of a broader decline that encompassed all Eastern societies. According to him, the fall of the Ottoman Empire, which he regarded as the "last stronghold" representing Eastern civilizations, symbolized the inevitable end of Eastern civilization as a whole.

Nevertheless, the Turkish nation demonstrated a reflexive response by continuing its historical presence through the establishment of a new regime. From that point onward, the essential task was to build this new regime upon solid foundations. Ağaoğlu identified these foundations within Western civilization, which had adopted the philosophy of the Enlightenment. Without hesitation, it can be asserted that the one unwavering principle throughout Ağaoğlu's intellectual career was his commitment to a form of Westernism shaped in this context.

Throughout his intellectual journey, Ağaoğlu's thought evolved—beginning with Iranian nationalism (İrancılık), transitioning to Jadidism, moving at one point towards Turkish nationalism, and eventually, especially from the 1930s onwards, embracing liberal values (Özcan, 2010, pp. IX). However, in every phase of his thought, he maintained the view that the backwardness of the East stemmed from certain characteristics specific to Eastern societies—such as their modes of thought, belief systems, and lifestyle practices. These inherent problems, in his view, rendered Eastern societies incapable in the face of Western advancement. He firmly believed that the West represented a superior civilization and thus constituted the most appropriate guide or model for the development of Eastern societies. Therefore, it would not be incorrect to state that the central theme of Ağaoğlu's writings is the comparison between Eastern and Western societies.

1. Ağaoğlu's Analysis of Eastern and Western Civilizations

Ahmet Ağaoğlu presents his analysis of Eastern and Western civilizations in his seminal work *Üç Medeniyet* (Three Civilizations). Although the work was written during his exile in Malta, it was first published in 1927. According to

Eğribel and Özcan, “The book, in a sense, reflects an effort to justify the newly founded Turkish Republic’s orientation toward the West and to present the reforms being implemented. The primary aim here is to provide the rationale for Turkey’s radical departure from the East and its adoption of a new position vis-à-vis the West. By rejecting both our Eastern roots and the legacy of the empire, it is declared that the new Turkish state has entered the orbit of Western civilization” (Eğribel & Özcan, 2013, pp. 8–9).

The three civilizations referenced in the book’s title are as follows: the first is the Buddha-Brahmanic civilization, encompassing India, Indochina, China, Korea, and Japan; the second is Western or European civilization, including Europe, the Americas, and Australia; and the third is Islamic civilization, which comprises almost all of Africa, along with parts of Asia and Europe (Ağaoğlu, Üç Medeniyet, 2013, pp. 19–20). Ağaoğlu argues that both the Buddha-Brahmanic and Islamic civilizations have suffered a comprehensive defeat—materially and spiritually—at the hands of Western civilization, a reality he considers indisputable. As evidence of this material decline, he cites the collapse of the Ottoman Empire, which he describes as the last bastion of Islam (Ağaoğlu, Üç Medeniyet, 2013, p. 22).

Given that this defeat has become an undeniable historical truth, the question to be addressed is how a fallen civilization might be restored to its feet. Identifying the problem with clarity, Ağaoğlu contends that the only viable course for Islamic civilization is to take victorious Western civilization as its guide. In other words, “both Islamic and Buddha-Brahmanic civilizations must accept the identity and attributes of Western civilization and submit to its will”¹ (Ağaoğlu, Üç Medeniyet, 2013, p. 23). The critical question that follows concerns the extent to which such submission is necessary.

At this juncture, two fundamental approaches may be identified. The first attributes Western superiority solely to certain elements of its civilization—primarily its science and technology—and advocates for selective adoption of these elements.² The second approach, to which Ağaoğlu subscribes, regards civilization as an indivisible whole. Therefore, if Western civilization is triumphant, it is so not merely because of its scientific and technological achievements, but as a totality, encompassing both its strengths and weaknesses. According to Ağaoğlu, Western life has, as a whole, proven superior to Eastern modes of life. Hence, he argues, “if we wish to survive, to continue our existence, we must

¹ In his work *Bu Ülke*, Cemil Meriç harshly criticizes Ağaoğlu’s proposed solution, arguing that one of the main reasons behind Ağaoğlu’s “admiration for the West” stems from the internal contradictions within his own life. For a more detailed discussion, see Meriç (2013, pp. 156–161).

² Figures such as M. Akif Ersoy and Ziya Gökalp can also be included in this context.

adapt ourselves entirely—not merely in clothing or institutions, but also in our minds, our hearts, our ways of thinking, and our mentality” (Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, 2013, p. 23). Thus, he maintains that it is unrealistic to adopt only parts of a civilization while rejecting others.

Ağaoğlu is fully aware that his proposed remedy may provoke criticisms that it threatens the "national identity" of the Turkish people. Anticipating such objections, he challenges the essentialist assumption that nations possess immutable cores. He argues against what he calls the “frozen racial theories” of essentialists such as Gustave Le Bon, claiming that such views had already lost their relevance by his time (Ağaoğlu, 2013, p. 26). Proponents of essentialism often reduce this so-called core to moral codes, legal systems, or language. However, Ağaoğlu asserts that even a cursory examination of world history is sufficient to demonstrate that such elements are not immutable:

Which nation, he asks, has not changed its religion at least twice in its history? Turks, for example, practiced Shamanism and several other faiths before ultimately adopting Islam. Arabs, too, adhered to various religions prior to Islam. In fact, no nation has remained constant in this regard. When it comes to morals and laws, these are by their nature subject to transformation. It is a commonly observed fact that an action once considered immoral or improper may come to be viewed as good and appropriate, even within the same cultural context. As for legal systems, they exist precisely to register and institutionalize the continuous changes in human life, which is why parliaments and legislative bodies have been established around the world.

Among the factors typically considered to constitute national identity, Ağaoğlu identifies language as the most essential and enduring. In his view, language is the only element that can develop without altering its inherent nature and thus comes closest to embodying the core of a nation’s material and spiritual existence. Therefore, the concept of national identity or “essence” is ultimately reducible to language and the tangible existence of the nation (Ağaoğlu, 2013, p. 25). In light of this, Ağaoğlu’s prescription leaves no room for ambiguity or misinterpretation: civilizations that have been defeated must, in their entirety, follow the path of the victorious one. The fear that such an approach might erode national identity is, in his view, baseless. Given that a fixed national essence does not exist, nations can and must adapt in accordance with the conditions of their age.

At this point, a crucial question emerges: what characteristics define the defeated Eastern civilization³, and what defines the triumphant Western one?

³Ağaoğlu fundamentally believed that Islam was, in fact, more conducive to progress and advancement than Christianity. However, over time, the course of history changed. In his words: “No longer are there those who, after lighting a candle before the image of the Virgin Mary, go off to steal; nor are there fools left who believe they can buy paradise by paying a priest.” He suggests that if one were to read Stendhal or the tales in *The*

Put differently, what has the East done—or failed to do—that has led to its backwardness, and what has the West done—or refrained from doing—that has allowed it to attain the status of an advanced civilization? In analyzing the underdevelopment of Eastern societies, Ağaoğlu focuses on three primary factors⁴: the structure of the family and the status of women within it; the effects of schools and literature; and the long-standing influence of an anarchic form of despotism (Ağaoğlu, 2020, p. 37).

1. 1. The Causes of the Eastern Civilization's Decline

Ahmet Ağaoğlu placed particular emphasis on the "woman question," as he believed that the salvation of Muslim societies—and their material, spiritual, and even political advancement—depended on resolving two fundamental issues: the status of women and the reform of the alphabet (Ağaoğlu, 2022, p. 55). He authored a separate work titled *İslamiyet'te Kadın* (Women in Islam), in which he noted the momentum gained by feminist movements in the West, observing how women's increasing visibility in the public sphere was accompanied by intellectual efforts to legally safeguard their rights. In contrast, the condition of women in Eastern civilizations, particularly under the influence of Iran, was dire.⁵ He described this situation starkly: "Here, women were not only deprived

Decameron, it would become evident that medieval Europe was once full of such people (Ağaoğlu, 2013, p. 36). Yet, as other parts of humanity began to move in a different direction—once these societies succeeded in gaining complete freedom and autonomy in organizing their worldly and material affairs—they began to progress and advance beyond Islamic societies. Over time, the gap widened, ultimately resulting in the present condition: on one side, liberty and freedom, the dominance of experience and reason; on the other, stagnation and a clinging to the past. According to Ağaoğlu, this is the current state of Eastern and Western civilizations (Ağaoğlu, 2013, pp. 36–37).

⁴Even during the period when he wrote for the journal *Türk Yurdu* and aligned more closely with a nationalist perspective, Ağaoğlu continued to reflect on the causes of societal underdevelopment. According to him, there are three primary reasons for this backwardness. The first is sectarian conflict. The second is the failure to sufficiently value one's own traditions, language, and history following the adoption of Islam. The third is the absence of national consciousness. Ağaoğlu regards the lack of national consciousness both as a cause and a consequence of the aforementioned factors. Lamenting the fact that Turkish intellectuals "considered writing in Persian and Arabic to be a matter of honor, while the Turkish language had been nearly forgotten," he expresses astonishment at the near-denial of the existence of Turks within the Ottoman Empire (Gümüsoğlu, 2008).

⁵ Ağaoğlu asserts that in the East—specifically in Muslim societies—the condition of women is not inherently a result of Islam itself, but rather stems from the influence of Iranian culture. He explicitly states that no part of the Qur'an possesses such a noble and heartfelt tone—one that deeply moves the reader—as the verses that speak of women, orphans, and the oppressed. He considers expressions such as "O believers! Fear Allah, who created you from a single soul, and from it created its mate, and from the two spread many men and women throughout the earth!" to be revolutionary in nature, especially given how profoundly they contradicted the beliefs, mindset, and traditions of the idol-worshipping Arabs of the time (Ağaoğlu, *İslamiyette Kadın*, 2022, p.

of the most basic rights but lacked even the natural rights enjoyed by animals and plants—such as growing freely and breathing air” (Ağaoğlu, *İslamiyet’te Kadın*, 2022, pp. 9–10). He lamented the absence of any intellectual or practical struggle aimed at liberating women from such conditions.

Ağaoğlu identified the lack of an enlightened intellectual class capable of rescuing women—and, by extension, the individuals of Eastern civilizations—from such helplessness as a second major cause of the East’s backwardness.⁶ In other words, he regarded the absence of a class of intellectuals, detached from yet capable of guiding the public, as a central reason for the East’s failure to progress. In contrast, he cited the West’s experience, led by figures such as Montaigne, Luther, Calvin, Da Vinci, Cato, Brutus, and Socrates, as an example of how an intellectual elite could spearhead societal transformation (Ağaoğlu, 2020, p. 41).

Drawing upon his own experiences, Ağaoğlu emphasized the absence of such a class in the East. He argued that religion and literature in Eastern societies had evolved in ways that perpetuated blind dogma and hypocrisy, producing individuals concerned only with their own well-being and indifferent to the collective good (Ağaoğlu, 2020, p. 42). Unlike in Western societies, Eastern societies lacked an intellectual stratum that could lead the public.⁷ He illustrated this disconnection between the people and the Turkish intellectual through a vivid depiction from a remote Anatolian village in his work *Gönülsüz Olmaz*:

Look, my friend, at this village itself. It is a celestial body detached from this world. Who knows how many generations it has remained exactly as it was when it was first cast here? Earlier, you were astonished by the primitiveness of their lives. But where would they have learned to live otherwise? Who has cared for them? Who has taught them that different ways of life exist? Who has shared in their pain and suffering? As for the government—it only remembers the village when it needs soldiers or money. Outside of that, this village has been forgotten and abandoned by the world, by humanity, by the state, and by the nation (Ağaoğlu, 2020, p. 96).

23).

⁶ While discussing the driving forces behind the development of altruism in the West as opposed to egoism, Ağaoğlu emphasizes the role of the intellectual. In his work *Serbest İnsanlar Ülkesinde* (In the Land of Free People), he argues that the intellectuals—whom he refers to as *pirs*—serve as guides for society. Ultimately, he claims that a society can be attained in which selfishness is diminished, and solidarity, mutual assistance, and the pursuit and defense of rights become collective duties.

⁷ In his article published in *Son Posta* newspaper on January 12, 1931, Ağaoğlu expresses deep sorrow over the Turkish public’s silence—and even apparent approval—in response to the massacre in Menemen. As an intellectual, he believes that some degree of responsibility must be attributed to himself and his peers. Critically addressing the Turkish intelligentsia to which he belongs, he asks: “Do you not also bear some responsibility, O Turkish intellectual, for the fact that the Turkish masses remain in such a primitive state and continue to live with such brutality in the twenty-first century?”

For Ağaoğlu, this disconnect signifies more than mere neglect; it reveals a deeper ideological betrayal. The intellectuals, instead of enlightening the masses and encouraging critical thought, wrote to imprison the people within their own shells, to condition them into accepting their misfortunes without question, and to legitimize domination rather than promote freedom. He frequently cited works such as al-Māwardī's al-Aḥkām al-Sultāniyya, Nasir al-Din al-Tusi's Akhlāq-i Nāṣirī, Saadi Shirazi's Bostan and Gulistan, as well as Fuzuli's ghazals, as representative of this trend. According to Ağaoğlu, the values espoused in these works—unquestioning obedience to rulers, contentment with worldly suffering, submission, patience, and endurance—had become ingrained behaviors practiced daily by many, thereby serving as ideological justifications for the East's enduring despotism, inertia, and inequality.

He similarly criticized classical Ottoman divan literature for glorifying rulers excessively, promoting unconditional loyalty, and thereby fostering an unhealthy social order (Haklı, 2018, p. 135). He argued that this ideological orientation both resulted from and sustained the regime of despotism. As he remarked:

Under the despotic rule that governed us for centuries, the fate of the entire country and every individual was subject to the whims of a handful of tyrants. As a result, writing flattering verses and engaging in sycophancy aimed at gaining favor and mercy from these tyrants became a legitimate livelihood and a vital, even spiritual, cultural trait (Ağaoğlu, 2020, p. 44).

Ağaoğlu lamented the moral decay caused by authoritarian rule. In his view, despotism encouraged hypocrisy, turning society into one where individuals' actions contradicted their words, where subservience to authority became normalized, and where lying acquired a social function (Ağaoğlu, 2020, pp. 48–49). In *Ben Neyim?* and *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, he argued that when personal advancement is determined not by merit but by ingratiating oneself with those in power, individuals will naturally seek shortcuts to success (Ağaoğlu, 2020, p. 58). This inevitably devalues knowledge and science—an outcome sufficient, in and of itself, to explain societal stagnation and degeneration.

As such, Ağaoğlu identified three interrelated causes of Eastern civilization's backwardness: the issue of women and the family, the absence of a guiding intellectual class, and the persistence of despotism. These, he contended, culminated in the suppression of the individual. The historical, cultural, and political structures of the East did not cultivate values such as freedom of thought and expression; instead, they produced populations subjugated by tyranny, trembling before power, and indifferent to both others and the fate of society. In other words, the most characteristic feature of Eastern civilization, according to Ağaoğlu, has been a crude and destructive egoism. He even claimed

that the architecture of the East supported such self-centeredness: the courtyard system, for instance, isolated households from one another, encouraging families to focus solely on themselves and remain indifferent to the outside world.

Ağaoğlu believed that the most fundamental distinction between Eastern and Western civilizations lies in the concept of the individual. In the East, due to the reasons discussed above, individuality failed to develop—this, he argued, was the primary cause of the East’s decline. For Ağaoğlu, societies are static; individuals are dynamic. Thus, progress is only possible when individual creativity is allowed to flourish. Despotism in Eastern societies not only repressed individuals but also stifled the potential development of society at large.

However, Ağaoğlu did not equate individuality with selfishness. He acknowledged that a crude form of egoism had already long prevailed in the East. Rather, he pointed to Western models—especially those of England and France—as exemplars of “true” individuality. The very conditions that caused the East’s stagnation were gradually eliminated in the West through centuries of intellectual and political struggle. In Western societies, led by writers, artists, and philosophers, the birth and development of the individual, along with values emblematic of the Enlightenment—such as freedom of thought and expression, and democracy—were eventually embraced by the broader public.

1. 2. Westernism: Individualism, Democracy, and Progress

François Georgeon asserts that Ağaoğlu was profoundly influenced by the French Enlightenment and the Revolution. Thus, it can be argued that the French political and intellectual milieu served as one of the primary reference points in shaping his Westernist outlook. Georgeon notes Ağaoğlu’s excitement and enthusiasm when he left Russia for France, believing he was going to the “homeland of the great revolution,” and how deeply he was impressed by the advancements exhibited at the 1889 Universal Exposition (such as the Eiffel Tower and the “fair of electricity”) (Georgeon, p. 121).

Traces of Ağaoğlu’s admiration for the West, led by France and England, are also visible in his writings. In his work *In the Land of Free People*, where liberal values are prominently featured, Georgeon traces the influence of Western ideals. As he observes, this fictional country includes an Academy reminiscent of the Académie Française and a Pantheon where great figures are buried. The inscription above the Pantheon reads: “To the great men, with the gratitude of the Land of Free People...” The work also contains elements inspired by English democracy. For instance, Georgeon identifies a passage in which orators

stand on chairs addressing the public and openly criticizing the government, evoking an image reminiscent of Hyde Park (Georgeon, p. 127).⁸

Although Ağaoğlu argues that Enlightenment values spread to the West as a result of the French Revolution, he maintains that the roots of these developments can be found earlier in English history. His 1929 publication *England and India* reflects this perspective. Ağaoğlu argues that England initiated its democratic tradition as early as the thirteenth century with the Magna Carta. This document curtailed the king's powers and established a Council of Barons, without whose approval no taxes could be levied and no laws amended (Ağaoğlu, 2023, pp. 8–9). For Ağaoğlu, the Magna Carta, achieved during a period marked by brutal feudal power, deserves praise from the perspective of democracy and human rights. Nevertheless, he also acknowledges that the agreement primarily served the interests of the aristocracy, bolstering their power not only against the monarchy but also over the common people (Ağaoğlu, 2023, p. 9). Later developments, such as the Bill of Rights and Habeas Corpus, laid the groundwork for individual freedom. These gains were significant as they emerged gradually and organically, without bloody revolutions or the destruction of tradition⁹, at a time when arbitrary rule dominated much of Europe (Georgeon, pp. 122–123). Hence, Ağaoğlu affords England a somewhat special status. This privilege stems from certain fundamental and immutable traits of the English character: “a love of freedom, respect for laws, attachment to tradition, resoluteness, and perseverance” (Ağaoğlu, *England and India*, 2023, p. 8).

Ağaoğlu regarded these Enlightenment values, which he believed characterized the West, as essential for the development of Eastern societies—especially under the new regime. Despite writing in a political and economic context where values such as individual liberty and democracy were beginning to lose favor, he staunchly defended them. He did so most notably in his debates with the Kadro group¹⁰, led by Şevket Süreyya Aydemir. In these debates, Ağaoğlu

⁸ Georgeon also points out that there are discernible “Eastern” influences embedded within the text. Within the broader framework of the work, he notes that the depiction of “receiving initiation” under the guidance of “pirs” (spiritual elders) renders *The Land of Free People* strikingly reminiscent of an expansive religious order or Sufi brotherhood. Ağaoğlu places particular emphasis on the concept of “self-mastery,” a notion drawn from Buddhism, in which he had a personal interest. Another key term that emerges throughout the narrative is “simplicity”—reflected in home furnishings, clothing, behavior, and language (Georgeon, p. 127).

⁹ These statements evoke the ideas articulated by Edmund Burke regarding the Glorious Revolution of 1688 in England. Unlike the French Revolution, Burke argued that the English Revolution unfolded gradually, without leading to bloody conflicts or entering into open confrontation with traditional values, instead following a natural course of development.

¹⁰ Kadro was an intellectual movement launched with the aim of defining the ideology

vigorously championed the development of the individual against the state, freedom of thought and expression against fanaticism, and democratic republicanism against despotism.

Ağaoğlu identified individual liberties as the fundamental point of contention between himself and the Kadro movement. He argued that democracy is fundamentally based on individual freedom, a value he believed the Kadro writers were averse to. His critique relied on their own words: “The ideal is not to grant the individual within society a freedom that would separate him from it, but to grant the nation rights within the world, and to assign duties and functions to the individual within this free nation” (State and Individual, 1933, pp. 21–22). According to Ağaoğlu’s interpretation, the Kadro intellectuals feared that individual freedom could isolate the person from society and lead to anarchism. By contrast, Ağaoğlu believed that freedom does not alienate the individual from society; rather, it establishes an unbreakable and complex web of solidarity among individuals. From a sociological standpoint, he argued that the solidarity in societies composed of free individuals is superior to that in collectivist societies (Ağaoğlu, 1933, p. 22).

In developed societies, solidarity is built on the division of labor. Here, each free individual is aware of their role within society, and any disruption in one sector is felt by all, thereby strengthening societal cohesion. He invites readers to imagine a scenario in which bakers cease production for a period—this would cause a widespread disruption in advanced societies. In primitive societies, however, where the division of labor is not fully established, each individual bakes their own bread, and such interdependence is absent. Consequently, individuals may remain indifferent to one another’s problems (Ağaoğlu, 1933, p. 23). As societies advance and the division of labor increases through freedom, mutual dependence also increases, binding individuals together through vital and unbreakable connections (Ağaoğlu, 1933, p. 24). Thus, Ağaoğlu believed he had refuted the Kadro claim that freedom detaches individuals from society. He questioned how individuals who are deprived of freedom and dissolved into the

of the Turkish Revolution. One of its members, Yakup Kadri, recounts in his book *Atatürk* that during a review of the principles of the Republican People's Party (CHP), he once told Mustafa Kemal: “Paşam, in every respect, this is a revolutionary party. A revolutionary party cannot function without being based on an ideology or doctrine.” In response, Mustafa Kemal is said to have replied, “In that case, we would become rigid and stagnant.” According to Yakup Kadri, what Atatürk meant by these words was: “I cannot imprison my free thought and free will within rusted iron cages. If I were to make such a mistake, I would deprive both my nation and myself of the power to always progress and create.” It is apparent that Atatürk did not wish to bind the revolution to a specific ideology or doctrine. Nevertheless, Kadro set out with precisely such aspirations (Türkislamoğlu, 2022, p. 407).

collective could perform any meaningful role in society, and how a society composed of such individuals could ever achieve progress and prosperity (Ağaoğlu, 1933, p. 25).

Contrary to the Kadro assertion that freedom and individuality lead to chaos and disorder, Ağaoğlu maintained that progress and increased division of labor result in greater interdependence among individuals. He argued that had the Kadro group recognized the true motivation behind the revolutions, they would have understood that the ultimate goal was to create a democratic society composed of free individuals. Instead, they insisted on extreme statism (*müfrit devletçilik*) (Ağaoğlu, 1933, p. 30). According to him, the fundamental contradiction of the Kadro thinkers lies in their pre-war belief that the state was the root of all social problems, followed by their post-war advocacy for granting the same state the highest and broadest powers to resolve those issues (Ağaoğlu, 1933, p. 58). He described the state as an executive force that represents the nation, replaces it, organizes it, directs it, assumes economic initiatives, creates wealth, and establishes technology—essentially, a state that swallows the nation and leaves it with no function (Ağaoğlu, 1933, p. 59).

Drawing on the example of Henry Ford in America, Ağaoğlu attempted to show that in societies where individual creativity is encouraged, development and progress are inevitable. In other words, the extent to which individual initiative is advanced in a society is directly proportional to the level of technical advancement. He famously claimed, “With the innovations Ford introduced, ten countries like Iran could be built” (Ağaoğlu, 1933, p. 64). The Kadro group, on the other hand, believed that technical advancement could be achieved not through individual initiative but through state control. Ağaoğlu used this comparison to demonstrate their error.

Another justification offered by the Kadro thinkers for prioritizing the state over the individual was rooted in Marxist theses. In industrialized societies, class conflict between workers and capitalists exists, and state regulation is seen as a solution. However, Ağaoğlu contended that since there was no significant capitalist class or advanced industrial society in Turkey, class conflict did not exist. The Kadro group, by examining Western contradictions, believed that potential conflicts in Turkey could only be prevented through state intervention. They therefore advocated for state control of the economy as a means to regulate social life. Ağaoğlu, however, considered the elimination of the individual and the state’s intrusion into economic life as dangerous (Ağaoğlu, *State and Individual*, 1933, p. 74). Strong societies, he insisted, can only be composed of strong individuals. Eastern societies, through their history, laws, governance, religion, morality, and philosophy, have consistently oppressed the individual,

and for this reason, have remained underdeveloped. The first aim of the Kemalist revolution, he argued, should be to liberate the individual from these oppressive forces (Ağaoğlu, 1933, p. 74).

Ağaoğlu's intellectual debate with the Kadro group clearly illustrates his prioritization of the individual over the state and his belief that societal development is contingent on individual development. This emphasis on individuality and freedom enables us to classify Ağaoğlu as a liberal thinker. However, it is crucial to note that he should not be considered a classical liberal. Rather, his liberalism aligns more closely with social liberalism. Ağaoğlu did not view the individual as an entity isolated from society; individualism that lacks a sense of social responsibility and solidarity is, in his view, a form of crude egoism—something Eastern societies have suffered from deeply:

In our society, sentiment has perished. We can no longer derive pleasure from beauty, nor do we feel aversion toward evil. We lack affection, compassion, and mercy for one another. Our hearts do not draw near, our souls do not unite, and no warmth emerges among us. We fear and avoid each other, and we do not understand how fulfilling it can be to suffer on behalf of another, to come to someone's aid, or to rescue another from calamity (Ağaoğlu, Gönülsüz Olmaz, 2020, p. 110).

Ağaoğlu attributes the parallel development of individualism and altruism in the West not to crude egoism, but rather to mechanisms such as unionization and associational life. Referring to Charles Gide, he notes that at the beginning of the twentieth century, France was home to approximately sixty thousand associations (Georgeon, p. 128). As such, it is evident that Ağaoğlu was a thinker who advocated for liberal values and adopted a Westernist-Enlightenment-oriented perspective.¹¹ The two central themes characterizing liberalism—priority of the individual and the defense of liberty—are key to Ağaoğlu's intellectual stance. As his debate with the Kadro movement, later published under the title *State and Individual*, demonstrates, Ağaoğlu consistently prioritized the individual over the state.¹²

¹¹ "Due to his education in France and his pro-Western views, the people of Karabakh gave him the nickname 'Frank Ahmet' (Erden, 2021, p. x). It cannot be said that Ağaoğlu was displeased with this."

¹² "Ağaoğlu, who lived in exile in Malta and agreed with Ziya Gökalp on certain key issues related to nationalism, held different views on this matter. According to Gökalp, 'The New State should be the basis of everything. Even the source of law could only be the state. There are no rights, only duties.' However, Ağaoğlu argued that the New State should be entirely based on liberal ideas and principles, stating, 'The only way for the Turkish Nation to reach Western civilization is by sincerely accepting the principles of free and independent enterprise that created this civilization.' These differences of opinion between the two friends and Turkish nationalists were also reflected in the CHP's program and the creation of the Turkish Republic's Constitution (Kocaoğlu, 1996, p. 76)."

According to Ağaoğlu, the fundamental distinction between Eastern and Western societies lies in their respective conceptions of the individual. The West, whose democratization process—rooted in the thirteenth century but fully realized after the French Revolution—eventually led to liberty and social progress, contrasts sharply with the East, where the individual has been historically suppressed. In the East, individuals have been crushed under the weight of deficient views on women, the hypocrisy and inadequacy of the scholarly class, and prolonged periods of despotism.

It must be emphasized, however, that Ağaoğlu's conception of the individual and of liberty differs significantly from classical liberalism or libertarian thought. These latter frameworks tend to conceptualize the individual and the relationship between the individual and the state or society within the framework of negative liberty—that is, liberty as the absence of coercion or interference from external authorities. Such a notion implies that individuals may withdraw into their private spheres, avoid public responsibility, and focus solely on personal interests. Yet, as clearly expressed in the quotation above, Ağaoğlu rejects this notion of individualism as a form of crude egoism. Instead, he advocates for a kind of altruistic individualism.

In his work *Who Am I? (Ben Neyim?)*, Ağaoğlu illustrates the conflict between egoism and altruism through a tension he describes as that between the "inner self" and the "outer self." This tension reflects the influence of Durkheim. According to Durkheim, an individual can simultaneously defend individualism and affirm that the individual is an integral part of the society in which they live. As Tok and Gürbüz argue, Durkheim distinguishes between two types of individualism: the first is "false individualism," which arises from utilitarian thought and fosters egoism; the second is "true individualism," as defined by Kant and Rousseau, which elevates moral consciousness and strengthens social solidarity. The authors suggest that Ağaoğlu's liberalism, shaped by Durkheimian thought and the reasoning presented above, aligns more closely with social liberalism (Tok & Gürbüz, 2024, p. 142).

In essence, Ağaoğlu embraces a conception of individuality defined by mutual engagement, reciprocal aid, and shared responsibility among members of society. This understanding corresponds to the ideal of the republican citizen, shaped by the notion of positive liberty. In his fictional work *In the Land of Free People (Serbest İnsanlar Ülkesinde)*, Ağaoğlu draws a portrait of the ideal citizen envisioned by the newly founded republic. This ideal citizen is one who does not hesitate to express their ideas freely, who strives for personal development, yet who is equally conscious of their responsibilities to the broader society. Such an individual is not defined by negative liberty—freedom from interference—but

rather by positive liberty, understood as the capacity to act upon one's sense of civic duty and to contribute meaningfully to the collective good.

Conclusion

Ağaoğlu was a prominent intellectual who lived in Russia, the Ottoman Empire, and Azerbaijan, and who pursued his education in France. While some of his ideas evolved depending on the time and place in which he lived, one principle remained constant throughout his life: his unwavering commitment to liberty. In his view, where freedom does not exist, the individual is suppressed, and the suppression of the individual inevitably hinders societal development. The East, according to Ağaoğlu, lagged behind precisely because it remained distant from the ideal of freedom, leading to the erosion of individuality. In contrast, Western civilization advanced through the cultivation of individual liberty. For this reason, Ağaoğlu regarded Westernism as a safe harbor for the newly established republican regime. Nevertheless, his proposed solutions and the scope of his recommendations are open to critical scrutiny. For instance, Ağaoğlu viewed England as a pioneering country in matters of individual development, liberty, and democracy. However, he himself also acknowledged that England had two faces—one domestic, one colonial (Ağaoğlu, *England and India*, 2023, p. 8). Although the British portrayed themselves as champions of liberty and defenders of justice and human rights at home, they saw no contradiction in colonizing India and oppressing its people.

Ağaoğlu did not remain silent in the face of this contradiction; he criticized it directly. Yet, England is not one or the other—it is both. If we take seriously Ağaoğlu's own assertion that civilization is an indivisible whole, that it cannot be selectively adopted—"one cannot accept parts of it while rejecting others"—then it logically follows that in order to become a "developed civilization," one must also be willing to accept, or at least overlook, the exploitation of certain segments of humanity. Alternatively, this would require a double standard: one set of policies for domestic citizens, and another for subjects abroad. But we can be quite certain that Ağaoğlu's vision of Turkey did not involve such a dichotomy. Thus, it becomes apparent that Ağaoğlu's recommendation to fully embrace Western civilization as a model cannot be defended without qualification—at least not in theoretical terms. However, his ideas—particularly his prioritization of the individual over the state, his advocacy for liberty in the face of dogmatism, and his call for democracy against authoritarianism—remain profoundly relevant even today.

References

1. Ağaoğlu, A. (1933). *Devlet ve Fert*. İstanbul: Sanayi Nefise Matbaası.
2. Ağaoğlu, A. (2013). *Üç Medeniyet*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
3. Ağaoğlu, A. (2020). Ben Neyim? A. Ağaoğlu, & T. Birkan (Dü.) içinde, *Ben Neyim? Gönülsüz Olmaz* (s. 25-69). İstanbul: Can Yayınları.
4. Ağaoğlu, A. (2020). Gönülsüz Olmaz. A. Ağaoğlu, & T. Birkan (Dü.) içinde, *Ben Neyim? Gönülsüz Olmaz* (s. 71-113). İstanbul: Can Yayınları.
5. Ağaoğlu, A. (2022). *İslamiyette Kadın*. Ankara: Dorlion Yayınları.
6. Ağaoğlu, A. (2023). *İngiltere ve Hindistan*. İstanbul: Dorlion Yayınları.
7. Ağaoğlu, A. (2024). *İhtilal Mi İnkılap MI?* (D. Yıldız, Dü.) İstanbul: Kapra Yayıncılık.
8. Erden, Ö. (2021). Sunuş. A. Ağaoğlu içinde, *Malta Sürgünlüğünden Gözümün Nurlarına Mektuplar* (s. vii-xxvi). İstanbul: Türk İş Bankası Kültür Yayınları.
9. Eğribel, E., & Özcan, U. (2013). Tarih ve Uygarlık Dizisi İçin Önsöz Yerine: Uygarlık Sorununu Anlamak ve Aşmak. A. Ağaoğlu içinde, *Üç Medeniyet* (s. 5-13). İstanbul: Doğu Kitabevi.
10. Gümüsoğlu, F. (2008). Türk Yurdu. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* (s. 269-275). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.
11. Georgeon, F. (tarih yok). Aydınlanma ve Fransız Devrimi Hayranı Bir Türk: Ahmet Ağaoğlu. 117-130.
12. Haklı, S. Z. (2018). Ahmet Ağaoğlu'nun Batılılaşma Düşüncesinde Türkiye'nin Toplumsal Yapısı Ve Kültürel Değişim. *Muhafazakardüşünce*, 117-141.
13. Kocaoğlu, A. M. (1996). Ağaoğlu Ahmet Ve "İngiltere Ve Hindistan" İsimli Kitabının Uluslararası İlişkiler Işığında Tahlili. *Bilgi*, 75-88.
14. Meriç, C. (2013). *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.
15. Özcan, U. (2010). *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*. İstanbul: Kitabevi.
16. Türkislamoğlu, E. (2022). Kadrocular Ve Ahmet Ağaoğlu Tartışmaları. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 403-438.
17. Tok, N., & Gürbüz, Ö. B. (2024). "Süreklilik" ve "Kopuş" İlişkisi Üzerinden Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Liberalizm Tartışmaları: Mehmet Cavid Bey ve Ahmet Ağaoğlu Mukayesesi. *Türk Kamu Yönetimi Dergisi*, 134-145.

Mebadi

International Journal of Philosophy

Volume: 2 Issue: 1 Year: 2025, pp. 17-38

Cilt: 2 Sayı: 1 Yıl: 2025, ss. 17-38

Truth, Meaning, and Language in Frege and Nietzsche: A Comparative Study

Frege ve Nietzsche'de Hakikat, Anlam ve Dil: Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Aybüke Aşkar

Arş. Gör. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/İnsan ve Toplum Bilimler Fakültesi/Felsefe Bölümü,
aaskar@aybu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9428-0634

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

30 May 2025

Date Accepted

26 June 2025

Date Published

30 June 2025

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Aybüke Aşkar).

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

30 Mayıs 2025

Kabul Tarihi

26 Haziran 2025

Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Aybüke Aşkar).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Aşkar, Aybüke (2025). Truth, Meaning, and Language in Frege and Nietzsche: A Comparative Study. *Mebadi International Journal of Philosophy*, (2) 1, 17-38.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.15750776>

Abstract

This article explores the similarities and differences regarding language, meaning, and truth, between two distinct representatives of philosophical traditions: Gottlob Frege and Friedrich Nietzsche. While Frege is known for formalizing the logical structure of language and distinguishing between sense (Sinn) and reference (Bedeutung), Nietzsche develops a genealogical critique of truth, arguing that concepts are rooted in metaphor and conditioned by historical and psychological forces. Despite their opposing aims—Frege seeking semantic stability through logic, Nietzsche pointing to the instability behind all linguistic claims—both thinkers challenge the assumption that language transparently reflects reality. They share an awareness of language’s mediating role in shaping thought and even reality, although they interpret its implications differently: Frege emphasizes logical objectivity and compositionality, while Nietzsche stresses perspectivism, interpretation, and the constructive force of metaphor. Through a comparative analysis, this paper highlights not only their diverging ontologies of language but also their shared recognition of the tension between language and reality. Ultimately, the comparison between Frege’s analytic clarity and Nietzsche’s critical suspicion reveals two influential frameworks for understanding the limits of meaning and the nature of truth. By tracing both convergence and divergence in their accounts, this article contributes to a deeper understanding of contemporary debates on the epistemology of language and the foundations of philosophical semantics.

Keywords: Frege, Sense and Reference, Nietzsche, Truth, Philosophy of Language, Perspective.

Öz

Bu makale, iki farklı geleneğin temsilcisi olan Gottlob Frege ile Friedrich Nietzsche’nin dil, anlam ve hakikat üzerine geliştirdikleri görüşleri karşılaştırmalı olarak ele almakta, bu doğrultuda benzerliklerine ve farklılıklarına dikkat çekmektedir. Frege, dilin mantıksal yapısını biçimlendiren ve anlam (Sinn) ile gönderim (Bedeutung) ayrımını sistematik hale getiren bir yaklaşım geliştirirken; Nietzsche, hakikatin soybilimsel bir eleştirisini sunar ve kavramların metaforlara dayanan, tarihsel ve psikolojik koşullarla şekillenmiş olduğunu savunur. Karşıt yönelimlerine rağmen her iki düşünür de dilin gerçekliği doğrudan yansıttığı varsayımına karşı çıkarlar. Aksine, ikisi de dilin düşünceyi ve hatta gerçekliği şekillendirme gücüne sahip olduğunu kabul eder. Yine de bu durumu farklı şekillerde yorumlamaktadırlar: Frege mantıksal nesnelliğe ve dilin yapısal bütünlüğüne vurgu yaparken, Nietzsche bakış açısına, yoruma ve metaforun yaratıcı/kurucu gücüne odaklanır. Bu makale, iki filozofun sadece dil ontolojilerindeki ayrılıklarını değil, aynı zamanda gerçeklik ve dil arasındaki gerilimi nasıl gördüklerini de ortaya koymaya çalışmaktadır. Frege’nin analitik netliği ile Nietzsche’nin eleştirel kuşkuculuğu arasında kurulan bu karşılaştırma, anlamın sınırlarını ve hakikatin doğasını anlamaya yönelik iki etkili çerçeveyi ortaya koyar. Bu bağlamda, her iki düşünürün ortaklaştıkları ve ayrıldıkları noktaları takip eden bu çalışma, çağdaş dil epistemolojisi ve felsefi anlambilim tartışmalarına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Frege, Anlam ve Gönderim, Nietzsche, Hakikat, Dil Felsefesi, Bakış Açısı.

Introduction

The question of how language relates to thought, reality, and truth stands at the heart of modern philosophy. Within this domain, Gottlob Frege and Friedrich Nietzsche offer unique approaches. At first glance, Frege and Nietzsche seem to represent two radically opposed traditions in philosophy of language. Frege is considered the architect of modern logic and formal semantics, and Nietzsche as the critic of all stable meaning, conceives language as rooted in metaphor and power. Yet despite their divergent aims and methods, both thinkers share several underlying assumptions about the limitations of language and the mediated nature of human understanding. These shared concerns form a subtle but significant common ground between them. However, the common point between them is not only their nationality or the generation they belong, but also their interest on the philosophy of language in terms of its relation to reality. Both thinkers approach language, meaning, and truth from radically different orientations. While Frege, as a logician and mathematician, seeks to formalize language through objective reference and precise logical function. Nietzsche, on the other hand, is trained as a philologist and known for his genealogical method, regards language as an inherently metaphorical and perspectival construct, rooted in human psychology and social convention. Although they might not write their works related to language on the same basis, it can be said that they both pointed to the problems within the language in terms of concepts and truth. This paper aims to explore their views on meaning, reference, truth, and objectivity, ultimately bringing their perspectives together within their opposition. Although it does not seem reasonable to compare such radically different philosophical traditions, namely analytical and continental philosophies, such a debate would especially contribute to ongoing discussions about epistemology and the philosophy of language.

For this purpose, mainly three works of Frege's which are *Function and Concept* (1891), *On Sense and Reference* (1892), and Nietzsche's *On Truth and Lies in a Non-Moral Sense* (1873)¹ will be used. In this context, The analysis is organized into three main parts. Firstly Frege's distinction between sense and reference will be explained as it is significant in terms of understanding the notion of concept. In the second part, Nietzsche's thoughts on language, truth

¹ For the convenience, throughout the essay, the following abbreviations will be used referring to Nietzsche's works: *OTL*_On Truth and Lies in a Non-Moral Sense, *GM*_ On the Genealogy of Morals, *GS*_ The Gay Science, *HAH*_ Human all too Human, *WP*_ The Will to Power, *TI*_ Twilight of Idols. Moreover the character '\$' points to the section numbers while Roman numeral indicates book chapters. All other references will be given in accordance with the APA Referencing System.

and perception will be scrutinised. Finally, the last section will offer a comparative discussion that reveals both similarities and dissimilarities.

1. Frege on Language, Meaning, and Truth

Frege criticizes everyday language for its ambiguity, noting that words like “man” or “number” can refer to multiple things depending on context such as Plato, Socrates, or Charlemagne, or the numbers 1 and 2. He argues that such language relies too much on guesswork. Uttered sentences do not always contain the necessary information. Rather, they require gestures, tone, or situation to convey meaning. For Frege, this makes it unsuitable for scientific purposes, which require a precise and unambiguous system of expression (Frege, 1914/1979, p. 213)². This view shows Frege’s skepticism toward natural language. He acknowledges its practical utility in daily life, but he considers it inadequate for serious logical or scientific inquiry. His response is to develop a formal logical language that would replace the ambiguities of ordinary speech with strict rules. This critical stance toward natural language is not incidental but foundational to his broader philosophical project. Indeed, he is considered as “the founding father of the philosophy of language” since for developing his mathematical-logical project, he begins with analysing language, challenging traditional concepts and finally introducing new logical distinctions (Polimenov, 2018, p. 119).

Sense (*Sinn*) and reference (*Bedeutung*) have significant place in Frege’s semantic theory, which is developed across *Function and Concept*, and *On Concept and Object*, but most notably articulated in *On Sense and Reference*. These works introduce a crucial distinction between the sense of an expression (*Sinn*-its mode of presentation) and its reference (*Bedeutung*-the object it stands for). According to Frege, each expression has a sense if they are grammatically formed well and the main ingredient of sense is characterised as mode of presentation of a thing which is the *Bedeutung* of that expression (Textor, 2011). It is significant to understand that this distinction is not merely semantic but allows Frege to explain how sentences with the same referent can differ in cognitive value.

Frege believes that there is a confusion between form and concept, sign and the thing signified. Frege’s examples demonstrate how two expressions may

² Frege explains that his initial motivation came from a desire to give mathematics a firmer foundation. He realized that numbers are not collections of objects or properties of such collections, but rather refer to concepts we use in counting. However, the inadequacies of natural language made such analysis difficult, so he developed a formal system to overcome these problems. This path ultimately led him from mathematics into the domain of logic (Frege, 1919/1079, p. 253). Despite that, this paper mainly will focus on Frege’s thoughts related to language.

have the same reference but differ in sense: while “2+5” and “3+4” both denote the number 7, they do so via different cognitive routes (Frege, 1891, p. 131). In other words, there is a difference if they are not conceived by their equality. For this reason, it seems that Frege attributes two kinds of meanings to expressions which are sense and *Bedeutung*. The latter refers to an object of an expression while the former does not necessarily require a denotation. Crucially, Frege argues that expressions may possess sense even in the absence of reference—as with fictional or mythological names like “Odysseus” or “Pegasus.” Pegasus has a meaning, or a sense, even if it does not point to an object in real world. Similar to that, sentences like “Odysseus was set ashore at Ithaca while sound asleep” also have sense although part of it, Odysseus in this case, does not refer to anything (Frege, 1892, p. 62). There must be a referent for “Odysseus” for someone to take the sentence seriously (Textor, 2011). If there is a missing part in the sentence in terms of referencing, the thought loses its value for us at once since we normally expect that sentence has a reference, and once it has, we recognise it (Frege, 1892, p. 64).

Polimenov emphasizes this point further by analysing Frege’s approach in fictional discourse. He believes that fictions “shed valuable light” on Frege’s approach to philosophy of language (Polimenov, 2018, p. 120). In his view, Frege treats names in fiction like “Odysseus” as “pseudo-proper names” which have sense but do not fall under the regular conditions of reference. Although a proper thought is always either true or false, pseudo-thoughts of fictions are neither of them. Thus, “a pseudo-proper name is a name which has a sense but no reference” (ibid, p. 126). In this case, names such as Pegasus or Odysseus are fictional with sense but without reference, and neither true nor false. Creating “pseudo-assertions” by using such fictional characters in stories does not cause the question of truth (ibid, p.128). This supports Frege’s claim that sense and reference are distinct, and the absence of one does not invalidate the presence of the other.

It is important for Frege to recognize the same *Bedeutung* in expressions such as “2”, “1+1”, “3-1” or “6:3” (Frege, 1891, p. 132). According to all of these examples, we can replace 2+5 with 7 or 3+4 in this case, as they all have the same *Bedeutung*, in other words, proper names of the same number. The replacement does not affect to them as an identity is signified by them all, yet they have different senses. The sense is the mode of presentation—how an object is given in thought—while the reference is the object itself, assuming one exists. This distinction is essential to Frege’s attempt to explain how informative identity statements, e.g., “the Morning Star is the Evening Star”, can be both cognitively significant and logically valid, despite referring to the same astronomical body, Venus. In common language, the “Evening Star” is understood as a planet

which can be seen in evenings while the “Morning Star” is supposed to be observed in mornings. However, they both refer to the same planet, i.e. Venus (Frege, 1892, p. 29). Although they have the same *Bedeutung*, for a person who does not know this information, it means there are two planets because their senses are different. It is considered as two distinct objects; one is seen in the morning and the other in the evening. Therefore, in this case, “the morning star is morning star”, which is *a priori*, and “the morning star is evening star”, which is *a posteriori*, are different sentences. Although they sign the same object, as their sense is different, they present two different modes of presentations and one of them might be considered as false by that person who does not have the knowledge of their identity.

Frege insists that a sentence’s sense (its mode of presentation) determines its reference (its truth-value), and that this reference is objective, regardless of the subject’s beliefs. In other words “senses of primitive expressions that are relevant to compositionality and the senses of those concept words that are the result of analysis that contain modes of presentation of functions from objects to truth-values” (Macbeth, 2007, p. 76). From this point of view, senses are modes of presentation. They point to various aspects of the references. As in the evening star/morning star example, both names refer to a single object, which is Venus. Yet, the senses are different due to their usage in different contexts. This is related to the notion of “mode of determination”.

To elaborate this more, it is significant to emphasize the way it occurs. For instance, one can distinguish the brightest object in the evening and the other one in the morning. In this case, the modes of determination of the first and second object are “intuitively different” if it is not known to the one that they both refer to the same object (Textor, 2011, p. 105). In this case, two different names should be introduced as Frege asserts that “[O]ne must give the object determined by the two modes of determination different names each name corresponding to one of the modes” (cited in Textor, 2011, p. 105). In his logicist project, he insists that every declarative sentence expresses a thought which is either true or false—independently of our beliefs or attitudes toward it³.

For Frege, thoughts—the senses of complete sentences—are objective and can be shared between individuals, unlike subjective ideas. For instance, a point in a triangle can be designated by two modes of presentation such as the intersection point of a and b, and intersection point of b and c (Frege, 1892,

³ However, as mentioned before, this is not relative to pseudo-thoughts or pseudo-assertions in fictions. For him only assertoric speech can be conceived in relation to truth value which he defines with the term “assertoric force” to indicate whether a thought is being presented as an assertion or merely expressed without claiming its truth (Polimenov, 2018, p. 130).

p.57). This means having the same *Bedeutung* is not having the same sense, in other words, “they do not contain the same thought” (Frege, 1891, p. 138). A thought is a sense of a statement which is “the linguistic form of equations” (ibid, p. 139). Truth-values (the True and the False) are not subjective experiences but objects in his logical ontology. If someone wants to give different names to one object due to the lack of knowledge, that is because the object’s modes of presentations are different. To recognise that they are the same object requires further investigation and information. If one does not have sufficient evidence for the truth of her thought, she should not use just one name to cover both modes of presentation because, according to Frege, it violates the rule of non-ambiguity, “the most important rule logic imposes on language” (cited in Heck & May, 2006, p. 28).

Frege sees logic as the deep structure that underlies both mathematical reasoning and linguistic meaning. He establishes a formal language capable of expressing pure thought free from the ambiguities of natural language. According to Frege, a concept is a function for an expression to reveal truth value for that expression. In other words, “concepts are functions from objects to truth-values” (Textor, 2011, p. 209). He considers a concept (*Begriff*) as a special kind of function which is signified by incomplete expression. Frege conceives truth value as “the circumstance that it is true or false” and for him “there are no further truth-values”, only “the True” and “the False” (Frege, 1892, p. 63). This formalism is not merely technical; it expresses his conviction that arithmetic reveals objective, mind-independent truths. This thought seems similar to Plato’s Forms. For Frege, thoughts or expressions of theorems like Pythagorean’s, are timelessly and independently true. It doesn’t require neither consciousness nor a bearer (Frege, 1956, p. 302)⁴. Yet, to be able to render arithmetic meaningful, the existence of an ontological realm is necessary. Without the ontological realm, signs lose meaning (Stenlund, p. 76, 84).

To illustrate this point, examining Frege’s example is essential, and it is as in the following:

We saw that the value of our function $x^2 = 1$ is always one of the two truth-values. Now if for a definite argument, e.g. -1 , the value of the function is

⁴ There are many debates related to Frege’s Platonism although he is usually accepted as a Platonist. For Kluge, Frege’s concept of sense, even if have some similarities in surface with Platonic ideals such as being “non-sensible, atemporal and non-spatial”, it would be “a superficial resemblance” to accept him as Platonic (Kluge, 1980, p. 227). He claims that “there are weighty reasons” to reject the belief for Platonist interpretation (1980, p. 62). On the other hand, for instance, Reck (2005) scrutinises Frege’s Platonist statements to investigate the idea. For him, there are two theses: Platonism A which includes analogy to real world, objecthood, and truth correspondance; and Platonism B, on the contrary, is related to natural laws, numbers and logic. According to Reck, Frege’s account is closer to the latter. Many other examples can be included to this debate, however, it would exceed the limits of this essay.

the True, we can express this as follows: 'the number -1 has the property that its square is 1'; or, more briefly, '-1 is a square root of 1'; or '-1 falls under the concept: square root of 1'. If the value of the function $x^2 = 1$ for an argument, e.g. for 2, is the False, we can express this as follows: '2 is not a square root of 1' or '2 does not fall under the concept: square root of 1'. We thus see how closely that which is called a concept in logic is connected with what we call a function. Indeed, we may say at once: a concept is a function whose value is always a truth-value. (Frege, 1891, p. 138-139)

Frege's formulation highlights how logic captures objective truth through this functional structure, separating concepts from psychological associations or subjective usage.

Another example can be given to explain the relationship between function and concept as it is significant for the rest of the essay. According to this, for instance, "if the function $x^2 = 1$ returns for an argument the value the True, Frege says that the argument falls under the concept ξ is a number whose second power is 1; if the function returns for the argument the value the False, the argument does not fall under this concept" (Textor, 2011, p. 229). As it can be seen, a function is a concept which determines whether the reference is true or not. However, it does not have to be a function in terms of having an x and its power. It can be constructed as in the following: " $() > 2$ " denotes the concept being greater than 2, which maps every object greater than 2 to The True and maps every other object to The False (Zalta, 2016,). This indicates that numbers such as 3, 8 or 56 would fall under the concept which is greater than 2 and thus true. As stated before, it was Frege's aim to involve functions in language. These examples given above are related to numbers and equalities, but in daily language, functions are used as well⁵.

Building on Frege's formal account of functions and truth-values, we now turn to a very different approach. Nietzsche's treatment of language and truth shifts the focus from logical structure to the historical, metaphorical, and affective foundations of meaning. The intention here is not to draw a harmonious picture between the two philosophers, rather to offer a broader perspective on epistemological and linguistic views.

2. Nietzsche on Language, Metaphor, and Perspectivism

Nietzsche's account of meaning and truth departs radically from Frege's formalism and logic-based semantics. His concerns are genealogical and rhetorical rather than analytical. In his early essay *OTL*, Nietzsche presents a provocative view: truth is not the faithful correspondence between words and things, but rather a product of metaphorical transformation and social convention. He

⁵ Examples of this will be given in the third section of this essay, while comparing it with Nietzsche.

conceives truth as “a mobile army of metaphors, metonymies, anthropomorphisms” established on human relations, used for a very long time so that it is forgotten that they are illusions and metaphors (*OTL*, pp. 29-30). There is no truth for him since “there are many kind of eyes [...] and consequently there are many kind of “truths” (*WP*, §540). Neither we can know truth: “We do not ‘know’ nearly enough to be entitled to any such distinction. We simply lack any organ for knowledge, for ‘truth’” (*GS*, 354). For Nietzsche, truth becomes a way of designating things. It has force and same validity widespread and “the legislation of language likewise yields the first laws of truth” (*OTL*, p. 23). Nietzsche refers to truth not as something that can be discovered but “as the product of creation” and “our creations eventually became our truths” (Nehamas, 1985, p. 174). This position rejects the idea that language transparently reflects reality. Instead, Nietzsche claims that our concepts originate in metaphor: sensations are translated into images, which are then further translated into words. These words become habitual, fixed by linguistic convention, and mistaken for literal truth.

Nietzsche argues that while language allows individuals to mediate between themselves and the world, there is no possibility of direct correspondence between linguistic propositions and the factual features of reality. As Zarathustra puts it, “how should there be any outside-myself?” Words, Nietzsche suggests, establish arbitrary connections between sounds and aspects of the world, but these sounds do not inherently “contain” the qualities they refer to. Since this link is conventional rather than intrinsic, it cannot reveal any essential or eternal truth about the world. In other words, language, as a symbolic system, fails to give us truthful knowledge of the world (*BGE*, §268). Instead, understanding depends on a shared cultural background that shapes our vocabulary (*GS*, §354). He claims that consciousness arises primarily for the sake of communication and that the words we become conscious of are merely superficial signs (Gori, 2017, p. 208). Human beings invent words which are to denote objects or situations. However, it is not merely finding similarities with their own understanding, perspective or experiences. In the long turn, those inventions become conventions which make everyone to obey it in the name of the truth. Yet, as concepts depend on the human psychology or cultural factors, they alter from language to language (Sluga, 2007), and so is the truth.

In Nietzsche’s view, the so-called “truth” is nothing but a collective agreement to use the same metaphors in the same way. The only way for anyone to claim that he possesses truth is to forget its illusiory nature (*OTL*, p. 24). Language does not lead us to objective knowledge, but instead gives us an appearance of stability, an illusion necessary for survival. For example, even if one believes to have knowledge of trees, colours, snow or flowers, she only possesses metaphors which are firstly stimulated by nerves and translated into an image as the first metaphor, and it is imitated by a sound which is the second metaphor. To

illustrate this, Nietzsche gives the example of a deaf man who would gaze in confusion at the Chladnian sound-figures in sand, sees the vibration of a string as the cause of sound, and thus thinks he has learnt what sound is (*OTL*, p. 26). Nietzsche believes that this is what happens to all of us when using language. He considers language as a work “originally at the construction of concepts” (*ibid*, p. 41).

The very act of forming a concept, he says, already involves abstraction and generalization. A concept arises by equating dissimilar things: “Every word becomes a concept, [...] when it has to fit countless more or less similar—that is, strictly speaking, never equal, hence blatantly unequal—cases”. Each concept is constructed on human experiences with the object by separating it from the others. Nietzsche illustrates this point by criticizing the very foundations of how language is formed. He questions the assumption that language emerges from a concern for truth or certainty. For example, when we say “the stone is hard,” we treat “hard” as if it refers to an objective property, when in fact it merely reflects a subjective impression. We assign grammatical genders arbitrarily by calling the tree masculine, the plant feminine without any grounding in truth. Similarly, we name a creature a “snake” based solely on its slithering motion, which could just as easily describe a worm (*ibid*, p. 27).

Across different languages, the immense variety of expressions for the same phenomena shows that truth or adequacy is never the guiding principle in naming. Rather, the origin of language lies in metaphor and in our relation to things, not in an objective grasp of their essence. The “thing-in-itself”, pure and unmediated truth, remains inaccessible even to the creator of language, and is not the goal of linguistic designation, which serves pragmatic and human-centered ends (*ibid*, pp. 25-26). Nietzsche critiques the formation of concepts as a forgetting of the original metaphorical act. Once metaphors lose their imaginative force and are no longer perceived as such, they become reified as objective truths. This process generates an illusion of stability in language and knowledge. Nietzsche explains the relation between concept and truth as in the following:

[...] concepts, too, as bony and eightcornered as dice, and just as moveable, are but the lingering residues of metaphors, and that the illusion of the artistic rendering of a nerve stimulus into images is, if not the mother, then at least the grandmother of every concept. In this dice game of concepts, however, “truth” means using every die as it is marked, counting its dots precisely, establishing correct classifications, and never violating the order of castes and rankings of class. (*OTL*, pp. 32-33)

Here, Nietzsche criticizes not only the formation of concepts, but also the moral demand to conform to them. For him to be truthful means to employ the usual metaphors.; “morally expressed, the obligation to lie in accordance with

a fixed convention” in a manner of herd style (*OTL*, p. 30). People unconsciously tell lies since they misuse the already established conventions as they prefer “the valid tokens of designation –words” or statements such as “I am rich” and this way he makes the “unreal appear to be real” (*ibid*, p. 23). This critique highlights Nietzsche’s belief that what we call “truth” is less about uncovering objective reality and more about preserving social coherence through shared illusions.

For Nietzsche there are many perspectives at least as much as the number of observers. He stands against absolute truths and thus writes that “there is only a perspective seeing, only a perspective “knowing”; and the more affects we allow to speak about one thing, the more eyes, different eyes; we can use to observe one thing, the more complete will our “concept” of this thing, our “objectivity,” be” (*GM*, III, 12). It illustrates that truth cannot be obtainable by one perspective only as in the commonly known elephant story. According to it, six blind men touch different parts like trunk or tail of an elephant and resemble those parts to a wall, a rope, a snake or a tree and such. Although each of them considers that they find reality or truth, none of them is able to tell it is an elephant. They can only assert their own perspective. If they collect all of the information they obtain, they might get the idea of elephant.

In this view, knowledge is never absolute or detached, but always situated within a perspective. Every perception, judgment, or concept arises from a particular position, shaped by bodily drives, cultural background, and linguistic norms. There is no “thing-in-itself” accessible independently of interpretation as it is “nonsensical” when “all the relationships, all the ‘properties,’ all the ‘activities’ of a thing” are removed “the thing does not remain over” (*WP*, 558). The thing-in-itself cannot be independent of interpretation since it is perspectival (Nehamas, 1985, p. 81).

Nietzsche’s view that all language is interpretation, shaped by contingent human needs and perspectives, directly challenges Frege’s goal of stabilizing reference and securing objectivity. For Nietzsche, the longing for absolute, independent truth is itself a psychological need, a product of the will to power that seek to fix meaning and impose order. For him truth is not a pre-existing property to be uncovered. Instead he suggests that truth is a dynamic effect of interpretation, grounded in language and historical contingency.

It might be claimed that Nietzsche’s account of language, truth, and meaning seems to stand in sharp contrast to Frege’s formal semantics. Yet both thinkers share a crucial insight: that language does not merely reflect the world but plays an active role in shaping it. The difference lies in how they respond to this insight. The next section will point to similarities and dissimilarities between the two philosophers’ approaches.

3. Shared Assumptions and Divergences

Although Nietzsche and Frege come from very different philosophical traditions, they share several foundational assumptions. Frege and Nietzsche both engage deeply with the problem of language and its relation to reality. At the same time, the philosophical aims, methods, and conclusions they draw from these assumptions diverge significantly. While Frege constructs a logical system to anchor language in truth-values and semantic stability, Nietzsche deconstructs the assumptions behind such stability, arguing that language is fundamentally metaphorical, perspectival, and historically contingent. Although they depart to different directions along the way, the initial concern is the same.

To begin with, Frege argues that the mode of presentation of *Bedeutung* is provided by the sense of an expression and the difference of sense between two statements reveals the difference in their “cognitive value” (Klement, 2002, p.59). It can be claimed that such a value depends on the mental and psychological situations of the subjects’ exchanging thoughts during communication. Consider the following example:

Jones might prove a certain thought and then communicate it to Smith who, as it happens, actually associates a different thought with that same sentence; Smith then correctly derives some other thought from that one and then communicates it back to Jones, who in turn associates a different thought with that sentence, one that does not actually follow from the thought that he associated with the original sentence. (Heck & May, 2006, p. 32).

This example illustrates a problem Frege identifies with communication. a single expression can be associated with different thoughts by different individuals, which leads to shifts in meaning during communication. Because of this, Frege argues that each proper name should ideally have a single associated mode of presentation. While this rule can be relaxed in casual contexts, precise communication requires such consistency. In the light of these, a kind of subjectivity might be attributed to the way of obtaining the sense of a statement. It depends on the subject who acquires information or a thought from an expression, in this case through communication. Furthermore, it can be said that cognitive values of an expression might alter the meaning significantly because of its mental or physical aspects. Yet, it might be claimed that this is similar to perceiving reality and describing it in terms of language. At this point, it seems possible to find a common ground for Frege and Nietzsche.

The similarity between these two approaches seems to lie in the cognitive aspect which might be due to physical or mental situation. They cannot be found arbitrary as Nietzsche asserts that “the spell of grammatical functions is in the last resort the spell of physiological value-judgments and racial conditions” or in other words of psychological situations (cited in Sluga, 2007, p. 19). It

might be for this reason Nietzsche considers truth, reality or language as anthropomorphic. According to him, human beings designate everything in a relationship with themselves, yet they can only arrive at metaphors.

Both thinkers challenge the naive belief that words simply correspond to things in the world. For Frege, concepts are functions that assign truth values to objects—they are structured and formal. Similar to Frege, Nietzsche also rejects the idea that language can directly correspond to reality. According to Nietzsche, language does not uncover but fabricates reality; it depends on a human being to constitute a relationship between language and objective reality depending on sensory experience through metaphorical abstraction. A concept, for him, is what remains after a series of reductions and generalizations from immediate experience. When we call something a “leaf,” for instance, we ignore all the variations and individual characteristics of particular leaves. We simplify, abstract, and forget the richness of the original perception. This forgetting is what allows a metaphor to become a concept, and what allows a concept to appear true (Nietzsche, 2020, p. 28). From this standpoint, the notion of a fixed reference is untenable. Words do not refer to immutable objects but to socially agreed-upon simplifications. The supposed transparency of meaning is, for Nietzsche, a function of forgetting that all language is metaphor. Thus, even the concept of reference is contingent on a chain of metaphors that cannot secure objectivity.

Interestingly, both acknowledge the multiplicity of interpretation. For Frege, ideas are subjective and changes from man to man. As a result of this, different ideas might be associated with the same sense as in the example of Bucephalus. Moreover, the same object can be connected to one idea by someone and to another by someone else even if they grasp the same sense. In other words, “if two persons picture the same thing, each still has his own idea” yet as their sensations might be different and it is not exactly comparable (Frege, 1892, p. 60). Similarly Nietzsche embraces this multiplicity of interpretation. He insists that meaning is inherently perspectival and rooted in the individual’s position and affects. His metaphor of the blind men describing different parts of the elephant makes this point: each person has a perspective, but no single person can access the whole truth. Even if they combine all their views, the totality would still be a construction. Yet Frege treats these differences as irrelevant to meaning proper, which is grounded in public, logical structure. Nietzsche, in contrast, insists that meaning is inherently plural and perspectival. This contrast actually reflects deeper metaphysical commitments. Frege’s project is constructive and logical, aiming to reveal objective semantic structures while Nietzsche’s is genealogical and critical, aiming to uncover the human, historical, and affective origins of linguistic convention.

It can be seen that human beings build concepts and designate truths according to their own. However, their perspectives should not conflict with the conventions of society. For this reason, if there is a new issue that there is no convention on, it is sufficient to create “new names, and valuations and appearances of truth” to create new “things” (GS, §58). When applied to the Venus example, naming it “Evening Star” and “Morning Star” creates two different designations. For Nietzsche, this reflects how language generates new appearances through naming. Each term carries a different metaphorical perspective. Frege, on the other hand, argues that if someone does not know both names refer to the same object, then logic demands that they are treated as distinct. He insists that each name corresponds to its own mode of determination. From this point of view, it seems that Frege supports what Nietzsche despises. However, this divergence does not imply that Frege is unaware of the multiplicity of cognitive associations tied to a single reference.

As mentioned before, for Frege, the same object might give different senses, yet it ought not to be connected with the same idea. According to him, ideas are subjective and changes from man to man. As a result of this, different ideas might be associated with the same sense such as; “A painter, a horseman, and a zoologist will probably connect different ideas with the name ‘Bucephalus’” (Frege, 1892, p. 59). In such a case, each of these people would have a different idea of Bucephalus although the sense is same just as blind men having different idea of the elephant. This does not mean their ideas do not have truth value. Nietzsche, as well as Frege, attributes a truth value to ideas but in a limited way. For instance, if someone creates a definition for mammals, later inspects a camel and declares “Behold, a mammal”, this is a way of revealing truth. Frege seems to point a similar idea as he agrees that “All whales are mammals” is a general statement but “if we ask which animal then we are speaking of, we are unable to point to anyone in particular. Even supposing that a whale is before us, our sentence still does not assert anything of it” (cited in Textor, 2011, p. 95). It is a limited truth because it is anthropomorphic for Nietzsche, thus does not contain a single point which could be said to be “true in itself”, in real and in a universally valid sense, regardless of mankind (2010, p. 34). In other words, Nietzsche attempts to show that men-made conventions about language are not true because they are designated by the very experiences of men, not related to the object itself. Considering Frege’s claim that extensive knowledge of the *Bedeutung*, or the object, requires realising each sense that belongs to it immediately, and thus no one can acquire such knowledge (Frege, 1892, pp. 57-58). Perhaps for this reason Nietzsche claims, as people cannot know the nature or the thing’s itself, it causes the unconsciously telling lies as mentioned before. This epistemic limitation is central to Nietzsche’s wider critique of objectivity and has led to different interpretations of his perspectivism.

Clark and Nehamas, the two significant Nietzsche commentators, offer contrasting accounts on his perspectivism and this debate may provide a useful axis for comparing Frege and Nietzsche. Maudemarie Clark (1990) reads Nietzsche as a thinker who, despite rejecting metaphysical realism, still operates within an epistemological framework that allows for non-metaphysical objectivity. According to Clark, Nietzsche is in an epistemologically constrained position: He denies the existence of an absolute, interpretation-independent truth, but he does not abandon the notion of better or worse interpretations. On this view, truth remains viable as a function of coherence, explanatory power, or fit within a shared interpretive context. Clark locates this nuanced form of objectivity particularly in Nietzsche's later works such as *The Genealogy of Morals* and *Ecce Homo*, where he critiques absolute truth claims without rejecting the possibility of more or less adequate interpretations (Clark, 1990, pp. 103–117). He affirms that truth is not about correspondence to a reality "in itself," but is rather an idealization of justified human interpretation under non-metaphysical constraints (Clark, pp. 94–97, 127–144). Overall, it might be claimed that Nietzsche's critique is not of truth per se, but of a dogmatic, metaphysical conception of truth.

In contrast, Alexander Nehamas (1985) develops a more radical reading, in which Nietzsche's perspectivism is tightly connected to aestheticism. For Nehamas, Nietzsche sees the world as interpretations of our practices and lives. There are no facts outside of interpretation, and interpretation itself is not merely epistemic: "In itself, the world has no features, and these can therefore be neither correctly nor wrongly represented" (Nehamas, 1985, p. 45). In this view, Nietzschean truth is best understood not as correspondence or even coherence, but as an act of interpretation that attributes meaning (1985, p. 62). In other words, For Nehamas, Nietzschean truth is not something to be discovered but something created—a form of life, a mode of existence. According to him, a feature of a character may have a very different value in different contexts" thus it would be "wrong to think that the same things are true or false from every point of view or that truth is always useful and falsehood always harmful" (Nehamas, 1985, p. 52). This seems suitable with Nietzsche's constructive view of meaning which includes inventing new names for new situations. Here, the act of naming is itself an act of world-making. If there is no fixed referent, then language does not reveal what is, but brings forth what can be. In this framework, the thinker, the poet, or the philosopher becomes not a passive mirror of truth, but a creator of meaning.

This divergence in readings is significant when brought into dialogue with Frege. Frege's project is committed to the possibility of objective knowledge, grounded in a stable semantic architecture. He distinguishes between sense and reference to preserve the logical integrity of language. For Frege, a statement

has a truth value—the True or the False—regardless of how or whether it is interpreted. The sense of a sentence may vary from person to person, but the reference (i.e., its truth value) remains fixed, assuming the sentence is meaningful and properly constructed.

Clark's Nietzsche retains something akin to this Fregean notion of objectivity, albeit without the metaphysical grounding. She sees Nietzsche as rejecting timeless, context-transcendent truths, while still permitting critical evaluation between competing interpretations. In this light, Nietzsche's perspectivism does not abandon the concept of objectivity altogether, but redefines it in human, historical, and cultural terms. Nehamas's Nietzsche, by contrast, represents a sharper break with Frege. For Nehamas, Nietzsche's perspectivism entails that all meaning and truth are inseparable from the style of interpretation itself. There is no neutral standpoint from which to judge interpretations, no logical space of reasons that stands outside of contingent rhetorical and aesthetic forms. The eternal recurrence theory is developed exactly for this reason: accepting the word as it and searching for any meanings behind it (Nehamas, 1985, p. 232).

These interpretive differences point to a fundamental opposition between Nietzsche and Frege. Frege constructs a system that aspires to clarity, precision, and universality—a logic that secures reference and truth independently of context or subjectivity. Nietzsche, particularly in Nehamas's reading, views such aspirations as products of historical illusion and metaphysical prejudice. Truth is not discovered but invented, and logic itself is not neutral but a cultural artifact shaped by human needs and values. For Nietzsche, as he writes in *Twilight of the Idols*, "logic is the attempt to understand the world according to ourselves, to impose upon it our own image" (*TI*, Reason in Philosophy, §5, p. 169).

Logic also signals to even broader disagreement between the two. In Frege's logical system, each term and well-formed formulas designates expressions which include firstly "simple names of objects" such as "2" or " π ", secondly complex terms that denotes objects such as " 2^2 " or " $3 + 1$ ", and lastly sentences which also included in the second kind of denotation (Zalta, 2016). Frege seems to use these various expressions to explain language with a new attitude which paves the way for many developments. Usage of laws of logic and arithmetic is what makes it possible. In other words, his logical system assigns functions to concepts, turning them into mappings from objects to truth values. Concepts are thus logical tools, defined in terms of their role in producing truth.

Nietzsche, in contrast, criticises logic which he sees as is a kind of facilitation not for truth but as a mediator of expression (*WP*, §538). For him, "logic

is merely slavery within the fetters of language” (Hales, 1996, p. 821). As mentioned before, Nietzsche considers truth is an illusion since it is a convention and a schema or a metaphor which is established anthropomorphically. For him, language is the foundation of the metaphysical assumptions embedded in common sense realism—beliefs in substances, identity, and a “true world” that has no actual counterpart in reality (Gori, 2017, p. 209). The same approach might be observed in his opposition to logic. He claims that “logic too depends on presuppositions with which nothing in the real world corresponds, for example on the presupposition that there are identical things, that the same thing is identical at different points of time” (*HAH*, Of First and Last Things, §11). A further examination can be found in *TI*, where he writes that “...science of formulae, sign-systems: such as logic and that applied logic, mathematics. In these reality does not appear at all, not even as a problem; just as little as does the question what value a system of conventional signs such as constitutes logic can possibly possess” (cited in Hales, 1996, p. 821). Therefore Nietzsche believes that logic is not an imperative “to know the true” but rather an arrangement of a world which we would call as true and this time he asks a new question which is that “are the axioms of logic adequate to reality or are they a means and measure for us to create reality, the concept “reality,” for ourselves” (*WP*, §516)?

It is quite clear that Nietzsche would answer this question negatively as he thinks logic is bounded in examples of identical case and thus, cannot be a will to truth because it can only be carried through after “a fundamental falsification of all events assumed” (*ibid*, §512). It is claimed that Frege attempts to develop a logical system which is to capture complex theories about semantics, meaning and language, yet he fails (Klement, 2002). Nietzsche’s critics might be found true from this point of view. As it can be seen, Nietzsche does not favour logic on the way of attaining truth because it is based on universal principles and systems of propositions which he considers as mere conventions. Hence, logic causes people embrace object realism which is treated as universally valid. He is against such an attitude because he believes in perspectives. For this reason, he seems to advocate another kind of thinking if one demands to know reality.

Frege’s mature logical system includes sentences as denoting terms which have truth values (Zalta, 2016). For instance, “Socrates is mortal” is a simple proposition which Frege analysis as the argument “Socrates” and “x is mortal”. In such cases of propositions, value of a function is “conceptual content” of that proposition (Beaney, 2007, p. 96). Sentences can also be complex. In this sense, concepts or functions map objects to either the True or False. Frege sees these two truth values as objects and separates functions and objects sharply. In sum, an expression can either have both sense and reference or just sense without reference. Sense is a mode of presentation and thus it is sufficient

to have a meaning for a statement. However, it does not satisfy us if reference is missing because “we are concerned with its truth value” (Frege, 1892, p. 63). It is contained as the thought of a sentence which has a truth value, i.e. is in general true or false. This is the *Bedeutung* of the sentence, if there is no reference; it means that there is no truth value for that statement since there is no corresponding object in reality.

Nietzsche, by contrast, interrogates the supposed neutrality and universality of logic. In *Twilight of the Idols*, he attacks the foundations of logic and grammar, stating that logical identity ($A = A$) is not a law of nature but a grammatical prejudice: “The law of identity proves itself to be a belief in the ‘being’ of things” (TI, Reason in Philosophy, §5, p. 169). For Frege, the natural laws of mathematical or logical cannot be changed at all, since it is not invented but discovered (1879, p. 4, 133). However, Nietzsche argues that logic rests on evolved habits of thought rather than metaphysical necessity. It depends on presuppositions which do not correspond to the real world like the presupposition of “there are identical things, that the same thing is identical at different points of time”, and this also applies to mathematics, “which would certainly not have come into existence if one had known from the beginning that there was in nature no exactly straight line, no real circle, no absolute magnitude” (HAH, Of First and Last Things, §11). Language, similarly, does not provide any information related to reality. It functions not by virtue of abstract logical relations but through rhetorical force, repetition, and metaphor. Grammar in this context can be understood as faith or as “the tendency to suppose that the structure of language gives us knowledge of the world” (Clark, 1990, p.108). For Nietzsche, this is not a discovery of truth, but a creation shaped by belief, habit and convenience.

As mentioned before both Frege and Nietzsche recognize that language mediates rather than mirrors the world. However, their assessments of this mediation differ sharply. Frege aims to salvage objectivity through logical structure, insisting that despite variability in sense, reference can be stabilized. Nietzsche, in contrast, denies that any such stabilization is epistemically or metaphysically possible: for him, all meaning is perspectival, culturally contingent, and ultimately illusory. In *The Genealogy of Morals*, he argues that what is often called “objective” knowledge is merely the dominant perspective made to appear neutral. Truth, for him, is always dependent on the power structures and cultural conditions that shape human judgment. Frege would reject this view, since for him, the truth of a thought is independent of who holds it. He writes that even if nobody believes a thought, it can still be objectively true. This shows a fundamental difference: Frege sees objectivity as the goal of logic, while Nietzsche sees it as an illusion maintained by social forces.

In conclusion, although Frege's initial interest in mathematics and logic, when it comes to language both he and Nietzsche begin with skepticism, yet they respond in very different ways. Frege builds a system to overcome ambiguity and provide stable meaning. Nietzsche dismantles systems to reveal their contingent and metaphorical roots. While Frege's philosophy aims to formalize thought, Nietzsche's aim is to expose the historical and affective origins of thinking. These differences reflect their deeper philosophical commitments—Frege to logic and truth, Nietzsche to critique and perspective.

Conclusion

It is clear that both Frege and Nietzsche are interested in language, concept, truth and logic. Both of them doubt the reliability of common language and do not trust it. Nevertheless, although they seem to depart from same point, they prefer to choose different paths to clarify these doubts and to establish their systems. Frege attempts to prove his logical system and its extension to language with the laws of logic and arithmetic. He separates sense and reference to illustrate the difference between two semantic relations in terms of meaning to solve two puzzles about language (Zalta, 2016). He applies to functions to enhance his work and include complex sentences which consists empty spaces. With the usage of functions, truth values can be attributed to concepts which map expressions either to true or false. However, truth is not definable in the content of the word (cited in Sluga, 2007, p. 4-5).

Nietzsche, on the other hand, is also critic about truths since he sees them as a mystery, a metaphor or an illusion in terms of its anthropomorphic constitution. According to him, also, truth itself is not definable since each person has "an eye", i.e. own perspective. This causes everyone to define truth from their own point of view. The collection of perspectives cannot give us the truth. Contrary to Frege, this cannot be achieved with logical presuppositions or universal definitions. Neither logic nor language can be trustable in this sense. Therefore, it can be said that Nietzsche is interested in a similar questions which Frege takes into account. However, he uses the same terms with a different sense from Frege. In fact, even this point seems to justify their philosophies. There is the same object, i.e. language in this case; however they perceive it differently because language provides them with different senses. This could be related to the example of "Bucephalus". Nietzsche is a philologist and Frege is a logician. Therefore, it is understandable that they approach language separately.

To sum up, although there are many differences in terms of their holding the subject, it is attempted to shown that their notions coincide from time to time. This comparison demonstrates not only a philosophical contrast but also

a mutual challenge: Frege's precision illuminates the structure of rational thought, while Nietzsche's suspicion reveals the cultural and psychological scaffolding that undergirds such structures. Their differing approaches open up broader questions about how language both enables and limits our access to the world.

Hitherto, Frege has been influencing analytic philosophers such as Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap and Michael Dummett and so many others. Frege's legacy, especially in exploring issues of meaning, reference, and logical form still can be seen. On the other hand, Nietzsche has remained a pivotal figure for post-structuralist and continental thinkers. Philosophers such as Richard Rorty, Michel Foucault, Alexander Nehamas, Maude-marie Clark and Brian Leiter have drawn on Nietzsche's perspectivism and his critique of metaphysics to analyse the nature of truth, knowledge, and subjectivity. Frege's formalist attempt and Nietzsche's genealogical method continue to inspire contrasting but equally significant approaches to problems of language and truth. Together, these commentators demonstrate that Frege and Nietzsche not only shaped their own traditions but continue to affect central debates in the philosophy of language, truth, and epistemology. The main endeavour for both is to relate language to the world. Even if contrasting from time to time, understanding their respective contributions allows us to better navigate modern debates about the nature of meaning, truth, and the scope of human knowledge.

References

1. Beaney, (2007) "Frege's Use of Function-Argument Analysis and his Introduction of Truth-Values as Objects", in (Ed. D. Greimann) *Essays on Frege's Conception of Truth*, (pp. 89–104), Amsterdam: Rodopi B.V.
2. Chateaubriand, O (2007), "The Truth of Thoughts: Variations on Fregean Themes", in (Ed. D. Greimann) *Essays on Frege's Conception of Truth*, (pp. 105–126), Amsterdam: Rodopi B.V.
3. Clark, M (1990), *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press
4. Frege, G (Jul., 1956), "The Thought: A Logical Inquiry", *Mind*, Vol. 65, No. 259, pp. 289-311
5. Frege, G (1891/1960), Function and Concept, (Tr. P. Geach & M. Black), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, (pp. 21–41), Oxford: Basil Blackwell
6. Frege, G (1892a/1960), On Sense and Reference, (Tr. P. Geach & M. Black), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, (pp. 56–78), Oxford: Basil Blackwell
7. Frege, G (1892b/1960), On Sense and Reference, (Tr. P. Geach & M. Black), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, (pp. 42–55 Oxford: Basil Blackwell
8. Hales, SD (1996), Nietzsche on Logic, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 56, No. 4. (Dec., 1996), pp. 819-835.
9. Heck, RG & Robert May, R (2006), 'Frege's Contribution to Philosophy of Language', Smith, BC (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford: Oxford University Press. pp. 3-39
10. Gori, P 2017, "On Nietzsche's Criticism towards Common Sense Realism in Human, All Too Human I, 11", *Philosophical Readings IX.3*, pp. 207-213.
11. Klement, KC (2002), *Frege And The Logic Of Sense And Reference*, New York & London: Routledge
12. Kluge, E.H.W (1980), *The Metaphysics of Gottlob Frege: An Essay in Ontological Reconstruction*, Springer Science+Business Media Dordrecht
13. Macbeth, D (2007), "Striving for Truth in the Practice of Mathematics: Kant and Frege", in *Essays on Frege's Conception of Truth*, (Ed. D. Greimann), Amsterdam: Rodopi B.V.
14. Nietzsche, F (1873/2010) "On Truth and Lying in a Non-Moral Sense", in *Truth and Untruth: Selected Writings*, (Tr. T. Carman), New York: Harperrennial Press
15. Nietzsche, F (1882; Part 5: 1887/2001), *The Gay Science*, (Tr. B. Williams), Cambridge: Cambridge University Press
16. Nietzsche, F, *On the Genealogy of Morals* (1887) and *Ecce Homo* (1888), (Tr. WA. Kaufmann and R Hollingdale), Vintage Books, 1989.
17. Nietzsche, F (1878/1996) *Human, All Too Human*; (Tr. RJ. Hollingdale), Cambridge: Cambridge University Press

18. Nietzsche, F (1906/1967), *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann, New York: Viking.
19. Polimenov, T (2018), 'Semantic and Pragmatic Aspects of Frege's Approach to Fictional Discourse' in *New Essays on Frege: Between Science and Literature*, (Ed. G. Bengtsson, S. Saatela, A. Pichler), Springer International Publishing, pp. 119-143
20. Reck E. H (2005), "Frege on Numbers: Beyond the Platonist Picture", *Harvard Review of Philosophy*, Vol. 13, no. 2, pp. 25–40.
21. Sluga, H (2007), 'Truth and the Imperfection of Language', *Essays on Frege's Conception of Truth*, (Ed. D. Greimann), Amsterdam: Rodopi B.V.
22. Stenlund, S (2018), 'Frege's Critique of Formalism', in *New Essays on Frege: Between Science and Literature*, (Ed. G. Bengtsson, S. Saatela, A. Pichler), Springer International Publishing, pp. 75-86
23. Textor, M (2011), *Frege on Sense and Reference*, London & New York: Routledge
24. Zalta, EN (2016), 'Gottlob Frege', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), E N. Zalta, 2016 (ed.), Retrieved May, 8, 2025 from <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/frege/>

Mebadi

International Journal of Philosophy

Volume: 2 Issue: 1 Year: 2025, pp. 39-60

Cilt: 2 Sayı: 1 Yıl: 2025, ss. 39-60

A Comparative Look at the Problem of Evil in the Specificity of Ibn Arabi and Rumi

İbnü'l Arabi ve Mevlâna Özelinde Kötülük Problemine Karşılaştırmalı Bir Bakış

Hilal Özerdem Ateş

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, hilalozerdem44@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-6106-6279

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

14 April 2025

Date Accepted

12 June 2025

Date Published

30 June 2025

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hilal Özerdem Ateş).

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

14 Nisan 2025

Kabul Tarihi

12 Haziran 2025

Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hilal Özerdem Ateş).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Özerdem Ateş, Hilal (2025). A Comparative Look at the Problem of Evil in the Specificity of Ibn Arabi and Rumi. *Mebadi International Journal of Philosophy*, (2) 1, 39-60.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.15750690>

Abstract

The question of the origin of good and evil has been a recurring debate throughout the history of thought. In Abrahamic religions, good is always associated with God, while evil is not associated with God. So while good is recognized by consensus, evil becomes a problem. The concepts of good and evil, which are central to the philosophy of religion, have been debated throughout history, regardless of whether one believes in God or not, and they continue to be debated. The aim of our literature review is to examine how evil, which has been debated in various fields and has become a philosophical problem, is viewed from a comparative perspective by two key figures in Sufism: Ibn al-Arabi and Rumi. The study consists of an introduction and three main sections. The introduction gives a general overview of the concepts of good and evil and the problem of evil. The first section presents Ibn al-Arabi's views, while the second section focuses on Rumi's perspectives. The final section concludes the discussion and locates the problem of evil in the realm of Sufism on the basis of these perspectives. This study can be seen as an attempt to evaluate the views of two important figures who have profoundly shaped Sufism on a topic that is highly debated in the field. Indeed, the discourses of these figures concerning their search for truth have reached today's intellectual world, offering solutions and foundations for the problem from their own perspectives.

Keywords: Ibn al-Arabi, Rumi, Sufism, Problem of Evil, Good and Evil.

Öz

Düşünce tarihi boyunca iyi ve kötünün nereden geldiği konusu hep var olagelmiş bir tartışmadır. Semavi dinlerde iyi daima Tanrı ile ilişkilendirilirken; kötü Tanrı'nın alanına dâhil edilmemektedir. Böylece iyi üzerinde mutabık kalınırken, kötü bir probleme dönüşmektedir. Din felsefesine konu olan bu iyi-kötü kavramları, ister bir Tanrı inancı olsun isterse olmasın tarih boyunca tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir. Literatür tarama olarak yapılan çalışmamızın amacı, farklı alanlarda tartışmaya konu olan ve bir probleme dönüşen kötülüğü, Tasavvuf'un şahsiyetlerinden İbn Arabi ve Rumi özelinde karşılaştırmalı bir bakışla nasıl ele almaktır. Çalışma giriş ve üç başlık içermektedir. Giriş mahiyetinde iyi-kötü kavramlarıyla birlikte kötülük problemine genel bir bakış verilecek olup, ilk başlıkta İbn Arabi'nin, diğer başlıkta Mevlana'nın konuya ilişkin görüşleri aktarılacaktır. Son başlıkta ise konu nihayetlenecek ve bu görüşler özelinde Tasavvuf alanında kötülük probleminin konumlanması ortaya konulacaktır. Çalışma, Tasavvufta mühim izler bırakan iki şahsiyetin alana dair tartışmalı bir konuda görüşlerini bir arada değerlendirme çabasının bir ürünü olarak görülebilir. Nitekim bu şahsiyetlerin hakikat arayışına ilişkin söylemleri bugünün düşünce dünyasına ulaşmakta ve probleme ilişkin çözümlemelere kendi nazarından çözümler ve dayanaklar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabi, Rumi, Tasavvuf, Kötülük Problemi, İyi-Kötü.

Introduction

In his quest for truth, the human being establishes a connection—on the one hand, with the cosmos, and on the other, with the Divine. This dual relationship situates the human being at a central position, placing him at the heart of both existential and metaphysical inquiries. From this central standpoint, man passes certain judgments about the beings and phenomena that surround him: good, evil, beautiful, ugly, useful, etc. The act of making such judgments necessitates an ontological, epistemological, and ethical perspective on that which is being judged. First and foremost, it is necessary for the object of judgment to possess being—for without existence, there would be nothing to speak of. The investigation of being qua being reveals the essence of a thing. The content of “being” itself is disclosed through an inquiry into what it is—that is, through the acquisition of knowledge about it. Together with the ontological and epistemological dimensions of a thing, the ethical dimension forms the complementary part. This unity emerges when an individual’s emotional and intellectual engagement with something aligns with a broader, shared human experience—creating, in a sense, a common moral ground. Indeed, the characterization of something as definitively good or evil is the product of such a context.

While the human being passes value judgments—particularly moral judgments of good and evil—concerning existence, the origin or source of these judgments is also of significant importance. The attribution of value, as a phenomenon, is reflected in a person’s relationship with both the world and the Divine. This is expressed through a subjective perspective grounded in personal experience, as well as an objective one framed by universal principles. In this regard, the human being, within the bounds of worldly interactions, may either conform to or diverge from universal moral standards. At the same time, he forges connections beyond himself, informed by his faith—or lack thereof. Consequently, a person formulates judgments regarding entities and relationships from various angles: sometimes through mundane, everyday reasoning; at other times by developing metaphysical arguments; and occasionally through the application of religious doctrines. Within this intricate network of relationships, it becomes relevant to explore the origin and the general, philosophical, and mystical meanings of the concepts of “good” and “evil” from a universal perspective. Though perhaps not as problematic as the notion of evil, the concept of good also demands attention—particularly because it involves delineating the boundaries of evil and investigating the essence of what truly constitutes the good.

According to the Turkish Language Association, *iyi* (good) is defined as that which is desired, appreciated, and considered the opposite of evil. Etymo-

logically, the term derives from the Arabic root *khayr*, which is used as the antonym of *sharr* (evil). In the *Philosophical Dictionary*, it is defined as: “That which is desired, the object of value and longing, that which rational will deems worthy and thus wills or desires” (Cevizci, 2005, p.478).

As for the concept of “evil,” the Turkish Language Association defines it as that which is undesirable, disliked, and the opposite of good. Etymologically, it comes from the Arabic root *sharr*, signifying the opposite of *khayr*. The concept of evil, expressed in Arabic as *sharr* and *sūʿ*, corresponds in English to terms such as “bad condition, malicious or evil action, wrong, harm, badness, wickedness, evil.” (Kiriş, 2008: 83). While it is approached from multiple angles in philosophical literature, for the purposes of this study, the following definition is pertinent: “That which, from a moral standpoint, stands in opposition to the good and is deemed wrong or unacceptable” (Cevizci, 2005, p.524).

In the Sufi lexicon, the concepts of good and evil (*khayr-sharr*), light and darkness (*nūr-zulmah*), are treated in an interconnected and holistic manner: “Ḥāʾ, yāʾ, and rāʾ mean ‘to turn toward’ and ‘to incline.’ Later, the word acquired other meanings. Khayr is the opposite of sharr (evil), for each one turns into the other, and both return to their origin or source” (Suad al-Hakim, 2017, p. 210). Accordingly, in religious, philosophical, and mystical (Sufi) contexts, these concepts are best understood in relation to one another. Indeed, within some Sufi perspectives, the notions of good and evil may even be considered relative and, to a certain extent, interchangeable in their manifestations.

In light of this general framework, it becomes pertinent to examine what is known as “the Problem of Evil.”¹ As a religious-philosophical issue, it is defined in the *Philosophical Dictionary* as follows: “A problem concerning the existence of evil in a world that is believed to have been created by God, which is thought to contradict or cast a shadow upon the existence of God or at least His essential attributes” (Cevizci, 2005, p. 525). This definition highlights the fundamental challenge, but another critical dimension concerns the various types of evil. Broadly speaking, two primary forms of evil can be distinguished: natural

¹ The Problem of Evil has been a highly debated and extensively written-about topic throughout history. In the philosophy of religion, this problem often serves as a significant point of reference when questioning the existence of God. On the other hand, there are also discussions regarding *theodicy* and the possibility of God’s justice. Below are some studies related to the subject: Şahin Efil, *The Problem of Evil and Theodicy in the Philosophy of Sufism According to Ibn Arabi, Felsefe Dünyası*, 2011/1, Issue 53. Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, George Allen & Unwin, London, 1975. John Hick, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London, 1985. Antony Flew, “Divine Omnipotence and Human Freedom,” *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew & A. Macintyre, SCM Press, London, 1955. J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence,” trans. Metin Yasa, *Philosophy of Religion with Classical and Contemporary Texts*, ed. C. S. Yaran, Etüt Publications, Samsun, 1997, pp. 135-152.

(or physical) evil and moral evil (Aydın, 2019, p. 163). Occasionally, metaphysical evil is added to this classification (Yaran, 1997, p. 25). Such categorizations allow for a more nuanced inquiry into evil and raise several ancient, yet still unresolved, philosophical questions.

David Hume, in addressing the problem of evil, famously revisits the ancient questions attributed to Epicurus: “Is God willing to prevent evil, but not able? Then He is impotent. Is He able, but not willing? Then He is malevolent. Is He both able and willing? Then whence cometh evil?” (Hume, 1979, p. 165). Epicurus poses and formulates the initial questions of the problem of evil. Similar questions arise in the dialogue between Socrates and Euthyphro: “Do the gods love what is pious because it is pious, or is it pious because they love it?” (Plato, 2016, p. 53). More commonly, this dilemma is reformulated as: “Is something good because God wills it, or does God will it because it is good?” These fundamental inquiries lie at the heart of the problem of evil, representing timeless philosophical dilemmas that await resolution and that continue to fuel theological and metaphysical discourse to this day. Alongside such a dual situation, the perspective of the Christian doctrine regarding the stance of both God and human beings in the face of evil is strikingly reflected in the following words: “If God is as benevolent as Christian theists claim, he must be just as appalled as we are at all this evil.” (Plantinga, 2002: p.9) These words can be seen as a response offered by the philosophy of religion to God’s position in the face of evil. Perhaps the most significant emphasis on the problem of evil in Christian thought was made by Spinoza (d. 1677). According to him, goodness is everything that is beneficial to people (Spinoza, 2011: 200). Evil, on the other hand, is “every kind of sadness and everything that frustrates one’s main expectations” (Spinoza, 2011: 161). In other words, any condition that obstructs goodness is evil (Spinoza, 2011: 200). These statements are the ocentric and, in a manner similar to Sufism, emphasize the necessity of addressing evil independently from God.

From an epistemological standpoint, the concepts of good and evil—when examined in terms of their origin and meaning—are inherent within existence itself. However, the primary domain in which these concepts are meaningfully discussed is ethics. Whether something is deemed good or evil acquires significance through the influence of various factors such as individual perspectives, societal norms, religious beliefs, economic systems, and more. Although value judgments may carry personal implications, they are most commonly institutionalized within three principal domains: law and crime, society and shame, and religion and sin.

In society, laws are established as compulsory norms and clearly define certain actions as crimes, imposing sanctions by labeling them as evil or wrong.

Similarly, societal norms—rooted in tradition, custom, and cultural mores—define what is considered shameful and apply social sanctions such as exclusion or marginalization. Even though the Kantian perspective promotes the idea of a universal moral law and seeks to draw clear boundaries between good and evil through rational legislation, individual subjectivity can challenge these boundaries. That is, a person may open up alternative interpretations of an act that is universally deemed “evil.” For this reason, there are often instances in which the same action cannot definitively be labeled as either good or evil. This underscores the importance of perspective in moral evaluation.

Laws evolve over time, and traditions are not merely preserved but adapt and transform according to the spirit of the age. These processes themselves are reflections of changing perspectives. In the domain of religion, the issue becomes even more complex due to its dual nature: subjective when approached from the human standpoint, and objective when approached from the Divine. Sacred texts delineate the fundamental tenets of religion, and they also contain certain dynamic elements that influence their application in different contexts. When a religious judgment is passed on an issue, or when an interpretation extends beyond the explicit rules of religion, the matter often becomes subject to debate.

In the context of Islam, for example, some religious matters are conveyed not explicitly but through implication or symbolic references. This mode of transmission actively engages the believers’ emotional and intellectual faculties, encouraging a shift from passive acceptance toward reflective engagement.

While laws and social norms address human beings directly and situate them at the center of judgment, religion places the human in relation to a being higher than himself—namely, God. Therefore, making a moral judgment in religious terms also entails a direct engagement with the Divine, whether it involves acceptance or rejection. Even atheism, which asserts a creation without God, frequently invokes the concept of God in its arguments. Thus, while it may be relatively easy to evaluate individuals, institutions, or social groups in terms of good or evil, such judgments become far more delicate and contentious when applied to God.

This complexity has given rise to a diversity of views within religion in general and Islam in particular. To summarize this discussion within the broader context of various belief systems:

...There may be no need to treat theodicies—developed in response to a theologically rooted philosophical problem—as separate categories within Western and Islamic thought. For the real tension lies not so much between these two religious traditions, but far more profoundly between theism and atheism (Yaran, 1997, p. 22).

This observation highlights the enduring relevance of the debate, both in theistic religions where the problem is framed within divine justice, and in atheistic philosophies where it is often used as a central argument against the existence of God. In addressing the problem of evil within the context of this study, it is appropriate to examine the issue from the perspectives of religion, Islamic philosophy, and Sufism. From the religious standpoint, particularly in theistic traditions, the response to the problem of evil often takes the form of a theodicy—a defense of God’s justice in the face of worldly suffering and moral evil.

Within the framework of Islamic thought, two major thinkers—Ibn Sīnā (Avicenna, d. 1037) and al-Ghazālī (d. 1111)—are especially noteworthy, not only for their philosophical contributions but also due to their affinities with mystical traditions, particularly the thought of Ibn al-‘Arabī and Rūmī (Mevlānā). In his treatise *On the Explanation of Providence and the Inclusion of Evil in Divine Decree* (*Risālafibayān al-‘ināyawa-idkhāl al-sharrfī al-qaḍā’ al-īlāhī*), Ibn Sīnā emphasizes that the order and harmony present in the cosmos cannot be the product of mere chance. Rather, such order necessitates a deliberate and purposeful plan. According to him, God emanates in such a way that manifests the best possible order.

Evil, in his view, exists in two forms: (1) as something directly done with the intent of causing harm, and (2) as the prevention or absence of a potential good. Hence, evil is essentially non-being (privation), and absolute evil does not exist in the universe. Instead, evil exists potentially within things, particularly as an inherent possibility within matter. (Ibn Sīnā, 2014, pp. 299–300). Moreover, Ibn Sīnā argues that good and evil coexist necessarily in the universe. This duality is, in his view, essential because the cosmos is created to hold together all these interrelated elements. The harmony of creation requires this coexistence.

Al-Ghazālī, on the other hand, is well known for his classical argument “laysafī al-imkān abda‘mim mākān” —that is, “There is nothing more excellent among the possible than what already exists.” According to this view, God has created the world in the best possible form, at the most appropriate time and place. This conception allows for the simultaneous creation of good and evil as interdependent realities: “Perfection cannot be known unless imperfection exists. If animals had not been created, the honor of humanity would not be revealed. Perfection and imperfection are relative. Divine generosity and wisdom necessitate the coexistence of both”² (Ghazālī, 2014, p. 752).

² Also see: Al-Ghazali, *Ihya’Ulum al-Din*, Volume 4 / pp. 252-253. M. Cüneyt Kaya, *Could a More Perfect World Exist? Notes on the Sources of the “Leysefī’l İmkan” Debate*, *Divan İlmi Araştırmalar*, Issue: 16, 2004/1, pp. 239-249. *The Most Perfect Possible Worlds and Semhudi’s Defense of Ghazali*, Azer Abdurrahman, (Bülent Ecevit University Faculty of

This perspective implies that evil, to a certain extent, is necessary—for without it, the good could not be understood or appreciated. Taking a well-known example from Islamic thought, we can consider the element of fire. The harmful or beneficial nature of fire depends on the manner in which human beings interact with it. Fire, on the one hand, marked a pivotal moment in human progress; on the other, it possesses a destructive potential. Thus, the labeling of something as “evil” pertains more to the field of action and consequence, rather than to its intrinsic nature. Within this understanding, human beings can conceive of evil only in relation to the material world and their engagement with it.

While this line of reasoning characterizes much of Islamic philosophical discourse, we can now shift our attention more specifically to the Sufi tradition, particularly to the insights of Ibn Arabī and Rūmī, who offer unique metaphysical and existential approaches to the problem of evil.

1. Ibn Arabī and the Problem of Evil

Ibn Arabī—whose full name is Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī—was born in 1165 in Murcia, Spain. It is well known that from an early age, he displayed remarkable intellectual abilities. His initial education began under the guidance of his father, and he later received instruction in Qur’anic sciences from his uncle. He continued his studies in Córdoba, which was a major intellectual center of the time. At just 17 years old, he is said to have met with major scholars of the age, including Ibn Rushd (Averroes). Throughout his life, Ibn Arabī traveled extensively, simultaneously receiving and transmitting knowledge wherever he went. His prolific output³, comprising numerous works across various disciplines, attests to his intellectual vigor and productivity.

Ibn Arabī was an original thinker who frequently moved beyond classical interpretations, offering unique insights into controversial issues. He remains, undoubtedly, one of the most widely written-about figures in Islamic intellectual history—both praised and criticized. His magnum opus, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Bezels of Wisdom), has inspired countless commentaries and remains a central text in Sufi metaphysics. Given the influence of his thought, it is only natural that he engaged deeply with one of philosophy’s most enduring issues: the problem of evil.

Theology Journal, 2019, 6 (2)), pp. 307-332.

³ It is estimated that he has approximately two hundred and forty-five works, though the numbers may vary. See: Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber* (Istanbul, Sufi Book, 2018), pp. 51-70.

A particularly striking feature of Ibn Arabī's method is his tendency to reinterpret Qur'anic verses and ḥadīths outside of their conventional contexts, yet without disregarding them. As such, his approach blends a deeply metaphysical vision with the experiential mysticism of the Malāmatiyyah tradition⁴. Therefore, any analysis of good and evil in his thought must be situated within this metaphysical framework. The essential questions for Ibn Arabī include: What renders a thing good or evil? And what are the conditions under which such labels are applied?

For Ibn Arabī, good and evil are not fixed qualities but contextual judgments, and the meaning of these judgments is clarified within the system of waḥdat al-wujūd (Unity of Being). These evaluations, according to him, are re-defined moment by moment, relative to the circumstances of existence and the observer's state. Thus, concepts such as good and evil are fundamentally relative, not absolute.

An illustrative passage appears in his *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, where he references Ibn Sīnā: "One who says that non-being is evil does not understand the truth. What is referred to as evil in terms of non-being is the absence of an essence or reality, rendering that which is predicated upon it impossible to exist externally. This kind of evil is, in fact, impossibility" (Ibn Arabī, XVII, 2012, p.353). This passage—quoted via Ibn Sīnā—demonstrates that non-being, in and of itself, is not evil for Ibn Arabī.

However, he does acknowledge the existence of good and evil in the world. In *Shajarat al-Kawn*, Ibn Arabī explains the dual emergence of creation through the divine command "Kun" ("Be"): "From the command 'Be' came forth two things—one is darkness, and the other is light. All goodness originates from light, and all evil arises from darkness" (Ibn Arabī, 2018, p. 69).

In another passage, he writes:

Every deed with which God praises you is, in itself, a good praise. Thus, though you may be humbled, impoverished, and deprived from one perspective, you are at the same time exalted, enriched, and praised from another. Therefore, there is neither rebuke nor divine hardship upon you (Ibn Arabī, XVII, 2012, p. 336).

These statements illustrate his view that good and evil are relative and context-dependent, and that a thing perceived as "evil" from one vantage may be "good" from another. At the ontological level, Truth is one, and all differentiation stems from the observer's limited perception.

The issue is addressed more fully in *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, where he develops what is perhaps his most controversial stance: that hell does not truly exist,

⁴ It is a Sufi order that includes Ibn Arabi, to some extent. See: Abdulbaki Gölpınarlı, *Melamilik and the Melamiyyah*, (Istanbul, Kapı Publications, 2017).

and that since everything originates from the Divine, true evil cannot exist either. This is not so much a refutation of the problem of evil as it is a denial of its ontological validity. Such a stance follows naturally from the metaphysical system of *waḥdat al-wujūd*, which envisions all being as part of a circular process of continual creation, wherein the beginning is the end and the end is the beginning.

In this circular cosmology, each being has its place within a harmonious whole, though differences and distinctions inevitably arise in the realm of manifestation. What is ontologically one becomes phenomenologically multiple. For contingent beings (*mumkin al-wujūd*) to exist, they must receive a share of existence from the Necessary Being (*wājib al-wujūd*).

For Ibn Arabī, this plurality of perspectives is expressed through the concept of the “Particular Lord” (*al-rabb al-khāṣ*). Each individual, he argues, has a particular Lord, and the truths of one’s Lord may contradict those of another. However, this does not constitute a contradiction, because every being is already beloved and affirmed by its own Lord: “...for every Name receives its lordship not from the One alone, but from the Whole” (Ibn Arabī, 2013, p. 93).

Thus, in his view, each divine name assumes a unique lordship, and while differentiation emerges in appearance, at the level of Reality (*ḥaqīqah*), everything remains One—a manifestation of the same Divine Essence immanent within all existence.

Existence is manifested in the world between unity and multiplicity. However, according to Ibn Arabī, it is not sufficient to explain existence only through this world. At the very least, a person who believes in God also holds a belief in the afterlife, where paradise is desired as the reward for good deeds and hell as the punishment for evil. In this context, the belief that justice, which cannot be achieved in this world, will be fulfilled in the hereafter plays a determining role in the principles of worldly conduct. Accordingly, paradise is accepted as the place where good is rewarded, and hell where evil is punished.

However, Ibn Arabī also interprets paradise and hell within the system of *Waḥdat al-Wujūd*. According to him, paradise is a form of veiling the Truth. He takes only a part of the verse “Enter My Paradise” [Q 89:29] and interprets it as: “This paradise is that with which I have veiled Myself. My paradise is nothing other than you, for you veil Me with yourself” (Ibn Arabī, 2013: p. 93) He clarifies the subject by emphasizing the meaning of the word “paradise” as covering or veiling, derived from the verse. Accordingly, distancing from the veiling of the Truth would be hell⁵. Hell is nothing other than being distant from God: “Hell

⁵ He also addresses the issue with a similar example in the context of Moses. See: Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, translated by Ekrem Demirli, pp. 218-233.

means distance, which they used to assume would occur. However, when God directs them to that place, they find themselves in the very closeness. In this case, distance disappears and what was called hell is removed concerning them. Thus, they gain the blessing of proximity because they were sinners” (Ibn Arabī, 2013: p. 113) “As for the people of hell, the place they reach is also a blessing” (Ibn Arabī, 2013: p. 184) Eventually, from Ibn Arabī’s point of view, paradise and hell will exist in unity within the same truth.

In the Şālīḥ chapter of *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn Arabī addresses the issue from another angle with the introductory wisdom. As known from the Qur’an [7:73, 27:45], the Prophet Şālīḥ was sent to the people of Thamūd. This people is considered a continuation of the ‘Ād tribe. The Prophet Şālīḥ invites his people to the path of truth, but they deny him and reject his call. What is critical in our context is that the Prophet Şālīḥ asks God for a three-day respite for his people. However, the people still do not respond to the call. “On the first day, the faces of the people turned yellow, on the second day red, and on the third day black” (Ibn Arabī, 2013: p. 125)

Eventually, destruction occurs. However, Ibn Arabī analyzes this event differently using his own methodology. After all, once one becomes united with the Truth, true union with the Truth is only fully possible through death. Therefore, this situation should be understood not as the annihilation of the people, but rather as their meeting with God. Accordingly, the yellowing on the first day is the brightening of the faces out of joy, which he associates with the word *sufūr* (disclosure); the reddening on the second day is a blushing from laughter and happiness, linked to the word *yadhakūn* (they laugh); the darkening on the third day results from the intensity of joy affecting the skin, which he relates to *mu-bashshirīn* (those given glad tidings). “Whoever understands this wisdom and confirms it within himself ceases to attach to others. He knows that it is he himself who grants both good and evil. By good, I mean what aligns with the individual’s aim, nature, and temperament; and by evil, I mean what does not align with his aim, nature, and temperament” (Ibn Arabī, 2013: p. 126).

In the Dāwūd chapter, he addresses the issue from another perspective: divine will (*mashī’ah*) and divine desire (*irādah*). Regarding the command of will, he states: “The command of will is directed toward the existence of the act itself, not toward the one through whom it is carried out. Such an act cannot fail to exist. However, in this specific case, it may sometimes be called opposition to the divine command, and sometimes alignment with the divine command. For this reason, the judgment of good or evil is not made from the perspective of will but based on the reality of the thing as it occurs” (Ibn Arabī, 2013: p. 179).

In the Muḥammad chapter, one of the topics addressed is fragrance. According to Ibn Arabī, fragrance is breath that has become word. “Breath, in its

essence, is divine and therefore entirely pure. In this regard, everything is pure. A thing may be regarded as praiseworthy or blameworthy based on how it is treated” (Ibn Arabī, 2013: p. 241). He brings an example from the Prophet regarding garlic, stating that the Prophet said, “It is a plant whose smell I dislike,” not “I dislike it”, “therefore, the essence of something is not ugly; only what appears from it may be seen as ugly or unpleasant” (Ibn Arabī, 2013: p. 241). From this, Ibn Arabī concludes that our knowledge of good and evil stems from our habits. “Hence, only the beautiful was made beloved to the Prophet, for nothing exists in the world but beauty” (Ibn Arabī, 2013: p. 241)

Ibn Arabī believes that it is impossible to have a temperament that knows only good and not evil. He says that God is aware of both pleasant and unpleasant situations in the world. However, unpleasantness is not in the cosmos itself, for the cosmos was created in the image of the Truth. Man, however, was created in two forms (the concept of being created with two hands). Man must be the one who sees the good within the bad. It is not possible to eliminate evil from the cosmos. “God’s mercy is in everything, both good and evil. Evil, in itself, is good; good is evil in relation to evil. Therefore, every good thing is bad in one temperament, just as every bad thing is good in another” (Ibn Arabī, 2013: p. 242).

In the Yūnus chapter, Ibn Arabī presents an explanation based on the human being, through the wisdom of breath. The evaluation of an action is presented as follows: “The human being cannot be inherently condemned; only what appears from him can be condemned, and the act is not his essence. We are speaking of the person himself. The act is God’s. Still, the part of the act that is condemned is condemned, and the part that is praised is praised. To condemn something because it does not conform to the person’s goal is to condemn it in the sight of God. Therefore, only what the Shariah has condemned is to be condemned. If the Shariah has deemed something evil, it is because of a wisdom known or revealed by God” (Ibn Arabī, 2013: p. 183). While this explanation is acceptable for a believer, it may also appear contradictory when considered alongside Ibn Arabī’s other views.

According to Ibn Arabī, there is no such thing as evil. Our judgment that something is evil relates to the limits of our knowledge, and therefore, it is relative: “Nothing is evil: everything that exists is good. In other words, what we call evil is not an objective but a subjective reality. However, its opposite—good—is also subjective and relative. The only absolute good is Pure Being (God, Goodness), (Ebul Ala Afifi, 1974: p. 140). This does not mean that God did not create what we call evil. Indeed, actions deemed sinful must exist, otherwise the cosmos would not be complete. In this way, Ibn Arabī affirms the Shariah and also upholds moral responsibility (Ebul Ala Afifi, 1974: p. 143).

Ibn Arabī offers similar examples in *al-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah*, where he speaks of man and considers him the measure of all things. God's desire to be known is realized through the human being, who, as vicegerent, is the most honorable of all creation. However, an important point arises here: "Even though the human being is the most honorable of creation, as a volitional being, he is also the cause of much evil and injustice in the world. From this aspect, man is, according to Ibn Arabī, simultaneously the field of conflict between.

2. Rumi and the Problem of Evil

Rumi, born in 1207 in the city of Belh, is fully named Mevlāna Celaleddin Rumi. It is known that his father was a great scholar and Rumi's first teacher. From an early age, Rumi attracted attention as a wise figure, and he grew up in an intellectual environment.

As a young man, he was forced to migrate due to some political events in his homeland. This seemingly obligatory journey would undoubtedly create special memories in his emotional and intellectual world and eventually lead him to settle in the city of Konya, where he would produce his works. The Seljuk ruler's tolerance for knowledge allowed Rumi and his family to stay there for many years, and Rumi was later buried in Konya. The intellectual environment of the period, which coincided with the golden age of Islamic philosophy, greatly influenced his work. The Mawlawi Order, which has survived to this day, with his works translated into many languages and widely read, reflects his place in the tradition of thought.

As a scholar raised in such an environment, Rumi also dealt with the scholarly issues of his time. One of the issues he tackled, as part of our topic, is the problem of evil. Rumi addresses this issue from a mystic perspective and grounds it in the relationship between God's destiny (fate) and human free will. According to him, the power of will enables one to rule over things. Therefore, attributing something as good or bad is a meaning that humans assign to it. For Rumi, the state of something being good or bad can be understood as a matter of relativity. This connection between the state of good or bad and the relativity of the individual explains the lack of relation between evil and God.

In his fundamental work *Masnawī*, Rumi provides important arguments regarding this issue. His general view on the subject is as follows: "This sweet water and salty water, it runs through the veins. Until the Day of Judgment, they flow without mixing" (Rumi, I, 2007: b. 746). And "In this body, two persons are at war: let's see whose fate will prevail, who will be chosen?" (Rumi, 2014: p.48). With these words, Rumi acknowledges that good and evil exist in the world. However, he draws an important distinction by recognizing the different domains of good and evil. According to him, good is attributed to God, while evil

arises from human choices. “Those who do good act of their own will, they protect themselves with their conscious actions and thus they are praised and honored. All these praises and appreciations in the world occur due to free will” (Rumi, V, 2007: b. 3296). This willpower is also the factor that establishes the relationship between God and humans.

According to Rumi, there is an unbreakable relationship between God and humans. This relationship takes shape between God creating what is good, and the existence of what is bad, in a relative sense. “You see, in this world, there is no absolute evil. Evil is evil only in relation to something else. Then know this: there is no poison or sugar in the world that does not have an opposite! Yes... One can be a foot, the other can be a fetter. One can be poison, the other can be sweet! The poison of the snake is life to the snake, but death to humans!” (Rumi, IV, 2007: b.65-69).

Elsewhere, he states: “The prophets said: ‘To attribute ugliness and evil to something is something that arises from your soul. This fault is not with us, it is with you.’” (Rumi, III, 2007: b. 2955). According to Rumi, God’s desires are good, and humans should respond to this good will through their choices.

In *Masnavi*, Rumi addresses the problem of evil through allegory and stories, as he does with other topics. One such story about the problem of evil is titled: “Does God cause us to sin or is it the responsibility of the person themselves?” Rumi asks, “Is disbelief and hypocrisy also part of God’s decree and fate? But if we accept it, do we not commit evil? If we do not accept it, that too is a sin... So, what should we do in between?” (Rumi, III, 2007: b. 1365-67). From this dilemma, Rumi offers a middle path: “Disbelief arises from ignorance, but the decree of disbelief is God’s knowledge” (Rumi, III, 2007: b. 1371). The conclusion is that disbelief and fate can reach a solution along the same line. This emphasizes that the divine decree and human will cannot be discussed in the same context. Konuk, in his commentary on *Masnavi*, clarifies this topic through the metaphor of the painter and the painting: “The ugliness of the writing or the painting does not necessarily mean that the writer or the painter is ugly; rather, it shows that the calligrapher or the painter has the capacity and power to make both beautiful and ugly designs” (Konuk, V, 2005: p. 367). In other words, the presence of good or evil figures in the painting does not mean that the painter is bad, but rather it shows that the painter is highly skilled. “The more a painter can beautifully and masterfully depict both beauty and ugliness, the more power and strength they possess in their art” (Konuk, V, 2005: p. 367).

According to Rumi, God is not the cause of the evil actions of humans, but the Creator of good. For him, the existence of good and evil in the world is

merely an indication of God's transcendence. "The ugly painting does not imply the ugliness of the painter. It only proves that the painter has the power to create both the ugly and the beautiful. In fact, being able to create both ugly and beautiful paintings shows that the painter is a powerful painter" (Rumi, III, 2007: b. 1372). In our opinion, Rumi, summarizes the issue with this example. Although he speaks in a way that seems to be in simple language and is often evaluated in this context, it can also be seen that the problem, from Rumi's perspective, has an epistemological and ontological background, in addition to an ethical one.

In Rumi's thought, there is the acceptance that God is inherently good. This acceptance also defines the limits of both God and humans. *Masnavi* holds a special place in this regard. As in the case of Ibn Arabi, Rumi's evaluations of good and evil occur in a relative manner beyond the limits of God. Ultimately, God is the direct interlocutor of existence itself. At this point, a comparison between Ibn Arabi and Rumi can be made.

3. Sufism Philosophy and the Problem of Evil

Sufism is one of the important cornerstones of Islamic Thought, alongside Kalam, Fiqh, and Philosophy. The figures who speak in this field generally follow the classical Sufi view, which is based on an ethical doctrine. However, with Ibn Arabi and later with Sadreddin Konevi, as the topics began to be discussed in the metaphysical realm, philosophy entered the field. The definition of Sufi philosophy also takes shape with this tendency. Thus, the discussions about God, man, and the universe began to transcend merely ethical teachings and the state of being a person of experience, entering into ontological and epistemological realms. The issue of the problem of evil, which we briefly mentioned in the introduction and addressed in later sections through the perspectives of Ibn Arabi and Rumi, can also be examined with such a perspective.

In the history of thought, some figures create a distinction between what came before and after them through the ideas they present, becoming the critical threshold of new knowledge environments. In this study, where we examine Ibn Arabi and Rumi together, we claim such an argument. Moreover, the reason for examining these two figures together is the thought that they share common concepts and views: "The *Masnavi* is a poetic version of the *Futuhatal-Makkiyya* or *Fusus al-Hikam*, while the *Futuhatal-Makkiyya* is a prose version of the *Masnavi*" (Demirli, 2007: p. 232). This view appears consistent with the information we provided in the relevant sections. They seem to express similar thoughts in different styles. At this point, we can look at the concepts of good-evil and the problem of evil.

From a general perspective on the problem of evil, the concepts of good-evil, benefit-harm, light-darkness correspond to desired and undesired situations in the universe. In a broader sense, the question of whether evil is a part of God, and whether it exists in the relationship between man and God, persists whether one is religious or not. The relationship of God with good does not pose a problem but evil becomes a subject of discussion and turns into a problem. Some ancient questions are as follows: Did God create evil? If He did, is He evil too? If He did not, is there another creator? These questions, which continue to unfold, seem to pull this problem into an abyss. However, there is still much to be said on the subject.

The fundamental premise of Sufi teachings is the claim that everything is a reflection of God and that it can be understood through the inherent state of being in existence. From this perspective, issuing a judgment of good or evil about something is not very meaningful. This is because everything that is attributed to be evil carries a relative view. Therefore, the inherently good God cannot have a relationship with evil. However, the philosophy that discusses matters in the metaphysical realm brings the issue into a discussion environment based on being and knowledge, aiming for reconciliation with Sufi teachings. In this sense, the claims of Ibn Arabi and Rumi regarding the problem of evil in their works, within the axis of being, knowledge, and ethics, are significant.

It would be appropriate to start from the very beginning, from the story of the creation of Adam. Indeed, in Ibn Arabi's *Fusus al-Hikam*, the story begins with the section on Adam, and in Rumi's works, a conception of God-Man-Universe is also presented based on this same topic. The act of God creating the universe and humanity represents both the moment and space where the first word regarding being comes into existence. However, this story is not only the beginning but also portrays a continuity of existence with a depiction of life and death, where the foundations of good and evil will be laid. This subject is significant because the Qur'an serves as the primary source for the figures we have discussed. Indeed, the relevant verses establish the foundation of the issue. According to the Qur'an, the creation of the first human, Adam, is explained with the verse: "When your Lord said to the angels, 'I am going to place a vicegerent on earth,' they said, 'Will You place therein one who will make mischief and shed blood? While we glorify You with praise and thanksgiving and sanctify You?' He said, 'I know what you do not know.'" [2:30]. This verse, from an Islamic perspective, conveys both the creation of humanity as vicegerent and, on the other hand, serves as an example of the first objection. This objection is, from a more important perspective, the angels' concern about the potential evil humans might bring.

The story of the creation of man in Surah Al-Baqarah holds great importance in Ibn Arabi's thinking. The Adam section in the *Fusus al-Hikam* is structured around the objection of the angels, as mentioned in verse 30 of Surah Al-Baqarah, concerning the superiority of humanity in becoming a vicegerent. (Ibn Arabi, 2013: pp. 26-27). According to Ibn Arabi, although the angels' objection seems to be about Adam's existence, it is essentially an objection to the divine command. In his view, this objection stems from the angels' ignorance. Ibn Arabi interprets the angels' objection as follows: "This statement was nothing but a dispute, and it originated from them. What they said about Adam was the same as their condition in relation to the Truth." Adam, on the other hand, was created with the wisdom of vicegerency, and thus, he was to exist as the reflection of God in the universe. In the subsequent sections, it is stated that Adam knew the divine names that the angels did not know, and because the angels did not know these names, they could not praise and sanctify their Lord as Adam did. Looking at Ibn Arabi's general system, this situation is placed in the narrative as a story that is detached from good-evil definitions and God's knowledge. The emphasis here can be understood in proportion to the importance given to the notion of humanity's vicegerency.

When we look at the system of *Wahdat al-Wujud* (Unity of Being), Adam's place is understood as being the vicegerent and the manifestation of divine names, which serves as the Logos to make the unknown of God known. This perspective is important in terms of a perfect conception of God. However, although the objection seems to be directed at another creation, it is essentially against the command. Objecting to the command logically involves the one who issued it. The questioning or objection to the command results in judgments of good-evil, right-wrong in the mind of the one who objects. Thus, the beginning of creation, considered as the foundation of the story, when evaluated from a different perspective, brings the issue of questioning absolute being through judgments like good and evil. On the other hand, Adam's disobedience by eating the forbidden apple also brings forth Adam's disobedience to God's command. In this section, Ibn Arabi essentially leaves the discussion to Rumi.

Rumi examines the story of Adam's creation through the lens of Adam eating the apple. In the first volume of the *Masnavi*, the 'Adam-Shaitan dialogue and the creation of the world' is addressed. Shaitan says, "My Lord, because You have led me astray, I will surely make disobedience attractive to them on earth, and I will mislead all of them, except for Your sincere servants" (Qur'an, 15:39). In this way, Satan denies the will of God. However, Adam responds by saying, "Our Lord, we have wronged ourselves" (Qur'an, 7:23). Mevlana analyzes this dialogue as follows: "O heart! Bring an example to distinguish between coercion and free will, so that you may understand both: the hand trembling be-

cause of an illness and the hand you move on your own... Know that both movements are created by God; but there is no comparison between them" (Rumi, I, 2007: pp. 1496-1499).

The trembling hand metaphor is a well-known example. This example makes a good-evil distinction while emphasizing human free will. In this example, Satan rebels against the will of God, while Adam acknowledges his fault, accepting responsibility. Konuk explains this point: "Do not be frightened by the mystery of destiny that God has left unknown to you; know it through His grace, for this fear leads you to obedience, supplication, and humility, and even through this act, it places you on a domain of security" (Konuk, I, 2006: p. 389). In our opinion, Rumi emphasizes that the secret of destiny must be in balance with human free will. This also marks the concept of the first sin. Another interpretation of this situation is as follows: "The fact that Adam and Eve approached the forbidden tree and committed the first wrong (wrongdoing) is a significant point, and this wrong can only be understood when they are expelled from paradise. The question arises: is evil inherent in human nature or something learned?" (Tatar, 2017: p. 294).

The story of Abel and Cain represents the first concrete example of the conflict between good and evil, which is associated with killing and murder. "The story of Cain and Abel marks the historical embodiment of the production of goodness (light) and evil (darkness) by man, symbolizing the moment of the emergence of a tradition in the world based on human existence" (Tatar, 2017: p. 294). In a historical context, the story of Adam's arrival on Earth, his sin, and how the concepts of good and evil become symbolically embedded in his descendants have caused centuries of debates on this issue. Mevlana's engagement with such a critical issue is evident.

Another perspective: "The fact that Adam and Eve approached the forbidden tree and committed the first wrong can be seen in relation to whether evil comes from human nature or is something learned" (Tatar, 2017: p. 295). The story of Abel and Cain is also significant for the way it represents the first example of the conflict between good and evil. "The story of Cain and Abel marks the historical embodiment of the production of goodness and evil by man, symbolizing the birth of a tradition in the world, referring to human existence" (Tatar, 2017: p. 295). These examples show how the concepts of good and evil, in relation to human existence, are seen as the beginning of judgments about things in Islam.

Another analysis of the problem of evil in the context of *Fusus al-Hikam* is the understanding of the "Special Lord" and the metaphor of the Elephant in

the *Masnavi*, which carry similar claims. Although expressed in different languages and styles, they can be seen as employing similar approaches and methods in matters related to knowledge acquisition and judgments about being. The well-known story is of the blind men who encounter the elephant in a dark room and describe it. Each man touches a different part of the elephant, such as its trunk, foot, or ear. Each of them knows only the part they touched, but the elephant is more than any of these individual parts. Thus, each person understands the elephant only according to the part they touch. (Rumi, I, 2007: pp. 1260-1265). A similar interpretation can be found in Ibn Arabi's response to the question, "How can we know God?" just as a person knows the elephant only by the part they touch, in the relationship between God and man, humans only know God to the extent that God's attributes are reflected in them. However, in reality, God is more than the sum of all these individual reflections. (Ibn Arabi, 2013: p. 92). This leads us to a more specific area, which is the basis of the discussions about evil. This requires talking about God's attributes rather than His essence, because His essence is absolute.

In light of the examples given from the perspectives of Ibn Arabī and Rumi, a final evaluation of Sufism's relationship with the problem of evil reveals the following: firstly, within the Sufi literature, these two figures offer critical insights into the problem and, by internalizing the generally accepted views within their own systems, they shaped them into a formal structure that served as a foundation for later perspectives. Referring back to the conceptual analysis mentioned in the introduction, the concepts of good and evil should here be addressed in relation to God. Indeed, the problem gains meaning through its interlocutor. In this context, while philosophers in the traditional setting considered existence as pure goodness and non-existence as pure evil, Islamic thinkers, by associating the concept of good with attributes ascribed to God—such as "akmal" (most perfect), "mukammal" (complete), and "beautiful"—introduce a meaningful distinction. (Özdemir, 2001, p. 17-18). Therefore, from this viewpoint, the concept of "good" discussed within the world cannot be attributed to God and only makes sense within a framework of transcendence (tenzih).

More specifically, the attitude of the Sufis also takes shape in a similar manner to the philosophers, with the understanding that existence is "pure good." So much so that associating the metaphysical notion of good debated in the world with God does not, through a mere conceptual shift, offer a solution to the problem. According to Ibn Arabī and Rumi, in summary, existence—as existence—is good as a manifestation (tajallī) of God. From this angle, it is logically impossible for existence, which manifests from a perfect God, not to bear traces of that perfection. Evil, on the other hand, in being pure sharr (evil), is by its very nature disconnected from God. If the issue is to be concluded in the language of philosophers: the attribution of evil to something is purely a matter

of absence, and to discuss something that is pure absence is, within the realm of existence, tantamount to a conversation about what does not exist.

Conclusion

The act of making judgments about existence leads to the attribution of relative qualities such as good and evil to that thing. This situation, in one sense, is an individual approach, while in another, it provides a foundation for universal moral laws. Religion, society, and law elements bring life to such situations with rewards and punishments. In a more specific field, philosophy allows a deeper analysis of the topic by examining it from epistemological, ontological, and ethical perspectives. From the standpoint of philosophy of religion, an understanding of God as perfect becomes a problem when it is associated with the concept of evil. The essence of our study revolves around the point where such an attribution of evil becomes a problem, and this is approached through two significant figures in history who have left their mark with ideas that surpass classical discourses. Ibn Arabi and Rumi, both children of their time, seem to have offered some solutions to the problem of evil that is still debated today. Indeed, although each thinker follows a different path or method, it is observed that they express ideas on a particular subject with a shared concern. The sources they are nourished by and the environments in which they exist make such a unity possible. It is particularly significant that Ibn Arabi, who is regarded as the starting point of Sufi philosophy, responds to such a discussion in a language close to that of Rumi—that is, in the language of Sufism. For a Sufi, after all, experience is the most fundamental means of acquiring knowledge. Accordingly, the perspective on evil is, in this context, essentially understood as relative—stemming from deficiencies in the experiential dimension of the human being. On the other hand, bringing the way this contemporary and metaphysical issue is addressed within the Sufi discipline of tradition into today's discussions is important, as it can serve as a foundation for future analyses.

References

1. Kuran-ı Kerim, (2004), (M. Toptaş, Trans), Cantaş Publications, İstanbul.
2. Afifi, A. E., (1975). *Muhyiddin Ibn Arabi's Sufi Philosophy* (M. Dağ, Trans.) Ankara University Faculty of Theology Publications, Ankara.
3. Alpyağıl, R., (2014), "The best of possible worlds", In R. Alpyağıl (Ed.), *Readings on the Philosophy of Religion* Vol. 1, (3rd ed.), İz Publications, İstanbul.
4. Aydın, M. S. (2014), *Philosophy of Religion* (13th ed.), İzmir Faculty of Theology Publications, İzmir.
5. Cevizci, A. (2005). *Philosophy Dictionary* (6th ed.). Paradigma Publications, İstanbul.
6. David Hume. (1979), *On Religion* (M. Tunçay, Trans.). Ministry of Culture Publications, Ankara.
7. Demirli, E. (2007), "Some common concepts between Ibn Arabi and Rumi", *Istanbul University Faculty of Theology Journal*/16, pp.229–247.
8. Ibn Arabi, (2012), *Futuhât al-Makkiyya*, Vol. XVII, (E. Demirli, Trans.), Litera Publications, İstanbul.
9. Ibn Arabi, (2016), *Fusus al-Hikam* (E. Demirli, Trans.), (2nd ed.), Kabalcı Publications, İstanbul.
10. Ibn Arabi, (2018), *Shajarat al-Kawn* (A. Akçiçek, Trans.). Kurtuba Publications, İstanbul.
11. Ibn Arabi, (2024), *Tedbirat-ı İlahiyye* (E. Demirli, Trans.) Fikriyat Publications, İstanbul.
12. Ibn Sina, (2014), "On the explanation of divine predestination and the problem of evil" (M. Kaya, Trans.) In C. Kaya (Ed.), *Philosophical Texts from Islamic Philosophers* (9th ed.). Klasik Publications, İstanbul.
13. Kılıç, M. E. (2018), *Sheikh al-Akbar* (7th ed.). Sufi Books, İstanbul.
14. Kiriş, N. (2008). The Problem of Evil in Historical Context and Theodicy as a Solution. *FLSF Journal of Philosophy and Social Sciences*, (5), pp.81–99.
15. Konuk, A. A., (2005), *Masnavi-i Sherif Commentary Vol. V* (1st ed.). Kitabevi Publications, İstanbul.
16. Konuk, A. A., (2006), *Masnavi-i Sherif Commentary Vol. I* (3rd ed.). Kitabevi Publications, İstanbul.
17. Rumi, (2007), *Masnavi Vols I–VI* (V. İzbudak, Trans.), (1st ed.). Doğan Publications, İstanbul.
18. Rumi, (2014), *Fîhi Ma-Fih* (A. Gölpınarlı, Trans.), (6th ed.), Inkılâp Publications, İstanbul.
19. Özdemir, M. (2001). The Problem of Evil in Islamic Thought, Furkan Publishing, İstanbul.
20. Plantinga, A., (2002), *God, Freedom and Evil*, published by Harper&Row, New York.

21. Spinoza, B. (2011). *Ethica (Ethics)*. Trans. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Publishing.

A Discussion on Truth in the Context of the Hegel – Kierkegaard Contradiction

Hegel – Kierkegaard Karşıtlığı Bağlamında Hakikat Üzerine Bir Tartışma

Necip Uyanık

Dr. Öğrt. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü, uyaniknecip@artuklu.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-5886-1474

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

2 June 2025

Date Accepted

25 June 2025

Date Published

30 June 2025

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Necip Uyanık).

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

2 Haziran 2025

Kabul Tarihi

25 Haziran 2025

Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Necip Uyanık).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Uyanık, Necip (2025). Hegel – Kierkegaard Karşıtlığı Bağlamında Hakikat Üzerine Bir Tartışma. *Mebadi International Journal of Philosophy*, (2) 1, 61-75.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.15750713>

Abstract

The clash of the views of two philosophers who lived in the 19th century is also important in the context of developing critical thinking. Therefore, this study aims to reveal Kierkegaard's existential and subjective truth in contrast to Hegel's universal and objective philosophy. Deep differences have emerged between Hegel and Kierkegaard because of their different perspectives on the problem of truth. It is important to try to determine the problems around which this opposition develops. In this respect, it is necessary to try to explain the opposition of existential philosophy with system philosophy through the disagreement between the two philosophers, and this is another aim of the study.

Keywords: Hegel, Kierkegaard, Truth.

Öz

19. yüzyılda yaşamış olan iki filozofun görüşlerini çarpıştırmak aynı zamanda eleştirel düşünmenin geliştirilmesi bağlamında da önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, Kierkegaard'ın Hegel'in evrensel ve nesnel felsefesinin aksine varoluşsal ve öznel gerçeği ortaya koyuşunu incelemeyi amaçlamaktadır. Hakikat sorununa farklı bakış açıları nedeniyle Hegel ve Kierkegaard arasında derin farklılıklar oluşmuştur. Bu karşıtlığın hangi problemler etrafında geliştiğini tespit etmeye çalışmak önem arz etmektedir. Bu yönüyle varoluşçu felsefenin sistem felsefesiyle karşıtlığını da iki filozof arasındaki uzlaşmazlık üzerinden açıklamaya çalışmak gerekir ve bu da çalışmanın bir diğer amacıdır.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Kierkegaard, Hakikat.

Giriş¹

Temel amacımız, hakikat üzerine bir tartışma yürütmek ve bunu Hegel–Kierkegaard karşıtlığında ortaya koyabilmektir. Bu çerçevede soruşturulan ve cevabı aranan sorular şu şekilde verilebilir: Hakikat nesnel midir yoksa öznel midir? Hakikat rasyonel bir yöntemle analiz edilebilir mi? Hakikat hangi bağlamlarla ortaya konulabilir veya ele alınabilir?

Hegel ve Kierkegaard, son zamanlarda, sıklıkla karşılaştırılan iki isimdir. Bu, aslında, zıtlaşan görüşlerin kendilerine tarihsel anlamda güçlü gerekçeler ortaya koymak için başvurulmuş bir yoldur. Hegel'i savunanlar, son derece büyüleyici dizgeye sahip bir filozoftan ve kökleri tarihsel olarak ortaya serildiğine inandıkları güçlü bir felsefi sistemden yana tavır almış olmaktadır. Çünkü Hegel, bu sistem sayesinde hemen hemen her sorunun üstesinden gelebilecek bir filozoftur. O, hakikatin ne olduğu üzerine derin araştırmalar yapılması gerektiğini göstermeye çalışmıştır. Kierkegaard'ın Hegel karşıtı bir savunma geliştirmesinin asıl nedenlerinden birisi de bu hakikat anlayışını yeniden değerlendirmek ve buna bir cevap verebilmektir. Hegel karşıtları Kierkegaard'ın karşı – tezlerini önemli bularak kullanmışlardır.

Stace açısından Hegel sistemini işleten çelişki ilkesi basit bir mekanizmayla hareket eder. Burada her şey, kendi karşıtını içinde barındırmakta ve zorunlu olarak karşıtına dönmektedir. Bu ise tarih dışına çıkarak, belirli koşullara dayanarak mantık açısından gerçekleşir. Sonra, bir şey, karşıtı olarak kalamayacağı için yine kendine dönmekte ve ancak bu, daha üst düzeyde bir sentezle sonuçlanmaktadır (Stace, 1976, s. 220). Ancak Hegel çelişki üzerine yoğun çalışmış ender filozofların başında gelir ve onun bu çabası çelişkideki zorluğun anlaşılmasının büyük bir çaba gerektirmesinden kaynaklanır. Hegel'de çelişki sadece bir karşıtlık olarak görülmez, yanısıra varolanın kendiliğini kendisinin dışına atmasıyla ilişkilidir (Hegel, 2014, s. 328). Hegel'in sisteminde derinleşen spekülatif problemlere karşın Kierkegaard'da öne çıkarılan ise varoluşun bizatihi kendisi olmuştur. Bu bağlamda varoluş, baştan sona paradoksla, çekişmeyle, mücadeleyle geçer ve ancak bu şekilde hakikat ortaya çıkabilir. Zira Kierkegaard'ın bakış açısında felsefe ve yaşam birlikte hareket etmelidir. Bu konuda o, sadece felsefe yapmak adına felsefe yapmanın gereksiz olduğunu belirterek (Kierkegaard, 2005, s. 284) görüşünü belli eder. Bu açıdan Kierkegaard, felsefe yapmanın ve filozof olmanın ne olduğunun yeniden sorgulanması gerektiğini bildirmektedir (Taşdelen, 2016, s. 80). Bunun için, öncelikle, felsefenin somut insan varoluşuna doğrudan eğilmesi gerekir.

¹ Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Utku danışmanlığında 2020 tarihinde tamamladığımız “Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Gerçi insan, her zaman için kendini bildiğini sanarak hareket eder, ama insan henüz olacağı şey değildir (Mounier, 1986, s. 80). Burada vurgulanan varoluşun gerçekliğidir. Dolayısıyla felsefeyle uğraşan bireyin gerçeklikten ve içtenlikten uzaklaşmaması (Foulquie, 1995, s. 101) ve doğrudan insanın öznel varoluşuna yönelmesi temel görevidir. Öyleyse Kierkegaard'ın ifade ettiği şekliyle *birey* olma, insanî durumun sorumluluğunu üstüne almayı gerektirir.

Kierkegaard sorunları tartışırken dağınık bir yol izlemiştir. Onun belli bir çerçeve içinde hareket etmemesi, ileri sürdüğü argümanları gölgede bırakmıştır. Ancak onun bunu isteyerek yaptığını düşünmek zor değildir. Zira eğer görüşlerini metafizik içinde disipline etmeye kalksaydı Hegel'in felsefi sistemini kıyasıya eleştirmesine gerek kalmazdı. Çünkü “Hegel felsefesi, cisimleştiği ve ifadesini bulduğu zaman içinde, kavranabilir ebediyetten aşağı indirdiği İdeayı maddileştirir; bu pantrajizm tarihin ipucunu yakalamaya çalışan bir panlojizme götüren yolu açar” (Brun, 2007, s. 132). Bu da Kierkegaard'ın en sık eleştirdiği bakış açısıdır. Sırf bu nedenden ötürü Kierkegaard'ı felsefe karşıtı olarak görmek isabetli bir yorum olamayacaktır. Zira onun metinlerinde varoluş paradoksuna dikkat çekilmiş olması ve insana yaklaşım biçimi farklılık arz etmektedir. Bu yönüyle Kierkegaard'ın herhangi bir sorunu ele alma biçimi geleneksel düşünce sisteminin kabul edeceği bir tarzda olmamıştır. Ancak Colette, Kierkegaard'ın bir anti-filozof olarak görülmesine karşı çıkar ve onun tıpkı Hegel gibi Helenizmden Musevilğe; Musevilikten Hristiyanlığa kadar tarihsel bir tartışmaya dahil olduğunu ifade eder (Colette, 2006, s. 23).

Kierkegaard, Kopenhag Üniversitesi'nde öğrenciyken karşılaştığı Hegelci 'spekalütif gözleyiciler'in inanca düşük bir değer biçtiklerine şahit olmuş ve onların varoluşu anlamak için 'nasıl' sorusuna değer vermediklerini iddia etmiştir (Carlisle, 2010, s. 143). Ancak Hegel karşıtlığına rağmen Kierkegaard'ın felsefi problemlerinin kaynağı yine de Hegel'in felsefi sistemidir (Gills, 2010, s. 177). Çünkü Kierkegaard'ın en ciddi felsefi tartışmalarının ana eksenini, ona karşı geliştirdiği polemiklerle oluşturulmuştur. Berlin seyahatinde derslerine katılım gösterdiği Schelling'in 'gerçekliği' öznel bir şekilde yorumlaması ve Hegel'e yönelik eleştirileri Kierkegaard'ı etkilemiştir (Yaman, 2016, s. 22). Dolayısıyla Kierkegaard'ın Hegel'in felsefi sisteminin dışına çıkma gayretini göstermesi ve varoluşçu birtakım argümanlar geliştirmesi, bu aşamadan sonra daha etkili olmuştur.

1. Hegel ve Hakikat

Hegel açısından “Tanrı mutlak hakikattir, her şeyin hakikatidir” (Hegel, 2016, s. 138). Bununla şunu anlamamız gerekir ki Hegel'in sisteminde Tanrı kavramı hakikat ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde gerçekliği (hakikati) bu doğrultuda şöyle tarif eder:

Gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi gelişimi yoluyla kendini tümleyen öz"dür. Saltık üzerine söylenmesi gereken onun özsel olarak sonuç olduğu, gerçekte ne ise ancak erekte o olduğudur; ve doğası, e.d. edimsel, özne, ve kendisinin kendiliğinden oluş süreci olmak, işte bunda yatar. Saltığın özde bir sonuç olarak kavranması gerektiği ne denli çelişkili görünse de, biraz düşünüp taşınmak bu çelişki görünüşünü doğru bir yere oturtmaya yetecektir. Başlangıç, ilke ya da Saltık, ilk olarak ve dolaysızca bildirildiğinde, yalnızca bir evrenseldir (Hegel, 1986, s. 31).

Hegel'in amacı gerçekliğin ikili kavrayışından doğan sorunları açığa çıkarmak ve bu bağlamda hakikati bütüncü bir şekilde belirlemektir. Bu nedenle o, kendinden önceki görüşleri inceleyerek "gerçeklik (hakikat) düşüncenin nesne ile bağdaşmasıdır ve bu bağdaşmayı ortaya çıkarabilmek için – çünkü bu kendinde ve kendi için bulunan bir şey değildir, düşüncenin kendini nesneye uyarlaması ve uydurması gerekir" (Hegel, 2014, s. 30) şeklinde analiz ederek eleştirir. Hegel, hakikati bir bütünlük içinde ancak anlaşılabilir olduğunu savunur. Solomon'a göre Hegel'de "felsefenin amacı *hakikati* bulmaktır. Bu hedef, *Fenomenoloji*'nin Önsözünde ve Girişinde, *Mantık Bilimi*'nin Girişinde ve kapsamlı *Ansiklopedi*'de aynı basit ifadeyle yinelenmiştir" (Solomon, 2020, s. 77). Nitekim Hegel felsefesinin temel amaçlarından birisi de düalizmi varlık ve düşünceyi birbirinden ayırması nedeniyle ortadan kaldırma çabasıdır. Ancak Hegel, mutlak idealizm olarak adlandırılan felsefi projesinde düalizmin sorunlarına da eğilir. Bu şekliyle Hegel'in sistemi, düşünülenin aksine, şeylerin üstünde tutulan idealizmden farklıdır. Onun bu yönünü görebilmenin bir yolu da geliştirdiği doğa felsefesine bakmakla mümkün olabilir. O halde Hegel'in felsefi sistemi, idealist ve natüralist eğilimleri kendi anlayışı içinde birleştirebilen doğayı anlamak adına sistematik bir araştırmadır (Yirmibeş, 2023, s. 222). Öyleyse Hegel'in felsefi sisteminin temelinde varlık ve düşüncenin birleştirilmesi veya bir arada düşünülmesi yatmaktadır. Ancak Hegel açısından hakikat idee'nin bizi kendisidir ve insan felsefe, sanat ve din bağlamında bunu anlayabilir. Felsefe idee'nin temsilsiz kavranmasını gerçekleştirirken, sanat ve din bunu temsillerle yapar. Bundan ötürü hakikat felsefenin başlıca çalışma konusudur. Bu da tümüyle idee'den gelen bir hakikattir. Bu hakikati bilmeye ve onu anlamaya çalışmak gerekir. Çünkü Hegel açısından bu en ciddi bir ihtiyaçtır ve onun açısından "bilim olarak gerçeklik" yani gerçekliğin bilimsel incelenmesinde özbilinç gerçekliğin kendisi olur, çünkü gerçeklik kavramdır ve bu kavramın nesnel idraki bize düşüncenin kendi içindeki idrakiyle sunulur. Yani hakikat ve düşünce bir ve aynıdır (Hegel, 2014, s. 34). Bu doğrultuda Hegel, felsefenin temel amacının bilimsel ve spekülative bir sistem bağlamında hakikati ortaya koymak olduğunu iddia eder. Hakikat, Hegel sisteminde oluşan ve gerçekleşen bir süreç olarak bilinmelidir (Türkyılmaz, 2019, s. 199). Bundan ötürüdür ki Hegel açısından hakikat tartışması çok geniş bir çerçevede yapıldığı takdirde anlaşılabilir. Hegel'de hakikat kendi kendini kuran belirli bir yaşam alanı sunan bir özne olarak düşünülmalıdır (Türkyılmaz,

2019, s. 199). Ancak Hegel'i bir bütün olarak değerlendirdiğimizde onun için kendi başına varolan bir öznellik mümkün değildir. Öyle ki öznellik hakikate ulaşmada yeterli değildir ve tümel olana bağlı olmak zorundadır. O, bunu “salt sonlu, tek tek ereklere sahip olan ayrılıkçı öznellik elbette genele boyun eğmelidir. Bu özneliliğin eylemi ide'nin eylemi olduğu ölçüde, o da tözselliğin taşıyıcısıdır” (Hegel, 2011, s. 105) diyerek açıklar. Bunu da özgürlüğe nasıl ulaşılabilceği üzerinden hareket ederek şöyle izah eder:

Erek, temel ilkeler, vb. düşüncelerimizde, her şeyden önce niyetlerimizde ya da kitaplardadır, ama henüz gerçeklikte değildir. Onun aslı bir olanak [Möglichkeit], bir yetidir [Vermögen], ama bu, kendi içinden çıkıp varlığa geçmemiştir. Gerçeklik kazanabilmesi için ikinci bir öge eklenmelidir: bu da etkinlik, gerçekleşmedir; ilkesi de istençtir, genel olarak insanların dünyadaki etkinliğidir. Ancak bu etkinlik sayesinde, o kavramlar, o soyut belirlenimler gerçeklik kazanır (Hegel, 2011, s. 85).

Hegel bu alıntıda erek, temel ilkeler vb.nin özgürlüğün gerçekleşmesi için yeterli olmadığını sadece soyut olduğunu ifade etmekte ve bu nedenle gerçekleşebilmesi için *etkinlik*'e ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bu sayede *etkinlik* dolayısıyla özgürlük bir gerçeklik kazanır. Ancak bu etkinlik bir varoluş olarak görülebilir mi? Varoluş felsefesi açısından bu etkinlik ne anlama gelir? Hegel'in düşüncenin gerçekleşmesi için bir etkinliğe ihtiyaç duyduğunu belirtse de bu etkinliğin hangi koşullara bağlı olduğu önem arz eder. İşte tam burada Kierkegaard'ın hakikatin soyut bir düzlem içinde değil bizatihi yaşamın içinde aranması vurgusuna dikkat çekmek gerekir. Ne anlama gelir bu çıkış veya itiraz? Eylemlerimiz ve buna imkân veren hakikatin herkes için ayrı anlam ifade etmesi ve bu doğrultuda hakikatin öznel oluşu kaçınılmazdır. Bu konuda Wahl, kişisel duygunun yoğunluğu, özneliliğe verilen önem ve olasılığın hakikati bakımından Kierkegaard'ı Hegel'den kesin bir biçimde ayırır (Wahl, 1999, s. 14).

2. Kierkegaard ve Hakikat

Kierkegaard bütün yazılarında bireyin varoluşunda karşılaştığı sorunları doğrudan ele alır. Bu yüzdendir ki o, özneliliği vurgulamak için eserlerini farklı isimlerle yazar ve bu konuda şöyle bir tespit yapar: “Takma isimli yazarların, ben de dâhil, hepsi öznelidir; şu nesnel çağımızda nesnel olamayan tek kişi olarak ayırt edilmekten daha iyi bir şey istemiyorum” (Kierkegaard, 2010b, s. 202). Kierkegaard için gerçek felsefe, varoluşa ve bireyin yaşamına dayalı öznel bir felsefedir ve hakikat ancak bu bakış açısıyla tartışılabilir. Buna karşın özneliliği ve varoluşu ortadan kaldıran her türlü rasyonel ve bilimsel bakış açısı ise nesnelliktir. Burada kişi bir ‘ben’e sâhip olduğunu düşünebilir, ancak böyle birinin kendi ‘ben’i olarak düşündüğü şey bir yanılgıdan ibarettir ve sadece başkaları için taktığı bir maskedir. Bu nedenle Kierkegaard açısından hakikat tekil bir varoluştur ve bu da içsellığe dayanır. İçselliliğin değişmeyen tarafı, onun

varoluşa katılmasını sağlayan öznel özgürlüğe sâhip oluşudur. Bu yüzden tekil varoluşun üstlendiği görevi Kierkegaard şöyle tartışır:

Tekil birey kategorisi dâima içe dönükleştirmeyeyle ilişkilidir. Dünyevi ödül, güç, onur vs.nin bu kategorinin düzenli kullanımıyla ilişkisi yoktur. Çünkü bu dünyada ödüllendirilenler yalnızca dışsaldaki değişimler ya da değişim çabalarıdır–bu dünyayı içsellik ilgilendirmez, onun için önemli olan dışsallıktır (2005, s. 423).

Dünyevi ödüllere nesnel bir çalışmayla ulaşılmış olması ve içsellikğin ödüllendirilmemesi hakikatin gösterişle bir ilişkisinin olmaması gerektiğiyle ilişkilidir. Gösteriş ve içsellik yanyana gelemez. İçsellikteki hakikat gösterilemez, çünkü görünür değildir. Dolayısıyla kişinin öznel varoluşunun başka biri tarafından tam olarak bilinmesine imkân yoktur. Kierkegaard’a göre “insan yaşamı hangi prensibe dayanarak düşünürse düşünsün, sonunda fânî yaşamın hiçbir zaman tam olarak anlaşılamayacağı düşüncesine ulaşacaktır” (Kierkegaard, 2005, s. 200). Bu da onun hakikat anlayışını büyük ölçüde şekillendiren bir bakış açısıdır.

Kierkegaard’a göre varoluşun muazzam yapısı ve eklemleri tıpkı zincirin halkaları gibi bütünüle ilişkilendirilen temel bir zemberek olarak ‘kişilik’tir (2005, s. 352). Dolayısıyla her düşüncenin ve her duygunun her bir insandaki yansıması farklıdır. Kierkegaard bunu “başkası–için olan var değildir ve ancak ötekiyle görünür hâle gelir” (2010a, s. 135) şeklinde anlatır. Buna karşın insanların en büyük suç olarak gördüğü ve en zâlim bir şekilde cezalandırdığı şey başkaları gibi olmamaktır (Kierkegaard, 2005, s. 377) yani öznel varoluştur. Bu yüzden ‘düşünce farklılığı’, ‘duygu farklılığı’ gibi öznellik için önem arz eden varoluşçu çıkışı biraz daha ileriye taşıyan Kierkegaard, kendi benliğindeki farklılığı heterojenlikle açıklamaya çalışmıştır. O halde öznel varoluş homojen tüm yapılar tarafından ortak bir zeminde buluşturma ve sıkıştırmaya tabî tutulur. Bu da insanın öznel varoluşuna doğrudan bir saldırıdır. Dolayısıyla o, içindeki heterojenliği farklı mahlaslar kullanarak kendince anlatmaya çaba göstermiştir. Zaten Kierkegaard da kendi içedönüklüğünü saklamayı mizacının bir gereği olduğunu söyler ve bunun da içsellik olduğunu bildirir (2005, s. 600).

Kierkegaard’ın farklı ve öznel varoluşsal süreçlerin nasıl olduğunu anlamak için varlığını tekil parçalara ayırıp bu gizi keşfetme amacında olduğunu belirtebiliriz. Ancak öznellik çokluklara bölünse bile yine de tekil varoluşunu korumaya devam eder. Kierkegaard’ın öncülük ettiği varoluşçu felsefe, dışsallığın tekil varoluşu perdelemesine sonuna dek itiraz eder ve öznel varoluşu savunur (2002, s. 123). İnsanın tekil birey olarak varoluşunu gerçekleştirme isteği ile halk arasında her zaman bir sorun olduğunu düşünen Kierkegaard’ın bu çerçevede ‘tekil birey’ kavramını öne çıkarmak olduğunu belirtmek gerekir (2005, s. 423). Bu yüzden tekil varoluş gerçek bir somutluğa sâhiptir. Halk nesnelliği, nesnel varoluşu temsil eder ve öznel tüm yaşamı

sarsmaya yönelik bir tavırla tekil bireyi soyut bir çerçeve içine girmesi için zorlar. Bu bakımdan Kierkegaard ‘tekil birey’in halk ile ilişkisini ele alan ve bu ilişkideki yıkımı veya silinmişliği önemli bir sorun olarak belirlemiştir. Onun açısından halk bir hayalet veya bir hiçlik olarak her şeyi aynı seviyeye indirgeyen korkunç derecede bir soyutlamadır (Kierkegaard, 2017, s. 49). Halk tekil bir varoluş değildir ve durmaksızın çoğalan bir soyutlamadır. Bu durumda onun gördüğü kalabalık içindeki tekil bireylerdir. Bunu Sokrates bağlamında şöyle anlatır: “Sokrat’ın büyüklüğü halk meclisinin önünde suçluluk ithamıyla dikildiği anda bile gözlerinin kalabalığı değil bireyleri görmesidir” (Kierkegaard, 2005, s. 605).

Kierkegaard’ın yığına karşı öznel varoluşu savunması anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bireyin yığına katılmasını veya yığın içinde kendini ifade etmesini engellemek de mümkün değildir. İşte öznelliğin paradoksu burada başlar. Bireyler hem öznel varoluşlarını sürdürmek hem de bunu unutup halk arasına veya daha lokal bir topluluğa karışarak yaşamlarını sürdürmek isterler. Ancak öznel birey ve dolayısıyla hakikat açısından tehlike arz eden bir durumu ifade eder. Bu tehlike öznel bireyi ortadan kaldırmaya yöneliktir, ancak gerçek bir öznel birey bunu olumluya çevirmesini bilir, çünkü bireyin tüm çabası aslında kendisi içindir ve bu çaba sonradan toplumu ayakta tutan bir çabaya dönüşür. Bu durum şöyle anlatılır:

...birey diyalektik olarak bir toplumun oluşmasının ön şartı olarak hayâtî önem taşır ve toplum içinde nitel olarak birey esastır ve herhangi bir anda ‘toplum’un üzerine yükselebilir. Yani ‘ötekiler’ fikri terk ettiğinde, (fikri terk etmemiş birey) toplumun üzerine yükselebilir. Toplumu bir arada tutan her birinin birer birey olması ve sonra fikri benimsemesidir (2005, s. 557).

Özgürlük ve hakikat bağlamında çürüme içindeki bir toplumda öznel ve özgür bireylerin çıkması ‘ben’liğin yeniden dirilişidir. Fakat toplum bunu olduğu gibi kabullenmez ve çoğu zaman kendi gücünü bireylere karşı kullanmak ister. Kierkegaard bu konuda şöyle der: “Kalabalıklar dâima büyük bir anlayışa sâhip adamı, yargıdan yoksun olarak görecektir. Ona karşı kesinlikle itiraz edecekler. Onların anlayışlarını üstün kılacak bu durum, onun kendisi hakkında daha ayrıntılı düşünmesini sağlayacak faktörlerden birisi olacaktır” (2005, s. 269).

Kierkegaard, hakikatin ne olduğuna bakılmadan sadece çoğunluğa göre hakikatin üstün olup olmadığına karar verilen bir düşüncenin gerçek dışılığını haykırmıştır. O, halk yönetiminde çoğunluğun hakikatinin geçerli olduğunu buna karşın Hristiyanlıkta ise azınlığın hakikatinin önem kazandığını belirterek bu durumu korkunç bir ruh olarak değerlendirir (2005, s. 370). İşte bu ‘korkunç ruh’ olan halk yönetimi yaşlı bir insanın (Sokrates) idam edilmesine karar vermiştir. Dolayısıyla bu olayın Kierkegaard’ın halk karşıtlığındaki tutumuna etki ettiğini hesaba katmak gerekir. Kierkegaard, hakikatin tekil varoluşta veya çoğunluğa karşı azınlıkta olduğunu şöyle tartışır:

Hakikat dâima azınlıktadır ve azınlık dâima çoğunluktan güçlüdür. Çünkü kural olarak azınlık gerçekten bir fikre sâhip olanlardan oluşmuştur. Buna karşın çoğunluğun gücü aldatıcıdır, kalabalığın hiçbir görüşü olmaması anlayışına dayanır. Bu nedenle çoğunluk bir sonraki anda (azınlığın daha güçlü olduğu âşikâr hâle geldiğinde) azınlığın görüşünü benimser, böylece bu görüş şimdi çoğunluk görüşüne dönüşmüştür. Yani bütün maiyyeti ve sayıca çokluğu yanına alarak saçmalığa dönüşür; bu arada hakikat yine yeni azınlıktadır” (2005, s. 611–612).

Böylelikle çoğunluğun bir fikre sâhip olmasındaki sorun açıkça ortaya çıkar o da hakikatin çoğunluğun doğasında olmadığı şeklindedir.

Kierkegaard *Şimdiki Çağ*’da gerçeklik olanın ne olduğunu öznellik üzerinden anlatmaya çalışır ve halkın bir durum bile olmadığını iddia eder” (2017, s. 50). Öznellik halkta etkin olmadığı için halkın gerçeklikle ilgisi olamaz. Dolayısıyla hakikat, eğer öznel birey tarafından ortaya konulursa hakikat olur. Bundan ötürü sayının çok oluşu hakikati artırmaz, tersine burada hakikat herkes tarafından yok edilen bir şey olur. O halde hakikat kalabalıklarda orta yerdedir ve ona sâhip çıkacak öznel bir kahramanı beklemektedir.

Tüm bunlara rağmen Kierkegaard toplum veya halk ile birey arasındaki ilişkiyi tümünden olumsuz olarak değerlendirmemiştir. Bunu “toplumdaki her birey toplumun teminatıdır; kamuoyu ise bir mozaiktir. Toplumda tekil birey nitel olarak makrokozmosu tekrarlayan mikrokozmostur” (2005, s. 557) ifadesiyle ortaya koyar. Ayrıca her kuşakta kayıtsız şartsız tekil birey olmayı başarmış birisini bulmak güç olduğundan tekil bireyliği koşulsuz kabul eden oluşumlara destek vereceğini belirtir (2005, s. 611). Böylelikle Kierkegaard, tekil bireyi olduğu gibi kabul eden her türlü toplumsal örgütlenmelere karşı daha ılımlı olduğunu beyan etmektedir. Öyle ki Kierkegaard’ın yeri geldiğinde bazı durumlarda nesnelliği kabul ettiği de öne sürülmüştür (Giles, 2010, s. 139). Bu konuda Magill de Kierkegaard’ın asla bir düşünce düşmanı olmadığını ifade ederek onun sadece Hegel tarafından soyut hâle getirilen düşüncenin (özün) varlıktan (varoluştan) önce geldiğine yönelik düşünceye itiraz ettiğini açıklar (Magill, 1992, s. 35). Öyleyse Kierkegaard’ın öncelikle savuşturmaya çalıştığı Hegel değil Hegelciliktir. Oysa genç Kierkegaard’ın ‘kişilik’ üzerindeki fikirleri Hegel’e yakındır. Hatta öğrencilik yıllarında kendini Hegel’e adanmış (Blackham, 2015, s. 10) görülür. Bu konuda bazı yorumlara bakıldığında Kierkegaard’ın *Either/Or* eseri ile *Phenomenology of Spirit* olmak üzere, Hegel’in eserleri arasındaki benzerliklere dikkat çekilmiştir. *Either/Or*’da Kierkegaard, karşıt kavramları birlikte ele almaya ve her birini içsel bir tutarlılık açısından analiz etmeye çalışmıştır. Bu kavramlar birbirleriyle ilişkilidir ve çelişkiler ortaya çıkar çıkmaz bir diğerine geçer ve bu yönüyle o, Hegel’in metodolojisini takip etmiştir (Stewart, 1998, s. 149). Ancak Kierkegaard sonraki yıllarda bunu bırakıp bazı konularda Hegel’in felsefi sistemini eleştirmeye başlamıştır. Spekülatif felsefenin nesnel bir sistem kurma tutumu ve yaşam için yıkıcı bir düşünceyi

barındırması (Blackham, 2015, s. 11) onun Hegel'den uzaklaşmasına neden olmuş olmalıdır. “Kierkegaard, Hegel'in felsefeyi bilimsel görmesine, Geist kavramına, tarihteki ilerleme ve özgürlük fikrine karşıdır. Ona göre Hegelci sistemin akılcı ve nesnellik içeren gerçeklik kavrayışı yaşantıya ait bir şey ifade etmez” (Bircan, 2016, s. 65). Bunun temel nedenlerinden birisi olarak Hegelci sistemdeki ötekiliğin bağımsızlığının çözülmesine odaklanır. Bununla birlikte Kierkegaard, aynı zamanda, felsefenin konusunu da değiştirmeye girişir. Çünkü Kierkegaard sorgulayanın varoluşunu sorunsallaştırmadan felsefenin temel hakikatle ilgilenemeyeceğini düşünmüştür. Var olan birey hakikati arayan kişidir ve onu hakikatin anlamından dışlamak bir hata olur. Bu yönüyle Kierkegaard, Hegel'in felsefesine yönelik önemli eleştiriler yaparken, aynı zamanda Hegel'den, kendisinin sıklıkla kabul ettiğinden bile daha fazla ilham almıştır (Durmuş, 2019, s. 2).

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma, Kierkegaard'ın varoluşsal ve öznel hakikatinin Hegel'in evrensel ve nesnel hakikat felsefesine karşı koymasını incelemiştir. Her iki filozof arasında, hakikate ilişkin farklı bakış açıları nedeniyle derin ayrılıklar ve karşıtlıklar ortaya çıkar. Kierkegaard, genel anlamda, Hegel'in spekülatif metafiziğine karşı polemikleri ön plana çıkarmıştır. Bireyin varoluşsal hakikatinin ne olması gerektiği sorunu Kierkegaard'ın Hegel felsefesine yönelttiği en önemli sorgulamaların başında gelmektedir. Kierkegaard'ın iddiasına göre Hegel'in felsefi sisteminde insanın birey oluşunun tüm veçhelerinin bir kenara itilmiştir ve buna bağlı olarak yaşamın içindeki unsurlara yer verilmemiştir (Kierkegaard, 2010b, s. 201). Hegel'in hakikati tarihsel bir diyalektik yoluyla evrensel bir kurguyla açıklaması zamanında büyük bir etki bırakmıştır. Ancak buna karşın Kierkegaard'ın evrensel tarihi büyük bir düzenbazlık olarak gördüğü ifade edilir (Gusdorf, 2016, s. 245). Kierkegaard 'dünya tarihi' anlayışına karşı 'varoluşu' koyar (Mouiner, 1986, s. 129) ve dünya tarihini savunan Hegel'i işaret ederek onun tarihi sonuçlandırdığına dair fikrini şöyle eleştirir: “Filozofa göre dünya tarihi sonuçlanmıştır ve o da bu tarihe arabuluculuk etmektedir” (Kierkegaard, 2013, s. 18).

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde bireyselliği, aşılması gereken bir tür sorun olarak gördüğü ve buradan hareketle hakikatin neye karşılık gelmesi gerektiğini ortaya koyması söz konusudur. Hegel'de hakikat ancak 'tümel' bir çerçeve içinde anlaşılabilir. Çünkü Hegelci sistem kendi içinde mükemmel bir sistemdir ve bu dizgede hakikat idee olarak kavranabilir. Öte yandan Kierkegaard için hakikat Hegel'in idee'sinde değil, yaşamın kendisinde aranmalıdır. Bu nedenle, ona göre hakikat herkes için farklı bir anlam

taşıyacaktır ve bu doğrultuda hakikat kaçınılmaz olarak öznelidir. Bu nedenle Kierkegaard, çok basit bir şekilde bireyin yaşamına odaklanmış ve zihinsel sistemlerin sürekli olarak sapmalar yaparak gerçek varoluştan saptığını iddia etmiştir. Bu durumda, sisteme dayalı felsefe bireyin düşüncesiyle uğraşırken varoluşunu unutmuştur. Bir yandan somut ve tekil varoluşun hakikati diğer yandan soyut ve tümel olanın gerçek dışılığı...

Stewart tarafından yapılmış bir yoruma göre Hegel ile Kierkegaard arasındaki sistematik felsefeye ilişkin görüşler değerlendirildiği takdirde ikisinin arasındaki temel sorunun ne olduğu anlaşılabilir. Bu doğrultuda Hegel için sistematik veya başka bir deyişle spekülative felsefe tüm bilişsel kategorileri ve hakikat kavramlarını birbirleriyle organik ilişkileri içinde kavrayan bir düşünmedir. Hegel açısından kavramlar, önermeler ve bireysel analizler bir mozaikteki fayanslar gibi birbirine uyar, ancak anlamlı olmak için bütüne ihtiyaç duyarlar. Buna karşın Kierkegaard için bu nesnel görüş aldatıcı bir soyutlamadır ve nihayetinde insan öznesinin yaşadığı deneyim ve hakikatle kıyaslanamaz. Dolayısıyla, onun görüşüne göre hakikat zorunlu olarak öznel ve bireysel olup kavramsal düşünceyle gösterilemez (Stewart, 2003, p. 2 – 3). Bir başka değerlendirme ise din üzerine bir tartışmaya dayanır ve karşıtlık burada kendini daha belirgin bir şekilde ortaya koyar. Kierkegaard açısından dini hakikat spekülative düşünce tarafından anlaşılamaz olandır. Hegel ise hakikat sorununda dinin tam manasıyla yapamadığını felsefenin yapacağını iddia etmiştir. Bu da felsefenin spekülative düşünce yoluyla benlik ile öteki arasındaki zorunlu birliği anlamak şeklinde gerçekleştirilerek yapılabilir. Çünkü Hegel açısından hakikat, mutlak anlamıyla kavramsalıdır (Durmuş, 2018, p. 146).

Kierkegaard'ın itirazlarının yoğunlaştırdığı ve doğrudan muhatap bulunduğu filozofun aynı yüzyılda yaşayan Hegel olması son derece ilgi çekicidir. Onun yazılarının neredeyse tümünde Hegel'e yönelik dolaylı – dolaysız bir eleştiri söz konusudur. Daha yüzyıl bitmeden zirveye yerleştirilen Hegel'e yönelik Kierkegaard'ın muhalefeti ve buna bağlı itirazları birçok konuda olmasına karşın temelinde hakikat problemi yatmaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın yüzyılın filozofu olarak görülen Hegel'e yaptığı yoğun itirazlar aslında bir bakıma sisteme dayalı felsefenin hakikat anlayışına yönelik bir itirazdır. Bu yönüyle Kierkegaard açısından başta Danimarka ve Avrupa'nın düşünsel ve dinsel yapısındaki hakikatin çarpıtıldığına yönelik iddialarının temelinde Hegelci felsefi sistem yatmaktadır.

Kaynakça

1. Bircan, U. (2016). “Kierkegaard’dan Baudrillard’a Baştan Çıkarma”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*. 1 (29), 60 – 82.
2. Blackham, H. J. (2015). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (Çev. E. Uşşaklı). Ankara: Dost Kitabevi.
3. Brun, J. (2007). *Platon ve Akademia*. (Çev. İ. Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi.
4. Carlisle, C. (2010). “Korku ve Titreme: Aklın Ötesinde İnanç”. (Çev/Haz. K. Gödelek). *Kierkegaard: Fikir Mimarları Dizisi-20*. (141–166). İstanbul: Say Yayınları.
5. Colette, J. (2006). *Varoluşçuluk*. (Çev. I. Ergüden). Ankara: Dost Yayınları.
6. Durmuş, S. (2018). *Hegel and Kierkegaard on the Relation Between Truth, Selfhood and Authorship* (The Master Thesis). Middle East Technical University. The Graduate School of Social Sciences.
7. Foulquie, P. (1995). *Varoluşçuluk*. (Çev. Y. Şahan) İstanbul: İletişim Yayınları.
8. Giles, J. (2010). “Kierkegaard ve İçsellik”. (Çev/Haz. K. Gödelek). *Kierkegaard: Fikir Mimarları Dizisi-20*. (125–139). İstanbul: Say Yayınları.
9. Gill, J. H. (2010). “Kant, Kierkegaard ve Dinsel Bilgi”. (Çev/Haz. K. Gödelek), *Kierkegaard: Fikir Mimarları Dizisi-20*, (167–187). İstanbul: Say Yayınları.
10. Gusdorf, G. (2016). “Kierkegaard, Varoluş, Birey”. (Çev. M. Şahiner). *Özne Dergisi* (25): 241 – 245.
11. Hegel, G. W. F. (2016). *Din Felsefesi Dersleri*. (Çev. D. N. Kadioğlu). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
12. Hegel, G.W. F. (2014). *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
13. Hegel, G.W. F. (2011). *Tarihte Akıl*. (Çev. Ö. Sözer). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
14. Hegel, G. W. F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
15. Kierkegaard, S. (2010a). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, (Çev. S. Sertabiboğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
16. Kierkegaard S. (2005). *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, (Çev. İ. Kapaklıkaya). İstanbul: Anka Yayınları.
17. Kierkegaard, S. (2010b). *Kahkaha Benden Yana*. (Çev. N. Çatlı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
18. Kierkegaard, S. (2002). *Korku ve Titreme*. (Çev. İ. Kapaklıkaya). İstanbul: Ağaç Kitabevi.
19. Kierkegaard, S. (2017). *Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine*. (Çev. B. Tokdemir). İstanbul: Paris Yayınları.
20. Magill, F. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*. (Çev. V. Mutal). İstanbul: Dergâh Yayınları.

21. Mounier, E. (1986). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. (Çev. S. Rifat Kırkoğlu). İstanbul: Alan Yayıncılık.
22. Solomon, R. C. (2020). *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*, (Çev. R. Kuldaşlı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
23. Stewart, J. (2003). *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press.
24. Stewart, J. (1998). "Kierkegaard as a Hegelian" *Enrahonar (An International Journal of Theoretical and Practical Reason)*, (29): 147 – 152.
25. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.459>
26. Taşdelen, D. K. (2016). "Kierkegaardyen Düşüncede Karşılaştığımız Aşk ve Sessizliğin Türleri ve Estetize Dönüşümler", *Konya: Özne Dergisi*, (25): 75 – 108.
27. Türkyılmaz, Ç. (2011). "Hegel'de Gerçekleşme Kavramı". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1). 197 – 205. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/613114> (Erişim Tarihi: 24.10.2024).
28. Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, (Çev: B. Onaran), Panel Yayınevi, İstanbul
29. Yaman, Y. A. (2016). "Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları", *Özne Dergisi*, (25): 9 – 33.
30. Yirmibeş, M. C. (2023). "Nature in Hegel's System: Re-Thinking Idealism With-in Nature". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (36): 221 – 237. <https://doi.org/10.53844/flsf.1361766>

Extended Abstract

The fundamental question of our study is to investigate what the source of truth is based on on Hegel and Kierkegaard. In this context, it has become inevitable to conduct an inquiry aimed at revealing the shortcomings in Hegel's philosophy. Someone who knows the philosophical system in Hegel from beginning to end can easily know which subject is being discussed where. However, this cannot explain that the subjective truth of man is understandable, like other beings. Because man is not a being like a stone or a tree. Being refers to something that is not variable, does not produce, is stationary, etc. However, change, movement, life and emotion come to the fore in existence. Therefore, shouldn't man be evaluated and understood only in existence? In order to open this to discussion, it is necessary to include the opposition that emerged in Kierkegaard's objections to Hegel.

Comparing the views of two philosophers who lived in the 19th century is also important in developing critical thinking. Therefore, this study is valuable because it aims to investigate Kierkegaard's revealing of existential and subjective truth, contrary to Hegel's universal and objective philosophy. It is the original value of this study to reveal the deep differences between Hegel and Kierkegaard because of their different perspectives on the problem of truth. We aim to trying to explain the opposition of existential philosophy to system philosophy through the disagreement between the two philosophers.

It is an important approach that Kierkegaard proposed the truth of singular existence against the objective and universal perspective that addresses man in an abstract framework. According to Kierkegaard, unlike life determined by abstract reasoning, existence passes through paradox, conflict, and struggle from beginning to end, and in this way, the individual can realize that he is alive. In this context, we aim to emphasize that philosophy should address concrete life rather than being abstract. The fact that the philosophical perspective defined as system philosophy has constantly attempted to address philosophy by keeping it outside of real life has prevented philosophy from being at peace with man throughout history. Existential philosophy took action to eliminate this negative situation and argued that man should be given the value he deserves. One philosopher most criticized by philosophy, which defends existence against philosophical systems, is Hegel. In this context, when we look at what Hegel thinks about many issues such as philosophy, man, religion, and life, the objections of existential philosophy will gain more importance and will be understood. In this context, truth in Hegel can only be understood in the whole, and this includes individual existence. In this way, Hegel must have tried to show that he was after the truth in his philosophical system. For him, the question of what truth is very easy, because it is only the truth and can only be

understood within a rational plane. But how can we know what truth is and who can achieve what degree of truth? Hegel convinced himself that there was no need to enter into such polemics. In this context, Hegel argues that reality or truth must be in harmony with thought and that thought must adapt and adjust itself to the object to reveal this agreement.

Existential Ethics in Sartre's The Flies

Sartre'in Sinekler Oyununda Varoluşçu Etik

Volkan Emre Ertekin

Dr., vertekin@tutamail.com, ORCID: 0000-0002-2061-191X

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

1 June 2025

Date Accepted

16 June 2025

Date Published

30 June 2025

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Volkan Emre Ertekin).

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

1 Haziran 2025

Kabul Tarihi

16 Haziran 2025

Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Volkan Emre Ertekin).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Ertekin, Volkan Emre (2025). Sartre'in Sinekler Oyununda Varoluşçu Etik. *Mebadi International Journal of Philosophy*, (2) 1, 76-91.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.15750736>

Abstract

This article analyzes Jean-Paul Sartre's play *The Flies* (Les Mouches) within the framework of existentialist philosophy. Focusing on Sartre's core concepts such as freedom, responsibility, and bad faith (mauvaise foi), the study examines the ethical dimension of individual choice. Far beyond a mythological narrative, *The Flies* is treated as a philosophical drama addressing authority, historical guilt, and collective conscience. Through the character of Orestes, the process of existential liberation is contrasted with the passivity of Electra and the people of Argos. The article also compares *The Flies* with Sartre's other major plays (*No Exit*, *Dirty Hands*, *The Respectful Prostitute*), presenting a comprehensive analysis of Sartre's evolving theatrical vision. The concept of "theater of situations" is discussed in detail, illustrating how Sartre brings his philosophical ideas to the stage. Supported by the theoretical contributions the study highlights Sartre's theater as not only aesthetic, but also ethical and political. Ultimately, *The Flies* is shown to be a powerful existentialist drama that stages the burden of freedom in its historical context, transforming the audience into ethical participants.

Keywords: Sartre, Flies, Existentialist Theater, Self- Deception, Theater and Philosophy.

Öz

Bu makale, Jean-Paul Sartre'ın *Sinekler* adlı tiyatro eserini varoluşçuluk felsefesi çerçevesinde incelemektedir. Sartre'ın özgürlük, sorumluluk ve kendini aldatma (mauvaise foi) kavramları üzerinden yapılandırılan çözümleme, bireyin etik karar alma sürecine odaklanmaktadır. Sinekler, yalnızca bir mitolojik anlatı değil, aynı zamanda otorite, tarihsel suç ve kolektif vicdan meselelerini sorgulayan felsefi bir metin olarak ele alınır. Orestes karakteri aracılığıyla bireyin özgürleşme süreci, Elektra ve halkın tavırlarıyla karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir. Makale ayrıca Sartre'ın diğer tiyatro eserleri (*Gizli Oturum*, *Kirli Eller*, *Saygılı Yosma*) ile *Sinekler*'i karşılaştırarak Sartre'ın tiyatro anlayışının evrimi üzerine kapsamlı bir analiz sunar. Bu çerçevede, "durum tiyatrosu" kavramı açıklanmış ve Sartre'ın felsefesini sahneye nasıl taşıdığı gösterilmiştir. Bu çalışmada çeşitli metinlerden hareket ederek Sartre'ın tiyatrosunu estetik olduğu kadar etik ve politik bir alan olarak değerlendirilmektedir. Sonuç olarak, *Sinekler* bireysel özgürlüğün tarihsel bağlamda nasıl sahnelendiğini, seyirciyi bu sürecin etik yükümlüsü hâline getirerek ortaya koyan güçlü bir varoluşçu dramatik metindir.

Anahtar Kelimeler: Sartre, Sinekler, Varoluşçu Tiyatro, Kendini Aldatma, Tiyatro ve Felsefe.

Giriş

Jean-Paul Sartre, yirminci yüzyılın etkili filozoflarından biri olarak, sadece felsefede değil, aynı zamanda edebiyat ve tiyatro alanında da derin izler bırakmıştır. Sartre eserlerinde edebiyat ve felsefe her zaman iç içe ilerler. Sartre bir filozof olduğu kadar büyük bir romancıdır da. Ancak bununla da kalmaz, Sartre aynı zamanda büyük bir tiyatro yazarıdır. Onun tiyatro metinleri diğer metinlerinden aşağı kalmayan önemli metinlerdir ve onu 20. Yüzyıl tiyatrosunun en önemli simalarından birisi olarak adlandırmak yanlış olmaz. Ancak buna karşılık Sartre'ın tiyatroculuğu akademik çalışmalarda yeteri kadar işlenmemiştir ve özellikle Sartre tiyatrosunun felsefi boyutunu inceleyen metin sayısı yeteri kadar yoktur (O'Donohoe, 2005, s.11). Sartre'ın tiyatro metinlerine odaklanmak, onun felsefesini anlamak açısından önemlidir çünkü O, *Gizli Oturum* (*Huis Clos*), *Kirli Eller* (*Les Mains Sales*), *Saygılı Yosma* (*La Putain Respectueuse*) ve *Sinekler* (*Les Mouches*) gibi tiyatro metinleriyle varoluşçu felsefesini sahneye taşımış, teorik düzeyde tartıştığı problemleri daha somut biçimde, karakterlerin sınır durumları üzerinden izleyicisine aktarmıştır.

1943 yılında, henüz İkinci Dünya Savaşı devam ederken yazılan *Sinekler*, Yunan mitolojisinden esinlenerek kaleme alınsa da, esasında döneminin politik atmosferini yansıtmaya amacı taşıırken, Sartre'ın Nazi işgali altındaki Fransa'da yaşadığı direniş ve boyun eğme ikilemine dolaylı göndermeler yapar. Oyunun kahramanlarından olan Orestes'in derin bir tereddüt hâlinde bir suçu işlemesi, kendisini eylemle tanımlaması ve bunun sorumluluğunu üstlenmesi, Sartre'ın insan varoluşuna ilişkin temel tezlerini tiyatro aracılığıyla ifade ettiği çarpıcı bir anlatıya dönüşür.

Aynı zamanda Sartre'ın sanat ve edebiyat anlayışından yola çıkarak tiyatronun toplumsal sorumluluğu üzerine düşüncelerini tartışacak ve *Sinekler* oyununu bu bağlamda değerlendirecektir. Bu nokta önemlidir zira Sartre açısından edebiyat (ve bir edebiyat formu olarak tiyatral metinler) bir taraftan herkesin bildiği dünyayı canlandırırken öte yandan ona özgürlüğünü katar. İşte okur da bu dünyadan yola çıkarak kendi somut kurtuluşunu gerçekleştirebilir ve gerçekleştirmelidir (Sartre, 2008, s. 79-80). Bu nedenle Sartre'ın tiyatrosu, sadece estetik bir etkinlik değil, aynı zamanda etik bir eylem alanı olarak okunmalıdır.

İşte bu makale *Sinekler* oyunu ekseninde etik bir eylem alanı olarak Sartre'ın varoluşçu tiyatrosunun temel kavramları olan özgürlük, sorumluluk ve kendini aldatma çerçevesinde incelenmesini amaçlamaktadır. Bu amaçla ön-

celikle onun varoluşçu felsefesi kısaca ele alınacak, daha sonra ise tiyatro metinlerinin genel yapısından hareketle *Sinekler* oyunu üzerinden tiyatrosunun varoluşçu karakteri gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Sartre ve Varoluşçuluk

Varoluşçuluk, Sartre'a göre, insanın özünü önceden belirlenmiş bir dogaya göre değil, kendi seçimleri ve eylemleriyle inşa ettiği felsefi bir bakış açısıdır. "Varoluş özden önce gelir" ilkesi, bu anlayışın merkezindedir (Sartre, 1985, s. 9). İnsan önce vardır, ardından kendi özünü yaratır. Bu, bireyin tamamen özgür olduğunu ve bu özgürlükle birlikte sınırsız bir sorumluluk yüklendiğini gösterir. Sartre için bu özgürlük, kaçınılmazdır: İnsan, seçim yapmaktan kaçamaz; hiçbir şey yapmamak bile bir seçimdir ve bu yüzden özgürlük, insanın mahkûm olduğu bir durumdur. Sartre'ın varoluşçuluğu, aynı zamanda "kendini aldatma" (*mauvaise foi*) kavramıyla da yakından ilişkilidir. Bu kavram, bireyin özgürlüğünü inkâr ederek, kendi eylemlerinden kaçınması ya da onları başkalarına ya da dış koşullara atfetmesi olarak tanımlanır. Kendini aldatma "kendinin-varlığın olumsuzlama edimini, yani hiçleyici mesafe alışıyı dışarıya doğru değil kendisine doğru yönelttiğinde ortaya çıkan davranışların tümü olarak tanımlanabilir" (Sunay, 2022, s. 47). "Kendini aldatmadaki gerçek sorun elbette ki kendini aldatmanın bir inanma [foi], öyle olduğuna inanma, aldanma olmasından kaynaklanır. (Sartre, 2009, s. 125)" Birey, kendi kararlarını ve sorumluluğunu kabul etmeyerek, sahte bir kimlik içine sığınır ve bu yolla kendi gerçekliğini inkâr eder. Bu, Sartre'a göre ahlaki bir zaaf ve özgürlükten kaçıştır. Sartre'ın Edebiyat Nedir? adlı eseri, onun sanat anlayışını ortaya koyar. Sanat, Sartre için estetik bir deneyimden öte, etik ve politik bir sorumluluktur. Yazmak, dünyayı ifşa etmek ve başkalarının dünyayı anlamasına yardımcı olmaktır (Sartre, 2008, s. 78).

Yazar, pasif bir gözlemci değil, eylemin içindeki bir aktördür. Bu yüzden Sartre, "angaje edebiyat" (*littérature engagée*) kavramını savunur. Bu kavram, edebiyatın yalnızca bireysel ya da estetik bir uğraş olamayacağını, aynı zamanda toplumsal ve politik bir sorumluluk taşıması gerektiğini ileri sürer. Sartre'a göre yazar, dünyada olup bitenlere karşı duyarsız kalamaz. Çünkü yazmak, sadece sözcük üretmek değil; bir duruş sergilemek, bir tavır almaktır. Yazarın topluma karşı etik bir yükümlülüğü vardır. Sessiz kalmak ya da hiçbir şey söylememek bile, dolaylı olarak egemen düzenin sürmesine katkıda bulunmak anlamına gelebilir. Bu yüzden Sartre, yazarı "çağın tanığı" ve hatta "müdahili" olarak görür. Onun için yazmak, dünyayı sadece betimlemekle değil, aynı zamanda dönüştürmekle ilgilidir. Bu yaklaşım Sartre'ın varoluşçuluğuyla doğrudan ilişkilidir. Sartre'a göre insan, özgürdür ve kendi seçimlerinden sorumludur. Bu düşünce yazarlığa da yansır: Yazar, yazdıklarından, yazmadıklarından

ve nasıl yazdığından sorumludur. Yazı, Sartre için pasif bir uğraş değil; eylemle eşdeğerdir. Sözcüklerin etkili olduğunu ve bir fark yaratabileceğini savunur. Bu bağlamda, yazmak bir tür politik eylemdir. Sartre bu görüşlerini özellikle *Edebiyat Nedir?* (*Qu'est-ce que la littérature?*) adlı eserinde sistemli olarak ortaya koyar. Burada edebiyatın amacının “dünyayı değiştirmek” olduğunu savunur. Ona göre, romanlar, öyküler, oyunlar ya da denemeler sadece bireysel ifadeler değil, kolektif yaşamla kurulan ilişkilerin yansımalarıdır.

Sartre’ın varoluşçuluğu, onun edebiyat ve felsefe anlayışının temel taşıdır. Ona göre insan, sonu gelmeyen bir ihtimaller ve seçimler dünyasında yaşar; bu dünyada sürekli olarak yeni olanaklara yönelmek zorundadır. İnsan bu durumdan kaçamaz; adeta seçim yapmaya mahkûmdur. Ancak bu seçimleri yaparken dayanabileceği önceden belirlenmiş bir özü yoktur. İnsan, doğuştan gelen sabit bir doğaya sahip değildir. Aksine, kim olduğunu ve ne olacağını yaptığı seçimlerle, yaşadığı her an yeniden belirler. “İnsan, var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan (hamleden) sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani.” (Sartre, 1985, 64).

Bu düşünce, en net biçimde Sartre’ın varoluşun özden önce geldiğine yönelik veciz ifadesinde kendisini gösterir. Ona göre insan, önce var olur; ardından, karşılaştığı durumlar karşısında aldığı tavırlarla kendi özünü inşa eder. Bu düşüncenin etik anlamı insanın ne olduğundan ve meydana getirdiği eylemlerden radikal biçimde sorumlu olduğudur. Buna göre varoluşçuluğun temel anlamı her insanın sorumluluğunu kendi omuzlarına yüklemektir (Sartre, 1985, s. 65).

Bu noktada insanı nesnelerden ayıran temel fark ortaya çıkar: Nesnelerin belirli ve değişmeyen bir özü vardır. Örneğin bir masa, var olmadan önce bile ne olduğu bellidir. Onun özellikleri tasarlandığı anda belirlenmiştir. Fakat insan için böyle bir ön-belirlenmiş özden söz edilemez. İnsan, ancak belirli bir durumda verdiği tepkilerle, yani eylemleriyle tanımlanabilir. Bu yüzden Sartre, Platon, Aristoteles ya da Kant gibi düşünürlerin savunduğu, insanın belirli bir doğaya göre davranması gerektiği fikrini reddeder (Babuççu, 2022, 268). Ona göre, insan doğasına dair doğuştan gelen sabit bir yapıdan bahsetmek aldatmacadan ibarettir. İnsan, her durumda özgürce karar verirken kendini yeniden tanımlar. Toplumsal roller, kültürel normlar ya da psikolojik eğilimler bile bu özgürlüğü tam anlamıyla belirleyemez. İnsan, kendisine çizilen sınırları her seferinde aşabilen bir varlıktır. Bu anlamda, sürekli olarak “kendi doğasını” oluşturan bir süreç içinde var olur.

2. Varoluşçuluk ve Tiyatro: Sinekler Örneği

Bu noktada Sartre'ın perspektifinden tiyatronun yalnızca sahneleme değil, bir felsefe icra etme biçimi olduğu düşüncesi belirir. Zira Sartre, tiyatrosunda karakterler aracılığıyla seyircisini sürekli olarak sınır durumlarıyla karşı karşıya bırakır. Babuçu'nun makalesinin isminin işaret ettiği gibi, onun tiyatrosu “*sahne felsefe*”dir. Ona göre tiyatrodaki gösterilmesi gereken basit ve insani durumlar ile bu durumlar karşısında kendilerini belirleyecek olan özgür bireyler olacaktır (Babuçu, 2022, s. 269). Böylece tiyatro soyut kavramların sahnede bedenlenerek yaşam bulduğu bir alandır. Tiyatronun bu doğası, felsefeyi yalnızca düşünsel değil, aynı zamanda duygusal ve eylemsel düzeyde de deneyimleme fırsatı sunar. Seyirci, karakterlerin yaşadığı ikilemlerle yüzleşirken, kendi ahlaki duruşunu da sorgulamaya başlar. Bu yüzden Sinekler, Sartre'ın felsefi düşüncesinin uygulamalı bir sunumu olarak işlev görür. David Krasner ve David Z. Saltz'in belirttiği gibi, tiyatro ve felsefe tarih boyunca birbirine koşut gelişen iki düşünsel gelenektir. Antik Yunan'da felsefe Sokrates'in diyaloglarıyla, tiyatro ise Sofokles'in trajedileriyle ortaya çıkarken, her ikisi de insan eylemi ve etik kararlar üzerine düşünsel açıklık getirme işlevini üstlenmişlerdir (Krasner & Saltz, 2006, ss. 2-4). Sartre, bu geleneği yirminci yüzyıla taşıyan yazarlardan biridir ve tiyatroyu sadece bir estetik ifade biçimi olarak değil, etik ve politik hakikatin deneyimlenebileceği canlı bir alan olarak görür. Aslında Sartre'ın tiyatrosu biçim ve amaç açısından köklü bir mirasa, klasik Fransız sahnesine dek uzanır (Leavitt, 1948, s. 102). Bu mirasa dayanmasına rağmen, Sartre tiyatrosu özgün bir karaktere sahiptir. Ona göre tiyatro, yalnızca olayları temsil eden bir araç değil, izleyicinin kendi varoluşsal konumunu sorgulamasını mümkün kılan bir “durum yaratma” tekniğidir (Sartre, 1976, s. 3-5). Bu nedenle “durum tiyatrosu” anlayışı, yalnızca dramatik olayların değil, insanın kendi özünü seçme sürecinin sahneye taşınmasıdır. Tiyatro, böylelikle felsefi tartışmaları teorik olmaktan çıkarır ve duygusal, ahlaki ve fiziksel düzeyde sahneye taşır. Sartre'ın *Sinekler* adlı oyununda Orestes karakteri aracılığı ile yaptığı da budur: bir etik tercihi, sadece düşünsel değil, sahne üzerindeki eylemlerle göstermektir. Zaten Sartre'cı perspektiften bakarak denilebilir ki, tiyatro metinleri insanın varoluşsal koşullarını en geniş çapta ortaya koyma kabiliyetine sahip metinlerdir. Teorik incelemelerde gözden kaçabilecek olan koşullar, tiyatro metinleri ile gözler önüne serilir. Böylece tiyatro, salt bir anlatı olmanın ötesine geçer. Tiyatro metinleri aracılığı ile karakterlerin dünyası izleyicilerin felsefi sezgisi ile buluşur.

Sartre'ın tiyatro eserleri, felsefi yazılarının sahneye taşınmış hali olarak görülebilir. Bu oyunlar, izleyiciye ahlaki ve varoluşsal kararlar aldırarak üzere kurgulanmış sahneler dizisidir. Bu bağlamda, *Gizli Oturum (Huis Clos)*, *Kirli Eller (Les Mains Sales)*, *Saygılı Yosma (La Putain Respectueuse)* ve *Sinekler (Les*

Mouches), Sartre'ın varoluşçuluk düşüncesinin farklı yüzlerini sergiler. Onun her tiyatro metni bir taraftan çeşitli insanlık durumlarını gösterirken, bir yandan da Sartre'ın varoluşçu felsefesinin başka bir boyutunu keşfedebilmemize olanak tanır.

Örneğin *Gizli Oturum*, Sartre'ın “cehennem başkalarıdır” sözüyle özdeşleşmiş, başkasıyla ilişkide varoluşun tutsaklığını anlatan bir yapıttır. Ines, Estelle ve Garcin karakterlerinin birbirlerine bakışları, onların kendi hakikatlerini inkâr etmelerine neden olur (Sartre, 1965, ss. 6-9). Bu oyunda mekânsal kapanma, psikolojik kapanmayı da temsil eder ve bireyin özgürlüğünü başkasının yargısı karşısında nasıl yitirdiğini gösterir. *Kirli Eller*, bireyin politik idealler uğruna hangi noktaya kadar etik ilkelerini feda edebileceğini sorgular. Hugo'nun politik bir cinayeti işleyip işlememe arasında geçirdiği tereddüt, otoriteyle bireysel etik arasındaki çatışmayı dramatize eder (Sartre, 1965, ss. 7-11). Sartre bu oyunda ideolojinin eylemi nasıl yönlendirdiğini ve özgürlüğün sorumlulukla olan ilişkisini çarpıcı biçimde irdeler. Saygılı Yosma ise ırkçılık, adalet ve tanıklık temalarını işler. Lizzie karakteri, sistemin dayattığı yalanla kendi vicdanı arasında sıkışır. Bu oyun Sartre'ın Amerikan toplumuna eleştirisini içerir ve tanıklığın ahlaki sorumluluğunu sorgular (Sartre, 1980, s. 2-4).

Bu üç oyunun ortak noktası, bireyin ahlaki karar alma sürecinin yoğun dramatik çatışmalar içinde ele alınmasıdır. Bu üç oyunla belirli noktalarda ortak özelliklere sahip olan *Sinekler*, belirli bir anlamda da özel bir yere sahiptir. Levitt'e göre, *Sinekler*, “kuşkusuz Sartre'ın en zengin ve yapısal açıdan en iyi kurgulanmış oyunudur (Levitt, 1948, s. 102).” *Sinekler*'de yalnızca bireysel bir vicdan değil, tarihsel suç, tanrısal otorite ve kolektif suçluluk gibi daha geniş etik meseleler ele alınır. Orestes'in özgürlüğe adım atması, yalnızca bireysel bir karar değil, bir halkın suskunluğuna karşı çıkıştır. Bu yönüyle denilebilir ki *Sinekler*, Sartre'ın tiyatrosundaki etik sorumluluk temasının zirveye ulaştığı metindir.

Ahmet Bozkurt'un *Varlık Tutulması* adlı çalışmasında belirttiği gibi, *Sinekler* oyunu Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* ile birlikte özgürlük düşüncesinin mutlak bir değer olarak kodlanmaya başladığı ilk döneminin düşünsel konumunun bir ürünüdür ve özgürlük-zorunluluk ikilemi bu oyunda trajik biçim aracılığı ile gündeme gelir (Bozkurt, 2012, s.64). Dinsel dogmaların ve otoriter yönetimlerin sorgulandığı ve aynı zamanda çok katmanlı bir kuşatılmışlık içinde insanın kendisini suçlu görmesine neden olan sistematik bağlılık biçimlerine karşı bireyin özgürlüğünün öne çıkarıldığı (Bozkurt, 2012, s. 64). Orestes'in dile getireceği cümleler metnin temel karakterini yansıtır niteliktedir: “Kendi kendime yabancıyım, biliyorum. Doğanın dışındayım, doğaya karşıyım, bağışlatıcı bir nedenim yok, kendimden başka hiç kimseden en ufak bir yardım bekleyemem (Sartre, 1985: s. 75).”

Sinekler aracılığı ile bireyin varoluşsal çatışmalarının sadece şahsi boyutu değil, tarihsel politik bağlamı da sahneye taşınır. Yani *Sinekler*'de Sartre, mitolojik alegorinin ardında tarih, iktidar ve etik yükümlülük fikirleri ile hesaplaşır. Lucien Goldmann da *Sinekler*'den yola çıkarak Sartre tiyatrosunu bu boyutuna dikkat çeker. Ona göre Sartre metinleri kamusalılığı etkileyen eylemlerimiz dahilinde birey ile toplum arasındaki ilişkilere odaklanır ve etik gerekliliklerle eylemselliğin gerekliliklerini bağdaştırmaya çalışır (Goldmann, 1970, s. 105). Zaten metin insanın otorite ile olan ilişkileriyle birlikte kendisiyle olan hesaplaşmalarını birlikte ele alır. Böylelikle bir yandan tiranlığa ve baskıya karşı mücadele etmenin gerekliliğini savunan devrimci bir eser gibi görünebilirken öte yandan varoluşçu bireycilik sorunun merkezde olduğu bir oyundur (Goldmann, 1970, s. 108). Böylelikle Sartre'ın tiyatrosunun gelişim çizgisinde bu oyun, hem tematik hem de yapısal olarak merkezî bir noktada durur. Çünkü burada yalnızca özgürlük teması işlenmez; bu özgürlüğün tarihsel bedeli ve sahnelenmiş bir düşünce olarak etiği de tartışmaya açılır. Günümüz dünyasında da bireyler, otoriteyle, geçmişle ve kendi sorumluluklarıyla yüzleşmek zorundadır. Burada elbette temel kavram özgürlük olacaktır. Böylece özgürlükle yüzleşmenin dramatik yükü metnin her yanına yayılır ve dramatik yapının tam merkezine yerleştirilir. Sinekler, bireyin özgürlük karşısında duyduğu kaygının, bu özgürlükten kaçışın ve nihayetinde otantik bir varoluşu seçmenin ne kadar zor ama bir o kadar da gerekli olduğunu gösteren güçlü bir anlatıdır. Sartre'ın bu oyunu, hem felsefi bir metin hem de politik bir eylem çağrısı olarak hâlâ güncelliğini korumaktadır. Bu bağlamda Sinekler, tiyatronun sadece bir sanat değil, aynı zamanda bir düşünme ve dönüştürme biçimi olduğunu kanıtlayan ender eserlerden biridir. Sartre'ın felsefesiyle tiyatrosu arasındaki bu sıkı bağ, sanatın toplumsal ve bireysel sorumluluklarla nasıl iç içe geçtiğini göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

Bu bağlamda tiyatro, felsefeyi kullanmaz; felsefeyi icra eder. Sartre'ın dile getireceği üzere, tiyatro ve felsefe iç içedir. Ona göre tiyatro felsefidir felsefe de tiyatradır çünkü ikisi de eylem hâlindeki insanla yani basitçe insanla ilgilidir (O'Donohoe, 2005, s. 14). Tek fark seyirci, Orestes'in yaptığı tercihin anlamını bir argüman olarak değil, bir yaşantı olarak tecrübe eder. Tiyatronun sunduğu bu etkileşimsel alan, izleyicinin etik ve politik kararlarını gözden geçirmesine olanak tanır. Sartre'ın "seyirciye ayna tutmak" amacı, tiyatroyu entelektüel bir deneyimden çıkararak, varoluşsal bir sınav haline getirir.

İşte *Sinekler* metni de klasik mitolojik figürler olan Orestes, Elektra ve Jüpiter'i merkeze alarak, bireyin varoluşsal krizi ve ahlaki uyanışını işler. Sartre bu karakterler aracılığıyla, insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu ve bu özgürlüğü kabul etmenin beraberinde büyük bir sorumluluk getirdiğini sahneye taşır.

Orestes'in Argos'a dönüşü, onun geçmişle ve toplumsal hafızayla hesaplaşmasını tetikler. Argos halkı, yıllardır Erinnyler'in (intikam tanrıçaları) gölgesinde, suçluluk ve pişmanlık duygularıyla yaşamaktadır. Jüpiter'in otoritesi altında, halk kendi eylemlerinden arındırılmış, pasif bir kitleye dönüşmüştür. İntikam tanrıçalarında cisimleşen pişmanlık, kişilerin hem totaliter otoriteye karşı çıkmalarını hem de kendi özgürlüklerinin farkına varmalarının önüne geçer. Bu nedenle tüm otoriteler esasında insanların sürekli olarak pişman olmalarını ve bütün eylemlerini bu pişmanlıkların gölgeleri altında gerçekleştirmelerini isterler (Babuççu, 2022, s. 270).

Sinekler'in kahramanı Orestes de esasında pişmanlığı gömülebilecek bir eylem gerçekleştirir ancak bunu söz konusu pişmanlığa bir başkaldırı olarak yapar ya da bunu bir başkaldırıya dönüştürür. Onun annesi Klytemnestra ve üvey babası Aigisthos'u öldürmesi, yüzleştiği bu toplumsal baskıya ve geçmişin ağırlığına karşı bir eylemdir. Bu cinayet, bir suç olmaktan çok, bir varoluşsal kararın tezahürüdür. Orestes, özgürlüğünü yalnızca seçim yaparak değil, bu seçimin sorumluluğunu kabul ederek de ortaya koyar. Olayların sonunda Argos halkı tarafından dışlanması, onun ahlaki olarak özgürleşmesini engellemez; aksine, bu yalnızlık onun otantik varoluşunu tanımlar (Sartre, 1985, s. 42).

Elektra karakteri ise tam tersi bir yönde gelişir. Başlangıçta Orestes ile benzer duyguları paylaşan Elektra, suçu üstlenmekten ve özgür iradesiyle eylemde bulunmaktan kaçınır. Jüpiter'in sunduğu teselliye sığınarak, kendini aldatma yolunu seçer. Elektra'nın bu tercihi, Sartre'ın *mauvaise foi* (kendini aldatma) kavramına somut bir örnek oluşturur: bireyin özgürlükten korkarak otoriteye teslim olması. "Kendini aldatma" (*mauvaise foi*), Sartre'ın varoluşçuluğunun merkez kavramlarından biridir ve Sinekler oyununda hem bireysel hem de toplumsal düzlemde güçlü bir şekilde görünür olur. Bu kavram, bireyin kendi özgürlüğünü inkâr ederek, bir anlamda kendi gerçeğinden kaçması ve başkaları ya da koşullar adına hareket ettiğini iddia ederek sorumluluktan uzaklaşmasıdır. Sinekler, bu durumu farklı karakterler aracılığıyla çok katmanlı bir şekilde sahneye taşır. Orestes'in karakter gelişimi, kendini aldatma ile yüzleşme süreci olarak okunabilir. Oyunun başlarında Argos'a geliş amacı, babasının intikamını almak gibi görünse de, zamanla geçmişin yükünü sorgulayan bir bilinç inşasına dönüşür. Jüpiter ile karşılaşmaları sırasında, tanrısal otoritenin ona sunduğu kolay çıkış yollarını reddetmesi, onun sahte güvenlikten sıyrılıp kendi özgür iradesiyle hareket etmeye başlamasının göstergesidir. Orestes artık kaderin değil, kendi seçiminin sorumluluğunu üstlenmiş bir bireydir. Bu dönüşüm, Sartre'ın özgürlük tanımının dramatik bir örneğidir (Sunay, 2022, s. 70). Elektra ise oyunun başında direnişin sesi gibidir. Halkı Jüpiter'e karşı kıskırtmakta, geçmişte yapılanların unutulmaması gerektiğini savunmaktadır. Ancak eylem zamanında geri çekilmesi ve Orestes'in cinayetinden sonra onun yanında durmak yerine halkın arasında kalmayı tercih etmesi, onun da özgürlüğünü inkâr eden

bir davranışa yöneldiğini gösterir. Elektra'nın bu tutumu, Jüpiter'in sunduğu affa sığınarak bireysel sorumluluktan kaçma eğiliminin bir örneğidir. Bu durum, Sartre'ın *mauvaise foi* kavramının kadın karakterler üzerindeki etkisini tartışmaya açar. Elektra'nın pasifliği, toplumsal cinsiyet rollerinin özgürlükle ilişkisini de ima eder (Murdoch, 1981, s. 37).

Argos halkı da kolektif olarak kendini aldatma halindedir. Suçluluğu içselleştirerek bir tür kutsal kefarete haline getiren halk, aslında geçmişin sorumluluğundan kurtulmak için suçu ritüelleştirir. Erinnyeler'in sürekli varlığı, bu ruh halini simgeler. Jüpiter'in onları korku ve suçluluk yoluyla denetlemesi, Sartre'ın toplumların özgürlükten nasıl uzaklaştırıldığını göstermesi açısından önemlidir (Babuççu, 2022, s. 268). Jüpiter'in kendisi ise özgürlük karşıtı otoritenin vücut bulmuş halidir. O, düzenin devamı adına bireylerin kendi sorumluluklarını almalarını engelleyen tanrısal bir despotizmi temsil eder. Ancak Sartre'a göre gerçek özgürlük, dışsal otoritelerin dayattığı rollerin ve değerlerin reddiyle mümkündür. Bu bağlamda, Jüpiter'e karşı çıkan Orestes, otantik bir birey haline gelir. Sonuç olarak Sinekler, kendini aldatma kavramını birey, toplum ve otorite üçgeninde derinlemesine işleyen bir metindir. Oyun boyunca, özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişki, karakterlerin içsel çatışmaları ve dışsal baskılar karşısında verdikleri tepkilerle sahnelenir.

Bu noktada Jüpiter/Zeus figürü özel bir anlam kazanır. Tanrı, Sartre'ın ateist varoluşçuluğu bağlamında, dışsal otoritenin ve sahte değerlerin temsilcisidir. Sartre metinde Tanrı Jüpiter'in halk üzerindeki etkisinden hareketle Tanrı'nın varlığına olan inancın insanı özgürleştirdiğini değil köleleştirdiğini göstermektedir. Dahası gösterilen, insanın eylemlerinin dayanacağı hiçbir sabit ve mutlak yapı olmamasıdır. Murdoch'un da söylediği gibi, Sartre'ın kavradığı, her an göz önünde tuttuğu ve *Varlık ve Hiçlik* kitabı başta olmak üzere göz kamaştırıcı bir başarıyla dile getirdiği şey yapayalnız olan insanın psikolojisidir. Bu yapayalnız insanın ardında “ne tanrısal amaçların ördüğü bir düzen, ne Newton fiziğinin güvenilebilirliği, ne de çalışmanın ve mücadelenin diyalektik gelişmesi vardır” (Murdoch, 1981, s. 88). İşte *Sinekler*'de de Orestes, Jüpiter'e karşı geldiği anda, birey olarak kendi etik yasasını yaratır ve özgürlüğünü gerçekleştirir. Böylelikle *Sinekler*'de bireyin kendi tarihsel bağlamı içerisinde nasıl özgürleştiği ve bunun ne gibi etik sonuçlar doğurabileceği meseleleri, karakterlerin karşılaştığı sınır durumlar üzerinden serimlenir.

Ancak buradan hareketle onun tiyatrosunun sadece bireysel bir varoluşu sahnelediğini düşünmek hata olacaktır. Onun tiyatrosu bireyselliğin, güçlü bir şekilde toplumsallığa bağlandığı bir tiyatrodur. Sartre'ın tiyatrosu yalnızca bireysel bir varoluşu değil, aynı zamanda toplumsal ilişkiler ağını da sahneye taşır. Onun eserlerinde karakterlerin iç çatışmaları, dönemin politik ve toplumsal meselelerine ışık tutar. Murdoch der ki, Sartre'a göre reflektif ya da düşünümsel

bilinç aynı zamanda ahlâkî bir bilinçtir (Murdoch, 1981, s. 88). Onun karakterleri kendileri üzerine düşünürler ancak kurtuluşun eylemde olduğunu bilmektedirler ve Sartre için eylem demek politika demektir (Murdoch, 1981, s.117).

Sinekler de tam olarak bu durumun vücut bulduğu bir metindir. *Sinekler* bu yönüyle, yalnızca mitolojik bir hikâyenin modern uyarlaması değil, aynı zamanda halkın bilinç düzeyini ve itaat psikolojisini sorgulayan bir metindir aynı zamanda. Adrian van den Hoven *Sinekler* metninin atmosfer ve elementlerinin esasında dönemin Vichy rejimini karakterize etmek amacıyla oluşturulduğunu söyler (Van den Hoven, 2025, s. 13). Tıpkı katil kral Aigisthos'un Argos'lulara yeni bir düzen ve ahlak dayatma çabası gibi işgal altındaki Fransa'da Vichy hükümeti de halka yeni bir ahlak dayatmaya çalışmaktadır. Tıpkı kralın insanlardan sürekli olarak pişman olmasını istemeleri gibi 1943 Fransa'sında da savaşın yenilgisi yasını tutmak ve Fransızların geçmişleri için tövbe etmeleri gerektiğini ısrarla vurgulamak, Vichy hükümetinin propaganda makinesinin ayrılmaz bir parçasıdır (Van den Hoven, 2025, s. 14). Esasında oyundaki politik göndermeler bunun da ötesindedir, Sartre her ne kadar Antik Çağ tragedyalarından kahramanların olduğu bir metin yazmışsa da asıl amacı yaşadığı döneme, Nazi işgali altındaki Fransa'ya dikkat çekmektir. Savaş sırasında yazılan metinde kullanılan Antik dekorun altındaki gerçeği savaş sonrasında açıklayan Sartre, yazmak istediği asıl oyunun Almanları sokakta öldüren bir direnişçinin öyküsü olduğunu söyler ve bunu savaş sırasında yapamayacağı için kendini özgür kılarak başkalarına da özgürlük çağrılı yapan bir örnek olan Orestes'i yazar (O'Donohoe, 2005, s. 55).

Dolayısıyla Sartre tiyatronun dönüştürücü gücüne inanır, tiyatro insanı edilgin bir seyirci olarak bırakmaz. Tiyatro aracılığı ile seyirci edilginlikten kurtulur ve ahlaki bir farkındalığa kavuşur. *Sinekler* oyunu, Argos halkının suçluluk üzerine kurulu yaşam tarzını sorgulatır. Halk, geçmişin günahlarıyla yüzleşmek yerine, Jüpiter'in sunduğu affa ve sinekler üzerinden beden bulan suçluluk ritüellerine tutunur. Burada seyirciye, tarihsel sorumlulukla yüzleşme ve pasifliği sorgulama çağrısı yapılmaktadır.

Benedict O'Donohoe'nun belirttiği gibi, Sartre'ın tiyatrosu, yaşamı sahnede yeniden kurar: "Tiyatro hem yaşamı temsil eder, hem de eylemi teşvik eder" (O'Donohoe, 2004, s. 13). Bu görüş doğrultusunda *Sinekler*, bireysel özgürlüğün sahnelendiği kadar, kolektif eylemsizliğin de teşhir edildiği bir alandır. Orestes'in eylemi, sadece kendisini değil, halkı da dönüştürme potansiyeline sahiptir; ancak halk, bu çağrıya direnç göstererek suçluluk içinde kalmayı tercih eder. Sanat ve felsefenin kesişiminde duran Sartre, tiyatroyu bir felsefi araç olarak görür. Bu nedenle *Sinekler* yalnızca estetik bir yapı değil, aynı zamanda bir düşünsel müdahaledir. Seyirciye düşen görev, sadece olayları izlemek değil,

kendi varoluşsal ve toplumsal konumunu da sorgulamaktır. Sartre'in tiyatrosu, tam da bu nedenle angaje edebiyatın sahnedeki karşılığıdır.

Sonuç

Jean-Paul Sartre'in Sinekler adlı oyunu, bireyin özgürlükle olan karşılaşmasını, ahlaki sorumlulukla yüzleşmesini ve kendini aldatma eylemiyle hesaplaşmasını çok katmanlı bir şekilde işleyen, felsefi derinliği olan bir tiyatro eseridir. Mitolojik bir çerçevede gelişen olay örgüsü, modern bireyin ve toplumun varoluşsal sorunlarına dair güçlü bir alegori sunar.

Orestes'in özgürlüğünü keşfetme süreci, yalnızca bireysel bir dönüşümü değil, aynı zamanda kolektif bir çağrıyı temsil eder. Onun eylemi, geçmişle yüzleşmenin ve geleceği inşa etmenin sorumluluğunu taşıyan bir özgürlük manifestosudur. Bu bağlamda Orestes, Sartre'in varoluşçu öznesini temsil eder: kendini yaratmaya ve eylemleriyle dünyaya anlam katmaya mahkûm bir insan.

Elektra, Argos halkı ve Jüpiter karakterleri aracılığıyla oyun, özgürlüğün farklı biçimlerini ve bu özgürlükten kaçmanın ahlaki ve toplumsal sonuçlarını gözler önüne serer. Sartre'in *mauvaise foi* kavramı, bu karakterlerin seçimlerinde ve kaçışlarında sahneye taşınır. Özellikle Elektra'nın pasifliği ve halkın suçlulukla kurduğu ritüelistik ilişki, özgürlükten kaçışın dramatik temsilleri olarak belirginleşir. Sinekler, sadece bireysel etik bir uyanışın değil, aynı zamanda kolektif bilinçlenmenin de imkânını sorgular. Bu yönüyle oyun, Sartre'in angaje sanat anlayışının tiyatrodaki yansımasıdır. Yazarın "dünyayı başkaları için açığa çıkarma" görevini üstlendiği bağlamda Sinekler, dönemin politik atmosferine olduğu kadar günümüz bireyinin ahlaki dilemmasına da seslenir.

Günümüz dünyasında da bireyler, otoriteyle, geçmişle ve kendi sorumluluklarıyla yüzleşmek zorundadır. Sinekler, bireyin özgürlük karşısında duyduğu kaygının, bu özgürlükten kaçışın ve nihayetinde otantik bir varoluşu seçmenin ne kadar zor ama bir o kadar da gerekli olduğunu gösteren güçlü bir anlatıdır. Sartre'in bu oyunu hem felsefi bir metin hem de politik bir eylem çağrısı olarak hâlâ güncelliğini korumaktadır. Bu bağlamda Sinekler, tiyatronun sadece bir sanat değil, aynı zamanda bir düşünme ve dönüştürme biçimi olduğunu kanıtlayan ender eserlerden biridir. Sartre'in felsefesiyle tiyatrosu arasındaki bu sıkı bağ, sanatın toplumsal ve bireysel sorumluluklarla nasıl iç içe geçtiğini göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

1. Babuçu, A. H. (2022). Sahnede felsefe: Sartre tiyatrosunun felsefi çerçevesi. <https://doi.org/10.30497/kaygi.1060725>. Kaygı, 260–286.
2. Bozkurt, A. (2012). Varlık tutulması: Jean-Paul Sartre Tiyatrosunda Varlık ve Hiçlik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
3. Goldmann, L. (102-119). The Theatre of Sartre. The Drama Review, 1970.
4. Hoven, A. V. (2025). An Analysis of Jean-Paul Sartre's Plays in Théâtre complet. New York: Routledge.
5. Krasner, D. &. (2006). Staging philosophy: Intersections of theater, performance, and philosophy. Michigan: University of Michigan Press.
6. Leavitt, W. (1948). Sartre's Theatre. Yale French Studies, 102-105.
7. Murdoch, I. (1981). Sartre'in yazarlığı ve felsefesi. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: De Yayınları.
8. O'Donohoe, B. (2005). Sartre's theatre: Acts for life . Bern: Peter Lang.
9. O'Donohoe, B. (2005). Sartre's Theatre: Acts for Life. Bern: Peter Lang.
10. Sartre, J. P. (1965). Gizli Oturum. (B. Onaran, Çev.) İstanbul: De Yayınları.
11. Sartre, J. P. (1965). Kirli Eller. (S. Tiryakioğlu, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.
12. Sartre, J. P. (1976). Sartre on Theater. (F. Jellinek, Çev.) New York: Pantheon Books.
13. Sartre, J. P. (1985). Varoluşçuluk. (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
14. Sartre, J. P. (2008). Edebiyat Nedir. (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
15. Sunay, M. (2022). Sartre'in Fenomenolojik Ontolojisi ve Sorumlu Sanat Teorisinin Sanat Yapıtları Yoluyla Açıklanması (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi.

Extended Abstract

This study provides an extensive philosophical and theatrical analysis of Jean-Paul Sartre's play *Les Mouches* (The Flies), contextualizing it within existentialist ethics, political theory, and theatrical aesthetics. Written in 1943 under Nazi occupation in France, the play combines classical mythology with the political urgency of its time, portraying the existential dilemmas of freedom, responsibility, and bad faith. Through the character of Orestes, Sartre constructs a narrative that dramatizes the existential imperative to act authentically in the face of oppressive structures—divine, historical, or social.

The paper opens with an overview of Sartre's existentialism. The central tenet, "existence precedes essence," suggests that human beings are not born with predetermined natures but create their essence through actions. In this sense, human freedom is absolute yet burdensome; it demands individuals to assume total responsibility for their choices. Sartre's concept of *mauvaise foi*—bad faith—further elaborates the human tendency to flee from this responsibility by adopting socially imposed roles or by externalizing the cause of one's actions.

In *The Flies*, Sartre engages these concepts through a mythological lens, revisiting the story of Orestes and Electra. However, his treatment is distinctly modern. Orestes' initial detachment transforms into ethical engagement, marking a journey from ignorance to freedom. His confrontation with Jupiter, who symbolizes divine authority and moral determinism, is pivotal. When Orestes kills Aegisthus and Clytemnestra and refuses to seek redemption from Jupiter, he breaks from both religious and societal structures. This act is not presented as revenge but as the existential moment in which a person becomes fully responsible for himself and his world.

By contrast, Electra and the citizens of Argos exemplify bad faith. Rather than confronting their historical complicity, they cling to rituals of guilt and suffering, orchestrated by Jupiter. This aligns with Sartre's view of religion and ideology as mechanisms that stifle individual freedom and foster submission. Electra's ultimate refusal to join Orestes signifies her failure to transcend fear and achieve autonomy. The Erinyes, agents of divine vengeance, further materialize collective guilt and historical paralysis. Sartre uses these symbols to challenge passive obedience and to illustrate the cost of ethical action.

Beyond *The Flies*, the article compares Sartre's other major plays—*Huis Clos* (No Exit), *Les Mains Sales* (Dirty Hands), and *La Putain Respectueuse* (The Respectful Prostitute)—to understand how recurring themes of freedom, responsibility, and societal pressure manifest across his dramatic oeuvre. In *No Exit*, the claustrophobic setting and interpersonal entanglements expose how

identity is formed in relation to others, leading to Sartre's famous conclusion that "hell is other people." *Dirty Hands* explores the tension between political commitment and ethical compromise, as the protagonist Hugo must decide whether assassinating a political figure is justifiable. Meanwhile, *The Respectful Prostitute* critiques racism, justice, and gender dynamics in American society, showing how institutional power corrupts truth and undermines moral integrity.

Among these, *The Flies* stands out for its integration of myth, philosophy, and political allegory. Unlike the other plays, it engages with historical memory and collective responsibility on a broader scale. Orestes' journey is not only personal but communal. His rebellion calls others to confront their own freedom. In this way, *The Flies* functions as a play of awakening—a call for ethical and political agency in an age of conformity and fear.

The study also places Sartre's dramaturgy in the context of "theater of situations," a concept he developed in his theoretical writings such as *Sartre on Theater*. According to Sartre, characters in such plays are defined not by psychological depth but by the moral situations they confront. The goal is not to analyze but to act, and the stage becomes a space of ethical experimentation. This aligns theater with philosophy, not as a medium to explain ideas, but to make them visible, affective, and actionable. Building on the work of scholars the paper argues that Sartre's theater bridges aesthetic form and ethical function. Murdoch's analysis of Sartre's concept of freedom and her critique of moral subjectivism enriches our understanding of the risks involved in existential choice. O'Donohoe interprets Sartre's dramatic method as "acts for life," emphasizing how his plays resist passivity and compel transformation. Bozkurt characterizes *The Flies* as "the staging of the tragic moment of freedom," noting its significance in connecting personal choice with historical consequence. Sunay, in her philosophical thesis, discusses Sartre's theater as a space for phenomenological engagement, where the viewer is implicated in the ethical tensions being dramatized.

The role of the audience is another key element. Sartre's plays are not passive spectacles but active confrontations. He demands that viewers identify with, reject, or critically assess the characters' choices. In *The Flies*, the audience is invited to see themselves in the citizens of Argos: silent, complicit, and fearful. The possibility of becoming Orestes—of rejecting divine comfort and assuming full responsibility—becomes a moral mirror. In this sense, Sartre's theater functions as an ethical trial, a rehearsal for the kinds of decisions viewers must make in their own lives. Moreover, the paper reflects on the contemporary relevance of *The Flies*. In an era marked by authoritarianism, collective guilt, and historical revisionism, Sartre's insights remain piercing. The tendency to

avoid responsibility, to blame history, leaders, or systems, is a form of bad faith still prevalent today. *The Flies* challenges this escapism and calls for political awakening. The play's symbolism—flies, rituals, gods—resonates with modern ideologies that demand compliance in the name of safety or tradition. In conclusion, this study asserts that *The Flies* is a seminal work that exemplifies Sartre's integration of philosophy, ethics, and dramatic form. It is not merely a narrative about myth or rebellion, but a performance of existential ethics. Sartre's play transforms the stage into a philosophical arena where ideas are not only discussed but embodied and tested. As such, it remains a powerful text for understanding how individuals might respond to the demands of freedom, especially in times of historical crisis. The relevance of *The Flies* extends beyond its original context and continues to pose unsettling questions: What does it mean to act freely? What are we willing to sacrifice to remain innocent? And can true responsibility exist without the courage to defy gods—literal or symbolic?

A Debate on the Purpose of Law: The Hart and Fuller Conflict

Hukukun Amacı Üzerine Bir Tartışma: Hart ve Fuller Çatışması

Seda Özdal

Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü, sedaozda155@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-5791-6429

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

25 May 2025

Date Accepted

24 June 2025

Date Published

30 June 2025

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Seda Özdal).

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

25 Mayıs 2025

Kabul Tarihi

24 Haziran 2025

Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Seda Özdal).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Özda, Seda (2025). Hukukun Amacı Üzerine Bir Tartışma: Hart ve Fuller Çatışması. *Mebadi International Journal of Philosophy*, (2) 1, 92-113.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.15750742>

Abstract

This article aims to examine the Hart–Fuller debate of the most striking intellectual confrontations in XX. century legal philosophy through the lens of the “purpose of law.” H. L. A. Hart, a leading representative of contemporary legal positivism, conceptualizes law as a system of norms whose validity is grounded in social facts and the position of rules within the legal system, independent of moral evaluations. In contrast, Lon L. Fuller, who reinterprets the natural law tradition in a modern context, defines law as a purposive enterprise based on an internal moral structure, capable of guiding human behavior. The views of Hart, who defines law as a normative system, and Fuller, who considers it a moral and purposive order, reflect a profound theoretical divergence concerning the nature, validity, and legitimacy of law. The opposition between Hart’s understanding of legal validity and Fuller’s emphasis on the internal morality of law is not merely a clash of legal theories but also a reflection of a deeper philosophical debate about the function of law in human life and the source of its binding force. This article analyzes this confrontation and offers a comparative evaluation of the differing theoretical perspectives on the purpose of law.

Keywords: Hart, Fuller, Law, Purpose, Morality.

Öz

Bu makale, XX. yüzyıl hukuk felsefesinin en çarpıcı entelektüel karşılaşmalarından biri olan Hart–Fuller tartışmasını, “hukukun amacı” ekseninde ele almayı amaçlamaktadır. Hukuki pozitivizmin çağdaş temsilcilerinden biri olan Hart, hukuku ahlaki değerlendirmelerden bağımsız olarak, geçerliliği toplumsal olgulara ve hukuki sistem içindeki kuralların konumuna dayanan bir normlar bütünü olarak kavramsallaştırır. Buna karşılık, doğal hukuk geleneğini modern bağlamda yeniden yorumlayan Fuller, hukuku insan davranışını yönlendirme kapasitesine sahip, içsel bir ahlaki yapıya dayanan amaçsal bir etkinlik olarak tanımlar. Hukuku normatif bir sistem olarak tanımlayan Hart ile onu ahlaki ve amaçsal bir düzen olarak değerlendiren Fuller’in görüşleri, hukukun doğası, geçerliliği ve meşruiyeti konularında derin bir kuramsal ayrışmayı yansıtmaktadır. Hart’ın hukuki geçerlilik anlayışı ile Fuller’in içsel ahlak vurgusu arasındaki karşıtlık, yalnızca hukuki teorilerin bir çatışması değil, aynı zamanda hukukun insan yaşamındaki işlevi ve hukukun bağlayıcılığı üzerine yürütülen derin bir felsefi tartışmanın yansımasıdır. Makale, bu çatışmayı çözümlemeye çalışarak hukukun amacına ilişkin farklı kuramsal perspektifleri karşılaştırmalı bir biçimde değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hart, Fuller, Hukuk, Amaç, Ahlak.

Giriş¹

Hukuk felsefesi, hukukun doğası, kaynağı ve işlevi üzerine farklı perspektiflerin çatıştığı bir alan olmuştur. Bu tartışmaların merkezinde, hukukun bir amacı olup olmadığı sorusu yer alır. Doğal hukukçular, hukukun ahlaki bir temel üzerine kurulu olduğunu ve belirli bir amacı yerine getirmesi gerektirdiğini savunurken, hukuki pozitivistler hukukun ahlaktan bağımsız, insan yapımı bir normlar sistemi olduğunu öne sürer. Bu bağlamda, Lon L. Fuller (1902-1978) ve H. L. A. Hart (1907-1992) arasındaki ünlü tartışma, hukuk felsefesinde büyük bir yankı uyandırmıştır. Hart, hukukun herhangi bir içsel amacı olmadığını, yalnızca toplumun işleyişini düzenleyen kurallar bütünü olduğunu savunurken, Fuller, hukukun işlev görebilmesi için belli bir ahlaki yapıya ve amaçlılığa sahip olması gerektiğini öne sürmüştür.

Hukuk felsefesinin temel meselelerinden biri olan Hart-Fuller tartışması, çağdaş hukuk teorisinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamış; pozitif hukuk ile doğal hukuk anlayışı arasındaki köklü ayrımı ve bu ayrımın ahlak-hukuk ilişkisi ile “olan” ve “olması gereken” arasındaki yansımalarını gözler önüne sermiştir. Söz konusu tartışma, her ne kadar kamuoyunda 1958 yılında Harvard Law Review’de yayımlanan yazılar aracılığıyla gündeme gelmiş olsa da iki düşünür arasındaki karşıtlık ve fikir alışverişi 1969 yılına dek çeşitli eserler ve eleştiriler aracılığıyla sürmüştür (Akı, 2018, s. 106).²

Hart, iki düşünür arasındaki ayrışmanın temelinde hukuk felsefesine yönelik başlangıç varsayımları ve ilgi alanlarının farklılığının bulunduğunu savunurken; Fuller, asıl meselenin dile getirilen ilke ve argümanlardan ziyade, çoğu zaman sorgulanmaksızın kabul edilen zımni varsayımlarda düğümlendiğini ileri sürmüştür (Fuller, 2019, s. 225).

Bu çalışmada, Hart ve Fuller’ın hukukun amacı konusundaki yaklaşımları ele alınacak; iki düşünürün temel argümanları karşılaştırmalı olarak analiz

¹ Bu makale, “Hukuk Felsefesinde Finalite Problemi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Kronolojik olarak Hart-Fuller tartışması: H. L. A. Hart, “Positivism and the Separation of Law and Morals” Harvard Law Review, 1958; aynı sayıda Fuller’in cevabı “Positivism and Fidelity to Law. A Reply to Professor Hart” Harvard Law Review, 1958; H. L. A. Hart, The Concept of Law, Oxford Press, 1961; Lon L. Fuller, The Morality of Law, 1964; H. L. A. Hart, The Morality of Law, Harvard Law Review, 1965; Lon L. Fuller’in 1969’da “The Morality of Law’ın” ikinci baskısına yazdığı “Reply to Critics”le eserle tartışma sona ermiştir. Bk. van der Burg, W. (2014). Lon L. Fuller’s lessons for legislators, (Çev. E. İrem Akı). 1(3), s. 59; Tartışma konuları için ayrıca bk. Rehaag, S. (2010). The Hart-Fuller debate in the twenty-first century (Ed. Peter Cane) Osgoode Hall Law Journal. 48(¾). s. 691-693. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Fuller, L. L. (2019). *Hukukun Ahlakı*, (Çev. Engin Arıkan). İstanbul: Tekin Yayınevi. s. 224-225.

edilecek ve bu entelektüel çatışmanın hukuk teorisi açısından arz ettiği önem değerlendirilecektir.

1. Doğal Hukuk Öğretisinde Hukukun Amaçlılığı

Doğal hukuk, hukukun kaynağını insan aklı, doğa düzeni ve evrensel ahlaki ilkelerde gören bir hukuk teorisidir. Bu anlayışa göre, hukuk yalnızca insan iradesine dayalı pozitif normlardan ibaret değildir; aksine, doğuştan gelen adalet, insan onuru ve etik ilkeler gibi evrensel değerlerle temellendirilmelidir (Münif Paşa, 2016, s. 197). Doğal hukuk, olan değil, olması gereken (de lege ferenda) hukuku yansıttığı için ona çoğu zaman ideal hukuk olarak bakılır (Göçler, 2008, s. 54-55).

Doğal hukuk öğretisi, birçok kaynakta “adalet ideali” ile özdeşleştirilmekte olup, bu anlayışa göre adalet, hukukun gerçekleştirilmesinde temel bir ölçüt işlevi görmektedir. Doğal hukukçulara göre bir hukuk kuralının geçerliliği, yalnızca şekli unsurlara değil, aynı zamanda adaletle uygunluğuna da bağlıdır. Bu bağlamda adalet, doğru hukuk idealini temsil etmekte; hatta kimi doğal hukukçular açısından doğrudan hukukun kendisi olarak kabul edilmektedir. Doğal hukuk düşüncesi, hukuk ile ahlak arasında güçlü ve ayrılmaz bir bağ bulunduğunu ileri sürer ve hukuku yalnızca pozitif normlardan ibaret görmez. Bu öğretiye göre hukuk, insan doğasına ve evrensel ahlaki ilkelere dayanmalı; normatif düzenin meşruiyeti bu temellere göre değerlendirilmeli ve şekillenmelidir (Çağır, 1966, s. 398-399).

Hukuk felsefesi tarihine bakıldığında, farklı dönemlerde çeşitli doğal hukuk yaklaşımlarının geliştirildiği görülmektedir. Bu çeşitlilik, doğal hukukun statik değil, dinamik bir düşünce alanı olduğunu; hayatla, insanla ve değerlerle ilgili anlayışlar değiştikçe doğal hukuk anlayışlarının da dönüşüme uğradığını göstermektedir. Bu çerçevede, doğal hukuk yalnızca belirli bir dönem ya da düşünürle sınırlı kalmayıp, insanlığın adalet arayışının felsefi bir ifadesi olarak süreklilik kazanmıştır (Çağır, 1966, s.404-406).

Doğal hukuk öğretisinde “hukukun amaçlılığı” temel bir ilkedir. Bu yaklaşıma göre hukuk, salt bir kurallar bütünü değil; belirli ahlaki ve insani değerleri gerçekleştirmeyi hedefleyen bir kurumdur. Hukukun yalnızca düzen sağlamaya yönelik araçsal bir yapı olmadığı; bunun ötesinde adalet, insan onuru ve ortak iyilik gibi yüksek değerlere yönelmesi gerektiği vurgulanır. Bu düşünce, felsefi gelenek içerisinde farklı dönemlerde çeşitli filozoflar tarafından farklı biçimlerde temellendirilmiştir. Örneğin Aristoteles, hukukun nihai amacını erdemli yaşam olarak tanımlamış; hukuku sadece toplumsal düzenin aracı değil, bireyleri erdemli olmaya yönelten bir mekanizma olarak görmüştür (Aristoteles, 2005, s. 7). Cicero ise, insanların erdemde birleşmesi gerektiğini savunur. Düşünüme göre ruh yüceliği, dostluk, adalet ve cömertlik gibi erdemler,

hazdan, yaşamdan ve maddi zenginlikten daha doğaldır ve insan doğasına daha uygundur (Cicero, 2017, s. 119-122). Orta Çağ düşünürlerinden Thomas Aquinas, hukuku Tanrısal düzenin dünyevi yansıması olarak değerlendirir ve hukukun nihai amacının doğruyu ve adaleti gerçekleştirmek olduğunu belirtir. Aquinas, hukukun amaçsallığını ilahi yasa ile ilişkilendirerek metafizik bir temellendirme yapar.³

XX. yüzyılda ise Lon L. Fuller, hukukun işlevselliği için içsel bir ahlaka sahip olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre hukuk, ancak anlaşılır, tutarlı ve adil olduğu ölçüde işlevini yerine getirebilir (Fuller, 2019, S. 174-175; Fuller, 2019, s. 235). John Finnis ise çağdaş doğal hukuk anlayışını “temel insani değerler” kuramı ile açıklamış; hukukun amacını bireylerin özgür, anlamlı ve iyi bir yaşam sürmesini mümkün kılmak olarak tanımlamıştır (Kılıç, 2010, S. 240-248).

Sonuç olarak doğal hukuk düşüncesi, hukukun yalnızca yazılı kurallardan ibaret olmadığını; insan doğasına, evrensel ahlaka ve toplumsal adalet anlayışına hizmet etmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşıma göre hukuk, salt biçimsel bir normlar dizgesi değil, etik bir hedef taşıyan ve insan yaşamına anlam katmayı amaçlayan bir sistemdir.

2. Hukuki Pozitivizm ve Hukukun Ahlaktan Bağımsızlığı

Hukuki pozitivizmin temel iddiası, hukukun ve ahlakın birbirinden bağımsız iki alan olduğudur. Bu görüş, hukuk normlarının geçerliliğinin, ahlaki doğrularla ilgisi olmadığını savunur. Hukuki pozitivizm, hukukun toplumsal bir olgu olduğunu ve bu nedenle yalnızca toplum tarafından kabul edilen ve uygulanan kuralların geçerli sayılması gerektiğini öne sürer. Ahlak ise, bireysel ya da toplumsal bir değerler sistemi olarak, hukuki normlarla ilişkilendirilmeden varlık gösterebilir. Bu görüş, en belirgin şekilde John Austin ve Hans Kelsen gibi düşünürler tarafından savunulmuştur.

Hukuk felsefesi, hukuki normların kaynağını, doğasını ve bağlayıcılığını çözümlemeye yönelik çeşitli kuramsal yaklaşımlar sunar. Bu bağlamda, hukuki pozitivizm, hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağlantı bulunmadığını savunan temel kuramlardan biridir. Özellikle Jeremy Bentham, John Austin ve H. L. A. Hart’ın katkılarıyla kurumsallaşan bu yaklaşım, hukuki geçerliliğin ölçü-

³ Thomas Aquinas, The Summa Theologica, Çev. Fathers of the English Dominican Province, 90. Soru; 95. Soru, 2. Madde/ https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf/06.03.2025

tünü, ahlaki doğrulukta değil, pozitif hukuk kurallarının belirli bir otorite tarafından oluşturulmuş ve yürürlüğe konmuş olmasında arar (Keyman, 1978, s. 20).⁴

Hukuki pozitivizme göre bir normun hukuken geçerli sayılabilmesi için iki temel koşulun sağlanması gerekir: Birincisi, kuralın yetkili bir otorite tarafından oluşturulmuş olması; ikincisi ise kuralın, hukuk sisteminin öngördüğü şekilsel usullere uygun biçimde yürürlüğe girmesidir. Bu çerçevede hukuki geçerlilik, etik veya ahlaki bir değerlendirmeye değil, sistem içi tanıma mekanizmalarına dayanır. John Austin'in "egemenin emri" anlayışı ile H. L. A. Hart'ın "tanıma kuralı"⁵ (rule of recognition) teorisi, bu yaklaşımın kavramsal temelini oluşturan örnekler arasında yer alır.

Hukuki pozitivizmin merkezinde yer alan "ayrılabilirlik tezi", hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını öne sürer. Bu tez, bir hukuki normun ahlaki içeriğe sahip olabileceğini kabul etmekle birlikte, bu içeriğin normun geçerliliğini belirleyen bir unsur olmadığını savunur.⁶ Pozitivist yak-

⁴ Felsefi pozitivizm ile hukuki pozitivizm, gözlemlenebilir olana verdikleri önem açısından benzerlik gösterse de genel anlamda birbirinden ayrılan iki farklı düşünce sistemini temsil eder. Felsefi pozitivizm, hukuku açıklarken insan davranışlarının gözlemlenebilirliğini esas alırken; hukuki pozitivizm, normun kendisini ve normun yapısal somutluğunu merkezine alır. Bu farkın temelinde düşünme biçimlerinin farklılığı yattığı ileri sürülmektedir. Bk. Waline, M. (1951). Felsefi, hukuki ve içtimai pozitivizm, (Çev. Münici Kapani). Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. 8(3-4), s. 170-182; Öktem, N. (1977). Hukuksal pozitivizm akımı. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası. 43(1-4). s. 272. Hukuki pozitivizmin tarihsel kökeni ise, Alman tarihçi okulunun pandekt koluna dayandırılmaktadır. Bu bağlamda hukuki pozitivizmin, bilimsel yöntem ve siyasal karar süreçlerinde nasıl bir araç olarak kullanıldığı da tartışmaya açıktır. Bk. Dilcher, G. (1974). Bilimsel metot ve siyasal karar aracı olarak hukuki pozitivizm", (Çev. Ahmet Mumcu). Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 31(1), s. 468.

⁵ Hart hukuk kuramını "kurallar" temelinde oluşturmuştur. Hart'a göre birincil ve ikincil olmak üzere iki temel kural vardır. Birincil kurallar, kişinin isteğinden bağımsız olarak, kişilere ödevler yükleyen ve belirli bir davranışta bulunulması ya da ondan kaçınmasıyla ilgili kurallardır. Diğer kural türü olan ikincil kurallar ise, birincil kuralların işlemeyle ilgili düzenlemeler yapmak ve bu kuralların hukuksal düzenlemeleri ile ilgili problemleri çözmek amacıyla oluşturulmuştur. Hart ikincil kuralları da üçe ayırır. Birincisi, yasallık ve geçerlilik ile ilgili sorunları çözen ve belirsizliği gideren tanıma kuralıdır. Bu kural nelerin hukuk kuralı olduğunu gösteren ve bir kuralın hukuk kuralı olup olmadığını belirleyen kurallardır. İkinci kural, değiştirme kuralı olup, kişilerin uymak zorunda oldukları kurallar üzerinde ve hukuksal yükümlülüklerde değişiklik yapar. Bunlar bazı birincil ve ikincil kurallarda, yasama ve yargı tarafından yapılacak değişikliğe imkân tanıyan kurallardır. Sonuncusu ise muhakeme kuralı (karar verme kuralı) dır. Bu tür kurallar bir uyuşmazlık durumunda yargı organlarının karar verme usulünü belirler ve verimsizlik sorununu ortadan kaldırır. Bk. R. Wacks, (2019). *Hukuk felsefesine kısa bir giriş*. (Çev. Engin Arıkan). İstanbul: Tekin Yayınevi, s. 71-74; Y. Işıktaç (2007). *Hukukun kaynağı olarak sözleşme*. İstanbul: Filiz Kitabevi. s. 318-321.

⁶ Hukuki pozitivizmin temelini oluşturan diğer önemli yaklaşımlar arasında sosyal olgu tezi ve konvansiyonellik tezi yer almaktadır. Sosyal olgu tezi, hukuki pozitivizmin kavramsal çerçevesinin merkezinde bulunur ve hukukun temelinde toplumsal olarak üretilmiş veya inşa edilmiş birtakım olguların yer aldığı düşüncesine dayanır. Bu yaklaşıma

laşım içinde, hukuk-ahlak ilişkisine dair farklı yorumlar mevcuttur. Bu doğrultuda, hukuki pozitivistler “kapsayıcı” ve “dışlayıcı” olmak üzere iki ana gruba ayrılır. Kapsayıcı (ya da esnek) pozitivistler, hukukun bazı durumlarda ahlaki normları içerebileceğini kabul ederken; dışlayıcı (ya da katı) pozitivistler, ahlakın hukuki geçerlilik üzerinde herhangi bir etkisini bütünüyle reddederler. Kapsayıcı pozitivism, Hart, Jules Coleman, W.J. Waluchow ve Matthew Kramer gibi düşünürler tarafından savunulurken; dışlayıcı pozitivismin önde gelen temsilcileri arasında Joseph Raz, Scott Shapiro ve Andrei Marmor yer alır (Himma, 2010, s. 13).

Hukuki pozitivismin öncülerinden John Austin, hukuku egemenin toplum üzerindeki iradesinin ifadesi olarak tanımlar. Ona göre hukuk, bir emir sistemidir ve geçerliliği, yalnızca yetkili bir otorite tarafından belirli usullere uygun biçimde çıkarılmasına ve toplumsal olarak uygulanmasına bağlıdır (Austin, 2015, s. 27-29). Austin, hukuk ile ahlak arasında keskin bir ayrım yapar. Ona göre, bir normun hukuki geçerliliği, ahlaken doğru ya da yanlış olmasıyla değil, yürürlükte bulunmasıyla ilgilidir. Bu düşüncesini şu sözlerle dile getirir:

Hukukun mevcudiyeti ile erdemli veya erdemsiz oluşu farklı şeylerdir. Hukukun var olup olmadığı ayrı bir araştırma konusudur; kabul edilmiş bir standarda uygun olup olmadığı ise farklı bir araştırma konusudur. Fiilen var olan bir yasa, biz onu sevmesek de, uygun bulmamızı veya bulmamamızı kendisine göre ayarladığımız metinden farklı da olsa, yasadır. Bu gerçek, biçimsel olarak soyut bir önerme şeklinde ifade edildiğinde, üstünde ısrarla durmayı saçma gösterecek kadar basit ve gereksizdir. Fakat ne kadar basit ve gereksiz olursa olsun, soyut bir şekilde ifade edildiğinde ne kadar çok olayda unutulduğunu tek tek sayacak olursak, tek bir cildi bununla doldururuz. (Hart, 2017, s. 105-106).

göre, herhangi bir normun gerçek anlamda bir hukuk kuralı sayılabilmesi, belirli bir sosyal olguya dayandırılmasıyla mümkündür. Her ne kadar pek çok hukukî pozitivist bu görüşü benimsemiş olsa da hangi tür sosyal olgunun hukuki geçerliliğin temelini oluşturduğuna dair fikir birliği bulunmamaktadır. Bu bağlamda, Jeremy Bentham’ın izleyicisi olan John Austin, bir hukuk sisteminin varlığını açıklayan sosyal olgunun, buyruk verme gücüne ve bu buyruğa uymama durumunda yaptırım uygulama kapasitesine sahip bir egemenin varlığı olduğunu ileri sürer. Buna karşın H. L. A. Hart, egemenin emirlerinin tek başına bir hukuk sistemini açıklamakta yetersiz kaldığını savunur. Hart’a göre, işleyen bir hukuk sistemi; normların oluşturulması, değiştirilmesi ve uygulanmasını sağlayan “tanıma kuralları”na sahip olmalıdır. Bu durumda Hart açısından hukuk sisteminin temel sosyal olgusu, bu tanıma kurallarıdır. Konvansiyonellik tezi ise, hukuk kurallarının, yetkili merciler tarafından kabul edilip uygulanması ve bu kuralların toplumsal olarak standartlaştırılmış davranış biçimleri hâline gelmesi süreciyle ilgilidir. Bu tez, hukukun temelde toplumsal bir uzlaşının ürünü olduğunu ileri sürer. Bu konuda Kenneth Einar Himma, hukuk kurallarının geçerliliğine dair ahlaki kriterlerin kapsamına ilişkin kapsayıcı ve dışlayıcı pozitivistler arasındaki tartışmaları ele alırken, zayıf ve güçlü biçimleriyle konvansiyonellik tezlerini de ayırt eder. Bk. Himma, K. E. (2010). Hukukun ahlaki kriterleri kapsayıcı ve dışlayıcı pozitivistler arasındaki tartışma. (Çev. Saim Üye). Ankara: BilgeSu Yayıncılık, s. 8-18; 20-28.

Austin'in bu ayrımını H. L. A. Hart, daha sistematik biçimde şu şekilde formüle eder: "Birincisi, anayasal veya hukuki bir hükme dayanmadan, sırf ah-laki diye bir kuralın yasa olmadığı; ikincisi, sırf ahlaken arzu edilebilir olduğu için bir kuralın yasa olduğu söylenemez." (Hart, 2017, s. 109). Austin'in hukuku ahlaktan tümüyle ayıran yaklaşımı, hukukun yalnızca biçimsel geçerliliğine odaklanırken, onun toplumsal meşruiyet boyutunu ihmal etmektedir. Bu yak-laşım, özellikle adaletle açıkça çelişen yasaların da "hukuk" sayılabileceği gibi tartışmalı sonuçlara kapı aralar. Oysa hukuk, yalnızca yürürlükte oluşuyla de-ğil, aynı zamanda toplumsal vicdanda yarattığı yankıyla da değerlendirilmeyi hak eder.

Hans Kelsen ise hukuki pozitivizme "saf hukuk teorisi" (Reine Rechts-lehre) ile katkı sunmuş, hukuk ile ahlak arasında kesin bir ayrım yapılması gerektiğini savunmuştur. Kelsen'e göre hukuk, kendi iç tutarlılığına ve hiyerar-şik normatif yapısına sahip, ahlaki değerlendirmelerden bağımsız bir sistemdir. Bir normun geçerliliği, yalnızca daha üst düzeydeki bir normdan türetilmiş ol-masıyla açıklanabilir. Bu bağlamda, bir normun ahlaki ya da etik değerlerle uyuşmasının, onun hukuki statüsüne hiçbir etkisi yoktur (Kelsen, 2016, s. 19-20; Kelsen, 2018, s. 100).

Aynı çizgide yer alan Léon Duguit de hukuk ve ahlak kurallarını kesin çizgilerle birbirinden ayırır. Duguit'e göre hukuki normların belirleyici özelliği, bireylere belirli eylemleri emretmeleri ya da yasaklamalarıdır; bu emir ve yasak-lar ahlaki değerlerle değil, toplumsal düzenin sürekliliği ile ilişkilidir (Duguit, 1917, s. 3-4). Duguit, hukuk kurallarının geçerliliğinin metafizik ilkeler ya da dini inançlarla temellendirilmesine karşı çıkar. Evrensel ya da mutlak ahlaki ilkelerin tarihsel ve kültürel bağlamlara göre değişkenlik gösterdiğini savuna-rak, doğal hukuk anlayışını hukuki düşüncenin dışında bir metafizik uğraş ola-rak değerlendirir (Topçuoğlu, 1953, s. 147).

Marcel Waline ise normatif pozitivist geleneğe daha yumuşak bir yakla-şım getirir. Ona göre hukuk pozitivistleri, yüksek ahlaki değerlerin ya da ideal-lerin varlığını tamamen reddetmezler. Ancak bu değerlerin hukuki bir nitelik taşıdığını da kabul etmezler. Waline, pozitivistlerin bireyleri her koşulda pozitif hukuka itaate zorladıkları yönündeki eleştirilerin de hatalı olduğunu belirtir. Ona göre, pozitivist anlayış bireylere hukuka uymama özgürlüğünü tanır; ancak bu özgürlüğün doğal bir sonucu olarak, bireyler eylemlerinin sorumluluğunu da üstlenmek durumundadır. Bu yaklaşıma göre pozitif hukuk, doğal hukuk ilkelerini dışlamakla birlikte, onların doğru ya da yanlış oluşu hakkında her-hangi bir değerlendirme yapmaz; çünkü bu tür tartışmalar esasen metafizik düzlemde-dir (Waline, 1951, s. 172-173; Topçuoğlu, 1953, s. 179-180).

Sonuç olarak, hukuki pozitivizm, hukukun geçerliliğini ahlaki değerlendirmelerden bağımsız olarak açıklayan güçlü bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Bununla birlikte, hukuku yalnızca toplumsal olgulara indirgemek ve ahlakla tüm ilişkisini yadsımak, özellikle totaliter rejimlerin hukuk anlayışları göz önüne alındığında ciddi eleştirilere açık hâle gelmektedir. Bu nedenle, hukuki pozitivizmin analitik gücü ve sistematikliği kabul edilmekle birlikte, hukukun toplumsal meşruiyetinin sağlanmasında adalet ve ahlak ilkelerinin rolü göz ardı edilmemelidir.

3. Fuller-Hart: Kural ve Amaç Gerilimi

Modern hukuk felsefesinin en çetin tartışmalarından biri, hukuk normlarının sadece biçimsel geçerliliğe mi yoksa aynı zamanda belirli bir amaca ve ahlaki içeriğe de sahip olması gerektiğine ilişkindir. Bu bağlamda H. L. A. Hart ile Lon L. Fuller arasındaki meşhur tartışma, "kural" ile "amaç" arasındaki gerilimi en keskin haliyle gözler önüne sermektedir.

Tartışmanın ana hatlarına geçmeden önce, iki düşünürün “amaç” kavramı üzerinden birbirlerine yönelttikleri eleştirilere yakından bakmak yerinde olacaktır. Hart, Fuller’ı yaşamı boyunca "amaç düşüncesine tutkulu bir bağlılık" içinde olan bir düşünür olarak görmüş ve bu tutkunun, kimi zaman yaratıcı bir esin kaynağı olabildiği gibi, düşünsel körlüğe de yol açabileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca Hart, Fuller’ın amaç merkezli yaklaşımını “yüksek dozda romantizm” olarak nitelendirmiş ve bu tür yaklaşımlarda daha temkinli ve soğukkanlı olunması gerektiğini savunmuştur. Buna karşılık Fuller, Hart’ın amaç fikrine karşı mesafeli duruşunu hukuki pozitivizmin bir yanılması olarak değerlendirir (Fuller, 2019, s. 226). Fuller’a göre hukuk, doğası gereği amaçlı bir faaliyettir; dolayısıyla bir yasanın amacını dikkate almadan, onun dilsel ifadesini dahi doğru şekilde yorumlamak mümkün değildir. Bu nedenle asıl yetersizlik, hukuk teorisinde amaca gerekli önemi vermeyen Hart’ın yaklaşımında bulunmaktadır (Fuller, 2017, s. 203).

Görüldüğü üzere, Hart ve Fuller’ın tartışmalarında “amaç” kavramı merkezi bir role sahiptir. Burada iki farklı yaklaşımın olduğunu söyleyebiliriz. Hart’ın yaklaşımı, hukuki pozitivizmi ve Fuller’ın ki doğalcı-ahlaki hukuk kavramı temsil etmektedir. Her iki düşünür de hukuk düzeninin yapısını anlamaya çalışsa da hukukla amaç arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları taban tabana zıttır.

Hart, hukuku tanımlarken onu toplumsal düzeni sağlayan kurallar bütünü olarak kavrar ve bu kuralların geçerliliğini büyük ölçüde onların sosyal olarak tanınmasına ve içsel kabulüne bağlar (Hart, 2017, s. 146). Diğer yandan Fuller, hukuk düzeninin sadece kurallardan ibaret olmadığını, bu kuralların

aynı zamanda belirli bir amacı gerçekleştirmesi gerektiğini, aksi takdirde hukukun içsel ahlakını yitireceğini savunur (Fuller, 2019, s. 174-176). Bu iki yaklaşım, hukukun yalnızca biçimsel mi yoksa aynı zamanda ereksel bir yapıya mı sahip olduğu sorunsalında ayrıışmaktadır. Hart, hukukun geçerliliğini sosyal tanıma ve kurumsal uygulamaya dayandırırken, normların içerdiği anlamı ikincil görür. Bu, hukukun değerlerden bağımsız işleyebileceği varsayımına dayanır. Oysa Fuller’a göre, hukuk ancak adil ve anlamlı bir amaca yöneldiğinde gerçek anlamda hukuk olur, aksi takdirde yalnızca biçimsel bir düzenleme olarak kalır. Bu bağlamda, Hart’ın pozitivizmi hukukla ahlak arasına mesafe koyarken, Fuller hukuku etik bir yapı olarak temellendirir. Böylece tartışma, hukukun yalnızca “ne olduğu” değil, aynı zamanda “neye yönelmesi gerektiği” meselesine dönüşür.

Lon L. Fuller, hukuku yalnızca biçimsel bir normlar sistemi olarak değil, aynı zamanda rasyonel, anlaşılır ve uygulamaya elverişli bir yapı olarak görür. Ona göre bir sistemin hukuk olarak nitelenebilmesi, yalnızca içerdiği kuralların varlığına değil, bu kuralların belirli bir biçimsel ahlaki nitelik taşımasına bağlıdır. Bu nitelikleri sağlayan ilkeler ise şunlardır: 1. Genellik (Generality): Hukuk kuralları genel olmalıdır. Bireyleri hedef alan keyfi emirler yerine, herkese uygulanabilir türden normatif düzenlemeler olmalıdır. Aksi takdirde hukuk, otoritenin kaprislerine indirgenmiş olur. 2. Yayınlanmış Olma (Promulgation): Kurallar kamuya ilan edilmiş, yani bilinebilir olmalıdır. Yayınlanmamış bir kuralın bireyleri yönlendirmesi beklenemez. Bu ilke, hukukun öngörülebilirliği ve güvenliği açısından merkezi önemdedir. 3. Geleceğe Dönüklük (Prospectivity): Hukuk kuralları kural olarak ileriye dönük olmalı, geçmişe yönelik ceza ya da yükümlülük doğurmamalıdır. Retrospektif yasalar, hukuki öngörülebilirliği ihlal eder ve hukukun güven veren doğasına zarar verir. 4. Anlaşılabilirlik (Clarity): Kurallar açık ve anlaşılır bir dilde formüle edilmelidir. Aksi takdirde bireyler neye uymaları gerektiğini bilemezler ve bu da hukuka güveni zedeler. 5. Çelişmezlik (Non-Contradiction): Hukuki düzenleme içerisinde kuralların birbiriyle çelişmemesi gerekir. Çelişkili kurallar bireyi iki farklı yükümlülüğe sokar ve uygulamada keyfiliğe yol açar. 6. Uygulanabilirlik (Possibility of Compliance): Kuralların, bireyler tarafından fiilen yerine getirilebilir olması gerekir. İmkânsız yükümlülükler, hukuki sorumluluğu absürt hale getirir. 7. İstikrar (Constancy/Temporal Stability): Kurallar çok sık değişmemelidir. Hukuki düzenin sürekliliği ve öngörülebilirliği bireylerin güven duymasını sağlar. Sürekli değişen kurallar, düzenin kaosa sürüklenmesine neden olabilir. 8. Uygulama ile Uyumluluk (Congruence between Official Action and Declared Rule): Yetkililer tarafından yapılan uygulamalar, ilan edilen hukuk kurallarıyla tutarlı olmalıdır. Aksi takdirde hukuk, meşruiyetini yitirir (van der Burg, 2014, s. 60-62; Aktaş, 2011, s. 64).

Fuller'e göre bu ilkeler yalnızca teknik kurallar değil, hukukun ahlaki yapısına içkin normlardır. Bu ilkelerin tamamı, hukuk sisteminin adil, öngörülebilir ve işlevsel olmasını sağlayan temel kriterlerdir. Fuller, bu ilkelerin ihlal edildiği noktada sistemin "hukuk" olmaktan çıktığını iddia eder. Bu bağlamda hukuk ile ahlak arasında biçimsel ama zorunlu bir bağ kurar. Böylece, pozitivistlerin savunduğu içerikten bağımsız hukuk anlayışına karşı güçlü bir argüman sunar.

Buna karşılık Hart, hukuk kurallarının geçerliliği ve normatif gücü açısından bu tür amaçlara doğrudan referans verilmesinin gerekli olmadığını savunur. Ona göre, hukuk düzeninin amaca dönük olması, örneğin adaleti gerçekleştirmesi elbette tercih edilir bir durumdur ancak bu, bir normun hukuki olup olmadığını belirlemez. Hart için hukuk, sosyal gerçekliğe içkin bir kurallar sistemidir ve onun değer yüklü bir içeriğe sahip olması gerekmez. Hukukun geçerliliği, içerdiği ahlaki değerlere dayanmaz. Ona göre, bir yasa adaletsiz olabilir ama yine de hukukidir. Hukuk, ahlaki doğrulukla değil, yetkili makamların koyduğu kurallarla belirlenir (Hart, 2017, s. 146-150). Bu noktada hukukun yalnızca formel geçerliliğiyle yetinmenin, onun toplumsal işlevini ve etik boyutunu göz ardı etme riski taşıdığı söylenebilir. Hart'ın yaklaşımı, hukuku açıklamada önemli bir çözümleme sunsa da Fuller'ın vurguladığı amaçsallık boyutu hukukun meşruiyeti açısından daha bütüncül bir çerçeve sunar. Nitekim hukukun sadece "ne olduğu" değil, "ne olması gerektiği" sorusu da hukuk felsefesi bağlamında göz ardı edilemez bir öneme sahiptir.

Fuller, hukukun içsel bir mantığının olması gerektiğini ve hukukun bir düzen yaratma amacı taşıması gerektiğini savunur. Örneğin Nazi Almanyası'ndaki yasalar geçerlilik durumu her iki düşünür tarafından farklı ve zıt değerlendirilmektedir. Hart'a göre geçerlidir, çünkü yetkili makamlar tarafından yürürlüğe konmuşlardı. Fuller'a göre ise geçersizdir, çünkü hukukun içsel ahlakına aykırıydılar ve bir toplumda adil bir düzen yaratmıyorlardı. Bu noktada, Fuller'ın hukuku neden amaçlı bir yapı olarak gördüğü daha da netlik kazanmaktadır. Çünkü düşünüre göre eğer hukuk adil ve düzenli bir toplum yaratma amacına hizmet etmiyorsa, gerçek anlamda hukuk olamaz (Fuller, 2019, s. 234). Bu nedenle Fuller hukukun sadece şekilsel bir kurallar bütünü değil, belirli bir toplumsal amaca hizmet eden bir yapı olması gerektiğini savunur. Fuller bu düşünceyi şöyle ifade eder: "Bir kanun tabii ki de belli bir amaca, güruha veya ilgili hedeflere hizmet eden amaçlı bir şeydir. Asıl itiraz edilen şey tekil kanunlara belli amaçlar yüklenmesi değil, bir bütün olarak hukukun öyle olduğu iddiasıdır" (Fuller, 2019, s.175).

Hart, Fuller'ın hukuk anlayışının gerçek dünyada uygulanamaz olduğunu söyler. Hart'a göre hukuk, toplum düzenini sağlayan normatif bir sistemdir ancak bu sistemin işlemesi için herhangi bir ahlaki ya da amaçsal gerekçeye

ihtiyaç duyulmaz. Bir hukuki normun geçerliliği, onun belirli usullerle oluşturulmuş olmasına bağlıdır. Dolayısıyla içeriğinin adil ya da ahlaki olup olmaması bu geçerliliği etkilemez. Bu yönüyle Hart'ın yaklaşımı, "hukukun içeriğinden bağımsız olarak" geçerliliğini sürdürebileceğini ileri süren pozitivist bir çizgiye yerleşir (Hart, 2017, s. 146-150). Ancak yine Hart, hukuk sistemlerinin asgari düzeyde ahlaki içeriğe sahip olması gerektiğini kabul eder. Hart'ın, "asgari doğal hukuk" görüşü, onun kendi pozitivist sistemine belli ölçüde normatif bir zemin kazandırma çabası olarak okunabilir. Onun, insanların birlikte yaşama arzusu ve hayatta kalma gereksinimini hukukun rasyonel temelleri arasında görmesi, düşünürün saf pozitivistten ne ölçüde ayrıldığını düşündürmektedir. Zira burada içerikten bağımsız bir hukuk anlayışının sınırlarına dair bir farkındalık ortaya çıkar. Bu bağlamda Ronald Dworkin'in, Hart'ın hukuk anlayışını "kurallarla sınırlı" bulduğu ve "ilkeler"in hukuki karar süreçlerindeki belirleyici rolünü dışladığı yönündeki eleştirisi önemlidir. (Dworkin, 2007, s. 47) Dworkin'e göre, hukuki argümantasyon yalnızca pozitif kurallara değil, aynı zamanda ahlaki yükümlülükler taşıyan ilkelere de dayanır (Öktem, 2011, s. 89). Bu eleştiri, Hart'ın "asgari doğal hukuk" vurgusunun, sistemin teorik tutarlılığı pahasına örtük bir değer yargısına dayandığını gösterir niteliktedir. Dolayısıyla Hart'ın pozitivistliği, kendi sınırlarını tanıyan bir pozitivist olmakla birlikte, bu yönüyle doğalcı hukuk anlayışlarına zımni bir kapı aralamaktadır.

Hart'ı diğer hukuki pozitivist savunucularından ayırarak, ılımlı bir pozitivist olarak görülmesine neden olan ve doğal hukuk ile ilişkilendirilen hayatta kalma arzusu, birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Bu düşünürlerin başında Fuller ve Finnis gibi yeni dönem doğal hukukçular gelmektedir. Fuller'a göre Hart, hayatta kalma isteğini insanların başka gayesi yokmuşçasına tek bir hedef olarak sunmasından ötürü hataya düşmektedir. Ona göre yaşamı sürdürme ereği, diğer tüm amaçların gerçekleştirilmesi için sadece gerekli bir koşuldur. Fuller, Thomas Aquinas'ın verdiği "...eğer bir kaptanın en nihai hedefi gemisini korumak olsaydı onu sonsuza kadar limanda tutardı" (Fuller, 2019, s. 221) sözünü örnek göstererek eleştirisini sürdürür. Fuller'a göre insanın tek amacı hayatta kalmak olmamalıdır. Finnis de Fuller ile benzer bir düşünceyi paylaşarak, Hart'ın *ontolojik* ve *ahlaki iyilik* arasındaki farkı göremeyerek, olan ve olması gerekeni birbirine karıştırdığını söyler. İnsanın yaşamı sürdürme ereği, ontolojik anlamda iyidir fakat insan biyolojik düzeyden çok daha yukarıdadır. Hart, insanı diğer varlıklardan ayıran özellikleri vurgulamamaktadır. Finnis, insanın nihai sonuna ilişkin bir açıklama yapılacaksa, onun varoluşunun biyolojik yönünün yanı sıra, entelektüel ve toplumsal kapasitesinin de ele alınması gereğine işaret eder (Ceylan, 2014, s. 199-200). Bu eleştiriler, hukukun yalnızca temel biyolojik ihtiyaçlara indirgenemeyecek bir insan anlayışına dayanması gerektiğini ortaya koyar. Zira hukuk, yalnızca düzeni ve güvenliği değil, aynı zamanda insanın entelektüel, etik ve toplumsal gelişimini de gözetmelidir.

Bu bağlamda, doğal hukuk geleneği, hukukun nihai amacına dair daha kapsayıcı bir perspektif sunmaktadır.

Fuller, Nazi rejiminin ardından yaşanan yıkımın, “daha yüksek bir hukuk” düşüncesine olan yönelimi beraberinde getirdiğini ileri sürer. Bu düşünce, mevcut hukuk normlarının yetersiz kaldığı durumlarda başvurulana, daha adil ve ideal bir hukuk anlayışına duyulan ihtiyacı yansıtır. Ancak bu kavram, Hart başta olmak üzere birçok hukukî pozitivist tarafından kuşkuyla karşılanır (Fuller, 2017, s. 196-197). Fuller’a göre bunun nedeni, pozitivistlerin genel olarak “amaç” fikrine karşı duydukları dirençtir (Fuller, 2019, s. 236). Ona göre Hart, bu karşı duruşun somut bir temsilcisidir, çünkü pozitivistler, yasaların ve hukuk kurumlarının taşıdığı amaçların yorumlanmasının sınırlarını aşabileceğinden endişe ederler (Fuller, 2017, s. 210-212).

Fuller, bu endişenin temelinde toplumsal düzenin bozulmasından çok, bireyin istemediği bir yöne zorla yönlendirilmesi korkusunun yattığını savunur. Bu durumu somutlaştırmak için, katı Protestan kurallarının egemen olduğu bir toplumda yaşayan inançsız bir adam örneğini verir. Bu örnekte adam, pazar günü golf oynamayı yasaklayan bir düzenlemeye istemeyerek de olsa boyun eğebilir. Ancak, aynı yasa onu kiliseye gitmeye veya dua etmeye zorlasaydı, bu durum kişinin varoluşsal bütünlüğüne doğrudan bir müdahale anlamı taşırdı. Fuller’a göre, pozitivist hukuk anlayışı, böyle bir müdahalenin kapısını aralayabilecek sınırsız amaçsal yorumlara karşı temkinlidir; ancak bu temkin, “amaç” fikrinin tamamen bastırılmasına ve böylece hukukun en temel sorunlarının göz ardı edilmesine neden olmaktadır (Fuller, 2017, s. 212-213).

Fuller, hukukun amaçsal yorumunun aynı zamanda bireyin daha geniş etik sorumluluklarıyla birlikte ele alınması gerektiğini savunur. Bu sorumlulukların tümü, doğaları gereği amaçsaldır ve öyle kalmalıdır. Eğer bu yön göz ardı edilirse, hukuka yönelik içsel bağlılık da ortadan kalkar. Ona göre “hukuka bağlılık”, sadece hukukun işlerliğinin değil, aynı zamanda yasaların toplumsal hayatta etkinliğinin de vazgeçilmez koşuludur. Eğer hukuk, Austin’in öne sürdüğü gibi yalnızca egemenin buyruğu ya da devlet görevlilerinin tekrar eden davranış kalıpları olarak algılanırsa, yazılı bir anayasa dahi kendi kendine işlerlik kazanamaz (Fuller, 2017, s. 210-211).

Fuller, insan ürünü yasaların etkili olabilmesi için, bu yasalara yalnızca itaat değil, aynı zamanda ahlaki bir inançla, içten gelen bir bağlılıkla yaklaşılması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, insanlar yerçekimi yasasına nasıl zorunlu olarak uyuyorlarsa, hukuk da aynı türden bir zorunlulukla değil, ahlaki motivasyonla desteklenerek etkili kılınmalıdır. Sonuç olarak Fuller, Hart ve benzeri pozitivistlerin, hukuk kurumlarının amaçsal yorumuna dair duydukları korkunun pozitivist baskın karakterini şekillendirdiğini ileri sürer. Bu kor-

kunun izlerine hemen her pozitivist düşünürde rastlanabileceğini savunur (Fuller, 2017, s. 210-211). Fuller'ın vurguladığı içsel bağlılık, hukukun yalnızca yaptırımlarla değil, aynı zamanda vicdani bir kabul ile güç kazanabileceğini ortaya koyar. Hukuka yönelik bu türden ahlaki inanç, hukuk düzeninin meşruiyetini ve sürekliliğini sağlayan temel unsurlardan biridir. Pozitivizmin amaçsallıktan uzak durma eğilimi ise, hukuku toplumsal yaşamdaki dönüştürücü gücünden mahrum bırakma riskini taşımaktadır.

Özetle Hart'ın hukuk anlayışında “amaç” kavramı, sistem dışı bir unsur olarak görülür. Ona göre hukuk, belirli hedeflere yönelmiş bir faaliyet değil, belirli kurallarla tanımlanmış ve işleyen bir düzen mekanizmasıdır. Bu da hukuku büyük ölçüde “amaçsız” ve işlevsel bir yapı olarak konumlandırır. Fuller'a göre hukuk, insan yaşamına yön vermeli, anlam taşımalı ve onuru gözetmelidir. Bu anlayış, hukuku sadece bir düzenleme aracı değil, aynı zamanda etik bir çaba olarak görmemizi sağlar. Bu bağlamda “kural ve amaç gerilimi”, Fuller ile Hart arasındaki düşünsel uçurumu özetler. Hart, hukukun normatif geçerliliğini kurallardan türetirken, Fuller bu kuralların ancak belirli bir amacı gerçekleştirdikleri ölçüde hukukî meşruiyet kazanabileceklerini öne sürer. Fuller'ın yaklaşımı, hukukî pozitivizmin soyutlama düzeyine karşı bir eleştiri sunarken; Hart'ın teorisi, hukukun açıklanabilirliğini ve sistematikliğini savunur.

4. Hukukun Bağlayıcılığı ile Amaçsallığı Arasındaki İlişki

Hukukun bağlayıcılığı ifadesi bireylerin ve kurumların hukuka uyması gerektiğini ifade eder. Hukukun neden bağlayıcı olduğu sorusuna ise farklı yaklaşımlar getirilmiştir. Hart ve hukukî pozitivist düşünürler, hukukun, otorite tarafından konulan kurallar olduğunu ve yaptırımlarla desteklendiği için bağlayıcı olduğunu söylemişlerdir. Bu düşünörlere göre, hukukun içeriği ahlaktan bağımsızdır ve hukukun geçerliliği onun bir normatif sistem olmasından kaynaklanır (Hart, 2017, s. 109; Arıkan, 2020, s. 557; Uygur, 2003, s. 147). Aristoteles, Aquinas, Fuller gibi doğal hukukçular ise hukukun, sadece bir kurallar bütünü değil, aynı zamanda adalet ve ahlak ile ilişkili bir yapı olduğunu söylemiş ve savunmuşlardır. Hukukun bağlayıcılığı onlara göre, onun etik ve ahlaki temellerinden gelir (Fuller, 2019, s. 174-176; Del Vecchio, bty., s. 141).

Hukukun amaçsallığı ise hukukun salt bir mekanizma olmadığını, belirli bir amacı gerçekleştirmek için var olduğunu savunan bir görüştür. Fuller gibi düşünörlere göre hukuk yalnızca bir düzen aracı değil, toplumda adaleti ve işbirliğini sağlamak için vardır. Hart'a göre, hukukta bir amacın olma zorunluluğu yoktur. Fuller için ise hukukun bağlayıcılığı onun amaçlara sahip olmasından kaynaklanır. Fuller'a göre eğer hukuk ahlaki ve adil olmazsa, zamanla bağlayıcılığını kaybeder. Dolayısıyla hukukun amacı toplumu iyiye yönlendirmektir.

Hukukun bağlayıcılığı meselesi, yalnızca normların varlığına veya yaptırımlara indirgenemeyecek kadar çok katmanlı bir sorunsaldır. Hukuk, toplumsal yaşamı düzenleme ve bireyler arası ilişkileri belli ilkeler doğrultusunda yönlendirme iddiasında olan bir kurumdur. Bu yönlendirme işlevi, hukukun yalnızca bir normlar sistemi olmasından değil, aynı zamanda belirli amaçlara - adalet, düzen, güvenlik, hakkaniyet gibi- yönelmiş olmasından kaynaklanır. Hukukun bağlayıcılığı da bu amaçsal yönelimiyle doğrudan ilişkilidir. Eğer hukuk bireyler açısından anlamlı, meşru ve rasyonel bir yaşam düzeni öneremiyorsa, yalnızca dayatılmış kurallar bütünü olarak algılanacak, bu da onun toplumsal meşruiyetini ve içsel otoritesini zayıflatacaktır. Bu noktada hukukun bağlayıcılığı, Fuller'ın içsel ahlak ilkeleriyle örtüşen bir biçimde, sadece dışsal yaptırımlardan değil, bireylerin hukuk düzenini içselleştirmesinden doğar. Hukuk, belirli bir amaç doğrultusunda bireyleri rasyonel olarak yönlendirme kapasitesine sahip olduğunda yani birey, hukuku hem anlayabildiğinde hem de onun hizmet ettiği amacın kendi yaşamıyla bağ kurduğunu hissettiğinde, hukuk gerçek anlamda bağlayıcı hale gelir. Bu çerçevede hukukun amaçsallığı, bağlayıcılığın hem epistemolojik hem de normatif temelini oluşturur. Zira hukuk, yalnızca "ne yapılmalı?" sorusunu değil, aynı zamanda "neden yapılmalı?" sorusunu da cevaplayabildiği ölçüde bireyleri ikna eder ve meşruiyet kazanır. İşte bu noktada, yalnızca normlara uymayı değil, o normlara neden uymamız gerektiğini sorgulamak, bizi Fuller'ın hukuk ile iyi hukuk, düzen ile iyi düzen arasında kurduğu ayrımın merkezine taşır. Fuller'a göre amaç yalnızca bir hukuku değil, "iyi hukuku" ortaya koymak ve sıradan bir düzeni değil, "iyi düzeni" sağlamaktır. Düşünüre göre "iyi" olan amaçlanırsa ve uygulanabilirse, insanların yasalara karşı duyduğu bağlılık da artar (Fuller, 2017, s. 173;192). Düzen ve iyi düzen arasındaki farkı Fuller şu şekilde açıklıyor: "Hukukun, anlaşılabilir kılınmış (simpliciter) bir düzeni temsil ettiği söylenebilir. İyi düzen, adaletin ve ahlakın yahut insanların neyin olması gerektiği konusundaki görüşlerinin talep ettiğini hukukun karşıladığı düzendir" (Fuller, 2017, s. 173). Fuller, düzen peşindeyken, bir şeyin iyiliğini gözetmedikçe düzenin tek başına bize iyiyi sağlamayacağını da alttan alta kendimize hatırlatmamız gerektiğini söyler.

Hart'a göre ise daha önce de vurgulandığı gibi yasalar, ahlaken kınanabilir olsa da hala yasa olmaya devam eder. Bu nedenle Hart'ın hukuk kuramında, ahlaki kaygılar doğrudan bir rol oynamamaktadır. Hart, hukuk normlarının geçerliliğini, ahlaki değerlerden bağımsız olarak sosyal kurallar temelinde açıklar. Böylece Hart, hukuk ile ahlaki birbirinden ayrı tutar (Hart, 2017, s. 147). Fuller ise, ahlaktan yoksun olan herhangi bir maddi hukuk kuralının uygulanmaması gerektiğini savunarak, hukuk kuralları ile ahlakilik arasındaki dengenin iyi kurulması ve bu kuralların insanlığın amaçlarını teşvik etmesi gerektiğinin altını çizer (Tucker, 1965, s. 270-279). Fuller'a göre yazılı bir anayasa etkin olmak için yalnızca hukuk diye değil ama "iyi hukuk" olarak da kabul

görmelidir ve bu düşünce, hukuka bağlılık ideali ile yakından ilgilidir. Düşünöre göre, pozitivist felsefe, hukukun ne olduğu ve ne olması gerektiğini birbirinden kesin surette ayırmadaki ısrarı, hukuka bağlılığı da zedelemektedir. Bu nedenle hukukçular “Hukuk nedir?” sorusu kadar “İyi hukuk nedir?” sorusuyla da ilgilenmelidir (Fuller, 1956, s. 697-705; Fuller, 2017, s. 171; 178-179; Winston, 1988, s. 329-333).

Hukukun ahlaki kaygı taşıması ile hukukun bağlayıcılığı arasındaki ilişki sadece teorik düzlemde değil, pratikte de önem taşır. Eğer bir hukuk sistemi, toplumdaki bireylere adil ve meşru gelmezse, bireyler bu hukuka uyma konusunda isteksiz hale gelir (Cohen, 1927, s. 239). Örneğin, Nazi Almanya’sı döneminde yürürlükte olan yasalar usulen hukuka uygundu, ancak adaletsiz oldukları için meşruiyetlerini kaybettiler. Bu yüzden doğal hukukçular, “gayri adil bir hukuk, aslında hukuk değildir” derler. Eğer hukuk salt kurallar bütünü olarak görülürse, adalet ile tamamen çelişen yasalar bile geçerli sayılabilir. Ancak hukukun asıl amacı toplumsal düzeni sağlamak ve bireylerin haklarını korumak olduğu için bağlayıcılığı, içsel olarak adaletle dayanmalıdır. Bu nedenle hukukun amaçsallığını reddeden ve onu sadece kuralların oluşturduğu bir mekanizma olarak gören yaklaşımlar, toplumsal meşruiyet açısından eksik kalmaktadır. Adalet olmadan hukuk, yalnızca bir baskı aracı haline gelir ve zamanla toplum tarafından reddedilir (Fuller, 2019, s. 176-177). Bu bağlamda hukukun yalnızca biçimsel geçerliliği değil, içerdiği adalet anlayışı da toplumsal kabul için belirleyicidir. Çünkü bireylerin hukuka gönüllü olarak uyması, yalnızca yaptırım korkusuyla değil, hukuk normlarının adil ve anlamlı bulunmasıyla mümkündür. Hukukun içeriğini göz ardı eden yaklaşımlar, meşruiyet krizlerinin zeminini hazırlar.

Sonuç

Hukukun doğası ve amacı üzerine yürütülen felsefi tartışmalar, hukuk teorisinin en temel meselelerinden biri olmuştur. Bu bağlamda Hart ve Fuller arasındaki tartışma, hukukun ahlaktan bağımsız bir normlar bütünü mü, yoksa belirli etik ilkelerle uyumlu bir yapı mı olması gerektiği konusunda önemli bir ayrışmayı temsil etmektedir. Hart, hukukun içsel bir amacı olmadığı ve yalnızca toplumsal düzeni sağlayan bir sistem olduğu görüşünü savunurken, Fuller hukukun belirli etik ilkeler içermesi gerektiğini ve adaletle doğrudan bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür. Bu tartışma, hukuk sistemlerinin nasıl şekillendiği ve hukuk kurallarının geçerliliğinin neye dayandığı konusunda farklı perspektifler sunmaktadır. Hart’ın hukuki pozitivist yaklaşımı, hukukun belirli prosedürel kurallara dayanarak işlediğini ve ahlaki değerlendirmelerin hukuku ge-

çerliliği açısından bir önkoşul olmadığını savunurken, Fuller hukukun etik ilkelerden bağımsız düşünölemeyeceğini ve hukukun içsel bir amaca sahip olması gerektiğini öne sürmektedir.

Günümüz hukuk sistemleri incelendiğinde, Hart ve Fuller'ın argümanlarının hala etkili olduğu görölmektedir. Modern hukuk, bir yandan hukukun yazılı normlara ve belirli prosedürel düzenlemelere dayanması gerektiğini kabul ederken, diğeryandan hukukun meşruiyetinin ahlaki ve etik ilkelerle de bağlantılı olduğunu göz ardı etmemektedir. Özellikle insan hakları hukuku, hukukun içsel ahlaki ve amacına ilişkin Fullerci yaklaşımla örtüşen birçok ilkeyi içermektedir.

Hart ve Fuller arasındaki tartışma, yalnızca hukukun tanımına dair teorik bir ayrışma olarak kalmamış, aynı zamanda hukukun amacı, işlevi ve ahlaki temeli üzerine süregelen bir düşünsel ayrışmanın sembolü hâline gelmiştir. Hart, hukuku ahlaktan bağımsız bir normlar sistemi olarak konumlandırırken; Fuller, hukukun anlamlı bir şekilde işleminin, ancak belirli ahlaki ilkeler çerçevesinde mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda hukukun yalnızca geçerli kurallar bütününden ibaret olup olmadığı yahut bir “amaç” doğrultusunda şekillenip şekillenmemesi gerektiği sorusu güncelliğini hâlâ korumaktadır.

Doğal hukuk yaklaşımı, hukukun adaletle olan bağına dikkat çekerken, pozitivist gelenek bu bağı asgari düzeyde tutmayı tercih etmektedir. Ancak modern hukuk sistemlerinde karşılaşılan toplumsal krizler, adaletsizlik örnekleri ve normatif boşluklar, hukukun yalnızca teknik geçerliliğe indirgenmesinin yetersizliğini ortaya koymaktadır. Fuller'ın vurguladığı “hukukun içsel ahlaki”, bu anlamda hukuk normlarının içeriksel meşruiyetine dair önemli bir katkı sunmaktadır.

Bu çalışma, hukukun bağlayıcılığı ile amaçsallığı arasındaki ilişkinin yalnızca soyut bir kuramsal mesele değil, aynı zamanda hukukun toplumsal işlevselliği ve meşruiyeti açısından da belirleyici bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Hukukun sadece normların uygulanmasından ibaret olmadığı aksine, bu normların bireyler nezdinde taşıdığı anlam ve değerle güç kazandığı açıktır. Bu bağlamda, hukukun amaçsal yönünün göz ardı edilmesi, onun toplumsal kabulünü ve içten gelen bağlılığını zayıflatma riski taşımaktadır. Dolayısıyla, hukuk düşüncesinde “amaç” fikri, salt teorik bir söylem değil, hukukun değer inşa eden bir sistem olarak varlığını sürdürebilmesinin temel koşullarından biridir.

Bu çalışma, hukukun yalnızca teknik ve normatif bir sistem değil, aynı zamanda insanın adalet, anlam ve vicdan arayışıyla iç içe geçmiş bir toplumsal pratik olduğunu göstermektedir. Hukukun işlevselliği yalnızca normların varlığına değil, bu normların toplumda nasıl karşılandığına, adalet duygusuyla ne

ölçüde örtüştüğüne bağlıdır. Bu bağlamda, hukukun bağlayıcılığı ile amaçsallığı arasındaki ilişki göz ardı edilemez bir nitelik taşımaktadır. Hart'ın pozitif hukuk anlayışı ile Fuller'ın amaçsal hukuk yorumu arasındaki tartışma, modern hukuk düşüncesinin temel gerilimlerinden birini oluşturmakta ve hukukun yalnızca bir kurallar bütünü mü yoksa değerler taşıyan bir sistem mi olduğu sorusunu diri tutmaktadır. Bu tartışma, hukukun teorik zeminine katkı sağladığı kadar, onun toplumsal meşruiyeti ve etik temelleri açısından da önem taşımaktadır.

Kaynakça

1. Akı, İ. (2018). Hart-Fuller Tartışması, Neden Anlaşamıyorlar?. Ankara Barosu Dergisi, 76(10), 105-150.
2. Aktaş, S. (2011). *Prosedürel Doğal Hukuk Lon L. Fuller'in Hukuk Kavramı*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık A.Ş.
3. Aquinas, T. The Summa theologiae, Çev. Fathers of the English Dominican Province. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf/06.03.2025
4. Arıkan, E. (2020). John Austin'in Hukuki Pozitivizmdeki Yeri ve Yarattığı Tartışmalar. Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. 15(189-190), 549-571.
5. Aristoteles, (2005). *Politika*. (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
6. Austin, J. (2015). *Hukukun Belirlenmiş Alanı*. (Çev. Ülker Yükselbaba, Saim Üye & Umut Koloş). İstanbul: Tekin Yayınevi.
7. Ceylan, Ş. Ş. (2014). *H. L. A. Hart'ın Hukuk Kavramı*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
8. Cicero. (2017). *Yükümlülükler Üzerine*. (Çev. C. Cengiz Çevik). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
9. Cohen, M. R. (1927). Positivism and the Limits of Idealism in the Law. Columbia Law Review, 27(3), 239.
10. Cotterrell, R. (2019). *Hukukbiliminin Politikası Hukuk Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*. (Çev. Saim Üye). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
11. Del Vecchio, G. (bty.) *Hukuk Felsefesi Dersleri*. (Çev. Sahir Erman). İstanbul: Sermet Matbaası.
12. Dilcher, G. (1974). Bilimsel Metot ve Siyasal Karar Aracı Olarak Hukukî Pozitivizm. (Çev. Ahmet Mumcu). *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 31(1), 467-485.
13. Duguit, L. (1917). The Law and the State, The Harvard Law Review Association. 31(1), 1-185.
14. Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak*. (Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ). Ankara: Dost Kitabevi.
15. Fuller, L. L. (1956). Human Purpose and Natural Law. The Journal of Philosophy, American Philosophical Association Eastern Division: Symposium Papers to be Presented at the Fifty-Third Annual Meeting, University of Pennsylvania, 53(22), 697-705.
16. Fuller, L. L. (2017). Pozitivizm ve Hukuka Bağlılık-Profesör Hart'a Bir Cevap. (Ed. Sercan Gürler), H. L. A. Hart ve Hukuk-Ahlak Ayrımı, (Çev. Sevtap Metin). İstanbul: Tekin Yayınevi, 153-215.
17. Fuller, L. L. (2019). *Hukukun Ahlakı*. (Çev. Engin Arıkan). İstanbul: Tekin Yayınevi.
18. Gözler, K. (2008). *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
19. Hart, H. L. A. (1965). The Morality of Law by Lon L. Fuller. Harvard Law Review. 78(6), 1281-1296.

20. Hart, H. L. A. (2012). *The Concept of Law*, Oxford University Press.
21. Hart, H. L. A. (2017). Pozitivizm ve Hukuk ile Ahlakın Ayrılması. (Ed. Sercan Gürler), *H. L. A. Hart ve Hukuk-Ahlak Ayrımı*, (Çev. Ertuğrul Uzun). İstanbul: Tekin Yayınevi, 101-151.
22. Himma, K. E. (2010). *Hukukun Ahlaki Kriterleri Kapsayıcı ve Dışlayıcı Pozitivistler Arasındaki Tartışma*. (Çev. Saim Üye). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
23. Işıktaç, Y. (2007). *Hukukun Kaynağı Olarak Sözleşme*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
24. Kelsen, H. (2016). *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*. (Çev. Ertuğrul Uzun). İstanbul: Nora Kitap.
25. Kelsen, H. (2018). Saf Hukuk Kuramı Nedir? (Çev. Kasım Akbaş). *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 5(3), 99-107.
26. Keyman, S. (1978). Hukuki Pozitivizm. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 3(1), 17-56.
27. Kılıç, M. (2010). Hukukta Gaye Problemine Artsüremli Bir Yaklaşım: Şâtîbî ve John Finnis Karşılaştırması. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 20. Kitap, 235-252.
28. Münif Paşa. (2016). *Hikmet-i Hukûk*. (Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan Gökhan Doğan), Konya: Çizgi Kitabevi.
29. Öktem, N. (2011). Ronald Dworkin ve Hukuk Felsefesi. *Anayasa Yargısı*. 27(1). 83-96.
30. Sean, R. (2010). *The Hart-Fuller Debate in the Twenty-First Century*” (Ed. Peter Cane) *Osgoode Hall Law Journal*. 48(¾), 691-693.
31. Soper P. (1999). Jurisprudence, (Ed. Robert Audi). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge University Press, 455-456.
32. Topcuoğlu, H. (1953). *XX. Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*. Ankara: İstiklâl Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort.
33. Tucker, E. W. (1965). The Morality of Law, by Lon L. Fuller, *Indiana Law Journal*, 40(2), 270-279.
34. Uygur, G. (2003). Hukuki Pozitivizmin Değişen Yüzü Mü?. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52(3), 145-176.
35. van der Burg, W. (2014). Lon L. Fuller’s Lessons for Legislators. (Çev. E. İrem Akı). *Hukuk Kuramı*. 1(3), 58-64.
36. Wacks, R. (2019). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*. (Çev. Engin Arıkan). İstanbul: Tekin Yayınevi.
37. Waline, M. (1951). Felsefi, Hukuki ve İçtimai Pozitivizm. (Çev. Münici Kapani), *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8/3(4), 170-182.
38. Winston, K. I. (1988). The Pragmatist Context of Lon Fuller's Conception of Law. *Oxford Journal of Legal Studies*. 8(3), 329-349.

Extended Abstract

This article addresses one of the most significant debates in contemporary legal philosophy: the Hart–Fuller debate. It offers a philosophical analysis of the nature, normative foundation, and social function of law within this context. Initiated in 1958 in the *Harvard Law Review*, the debate between H. L. A. Hart and Lon L. Fuller represents a fundamental tension between positivist and natural law interpretations of legal theory. The divergence between Hart’s analytical positivism and Fuller’s purposive natural law theory has influenced not only theoretical discourse but also the ethical and legitimacy dimensions of legal practice. Therefore, this study considers the debate not merely as a historical episode but as a foundational theoretical split that continues to shape modern legal thought. According to Hart, law is a social fact, and its validity rests on a system of rules accepted by a given society. The validity of law is independent of its content; whether a norm is morally right or wrong does not determine its legal status. This view is based on the principle of the "separation of law and morals." By asserting this separation, Hart aims to construct a more objective and scientific theory of law. At the core of Hart's theory lies the "rule of recognition," a foundational norm that determines which rules are to be accepted as legally valid in a society. Hart’s approach thus provides a systematic framework that grounds law in authority and institutional structures. Fuller, in contrast, views law not merely as a system of rules but as a form of communication aimed at guiding human behavior—essentially a moral enterprise. For Fuller, law possesses an "internal morality" inherent in the structure of legal norms. His theory is based on eight principles of legality: generality, publicity, prospectivity, clarity, non-contradiction, practicability, constancy, and congruence between official action and declared rule. These principles are essential for a legal system to be functional and legitimate. In Fuller's view, a system that does not conform to these principles does not deserve to be called "law," as the rationality and reliability of the legal relationship with citizens depend on this internal moral structure. The main argument of this article is that the Hart–Fuller debate represents a fundamental divergence in how law is understood: either as a purely normative system or as a moral guidance mechanism rooted in ethical aims. Hart’s approach facilitates the analytical description of legal systems, whereas Fuller emphasizes the social legitimacy and moral responsibility of law. This debate gains particular significance in analyzing formal legal systems under totalitarian regimes. The case of Nazi law, for instance, reveals that the legitimacy of law cannot be explained solely by adherence to formal rules. Fuller’s criticisms illustrate how approaches that exclude the ethical dimension of law may lead to serious practical and moral problems. Moreover, the article discusses

the influence of the Hart–Fuller debate on contemporary legal philosophy. Approaches that disregard the moral foundations of law tend to mechanize legal practice, often neglecting human dignity and freedom. On the other hand, tying law entirely to moral standards may undermine legal certainty. This dilemma highlights the necessity of balancing the normative power of law with its ethical obligations. The article thus seeks a synthesis between the two positions, conceptualizing law as both a normative system that maintains social order and a value-based guide for human action. In conclusion, the Hart–Fuller debate is not merely a polemic between two scholars but a philosophical framework that reveals the fundamental problems of legal theory and offers multiple approaches to these problems. This study reconsiders the debate to assess both the structural and ethical dimensions of modern law from a holistic perspective. Law, therefore, is not only about power relations and procedural mechanisms but also about human dignity, the pursuit of justice, and social responsibility.

A Critical Perspective on Habermas's Approach to the Gaza Massacre and the Question of Palestine

Habermas'ın Gazze Katliamı ve Filistin Meselesi Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış

Şaban Arslan

Öğr. Gör., Batman Üniversitesi/Kozluk MYO/Çocuk Gelişimi Programı, sabanarslan8@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-2637-3556

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

3 June 2025

Date Accepted

13 June 2025

Date Published

30 June 2025

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Şaban Arslan).

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma makalesi

Geliş Tarihi

3 Haziran 2025

Kabul Tarihi

13 Haziran 2025

Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Şaban Arslan).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Arslan, Şaban (2025). Habermas'ın Gazze Katliamı ve Filistin Meselesi Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış. *Mebadi International Journal of Philosophy*, (2) 1, 114-129.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.15750750>

Abstract

Following the world wars, humanity entered a period of profound existential crisis. Fundamental values that once rendered life and its meaning intelligible began to lose their significance. In an attempt to overcome this crisis or to re-establish the lost sense of meaning, existential philosophy emerged as a response. One of the principal functions of philosophy—particularly moral and political philosophy—is to underscore the sanctity of human life and to seek the possibility of a moral and livable world for all human beings. Indeed, movements such as the Renaissance, the Reformation, the Enlightenment, and the emergence and global acceptance of human rights are all manifestations of this philosophical orientation. However, when the subject pertains to regions outside the Western world, even philosophy—which is assumed to be the most 'universal' of disciplines—either remains local in its impact or, regrettably, falls under the sway of particular powers, thereby failing to fulfill its essential vocation. Of course, this failure is not inherent in philosophy itself but lies with the philosophers who enact it. In this context, the pro-Israeli statements and the declaration signed by Jürgen Habermas regarding the question of Palestine and the Gaza massacre have elicited significant reactions both within philosophical circles and across global public opinion. This paper aims to offer a critical examination of such attitudes, focusing broadly on Western intellectuals and specifically on the renowned philosopher Jürgen Habermas (1929).

Keywords: Philosophy, Palestine Question, Western World, Habermas, Values.

Öz

Dünya savaşlarından sonra insanlık büyük bir bunalım dönemine girmiş, hayat ve hayatın anlamı gibi insan yaşamını anlamlı kılan değerler anlamını yitirmeye başlamıştır. Bu bunalımı atlatabilmek veya yitirilen anlamı yeniden tesis edebilmek için varoluş felsefesi ortaya çıkmış ve bu soruna cevap getirmeye çalışmıştır. Çünkü felsefenin (özelde ahlak ve siyaset felsefesinin) pratikteki en önemli işlevlerinden biri insan yaşamının kutsiyetine dikkat çekmek ve tüm insanlar için ahlaki, yaşanabilir bir dünyanın imkânını aramaktır. Nitekim Rönesans ve Reform Hareketleri, Aydınlanma ve İnsan Haklarının ortaya çıkışı ve tüm dünyada kabul görmesi hep bu anlayışın neticesinde meydana gelen durumlardır. Ancak konu Batı dışında bir yer olduğunda ne yazık ki 'en evrensel' olan şey dediğimiz felsefe bile ya yerel kalıyor ya da hiçbir boyunduruk altına girmemesi gereken felsefe belli güçlerin etkisi altına girerek asli işlevini yerine getiremiyor. Tabi bu, özünde felsefenin değil onu icra eden filozofların problemi. Bu bağlamda Habermas'ın Filistin meselesi hakkında yapmış olduğu İsrail yanlısı açıklaması ve imzaladığı bildiri gerek felsefe camiasında gerekse de dünya kamuoyunda büyük tepki topladı. Bu çalışmayla, genelde Batılı düşünürlerin ve özelde de ünlü filozof Jürgen Habermas'ın (1929) göstermiş olduğu yaklaşıma eleştirel bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Filistin Meselesi, Batı Dünyası, Habermas, Değerler.

Giriş

7 Ekim 2023 tarihinde sözde İsrail Filistin savaşı olarak adlandırılan özünde ise “İsrail’in Gazze Katliamı” olarak gerçekleşen olay her ne kadar görünürde güncel siyasetin veya uluslararası ilişkilerin bir sorunu olarak tartışmalara konu olsa da esasen, felsefe içerisinde etik ve politik bakımlardan ele alınması gereken önemli bir meseledir. Meselenin felsefi düzlemde yani bir “değer sorunu” olarak yeterince değerlendirilmeyişi, bununla birlikte mevcut değerlendirmelerin yanlı tavırlardan meydana gelmesi hem konunun ciddiyetinin yeterince idrak edilememesine hem de durumun ehemmiyetinin gölgede bırakılıp söz konusu katliamın iki yıla yakın bir süredir devam etmesine sebebiyet vermektedir. Konunun yüzeysel ve çözümsüz kalışı, Batı’nın örtük bir şekilde sergilediği emperyalist, çıkar odaklı ve ötekileştirici yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

Son birkaç yüzyıldır Batı, değerler, demokrasi, insan hakları gibi unsurları ileri sürerek medeniyetin ve modernleşmenin kendinde bulunan özellikler olduğunu ve tüm dünyada barışı ve huzuru sağlamak için bunları yeryüzünün her bir yanına yayma misyonunu sahiplendiğini iddia etmektedir. Gerçekten de Batı böyle bir misyona sahipse ve dünyadaki tüm toplum ve devletleri ikna etmek istiyorsa o halde iddiasının içini doldurmalı, eşit ve adil bir anlayışla, teori ve pratiğinde tezatlıklar barınmadan hareket etmelidir. Ancak Batı’nın bu iddiası, gerçeklikten çok uzak kalmakta ve daha da önemlisi emperyalist niyetlerinin aracı olarak geliştirdiği bir argümandan ibarettir. Kaldı ki, Batı’nın bugün elde etmiş olduğu refah ile ulaşmış oldukları medeniyet seviyesi, geçmiş dönemlerden süregelen sömürüler sayesinde kazanımlarından oluşmaktadır. Bununla birlikte, Batılı devletlerin önemli meselelerde sergiledikleri tutumlar (Irak ve Suriye meselelerinde olduğu gibi) da çıkarları devreye girdiğinde tam aksi yönde değişkenlik göstermiştir. Bu yüzden, Batı gibi herhangi belirli güç odaklarının tekeline bırakmadan bütün dünyanın dahil olacağı daha üst bir yer veya yapıdan olaylara yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü insanlığı ilgilendiren evrensel konular, herhangi bir yere veya yapıya bırakılmayacak kadar ciddi meselelerdir.

Dolayısıyla özellikle felsefi bağlamda “insanın ne olduğu”, “insan yaşamının neden önemli olduğu”, “savaşın ne anlama geldiği” gibi asıl konuların gündeme getirilmesine ve bu kavramların yeniden tanımlanıp üzerlerinde ciddi tartışmaların gerçekleştirilmesine ihtiyaç vardır. Çünkü bu türden ileri sürülebilecek sorular, toplumsal ve siyasal meseleleri ele alış ve değerlendirme tarzımızı doğrudan etkileyen felsefi yaklaşımları yansıtır. Bu bağlamda Ludwig Wittgenstein’in (2018) ileri sürdüğü, “dilimizin sınırları dünyamızın sınırlarını belirler” ifadesi özel önem taşımaktadır. Nitekim, dünyaya bakışımız, onu deneyimleyip

anlamlandırışımız tamamen dil aracılığıyla gerçekleştiği için, dil dünyamızda yapacağımız değişiklikler düşünce dünyamızı da büyük oranda belirleyecektir. Buradan hareketle, dil dünyamızın yeniden yapılandırılması, savaş, insanlık onuru ve ahlaki sorumluluk gibi konularda daha kapsayıcı ve adil değerlendirilmelere ulaşmamızı sağlayacaktır. Özellikle Filistin meselesi gibi siyasi ve insani bakımlardan ciddi krizler içeren bir durumun hem politik hem de kavramsal ve ahlaki açıdan yeniden ele alınması elzem hale gelmiştir. Bu gerçekleştiği zaman, başta Batı olmak üzere tüm dünyanın özellikle Filistin meselesinde daha doğru değerlendirmelerde bulunabilmeleri mümkün olacaktır. Çünkü mevcut haliyle mesele eksik değerlendirilmekte, çekimser ve pasif açıklamalar yapılmakta ve en önemlisi de yapılan açıklamalar İsrail yanlısı olarak ileri sürülmektedir.

Nitekim, -her ne kadar sürece doğrudan etki eden aktörler olmasalar da- İsrail-Filistin meselesinde Slavoj Žižek, Jürgen Habermas ve birtakım düşünürlerin yaptıkları açıklamalar ve benimsedikleri tutumlar bir taraftan genel Batı düşüncesini yansıtarak, sergilenen tavrın raslantısal olmadığını gösterirken; diğer taraftan da sürecin daha da kötüye gitmesi açısından olumsuz sonuçlar meydana getirmiştir (çünkü bu durum İsrail'in Filistin'e yönelik politikalarına eleştirel bir kamuoyu oluşmasını engelleyerek veya zayıflatarak karşı tepkilerin oluşmamasına neden olmuştur)¹. Bununla beraber, Batı zihniyetinin mevcut ötekileştirici, oryantalist ve islamofobik bakış açısı, sorunun çözüme ulaştırılmasını sağlamak bir yana dursun, göz göre göre yapılan insanlık suçunu daha da büyük boyutlara ulaştırmakta ve süregelen insan hakları ihlalinin daha sistematik ve yaygın bir hal almasına zemin hazırlamaktadır.

1. Felsefenin Temel Kaygısı ve Öncelikli Problemi Üzerine

Bilgi, bilim, varlık, ahlak, siyaset, tarih, hukuk, sanat, din ve eğitim olmak üzere neredeyse her alanda boy gösteren ve bunları temel uğraşları olarak kabul eden felsefe, insanı ilgilendiren ve daha da önemlisi insan yaşamını doğrudan veya dolaylı olarak konu alan tüm alanlarda ciddi sorgulamalar gerçekleştirmekte ve önemli düşünceler ileri sürmektedir. Bunun yanı sıra, -her ne

¹ Bu çalışmada özellikle Žižek ve Habermas gibi filozofların üzerinde durulmasının nedeni, günümüzde önemli derecede bir popülerliğe sahip olmalarından ve çalışmalarıyla da dünya çapında büyük ölçüde karşılık bulmalarından kaynaklanmaktadır. İsrail-Filistin meselesi üzerine açıklamalarda bulunmalarıyla beraber; diğer filozof, düşünür veya teorisyenlerin bu konu hakkında ya sessiz kalmaları ya da cılız tepkilerde bulunmalarından dolayı odak noktası bu iki filozof olmaktadır (nitekim Butler ve Chomsky gibi filozofların açıklamaları görece zayıf ve yetersiz olarak değerlendirilmiştir). Öte yandan yalnızca birkaç filozofun genel anlamda Batı zihniyetini temsil ettiği iddiası ilk bakışta yanlış dursa da; bu filozoflara verilen cevaplar, karşı yönde eleştirilerin getirilmesi ve tam aksine yaptıkları açıklamaların destek bulması Batı'nın genel düşünsel dünyasını ortaya koymaktadır.

kadar bazı dönemlerde bazı filozof ve düşünürler kendi görüş ve düşüncelerinde geri adım atarak fikirlerini cesurca savunamamış olsalar da- genel olarak felsefe, tarih boyunca hiçbir güç, otorite ve baskı altında kalmadan ideal olanın peşinden koşmuş ve döneminin problemlerinin üzerine giderek insanlık adına büyük mücadeleler vermiş ve vermeye de devam etmektedir.² Belki de bu yönü onu bu kadar önemli ve vazgeçilmez bir konuma yükseltmektedir. Nitekim Sokrates'in idamı pahasına düşüncelerinin peşinden gidişi, Galileo'nun -bir dönem fikrini değiştirmek zorunda kalmış olsa da- yine kilisenin tüm baskılarına rağmen güneş merkezli evren savunusu, Martin Luther King'in kilisenin kapısına bildiri asması, Aydınlanma, Rönesans ve Reform hareketlerinin ve bunun gibi yaşanmış tüm gelişmeler felsefenin insanlık adına vermiş olduğu mücadelenin örneklerindendir. Ancak günümüzde özellikle düşünsel alanın politik çıkarlar tarafından çevrelenmesi sonucunda, benzer niteliklerde bir felsefi duruş ve hakikat savunusu cesareti gittikçe daha az görünür hale gelmektedir.

Peki insanların çok kolay bir şekilde öldürölüp hayatlarının öneminin kalmadığı yerde felsefe ne işe yarayacaktır? İnsanın, insan onurunun hiçe sayıldığı bir yerde hangi felsefeden bahsedeceğiz? Bilgi, bilim, tarih, sanat, eğitim gibi alanlardaki felsefi düşüncelerin ne önemi kalacaktır ve bunlar neye ya da kime hitap edecektir? İşte tüm bu sorular ve aynı minvalde gerçekleştirilecek bütün sorgulamalar içinde bulunduğumuz çağın akıl tutulmasına yöneltilebilecek yerinde sorulardır.

İnsanlık durumu adına büyük kırılmaların yaşandığı anlardan biri kuşkusuz Dünya Savaşları olmuştur. Özellikle 1. Dünya Savaşıyla birlikte başlayan 2. Dünya Savaşıyla zirveye çıkan acı tablo, insanlığı bir anlam arayışına sürüklemiştir. Bu savaşlarda insanların basit davalar ve neredeyse bir hiç uğruna çok kolay bir şekilde ölmeye başlaması beraberinde, hayatın anlamını ve hayatın neden yaşanmaya değer olduğuyla ilgili soruların yoğun bir şekilde sorulmasına neden olmuştur (Wartenberg, 2018: 21). Bu kırılmayla birlikte insanlık varlık amacını sorgulamış, böylelikle de varoluşçuluğun yükselmesine yol açmıştır. Başka bir ifadeyle, varoluşçu felsefe içinde bulunduğu dönemin problemlerini tespit etmiş, halihazırdaki sorunları gün yüzüne çıkartmış ve bunlara cevaplar getirmeye çalışmıştır.

² Burada idealize edilmiş tanıma rağmen, modern dönemde felsefeye daha farklı misyonlar yüklenmiş ve bazı filozoflarca kendi paradigmaları ışığında felsefeye yeni boyutlar atfedilmiştir. Bu bağlamda Turner'ın ifade ettiği üzere modern toplumda felsefe, din gibi kurumsal yapılarla etkileşim içinde yeniden şekillenmiş ve sekülerleşmeyle beraber yeniden tanımlanmıştır (Turner, 2013). Öte yandan İslam toplumlarında geleneksel bilgi formlarının yeniden yapılandırılması sürecinde modern düşünceyle çatışan ya da onu dönüştüren bir araç olarak belirmiştir.

Benzer şekilde 19. yüzyılın sonlarından itibaren, Frankfurt Okulu da insan sorununu toplumsal açıdan ele alarak, eleştirilerinin merkezine bireyin pasifleştirilmesi ve yabancılaşması sorunlarını yerleştirmiştir. Okul, büyük ölçüde Avrupa'da faşizmin yükselişi, özellikle de Nazizm'in Almanya'daki etkisiyle biçimlenmiştir. Bu gelişmeler, Karl Marx'ın bazı toplumsal koşulları göz ardı ettiği yönündeki eleştirileri gündeme getirmiş ve Marksist teoriyi yeniden değerlendirme sürecine yöneltmiştir (Bağçe, 2019: 7-16).

Frankfurt Okulunun temel eleştiri noktalarından birini, pozitivist bilim anlayışı oluşturur. Okulun düşünürleri -özellikle Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse ve Habermas- açısından pozitivism, ideolojik bir tahakküm biçimidir ve bireysel, toplumsal, ekonomik ve kültürel bağlamları dışlayan, olguları yalnızca gözleme dayalı olarak ele alan bir bilgi anlayışı geliştirmiştir.³ Bu yaklaşımın neticesinde de insanın metalaşması, edilgenleştirilmesi ve toplumsal ilişkilerin nesnelleştirilmesi durumuna zemin hazırlanmıştır. Halbuki Frankfurt Okulu'na göre insan, yalnızca gözlemlenebilir ve ölçülebilir özelliklerden ibaret değildir; bu nedenle bilimsel yöntemlerin insanı nesneleştiren tutumu eleştirilerin ana hedefi olmuştur. İnsanın bilime ve bilimsel olana bir araç ya da malzeme olarak sunulması, bu düşünürler tarafından toplumsal yabancılaşmanın ve kültürel yozlaşmanın bir boyutu olarak değerlendirilmiştir. Bu süreç, bireyin tüketim toplumunda nesne haline getirilmesiyle birlikte, kültürün de bir endüstri haline dönüşmesine yol açmıştır. Okulu'nun ortaya koyduğu bu kuramsal çerçeve, yalnızca bir ideoloji ya da kültür eleştirisi değil, aynı zamanda modern toplumlarda bireyin özgürleşmesi için geliştirilen etik ve politik bir duruştur (Bağçe, 2019: 7-16). Kısacası, Frankfurt Okulunun almış olduğu pozisyon ve Batı'nın mevcut anlayışına göstermiş olduğu yaklaşımı düşünsel anlamda önemli bir dönüşümü meydana getirmiş ve yeni bir kırılma daha yaratmıştır.

Günümüz dünyasında, bir taraftan bu arka plana sahip olunması diğer taraftan Rönesans ve Reform hareketlerinin yaşanması, Aydınlanmanın gerçekleşmesi ve İnsan Haklarının tüm dünyada geniş ölçekte kabul görmüş olması aslında bizleri insanlık ve medeniyet adına yeterli bir konuma veya düzeye getirmiş olması beklenmektedir. Belki bu durum Batı için geçerli olabilir; ancak Filistin meselesinde acı bir şekilde tecrübe ettiğimiz üzere Batı dışında kalan yerler için hiçbir zaman söz konusu olmadı ve anlayışla olmayacaktır da. O

³ Adorno ve Horkheimer'in (2016) birlikte kaleme aldıkları "Aydınlanmanın Diyalektiği" eserinde, aydınlanma aklı, ilk etapta insanı doğanın egemenliğinden kurtarmayı hedeflemişse de, zaman içerisinde araçsal aklın egemenliğine dönüşerek insanların özgürleşmesinin önündeki en büyük engel haline gelmiştir.

Aynı şekilde Marcuse (2008) "Tek Boyutlu İnsan" eserinde pozitivist bilim anlayışının modern toplumlarda bireyselliği ve özgür düşüncüyü bastırdığını ifade eder. Ona göre bilimsel nesnellik insanı nesneleştiren bir sürece aracılık etmektedir.

halde başta sorduğumuz sorular “hangi insan, hangi insanların yaşamı” şeklinde değiştirilerek yeniden sorulmalıdır.

2. Batı'nın İnsan Anlayışının İflası

Batı merkezli dünya anlayışı ve kavrayışı -bazen haklı bazen de haksız gerekçelerle- tüm alanlarda geçerli olan bir olgudur. Bu nedenle ele alınan her konu veya şey onların bakış açıları doğrultusunda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bugün Batı, modernleşme anlayışını dünyaya sunarken, toplumların yönetim biçimi, ekonomik yapıları ve sosyal düzenleri için bir model ortaya koymakta ve bu modelle liberal değerleri, insan haklarını, hukukun üstünlüğünü gibi unsurları ön plana çıkarmaktadır. Bunları benimsemeyen toplumlar, Batı'nın medeniyet ölçütlerine ulaşmak için bu değerleri kabul ettikleri oranda modernleşmiş veya daha doğru bir ifadeyle Batılılaşmış sayılmaktadırlar. Yani, Batı'nın özü olarak kabul edilen özgürlükler, uluslararası hukuk, insan hakları ve demokrasi gibi ilkeler, Batı dışındaki toplumları da medenileştirmek için başvurulan olmazsa olmaz unsurlar olarak kabul edilmektedir.

Ancak pratikteki realite bunun tam tersi yönündedir. Batı -geçmiş dönemlerde Doğu'ya karşı göstermiş olduğu olumsuz tutumlar (Irak ve Afganistan'da olduğu gibi) bir yana- bugün hala Filistin meselesinde söz konusu değerleri göreve koşturmakta ve savunduğunu iddia ettiği değerleri adeta yok saymaktadır. Nitekim İsrail'in Gazze'de sürdürdüğü askeri operasyonlar, yalnızca büyük bir insani krize yol açmakla kalmamakta, aynı zamanda modern Batı düşüncesinin temel dayanaklarını da derinden sarsmaktadır. Bu bağlamda, Aydınlanmanın temel anlatılarından en önemlilerinden biri olan "insan" kavramı, mevcut gelişmeler karşısında kendisini ciddi bir kriz içerisine bulmaktadır. Modern dönemin etik ve rasyonaliteye dayalı felsefi ve bilimsel temelli yaklaşımı, yaşanan insanlık trajedisi karşısında işlevsiz hale gelmektedir. Bu durum da haliyle, Batı düşüncesinin insan temelli hümanist, kurucu paradigmasını çöküşe sürüklemektedir.

Bu çöküş, yalnızca siyasi alanla sınırlı olmayıp düşünsel veya entelektüel alanda da gözlemlenmektedir. Zizek ve Habermas gibi düşünürlerin İsrail'in Gazze'de gerçekleştirdiği yıkımı görmezden gelmeleri ve taraflı değerlendirmelerde bulunarak meseleyi bağlamından koparan yaklaşımlar sergilemeleri, etik sorumluluğun gerekliliğini yerine getiremediklerine açık bir şekilde işaret etmektedir. Üstelik çok övündükleri değerlerden biri olan evrensel insan haklarının, o kadar da evrensel olmadığını ve kendilerini de bunun savunucuları olarak

görmelerinin sadece teorik alanla sınırlı kaldığını pratikteki başarısızlıkları üzerinden okumak mümkündür. Žizek'in olayları "pogrom"⁴ kavramı üzerinden tanımlarken İsrail'in orantısız güç kullanımını göz ardı etmesi, bu felsefi tutarsızlığın somut bir örneğidir.⁵ Bu durum, yalnızca basit bir söylemsel çelişkiden ibaret değildir; aynı zamanda Batı'nın tarihsel olarak inşa ettiği evrensel değer sisteminin sürdürülmesi imkanına yönelik büyük şüpheler oluşturmaktadır. Batılı birçok düşünür ve teorisyenin benzer bir çizgide yer alması, Batı düşüncesinin evrensellik iddiasına yönelik ciddi bir eleştirilerin doğmasına yol açmıştır. Bu, küresel kamuoyunun vicdani tepkisini harekete geçirmekte ve Batı merkezli epistemolojik yapının meşruiyetini zayıflatmaktadır. Nitekim emperyalist anlayışla yapılan sömürünün sadece ekonomik ve politik alanla sınırlı kalmadığı aynı zamanda küresel ölçekte bilgi üretim mekanizmalarını da işe koştugunu gösteren açık bir delildir.

Öte yandan İsrail'i eleştiren filozof ve düşünürler de vardır. Örneğin Judith Butler "Yas Pusulası" başlıklı yazısında, bir taraftan Hamas'ın 7 Ekim'de yapmış olduğu saldırıyı kınarken diğer taraftan da İsrail'in Gazze'de yapmış olduğu saldırıları sert bir şekilde eleştirmiştir. Meseleyi tarihsel boyutuyla da ele alan Butler, Filistinlilerin bitmek bilmeyen bir ölüm durumuyla yaşamayı öğrenmeye mecbur bırakıldıklarını da ifade etmiştir (Butler, 2023). Daha sonra Butler ve Nancy Fraser'ın aralarında bulunduğu bir grup düşünür Gazze'deki

⁴ Pogrom, soykırım anlamına gelen Rusça bir kelimedir. Genel itibariyle kitlesel şiddet olaylarını tarif etmek için kullanılır. Daha önce Rusya'da Yahudilere karşı yapılmış olaylar için söylenmiştir.

⁵ 13 Ekim 2023 tarihinde Slavoj Žizek, *The Real Dividing Line in Israel-Palestine* başlıklı yazısında, Hamas'ın gerçekleştirdiği saldırılar ile İsrail'in özellikle Netanyahu hükümeti döneminde izlediği politikalar arasında bir karşılaştırma yaparak, çatışmanın tarihsel bağlamını tartışmaya açmıştır. Žizek, İsrail'in uyguladığı radikal güvenlik politikalarının yanı sıra Hamas'ın eylemlerinin de eşit derecede kınanması gerektiğini vurgulamış; her iki tarafın da barışın önünde yapısal bir engel teşkil eden dış düşman ihtiyacını sürekli yeniden ürettiğine dikkat çekmiştir. Žizek, tüm İsraililerin fanatik olmadığı gibi, tüm Filistinlilerin de antisemitik olarak tanımlanamayacağını belirtmiş ve bu savını, binin üzerinde Filistinli akademisyen ve entelektüelin İsrail karşıtı olmanın antisemitizmle özdeşleştirilmesine karşı yayımladığı açık mektuba referansla temellendirmiştir. Ancak aynı yazıda, Filistinli aktörlerin politikası ya da söylemleri doğrudan ele alınmamış; Filistin'e dair üretilen politik ifadelerin neden sıklıkla radikal olarak etiketlendiği sorusu gündeme getirilmemiştir.

Bu eksiklik, Žizek'in, 23 Nisan 2024'te kaleme aldığı bir başka metinde kısmen telafi edilmeye çalışılmıştır. Almanya'da Filistin yanlısı gösterilerin ve Filistin temalı akademik ya da kültürel etkinliklerin yasaklanmasını ele alan Žizek, Filistin hakkında fikir üretmenin dahi antisemitizm suçlamasıyla bastırıldığına dikkat çekmiştir. Ne var ki, bu ikinci yazısında da eleştirel dikkatini esas olarak antisemitizmin tanımı ve olası sonuçları üzerine yoğunlaştırmış; Filistin'in öznel ve tarihsel bağlamı yine ikincil düzeyde kalmıştır. Žizek, Almanya'da Filistin'e dair söylem alanının daraltılmasının halkın tepkisini tetikleyerek yeni bir antisemitizm biçiminin ortaya çıkmasına neden olabileceği yönünde endişelerini dile getirmiştir. Bu yönüyle, Filistin söyleminin ifade özgürlüğü bağlamında savunusu yapılırken, bu savunuyu hâlâ Yahudi karşıtlığı riskine referansla gerekçelendirilmiştir (Canlı, 2025: s. 558).

katliamı kınayan bir bildiri yayınlanmış ve bu bildiri de yine Batılı çevrelerden yoğun eleştiriler almıştır. Özellikle Seyla Benhabib, bu bildiriye Hamas'ın eylemlerini meşrulaştırıp yücelten yönüne dikkat çekmiştir (Benhabib, 2023).

Batılı aydınların (en azından böyle olduğunu iddia edenlerin) Gazze'deki insani krize yönelik söylemsel yaklaşımları, yalnızca bireysel pozisyonları değil, aynı zamanda temsil ettikleri düşünce geleneklerinin de sorgulanmasına yol açmaktadır. Tabi burada ortaya konan düşünce tarzı, yalnızca siyasi bir eleştiriyi değil, aynı zamanda Batı üstü bir düzenin ve yapılanmanın ihtiyacını gündeme getirmektedir. Çünkü mevcut düzen günümüzün etik ve insani sınamaları karşısında geçerliliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Güçten ve güçlüden yana, güçlü-nün haklılığı üzerine kurulu mevcut uluslararası yapı yerine, adaletin, eşitliğin ve karşılıklı saygının öncelendiği yeni bir sistem arayışı giderek daha fazla elzem hale gelmektedir. Etik duyarlılığı, insan haklarını ve hakikatin savunusunu merkeze alan bir düşünsel yaklaşımın yeniden inşası, günümüz küresel krizleri karşısında her zamankinden daha hayati görünmektedir. Bu noktada en büyük iş belli bir güç veya otoritenin etkisi altına girmemiş felsefeye ve bunu yapabilecek filozoflara düşmektedir.

3. Habermas'ın İsrail-Filistin Meselesine Yaklaşımı

Ünlü Alman filozof/sosyolog Habermas'ın da içinde yer aldığı önemli düşünürlerin İsrail'i destekleyen ve yaptığı katliamı meşrulaştıran açıklamaları, yayınladıkları açık mektupları ve altına imza attıkları ortak bildiriler söz konusu insanlık dramına çözüm getireceğine ne yazık ki durumu daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmektedir. Bu durum deyim yerindeyse günümüzün post-modern akıl tutulmasını meydana getirmektedir. Bunlar içerisinde belki de en çarpıcı ve hayret verici olanı, Habermas'ın da imzasının bulunduğu "Dayanışma İlkeleri Üzerine Açıklama" bildirisidir. Bu bildiride şu sözlere yer verilmiştir:

Hamas'ın genel olarak Yahudi yaşamını yok etme niyetiyle gerçekleştirdiği katliam İsrail Devleti'ni bir misilleme yapmaya sevk etmiştir. Temelde haklı olan bu karşı saldırının nasıl gerçekleştirileceği tartışmalı bir konudur. Orantılılık ve mütekabiliyet ilkeleri, sivil kayıplardan kaçınma, gelecekte barışa dönüşmesi arzulanan bir savaşın yürütülmesi yol gösterici ilkeler olmalıdır. Filistin halkının kaderine ilişkin tüm kaygılara rağmen, İsrail'in eylemlerine soykırımcı niyetler atfedildiğinde bu değerlendirmeler ve yargı standartları tamamen şaşmaktadır. İsrail'in eylemleri hiçbir şekilde, özellikle de Almanya'da, antisemit tepkileri haklı çıkarmaz. Federal Almanya Cumhuriyeti'nin insan onuruna saygı yükümlülüğüne dayanan demokratik ethosu, Nazi döneminin kitlesel suçları ışığında Yahudi yaşamının ve İsrail'in var olma hakkının özel olarak korunmaya değer temel unsurlar olduğu bir siyasi kültürle yakından bağlantılıdır. Buna bağlılık siyasi yaşamımızın temelini oluşturmaktadır. Temel özgürlük ve fiziksel bütünlük hakları ile ırkçı iftiralara karşı korunma hakları bölünmezdir ve herkes için eşit derecede geçerlidir (Serbestiyet, 2023: 1).

Öncelikle bu açıklamada yer alan 7 Ekim'de gerçekleştirilen saldırının, "Yahudi yaşamını yok etmeye niyetiyle" yapıldığını iddia etmek daha en başından problemli bir ifadedir. Çünkü söz konusu saldırının bir soykırım niteliğinde yapılmadığı ve savaş suçu olarak da adlandırılacak şiddette -bir nükleer veya kimyasal/biyolojik saldırı- bir eylem olmadığı açık bir şekilde ortadadır. Evet, insanlığı ve insan yaşamını hedef alan her saldırı kınanmalı ve suçun faillerine hak ettikleri cezalar uluslararası hukuk ve insan hakları bağlamında verilmelidir. Ancak, gerçekleştirilen eylemin neredeyse seksen yıldır süren İsrail-Filistin sorunundan bağımsız olarak düşünmemesi de gerekmektedir. Dolayısıyla bu bildiride, söz konusu saldırının bilinçli bir şekilde kategorize edilerek bu denli büyütülmesi ve en önemlisi de Yahudi nefreti üzerinden okunarak tüm Filistinlilerin düşmanlaştırılması doğru bir tutum olmamakla birlikte kabul edilebilecek bir durum da değildir. O halde, daha ilk cümlesinde büyük sorun taşıyan bu metindeki açıklamaya ve kullanılan ifadelere birtakım karşı sorularla bir cevap getirmeye çalışmak yerinde olacaktır.

23 Mart 2025 tarihi itibarıyla önemli oranının çocuk, kadın ve yaşlılar olmak üzere 50 bini aşan sivil insanların ölümü nasıl olur da "temelde haklılık ile orantılılık ve karşılıklılık ilkesine" dayandırılabilir?⁶ 7 Ekim tarihinde öldürülen, yaralanan ve kaçırılan İsraillilerin sayısı kaç kişi de bunun karşılığı 113 binlere tekabül ediyor? Yoksa İsrailli birinin canının karşılığı binden fazla Filistinli canı mı ediyor? Peki çocukların ölümü söz konusu ilkenin neresine yerleştirilip haklılaştırılabilir? Daha çocuk yaştaki insanların "terörist" veya "potansiyel terörist" olarak görülüp ve doğrudan hedef olarak alınması hangi hukuk veya medeni bir yasada karşılık bulabiliyor? Bunula birlikte, İsrail'in sözde "millsilleme hakkını kullanmak" adına yapmış olduğu saldırıların hangisinde söz konusu ilke İsrail'e "sivil kayıplardan kaçınma ve gelecekte barışı sağlama" yolunda yol gösterici olabildi? Aksine hastaneler, okullar ve sivillerin yer bulunduğu kamplar bombalanmadı mı? Tüm bunlar hangi rasyonalitenin ürünü olabiliyor da bize belli bir ilke etrafında hareket etmemizi salık verip İsrail'in tüm eylemlerini meşrulaştırabiliyor?

İsrail'in tüm Gazze'yi tamamıyla kapatarak dışardan gelecek insani yardımlara hiçbir şekilde izin vermeyip bölgeyi abluka altına almasına ve Gazze'nin açlık-susuzluk başta olmak üzere herhangi bir değer, ilke ve sınır tanımayan saldırılara maruz bırakılmasına rağmen hala oradaki Filistinlilerin kaderleriyle ilgili kaygı duymamamız mı gerekiyor? O halde kaygı duymamızı gerektiren durumlar hangileri olmalıdır? Bir buçuk yılı aşkındır süren saldırılar hangi kelime,

⁶ Gazze Sağlık Bakanlığının resmi verilere dayalı açıklamasına göre, 7 Ekim 2023'ten bu yana Gazze'de can kaybının 50 bini aştığı, 113 bini aşkın kişinin de yaralandığı ifade edildi (Ali ve Canik, 2025: 1).

söz veya ifadeyle daha nasıl yumuşatılıp masum gösterilebilir ki? Bu bir soykırım değil de nedir? Bununla birlikte, onca insanlık suçu işlenip insanlık dramı yaşanırken başta Almanya olmak üzere dünyadaki insanların bu acı sahne karşısında antisemitist⁷ duygulara kapılmaları doğal psikolojik bir tepki değil mi? Hiçbir koşulda kötülüğe karşı kötülükle cevap verilmemesi gerekliliğine rağmen (insani bir değer olarak), -dünyanın birçok yerinde yapılan onca miting ve eylemlerin sonuçsuz kalmasından veya hiçbir şeyi değiştirmiyor oluşundan da ötürü- Gazze'deki insanlara yardım etme veya fayda sağlama bakımlarından elinden hiçbir şey gelmeyen çaresiz çoğu insanın geçmişe sitem mahiyetinde "Nazi Almanya'sında yapılanların haksız olmadığı, boşuna yapılmadığı ve hatta yapılanların az kaldığı" yönünde duygularını nefret söylemi olarak dışavurumundan daha insani ne olabilir ki? Herkesin, bu bildiriye yayınlayanlar ve benzeri yönde açıklamalarda bulunanlar gibi, gerçekliğe kör, yanlı ve çıkar odaklı şekilde insanlığını kaybedip tüm bu olanlara tepkisiz, duyarsız ve duygusuz mu kalması bekleniliyor?

Almanya'nın "insan onuruna saygı yükümlülüğüne dayanan demokratik ethos"u acaba Gazze'de zulme uğrayanlar için nasıl bir duruş göstermektedir? Yoksa sadece İsraililere özgü bir kültürel yaklaşımı mı ifade etmektedir? Çok açıktır ki burada, Batı'nın Doğu'yu ötekileştiren islamofobik bakış açısıyla birlikte, Almanya'nın Nazi dönemindeki günahlarının kefaretni Filistin meselesi üzerinden sorgusuz-sualsiz ve koşulsuz olarak, düşünsel, maddi ve manevi bir destekle ödeme durumu söz konusudur. Ancak daha farklı bir şekilde, eğer bu saldırılar yine İsraililer tarafından Almanya'ya veya başka bir Batılı ülkeye yapılmış olsaydı, bu bildiriye imza atan Habermas ve arkadaşları aynı demokratik ethosu o zaman da göstermeye devam edebilecekler miydi? Peki, geçmiş günahlarının diyetini -gözden çıkarılabilecek- bir halk üzerinden vermenin getireceği günahın üstesinden gelebilecekler mi? Hiç kuşku yok ki, geçmişte olduğu gibi gelecekte de işledikleri, katkıda bulundukları, destekledikleri ve seyirci kaldıkları bu insanlık suçu kendilerine ve temizlemeye çalıştıkları tarihlerine kara bir leke daha olarak eklenecektir.

Bildirinin son bölümünde yer alan belki de en trajik ve aynı zamanda ironik olan ifade ise, "temel özgürlük ve fiziksel bütünlük hakları ile ırkçı iftiralara karşı korunma hakları bölünmezliğine ve herkes için eşit derecede geçerli oluşuna" yapılan vurgudur. Burada ifade edilen söz konusu haklar neden sadece İsrail için geçerli, üstelik mevcut Filistin Devleti içerisinde işgalci bir anlayış ve çeşitli stratejilerle devlet kuran halkın, başka bir halkın fiziksel bütünlüğünü bozmuşken? Öte yandan bildiride belirtilmiş olmasına rağmen neden

⁷ Antisemitizm, Yahudi düşmanlığı veya nefreti. Batı'nın İsrail-Filistin meselesini ve yüzyıla yakındır yaşadıkları çatışmayı antisemitizm üzerinden okuması bölgedeki temel meseleyi ıskalamalarına neden olmaktadır. Kaldı ki antisemittik yaklaşımlar tarih boyunca Hristiyanlar tarafından sergilenmiştir.

Batı'nın birçok yerinde Filistin'e atılan iftiralara karşı bırakın koruma hakkını, orada zulme uğrayan masum halkın çığlıklarını duyurmaya bile tahammül edilemiyor? Ne yazık ki hangi insanın hangi insandan; hangi halkın da hangi halktan daha üstün olduğuna belirli güç odakları karar vermektedir. Bu da bize dünya üzerinde genel geçer, mutlak anlamda bir eşitliğin var olmadığının kanıtı niteliğindedir.

Görüldüğü üzere, bildiride yer alan açıklamaların her biri ayrı bir sorunsal meydana getirmekte ve İsrail'i destekleyici söylemlerin hiçbirinin elle tutulur bir tarafı bulunmamaktadır. Ancak burada özellikle Habermas'a ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Çünkü O, bir taraftan modern dünyanın demokrasi krizine çözüm olarak geliştirdiği müzakereci demokrasi anlayışıyla -tüm problem ve eksikliklerine rağmen uygulanabilir- küresel çapta alternatif demokratik bir model sunmayı başarmıştır. Nitekim, konumuz bağlamında dikkat çekici eserlerinden biri olan "Öteki Olmak ve Ötekiyle Yaşamak" (Habermas, 2019) adlı eserinde -en azından teorik olarak- bizlere, azınlıkta ve alt kültürde olanlar ile çoğunluğu elinde bulunduranların birlikte uyum içinde yaşayabilmelerinin imkanlarını sunmaya çalışmıştır. Ancak diğer taraftan ise, Habermas'ın Kant'a dayandırdığı ahlak anlayışı bu bildiriyle beraber kendisinden beklenilenin tam aksi yönünde, onu benimsediği normatif çerçevenin dışına çıkarmıştır. Aynı zamanda, İsrail'in İnsan Haklarını ve Uluslararası Hukuku ihlal etmesine sessiz kalmış ve bu ülkeye yönelik koşulsuz bir destek sunmuştur.⁸ Tabi bunu yaparken de büyük bir tutarsızlıkla, Filistinlilerin hayatlarını, özgürlüklerini ve bütünlüklerini umursamaz bir şekilde görmezden gelerek İsrail'in yaptıklarını meşrulaştırmıştır. Habermas'ın demokratik bir toplum ideali uğruna yaptığı çalışmaları her ne kadar birçok çevre tarafından takdir görüp siyaset felsefesi içerisinde önemli bir yere sahip olsa da Filistin meselesinde aldığı tavır ve gösterdiği yaklaşım ne yazık ki tüm bunları gölgede bırakmıştır.

Aslında Habermas'ın yakın geçmişte yaşanan çeşitli uluslararası krizler veya savaşlar konusunda farklı (kendi felsefesiyle tutarsız) açıklamalarda bulunduğu da bilinmektedir. Örneğin Birinci Körfez Savaşı'na ve NATO'nun Yugoslavya saldırısına destek vermesine karşın, 2003 Irak Savaşı'nda Jacques Derrida ile birlikte uluslararası hukukun ihlal edildiğini belirten bir bildiriye kamuoyuyla paylaşarak Avrupa'yı "aydınlanma değerlerine dönme" çağrısında bulunarak Doğu ile Batı arasında ciddi bir ayrımı gözetmiştir. Yine İsrail-Filistin meselesine dair tutumu başından beri temkinli ve mesafeli olmakla birlikte söylemleri de bu minvalde şekillenmiştir. Nitekim 2012 yılında gerçekleştirdiği bir röportajda İsrail'in siyasi tutumları hakkındaki düşünceleri sorulduğunda, bu

⁸ Kaldı ki, kendi sistemini ve sistemin işlerliğini sağlamaya çalışırken Habermas, İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si ya da Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gibi uluslararası belgelerde yer alan siyasal, medeni, toplumsal, ekonomik ve kültürel insan hakları normlarını örnek gösterir. (Özbank, 2017: s. 727.)

sorunun “siyasi bir değerlendirme gerektirdiğini” belirtmiş, ancak “Benim kuşağımdan sıradan bir Alman vatandaşının işi değildir” şeklinde yanıt vermiştir (Özdemir, 2023: s. 4). Dolayısıyla, onun bugün göstermiş olduğu İsrail yanlısı tutum ve açıklamaları esasen çok şaşıracak bir durumken; konu Doğuya ve orada yaşayan insanlara geldiğinde, geçmişte Irak Savaşı hakkında yapmış olduğu çağrıda olduğu gibi, Habermas’ın tutumu tam tersi yönde değiştiğinden şaşılacak halden çıkmaktadır. Ancak ortaya koyduğu teorikteki felsefi duruş ile pratikteki yani güncel hayatta ve siyasal alanda meydana gelen durumlara karşı göstermiş olduğu yaklaşım burada onu eleştirilerin hedefi haline getirmektedir.

Sonuç

İsrail’in Gazze’de işlediği ve işlemeye de devam ettiği insanlık suçu karşısında Batı gerek politikacılarıyla gerekse de düşünür, aydın ve filozoflarıyla üç maymunu oynamaktadır. Batı’nın emperyalist çıkarıcılığı bu suskunluğun temelini oluşturmaktadır. Genelde Doğu’ya özelde ise Filistin’e ise göstermiş olduğu çifte standart, esasen oryantalist ve islamofobik bakış açısının terk edilmediğini ve söz konusu insanlık krizinin antisemitizm üzerinden değerlendirilip meşrulaştırıldığını göstermektedir. Medeniyetlerinin temel unsurları olarak gördükleri tüm evrensel ahlaki değerleri ile demokrasi, insan hakları gibi yapı ve sistemleri Filistin halkı söz konusu olduğunda hem yerel kaldığını hem de entelektüel tutarsızlığın sergilenmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü pratikteki uygulamalar ve açıklamalar hep bu yönde gerçekleşmiştir.

Zizek ve Habermas gibi filozof ve düşünürlerin İsrail-Filistin meselesinde kendilerinden beklenilenin aksine almış oldukları pozisyon, sergiledikleri yanlı tavır ve beyan ettikleri akıl almaz düşünceler, birer filozof olmaları bakımından büyük problem yaratmakta ve konunun doğru bir şekilde anlaşılmasına engel olup çözümsüz kalarak insanlık dramının sürmesine sebebiyet vermektedir. Bunlar içerisinde özellikle Habermas’ın etik temelli, iletişimi merkeze alan müzakereci demokrasi modeli gibi uygulanması muhtemel (en azından teorikte) bir demokrasi anlayışını geliştirip tüm dünyaya sunmuş olmasına karşın “dayanışma ilkeleri üzerine açıklama” adlı bildirinin altına imza atması Batı felsefesinin de sorgulanması gerekliliğini gündeme getirmektedir. Böylesi bir tutarsızlık hem felsefenin genel ruhuna hem de bir filozofta bulunması gereken niteliklere aykırıdır. Bu anlamda Filistin meselesi önemli bir felsefi kırılma noktası oluşturmuştur.

Aslında konuyu özetleyen en güzel sözler Aliya İzetbegoviç’in meşhur Batı değerlendirmesinde ortaya konmuştur: “Bunu hiç unutma evlat! Batı hiçbir zaman uygar olmamıştır ve bugün refahı; devam edegelen sömürgeciligi, döktüğü kan, akıttığı gözyaşı ve çektiği acılar üzerine kuruludur” (İzetbegoviç, 2018).

Dolayısıyla Batı'nın başta insan olmak üzere birçok konuda paradigmaları sorgulanmalıdır. Savundukları Batı menşeli evrensel değerler mevcut haliyle artık sürdürülebilir olmadığı için yeni bir etik-politik anlayış elzem olmuştur.

Kaynakça

1. Adorno, W. T. Horkheimer, M. (2016). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Çev. N. Ülner). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
2. Anadolu Ajansı. (23 Mart 2025). Gazze’de 7 Ekim’den beri kaydedilen ölü ve yaralı sayısı toplam nüfusun yüzde 7’sini oluşturuyor, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/gazgede-7-ekimden-beri-kaydedilen-olu-ve-yarali-sayisi-toplam-nufusun-yuzde-7sini-olusturuyor/3518052>
3. Bağce, H. E. (2019). Sunuş. Frankfurt Okulu. (Ed. H. E. Bağce). Ankara: Doğu Batı Yayınları. 7-16.
4. Benhabib, S. (2023). An Open Letter to My Friends Who Signed ‘Philosophy for Palestine’, *The Hannah Arendt Center*.
5. Butler, J. (2023). The Compass of Mourning. *London Review of Book*. 45, 20.
6. Canlı, E. (2025). İsrail-Filistin Çatışması ve Adlandırma Sorunu: Felsefi Bir İnceleme. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 11, 557-571.
7. Habermas, J. (2019). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak (Çev. İ. Aka). İstanbul: YapıKredi Yayınları.
8. İzetbegoviç, A. (2018). *Doğu Batı Arasında İslam* (Çev. E. Nurikiç). İstanbul: Ketebe Yayınları.
9. Marcuse, H. (2008). *Tek Boyutlu İnsan* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
10. Özbek, M. (2017). Jürgen Habermas, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (Ed. A. Tunçel, K. Gülenç). Ankara: Doğu Batı Yayınları. 720-733.
11. Özdemir, F. Z. (2023). Batı’nın Düşünce Dünyası ve Filistin Körlüğü: Zizek, Butler, Habermas ve Diğerleri, *Seta Perspektif*. 11, 1-5.
12. Serbestiyet. (15 Kasım 2023). Habermas’ın altına imza attığı bildiri tartışılıyor: “Dayanışma ilkeleri üzerine açıklama”, <https://serbestiyet.com/haberler/ceviri-habermasin-altina-imza-attigi-bildiri-tartisiliyor-dayanisma-ilkeleri-uzerine-aciklama-148471/>
13. Turner, B. S. (2013). *Din ve Modern Toplum* (Çev. Y. Aktay). Ankara: Vadi Yayınları.
14. Wartenberg, T. E. (2018). *Varoluşçuluk* (Çev. N. Soysal). İstanbul: Say Yayınları.
15. Wittgenstein, L. (2018). *Tractatus Logico-Philosophicus* (Çev. O. Aruoba). İstanbul: Metis Yayınları.

Extended Abstract

During and after the First and Second World Wars, humanity was confronted with an existential and moral crisis. In the aftermath of widespread death and destruction, a profound search for meaning emerged—one shaped by questions such as: What is the meaning of life? What is the value of human existence? Why is life worth living? In this context, philosophy stepped in as a response to the deep malaise into which humanity had fallen, leading to the rise of existentialist thought. Existentialist philosophers and thinkers—most notably Heidegger, Camus, and Sartre—sought to reconstruct the lost sense of meaning through the philosophies they developed. Similarly, movements such as the Renaissance and the Reformation, the Enlightenment, and the advancement of human rights have historically occurred as a result of efforts to preserve human dignity and the sanctity of life.

As can be discerned, all the major turning points addressed here have emerged within a Western-centric framework. Just as in politics, science, economics, and history, philosophy too has been shaped by an epistemological understanding and worldview that place the West at the center. Within this context, the very construction of the concept of "the human" is also shaped under the influence of Western thought. Consequently, in the face of events occurring anywhere outside the Western world, we often witness the helplessness, inadequacy, and failure of Western institutions (such as the EU or human rights organizations) as well as Western philosophy itself. Western thought—which harbors significant traces of fascism, orientalism, and Islamophobia—appears to be experiencing a form of cognitive dissonance, if not moral collapse, in the face of the Israel-Palestine conflict that is unfolding before the eyes of the entire world. The silence or insufficient responses to the crimes against humanity committed in Gaza, and the implicit or explicit legitimization of Israel's atrocities, are stark indicators of a profound moral inconsistency and insincerity.

Jürgen Habermas's pro-Israeli stance and his recent public statements illustrate just how far he has departed from the ethical and intellectual posture expected of a philosopher. Despite advocating a universal framework of social, political, and moral order through his model of deliberative democracy and his theory of communicative action, Habermas's justification—or at the very least, implicit legitimation—of the oppression inflicted upon Palestinians highlights a deep inconsistency between his theoretical commitments and his practical judgments. This disjunction severely undermines the philosophical integrity of his position. Therefore, it becomes imperative to liberate philosophy from the hegemonic grip of Western thought if it is to fulfill its essential functions. The current Western-centric worldview not only fails to address the pressing crises faced by humanity but also contributes to their intensification.

Thomas Stern: *Nietzsche's Ethics*

Thomas Stern'in Nietzsche'nin Etiği

Aykut Aytiş

Dr. Öğrt. Üyesi, İnönü Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü, aykutaytis@gmail.com,
ORCID: 0000-0003-2943-4606

Article Information

Article Type

Book Review

Date Received

2 May 2025

Date Accepted

1 June 2025

Date Published

30 June 2025

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Aykut Aytiş).

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Makale Bilgisi

Makale Türü

Kitap Tanıtımı

Geliş Tarihi

2 Mayıs 2025

Kabul Tarihi

1 Haziran 2025

Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Aykut Aytiş).

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Aytiş, Aykut (2025). Thomas Stern: *Nietzsche's Ethics*. *Mebadi International Journal of Philosophy*, (2) 1, 130-146.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.15750756>

Abstract

Thomas Stern's *Nietzsche's Ethics* focuses on Nietzsche's mature ethics. Instead of an apologetic or creative reading, Stern promises a reading which carefully follows Nietzsche's texts in the light of his intellectual background and which presents the philosophical ideas or positions presented in them in a clear, unbiased and as detailed a manner as possible. In this context, Stern discusses the basic assumptions, general structure, and tensions of Nietzsche's mature ethics; what Nietzsche is trying to achieve by producing a genealogy of Christian morality and to what extent he achieves it; the relations between some of the basic assumptions in Nietzsche's ethics and some of the ideas or themes that can be found in his broader philosophy; and finally, the possibility of a Nietzschean ethics today. Thus, Stern offers a very clear account of Nietzsche's mature ethics that demonstrates his mastery of Nietzsche's corpus and intellectual-historical background and also of the secondary Nietzsche literature. It must be said, however, that the Nietzsche Stern thus portrays is less likely to win our sympathy than the Nietzsche portrayed in apologetic or creative readings. But therein, in part, lies the value of Stern's book: it presents a challenge that should not be ignored by those who believe that a more sympathetic portrait of Nietzsche is more accurate.

Keywords: Nietzsche, Morality, Genealogy Power, Life Theory.

Öz

Thomas Stern'in *Nietzsche's Ethics* (Nietzsche'nin Etiği) başlıklı kitabı, Nietzsche'nin olgun dönem etiğine odaklanıyor. Stern, apolojetik veya yaratıcı bir okuma yerine, Nietzsche'nin entelektüel artalanı ışığında metinlerini dikkatle takip eden ve bu metinlerde takdim edilen felsefi düşünce veya pozisyonları açık, yansız ve olabildiğince ayrıntılı bir şekilde sunan bir okuma vaat ediyor. Bu çerçevede Nietzsche'nin olgun dönem etiğinin temel varsayımlarını, genel yapısını ve gerilimlerini; Nietzsche'nin Hristiyan ahlakının bir soykütüğünü çıkararak neleri başarmaya çalıştığını ve bunları ne ölçüde başardığını; Nietzsche'nin etiğindeki bazı temel kabuller ile genel olarak felsefesinde bulunabilecek kimi düşünce veya temalar arasındaki ilişkileri; nihayet, Nietzscheci bir etiğin imkanını tartışıyor. Sonuç olarak Stern, Nietzsche'nin olgun dönemindeki etiğine dair son derece berrak bir izah sunuyor ve bunu da gerek Nietzsche'nin külliyatına ve tarihsel-entelektüel art alanına gerekse ikincil Nietzsche literatürüne hâkim olduğunu gösteren bir şekilde yapıyor. Bununla birlikte Stern'in resmettiği Nietzsche'nin apolojetik veya yaratıcı okumalarda resmedilen Nietzsche ile kıyaslandığında sempatismizi kazanmaya daha uzak olduğunu söylemek gerekiyor. Fakat Stern'in kitabının değeri biraz da burada yatıyor: Kitap, sempatismizi kazanmaya daha yakın bir Nietzsche yorumunun daha isabetli olduğunu düşünenler için görmezlikten gelinmemesi gereken bir meydan okuma sunuyor.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Ahlak, Soykütük, Güç, Yaşam Teorisi

Thomas Stern'in *Nietzsche's Ethics* (Nietzsche'nin Etiği) başlıklı kitabı, Nietzsche'nin olgun dönem etiğine odaklanıyor. Kitabın Girişinde Stern, Nietzsche'nin olgun dönem etiğine –yani Nietzsche'nin *Zerdüşt* (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885) sonrası eserlerine– odaklanmasıyla ilgili olarak, Nietzsche'nin etiği dendiği zaman muhtemelen akla ilk gelen ve İngilizce konuşan dünyada Nietzsche'nin en etkili eseri olmuş gibi görünen *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin (*Zur Genealogie der Moral*, 1887) bu döneme ait olması, öte yandan bu eserin diğer geç dönem eserleriyle, özellikle de *Mesih Karşısı* (*Der Antichrist*, 1888) ile bağlantılı olarak yorumlanması gerektiği, dahası Nietzsche'nin geç dönem eserlerinin önceki eserlerine göre daha açık, daha tutarlı ve bu itibarla da kısa ve açık bir şekilde serimlenmeye daha müsait bir etik projeyi temsil etmesi gibi gerekçeler sunuyor (s. 2) Aynı zamanda, Nietzsche'nin geç dönem etik düşüncesinin nispeten açık olmasına rağmen yorumcular tarafından yeterince açık bir şekilde ortaya konmadığını ve Nietzsche'ye ilk defa yaklaşan öğrencinin düşüncesini boğup öz güvenini sarsan yorumlar kakofonisini hak etmediğini öne sürüyor (s. 2). Stern, bu kakofonik yorumlar çeşitliliğini yaratan faktörlerden biri olarak, Nietzsche'yi bugünün Anglosakson felsefecilerinin ilgileri bağlamında hoş veya cazip gösterecek, apolojetik ve yaratıcı bir okuma tarzına işaret ediyor (s. 3). Buna karşılık Stern, apolojetik veya yaratıcı bir okuma yerine, Nietzsche'nin entelektüel artalanı ışığında metinlerini dikkatle takip eden ve bu metinlerde takdim edilen felsefi düşünce veya pozisyonları açık, yansız ve olabildiğince ayrıntılı bir şekilde sunan bir okuma vaat ediyor ve bu okumanın ortaya koyacağı Nietzsche'nin, en azından yer yer, eskimiş, bazı yanlışlarında inatla ısrar eden ve son derece itici bir Nietzsche olabileceğini teslim ediyor (s. 3).

Kitabın “Nietzsche's Ethics in Outline” (Nietzsche'nin Etiğinin Anahatları) başlığını taşıyan ilk bölümü, önemli bir terminolojik belirlemeyle açılıyor. Stern, “bir ahlak” (*a morality*) ile, “Eski Yunan ahlakı”, “Eski İsrail ahlakı” veya “Hristiyan ahlakı” gibi ifadelerdeki anlamıyla ahlakı, yani olumsal tarihsel gelişmeler neticesinde bir veya daha çok tarihsel grubun benimsediği belli bir değer sistemini anlıyor (s. 5). O halde bu anlamıyla ‘bir ahlak’, nasıl yaşamamız ve davranmamız, neden kaçınıp neyin peşinden koşmamız gerektiğini, neyin değerli ve neyin değersiz olduğunu vb. bildiren ve insanların düşünme ve eyleme biçimleriyle somut olarak pratiğe dökülen bir değer sistemini ifade ediyor. Bu bağlamda Stern, Nietzsche'nin eleştiri oklarının hedefindeki “Hristiyan ahlakı”nın bu gibi ahlaklardan *sadece biri* olduğunu unutmamak gerektiğini vurguluyor (s. 5) ve Nietzsche'nin “ahlak” deyip geçtiği çoğu yerde tarihsel veya olanaklı her ahlakı değil ama spesifik olarak Hristiyan ahlakını kastettiğinin –böylece örneğin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* başlığını aslında *Hristiyan Ahlakının Soykütüğü Üzerine* şeklinde anlamamız gerektiğinin– altını çiziyor (s. 6). Nihayet Stern, Nietzsche'nin çeşitli ahlakları değerlendirirken dayandığı anlayışa veya yerleştiği

pozisyona “Nietzsche’nin etiği” diyor (s. 5) ve (kitabın ikinci bölümünün sonunda) bu anlamıyla Nietzsche’nin etiğinin ahlaklar arasında bir diğer ahlak olmaktan ziyade ahlakların değerlendirildiği bir meta-etik olduğunu ifade ediyor (s. 23-25).

Eğer Nietzsche’nin etiği bu anlamda bir meta-etik, yani çeşitli ahlakların değerlendirildiği ahlaklar üstü bir perspektif ise o zaman bu değerlendirme perspektifinin nasıl tanımlandığını, onu kuran temel öge ve dayanakların neler olduğunu sormamız gerekiyor. Stern, bu sorunun cevabını, kitabının omurgasını teşkil eden ve yine ilk bölümde yer alan iki kesimde veriyor. Bu kesimlerden “The Descriptive Thesis: The Life Theory” (Betimleyici Tez: Yaşam Teorisi) başlığını taşıyan birincisinde (s. 6-11) Stern, Nietzsche’nin notlarını ve kitaplarını dikkatle takip ederek ve Schopenhauer ile ve çağının bilimsel literatürü ile etkileşimini dikkatle irdeleyerek, Nietzsche’nin (Stern’in kendi adlandırmasıyla) bir “Yaşam Teorisi”ni savunduğu iddiasını güçlü bir şekilde ortaya koyuyor. Buna göre Nietzsche, yaşamının veya yaşamın, güç aramak, gücün peşinden koşmak olduğunu, yaşamın ve güç arayışının veya güç istencinin birbirinden ayrılamayacağını düşünüyor (s. 6) ve (Stern ile beraber bizim de ilk harfini büyük yazarak) ‘Yaşam’ şeklinde belirtebileceğimiz bir şeyin, yani yaşayan her organizmayı, hatta organizmaların kısımlarını dahi yöneten ve güç-artırıcı amaçları başarmak için yaşayan şeyler aracılığı ile iş gören bir *güç* veya *kuvvet*in varlığını kabul ediyor (s. 7). Nihayetinde Stern, Yaşam Teorisinin pek de iyi temellendirilmemiş bir tür metafizik olarak görülebileceğini, fakat her halükârda Nietzsche’nin geç dönem etiğinin doğasını ve ayırt edici yönlerini bu teoriyi dikkate almadan anlamamanın mümkün olmadığını (s. 11), zira bu teorinin olgun Nietzsche’nin etiğini kuran temel bir ayırımın, yani “Yaşamdan yana mı yoksa Yaşama karşı mı?” (s. 8) zıtlığının dayanağı olduğunu belirtiyor.

Kitabın omurgasını teşkil eden iki kesimden ikincisi ise “The Normative Command: Further Life’s Goals!” (Normatif Emir: Yaşamın Hedeflerine Yardımcı Ol!) başlığını taşıyor. Burada Stern, bir önceki kesimde Nietzsche’ye atfettiği Yaşam Teorisinin sırf betimleyici olduğu için doğrudan etik bir pozisyon ifade etmediğini (normatif bir imasının olmadığını) vurguluyor ve Nietzsche’ye bu betimleyici görüşün yanı sıra bir de “Nietzsche’nin temel etik pozisyonu” adı altında, şu değerlendirici tezi atfediyor: “*Yaşamın hedeflerine yardımcı olmak etik [ethical], Yaşamın hedeflerini engellemekse gayri-etiktir [unethical]*” (s. 11). Buna göre Nietzsche, aslında Nietzsche’nin geç dönem eserlerini okuyan herkesin kısa sürede fark ettiği üzere, bir şeyi (pratiği, inanç veya değer sistemini vs.) Yaşamı olumladığı ölçüde övgüye ve Yaşamı olumsuzladığı veya inkâr ettiği ölçüde de yergiye layık buluyor. Bununla birlikte Stern, güçlü metinsel delillere dayanarak ve bütün kesim boyunca Nietzsche’nin olumlama, olumsuzlama, acıma, özgecilik ve bencillik gibi meselelerdeki görüşlerini Schopenhauer’in ve dönemin bazı evrimci düşünürlerinin aynı hususlardaki görüşleriyle mukayese ederek,

Nietzsche için Yaşamı olumlamanın, basitçe yaşamın veya yaşıyor olmanın nasıl da güzel veya hoş olduğunu düşünmek anlamına değil, Yaşamın buyruklarınca, Yaşamın hedeflerine yardımcı olacak şekilde eyleyip yaşamak anlamına geldiğini, yani Nietzsche'nin Yaşamı olumlamaktan “artmayı, güç aramayı, genişlemeyi, sömürmeyi” (s. 12) ve Yaşamı olumsuzlamak veya inkar etmekten de Yaşamın bu gibi özellik veya yönelimlerinden yüz çevirmeyi anladığını iddia ediyor. Yine bu kesimde Stern, Nietzsche'nin anlatım çeşitliliğine de dikkat çekerek, Nietzsche'nin ahlakları değerlendirirken “doğal” ve “sağlıklı” gibi ifadelerle Yaşamı olumlayan ahlakları, “doğa karşıtı” ifadesiyle ise Yaşamı inkâr eden ahlakları kastettiğini (s. 14), ayrıca, Yaşamı inkâr edenlerin nihayetinde yaşayan şeylerin yıkımına yol açacak işler yaptıkları gibi bir gerekçeyle, Yaşamı inkâr etmeye “nihilizm” de dediğini (s. 12) ifade ediyor.

Kitabın “Christian Morality” (Hristiyan Ahlakı) başlığını taşıyan ikinci bölümü ilginç bir uyarı ile açılıyor. Stern, Nietzsche'nin Hristiyan ahlakını Yaşama karşı olduğu gerekçesiyle pek çok vesilede mahkum ettiğini teslim etmekle birlikte, “Nietzsche'ye göre, Hristiyan ahlakı *en azından görünüşte* Yaşam-karşıtıdır” (s. 15) demenin daha isabetli olduğunu, zira Nietzsche'nin Hristiyan ahlakını Yaşama hakikaten karşı bir şey olarak betimlediği pasajlar kadar Yaşama *sadece görünüşte* karşı olan bir şey olarak betimlediği pasajların da bulunduğunu, dahası bu iki betimleme arasındaki ayrımın son derece önemli olduğunu ve bu ayrıma kitabının üçüncü bölümünde daha ayrıntılı olarak değineceğini belirtiyor. Bu uyarıdan sonra ikinci bölüm, Nietzsche'nin “Hristiyan ahlakı” ile tam olarak ne anladığını irdeliyor. Genel olarak söylememiz gerekirse bu bölümde, Nietzsche'nin “Hristiyan ahlakı” veya aynı anlama gelmek üzere bazen kısaca “ahlak” sözü ile belirli bir değer sistemini anladığı, fakat bununla sadece Hristiyanları tanımlayan bir değer sistemini kastetmediği, başka din veya inanışların mensuplarının da Nietzscheci anlamıyla Hristiyan ahlakına bağlı olabilecekleri, hatta Hristiyan ahlakına bağlı olmayan Hristiyanların dahi bulunabileceği ve Nietzsche'ye göre Hristiyan ahlakının dinsel olmayan, son derece dünyevi tezahürlerinin de bulunduğu izah ediliyor. Bununla birlikte Stern, Nietzsche'nin bu değer sistemine özellikle “Hristiyan” nitelemesiyle işaret etmesinin gerisinde Hristiyanlığın çileciliğinin ve Schopenhauer'in bu çileciliği istencin *kasıtlı olarak* kırılması şeklinde, yani doğal olanın veya Yaşamın bir tür inkârı olarak yorumlamasının bulunduğu belirtiyor (s.15-16). Yani Hristiyanlık veya daha doğrusu Hristiyan çilecilik, doğal dünyadan, doğal eğilim ve isteklerden yüz çevirmenin, onlara düşman olmanın, kısacası Yaşamı inkâr etmenin tipik bir örneği olduğu ölçüde, “Hristiyan” nitelemesi de Nietzsche'nin Yaşam karşıtı olduğunu düşündüğü değer sistemleri için şemsiye bir terim haline geliyor. Bu bağlamda Stern, Nietzsche'nin, örneğin duyulara ve doğal hazlara düşman olduğu ölçüde felsefeyi; Yaşamın üstün gelmek, temellük etmek gibi yönlerine aykırı oldukları ölçüde özgecilik, eşitlik, demokrasi, liberalizm, sosyalizm

gibi dinsel ve/veya politik fikir ve akımları; ne kadar önemsiz olursa olsun ve ne pahasına olursa olsun hakikati hedefledikleri ve böylece hedeflerinin Yaşam açısından yarar veya zararını gözetmedikleri ölçüde (ister beşeri ister doğaya ilişkin olsunlar) bilimsel disiplinleri Hristiyan ahlakının tezahürleri olarak gördüğünü belgeliyor (s. 18-22).

“The Square Circle: Nietzsche’s Two Conflicting Strategies” (Kare Çember: Nietzsche’nin Çatışan İki Stratejisi) şeklinde kasıtlı olarak oksimoronik bir başlık taşıyan üçüncü bölüm, Nietzsche’nin Hristiyan ahlakını değerlendirirken iki farklı strateji kullandığını ve bu stratejilerin birbiriyle *çatıştığını* tespit ediyor; dahası bu iki stratejiyi ve onlar arasındaki çatışmayı irdelemenin Nietzsche’nin neyi niçin yaptığını, örneğin Yaşam ve ahlak hakkında yer yer niçin farklı ve çatışan şeyler söylediğini anlamının en iyi yolu olduğunu iddia ediyor (s. 25). Stern, bu stratejilerden birincisini “Gayri-etik Strateji” (*Unethical Strategy*), ikincisiniyse “İmkânsız Strateji” (*Impossible Strategy*) olarak adlandırıyor (s. 25). Öte yandan biz, daha anlaşılır olması açısından, burada bunlardan birincisine gayri-etik olmakla itham etme stratejisi, ikincisineyse imkansız önermekle itham etme stratejisi diyebiliriz. Buna göre, gayri-etik olmakla itham etme stratejisi Hristiyan ahlakının Yaşamın hedeflerini hakikaten engellediğini ve dolayısıyla gayri-etik olduğunu iddia ederken, imkansız önermekle itham etme stratejisi ise Hristiyanlığın Yaşam-karşıtı sloganlar atıp görünüşte Yaşam-karşıtı olan davranışlar öğütlemesine ve üretmesine rağmen aslında Yaşamın hedeflerini *engellemediğini*, çünkü Yaşamın hedeflerini engellemenin *imkânsız* olduğunu iddia ediyor. Stern, Nietzsche’nin Hristiyan ahlakına dair (olumsuz) değerlendirmesinin esasen ilk stratejiye dayandığını teslim etmekle beraber, Nietzsche’de –belki daha ikincil bir düzeyde olsa bile– ikinci stratejinin de mevcut olduğunu ve bunun boşuna olmadığını, yani ikinci stratejinin spesifik bir amaca hizmet ettiğini belirtiyor (s. 26). Stern, Nietzsche’nin, imkansız önermekle itham etme stratejisi sayesinde, Hristiyan ahlakını benimseyen veya savunan karşıtlarına şöyle ifade edebileceğimiz bir itiraz getirme imkânı bulduğunu belirtiyor: ‘Sizler sadece *mümkün ama kötü* bir şeyi değil, *imkânsız* bir şeyi (mesela eşitlikçi olmayan Yaşamın idaresindeki organik alanda eşitliği) savunuyorsunuz!’ (s. 27). Stern’e göre, Nietzsche’nin Hristiyan ahlakını bu şekilde, yani imkansız bir şeyi önermek ve dolayısıyla bizzat saçma olmakla itham etmesinin gerisinde, Yaşamın hedeflerini engellemenin mümkün olduğunu (dolayısıyla da Hristiyan ahlakının Yaşamın hedeflerini hakikaten engelleyebileceğini) aslında çoğu kez yaptığı üzere kabul etmesi halinde karşıtından gelebilecek şöyle bir itiraz bulunuyor: ‘Sizin de kabul ettiğiniz gibi Yaşamın hedeflerine aykırı bir şekilde –mesela eşitlikçi bir şekilde– yaşamak pekala mümkün. O halde niçin böyle yapmayalım?’ (s. 27). Buna göre Nietzsche, kendi etiğinin temel normatif ilkesinin, yani ‘Yaşamın hedeflerine yardımcı ol!’ buyruğunun niçin benimsen-

mesi gerektiği sorusunun gündeme gelebileceği hallerde, bu buyruğu benimsemeyi haklı kılacak sağlam gerekçeler sunmaktan ziyade onun aksine davranmanın imkansızlığı görüşüne sığınıyor. Fakat bu görüş de, Yaşama karşı veya aykırı davranmanın nihayetinde imkansızlığını ima eden bir görüş olduğu ölçüde, Nietzsche denince belki de aklımıza ilk gelen şeylerden birini, yani Hristiyan ahlakının Yaşama karşı veya aykırı olduğu gerekçesiyle mahkum edilmesini boşa düşürüyor.

“Morality, History and Genealogy” (Ahlak, Tarih, Soykütük) başlıklı dördüncü bölüm, olgun Nietzsche’nin Hristiyan ahlakına dair yazılarının, özellikle *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* ve *Mesih Karşısı* örneklerinde görüldüğü üzere, esasen birer *tarih* formunu aldığının altını çiziyor ve ilk olarak, Nietzsche’nin, buraya kadar anlatıldığı şekliyle etiği de hesaba katıldığında, niçin Hristiyan ahlakının bir tarihini yazmakla ilgilenmiş olduğu sorusunu soruyor (s. 30). Nihayetinde Stern, Nietzsche’nin Hristiyan ahlakı tarihlerinde üç temel amaç ayırt ediyor: (1) Yaşamın tam da Nietzsche’nin betimlediği gibi işlediğini göstermek ve bunu da (a) Yaşamı iş başındayken göstererek ve (b) Hristiyanlığın Yaşamın gerçek doğasını nasıl kararttığını göstererek yapmak; (2) Yaşamın gerçekte nasıl işlediğini gören okura nihayetinde nasıl olup da Yaşam karşısı bir ahlaka vardığımızın cevabını vermek; (3) okuru Yaşamı olumlayan bir ahlak lehine Yaşam karşısı ahlaktan vazgeçmeye ikna etmek. (s. 31-2). Yine bu bölümde Stern, ikinci olarak, Nietzsche’nin tüm ahlak tarihlerine “soykütük” adını vermediğini ve Nietzsche’nin ahlak tarihlerinin veya soykütüklerinin içerik, yapı ve argüman tekniği bakımından başka neleri içeriyor olurlarsa olsunlar temel bir bileşenlerinin de Yaşam Teorisi olduğunu unutmamak gerektiğini vurguluyor. Böylece Stern, Nietzsche’nin tarihlerinden veya soykütüklerinden ilhamla tarif edilen farklı ‘soykütük’ veya ‘soykütüksel araştırma’ fikirlerinin felsefe için değerini inkâr etmemekle beraber, olgun Nietzsche’nin ahlak soykütüklerinin Yaşam Teorisinden bağımsız bir şekilde var olmayacakları ve anlaşılamayacakları konusunda okuru uyarıyor (s. 32-3).

“Nietzsche’s History: The Plot” (Nietzsche’nin Tarihi: Olay Örgüsü) başlıklı beşinci bölüm, Nietzsche’nin Hristiyan ahlakının ortaya çıkışı, gelişimi ve nihayetinde muzaffer oluşuna dair tarih veya öyküsünün klasik ifadesi olan *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*’yi bir önceki bölümde ayırt edilen üç temel amacı gözeterek okuyor. Böylece Stern, örneğin *Soykütük*’ün ilk denemesinde, Yaşamla dolup taşan efendilere dair betimlemelerin Yaşamı iş başında göstermeyi amaçladığını (s. 38), buna karşılık özgür istenç fikrinin kölelerce icat edilmiş ve Yaşamın işleyişini karartan bir yalan olarak sunulduğunu tespit ediyor (s. 36). Stern, *Soykütük*’ün ikinci denemesinde de vicdanın esasen içe dönmüş acımasızlık veya saldırganlık olarak izah edilmesinin Yaşamı iş başında gösterdiğini, buna karşılık Hristiyan ahlakının taraftarlarının vicdanı deyim yerindeyse ahlaki hakikati ayırt etmemizi sağlayan bir tür bilişsel kapasite olarak yorumlamalarınınsa

bir karartma olarak takdim edildiğini saptıyor (s. 42; ayrıca bkz. s. 39). Stern, Nietzsche'nin (en azından görünüşte) Yaşam karşıtı olan bir ahlakın nasıl muzaffer olduğuna dair bir izahı *Soykütük*'ün üçüncü denemesinde sunduğunu ve bu üçüncü denemenin genel olarak imkansız önermekle itham etme stratejisini takip ettiğini belirtiyor (s. 42). Buna göre *Soykütük*'ün üçüncü denemesinde Nietzsche, Hristiyan çileci ahlakını görünürde Yaşam karşıtı olsa da aslında Yaşamın amaçlarını başarmasının bir yolu olarak takdim ediyor. Biraz daha açmamız gerekirse: *Soykütük*'ün üçüncü denemesi, çileci ideal ve pratiklerin, istenci kırmaya veya bir diğer deyişle iste-me-meye yönelmiş gibi görünseler de – aslında Yaşam istenci veya istemeyi zorunlulukla içerdigi için– yine de bir istenç ifadesi olduklarını ileri sürüyor. Buna göre, çileciliği hiçbir şeyi “iste-me-mek-tense *hiçliği istemek*” (*Soykütük*, III, 28) şeklinde anlamak gerekiyor. *Soykütük*'ün üçüncü denemesinde anlatılan hikâyeye göre, bu anlamıyla çileci ideal, çileci rahibin dehası sayesinde, çekilen acıları türlü yalan ve karartmalara dayanarak da olsa anlamlı kılıyor ve böylece muzaffer oluyor. Sonuç olarak, ilk bakışta Yaşam karşıtı görünen çileci ideal ve çileci pratikler, acı çeken insanların Yaşamı büsbütün olumsuzlamaktansa dejenere bir formda da olsa devam ettirmelerini sağladığı ölçüde, Yaşamın amaçlarına hizmet ediyor.

“Does the History Achieve Its Goals?” (Bu Tarih Amaçlarına Ulaşıyor Mu?) başlığını taşıyan altıncı bölümde Stern, Nietzsche'nin Hristiyan ahlakı tarihlerinin dördüncü bölümde ayırt edilen üç amacı ne ölçüde başardığını tartışıyor. Stern, Nietzsche'nin ilk amacı başarmak, yani Yaşamı iş başında göstermek ve böylece Yaşam Teorisini ikna edici bir şekilde sunmak için ciddi bir çaba harcadığını, fakat günümüz okurunun Yaşam Teorisine muhtemelen ikna olmayacağını, öte yandan dönemin entelektüel art alanı hesaba katıldığında Yaşam Teorisinin Nietzsche'nin çağdaşları için ikna edici bir izah olup olmadığının felsefi olmaktan ziyade tarihsel bir mesele olduğunu düşünüyor (s. 45-6). Stern, Nietzsche'yi ikinci amaç bakımından da pek başarılı bulmuyor. Stern'e göre Nietzsche, efendilerin dahi çileci ideale nihayetinde nasıl boyun eğdiği, yani Hristiyan ahlakının en sonunda nasıl muzaffer olduğu konusunda yeterince iyi bir açıklama sunamıyor (s. 47). Bununla birlikte Stern, Nietzsche'nin bu mesele ile ilgili olarak en çok öne çıkan hipotezinin “ırk-karışımı” hipotezi olduğunu belirtiyor (s. 51-2). Bu hipoteze göre, efendi ırk ile köle ırkların karışması efendi ırkın yozlaşmasına ve bu da yozlaşan efendilerin çileci ideali benimseye giderek daha yatkın hale gelmesine ve nihayetinde çileci idealin zaferine götürüyor.

Üçüncü, yani okuru Yaşamı olumlayan bir ahlaka ikna etme amacına gelelim. Stern, ilk olarak, önceki kısımlarda Nietzsche'nin metinlerini irdeleyerek şunu gösterdiğini hatırlatıyor: Nietzsche'ye göre Yaşamı olumlayan bir ahlak, başka şeylerin yanı sıra, toplumun bir yeniden düzenlenişi anlamına geliyor ve bu yeniden düzenleme de sözgelimi insanların nasıl ürediğini kontrol etmeyi,

hasta kimseleri kendilerini öldürmeye teşvik etmeyi, cinsellik, güç arayışı, tahakküm ve sömürü gibi şeylere daha pozitif bir şekilde yaklaşmayı, eşitliğe karşı çıkmayı vb. içeriyor (s. 51). Öte yandan Stern, bu gibi hususları bir kenara koy-sak bile burada Nietzsche'nin çatışan iki stratejisiyle ilgili bir diğer önemli problemin olduğunu düşünüyor ve şöyle bir tespitte bulunuyor: Nietzsche, çoğu kez, imkansızı önermekle itham etme stratejisinden (ki burada onu Yaşamın amaç-larını daima gerçekleştirdiği iddiası olarak alabiliriz) ayrılıyor ve bunun yerine Yaşamın kendi amaçlarını daima gerçekleştiremediği görüşünü (bu da demektir ki Yaşamın engellenebileceğini kabul eden diğer stratejiyi) benimsiyor. Bu bağ-lamda Nietzsche'nin Yaşamı olumlayan bir ahlak çağrısını, yeterince etkin veya sağlıklı bir şekilde işleyemeyen Yaşama yardım etme, amaçlarını en etkili bir şekilde gerçekleştirebilmesi için Yaşam lehine mücadele etme çağrısı olarak gör-mek mümkün hale geliyor. Fakat Stern'in haklı olarak belirttiği gibi (s. 51), bu kez de can alıcı soru şu oluyor: Niçin böyle bir mücadele verelim veya niçin böyle bir mücadele vermemiz *gereksin*? Bir diğer deyişle can alıcı soru, Stern'in ilk bölümün ikinci kesiminde Nietzsche'nin olgun dönemindeki etiğinin temel nor-matif ilkesi olarak belirlediği 'Yaşamın hedeflerine yardımcı ol!' buyruğuna niçin uymamız gerektiği, bu buyruğu niçin yaşamımızı yönlendiren temel norm ola-rak kabul etmemiz gerektiği sorusu haline geliyor.

Stern (s. 52), 'Niçin Yaşamın hedeflerine yardımcı olalım?' sorusuna Ni-etzsche'nin metinlerinde verildiğini düşünebileceğimiz bir cevabı şöyle tespit ediyor: Çünkü sağlıklı olan budur! Sağlık gerçekten de kendisi bakımından arzu edilir bir şey gibi görünüyor. Böylece, eğer hakikaten Yaşam = sağlık ise Yaşamı tercih etmek, yani Yaşamın hedeflerine yardımcı olmak kendisi bakımından arzu edilir bir şeymiş gibi görünüyor. Ama Stern'in haklı olarak işaret ettiği gibi, bu noktada Nietzsche'nin sağlık anlayışının son derece kendine özgü olduğunu, mesela Nietzsche'nin hasta bir insanın elinden geldiğince sağlıklı kalmaya ve yaşamaya çalışmasındansa kendini öldürmesini daha sağlıklı bulabildiğini ha-tırlamak gerekiyor. Böylece Yaşam = sağlık özdeşliğinin pek çoğumuz için sahip olabileceği cazibe, sağlığı Nietzsche'nin anladığı gibi anladığımızda ortadan kal-kıyormuş gibi görünüyor. Stern (s. 52), Nietzsche'nin geç dönemine ait eserle-rinde Yaşamın hedeflerine uygun bir yaşamın haz verici ve hatta rahat bir ya-şam olacağını ifade eden pasajların bulunduğunu, böylece Nietzsche'nin 'Niçin Yaşamın hedeflerine yardımcı olalım?' sorusuna 'Çünkü bu haz ve rahatlık ge-tirir' gibi bir cevap verdiğini de düşünebileceğimizi teslim ediyor. Fakat Stern'in haklı olarak belirttiği gibi olgun Nietzsche, örneğin *Soykütük*'ün üçüncü dene-mesinin yedinci kesiminde, Yaşamın hedeflerine ulaşmak için canlıları haz, ra-hatlık veya mutluluğa götürmekten ziyade *sefalet*e sürüklediğini de söyleyebili-yor. Stern (s. 53), olgun Nietzsche'de okuru Yaşamın hedeflerine yardımcı ol-maya ikna etmek için ona aşağı yukarı şunların söylediği bir argümanın da bu-lunabileceğini düşünüyor: 'Sen, tam da yaşayan, canlı bir varlık olarak Yaşamın

bir tezahürüsün. Fakat tezahürü olduğun şeye ve bu anlamda kendine yeterince yardımcı olmuyorsun. Tepeye çıkmak isteyen ama bunu etkili bir şekilde yapmayı reddeden biri gibisin'. Fakat Stern'e göre, Hristiyan ahlakının bir taraftarının buna örneğin şöyle cevap verebileceğini görmek gerekiyor: 'Yaşamın bir tezahürü olduğumu veya Yaşamın benim aracılığım ile iş başında olduğunu ve aslında benim de Yaşamın hedeflerine yardımcı olmak üzere yola koyulduğumu kabul edelim. Dahası Yaşamın tahakküm, şiddet ve sömürü olduğunu da kabul edelim. Ama senin söylediğine göre Yaşamı engellediğimi de kabul etmeliyiz. Yani Yaşamı engelleyebiliyorum. O halde bunu yapmaya devam etmeyi de seçebilirim. Ki tam olarak bunu, yani Yaşamı engellemeye devam etmeyi seçiyorum!' Stern, Nietzsche'nin buna şöyle bir cevap verebileceğini kabul ediyor: Böyle bir seçim bölünmüş veya yabancılaşmış bir varoluşu seçmek anlamına gelir, çünkü böyle bir şeyi seçen kimse kendisini nihai olarak harekete geçiren şeyin ne olduğunu bilse de ona tam olarak bağlanmamış olur. Öte yandan Stern, böyle bir bölünmede özellikle yanlış bir şeyin olup olmadığını sorguluyor ve hatta bu tür bir bölünmenin uygun şekilde tarif edilirse kulağa son derece trajik ve kahramansı gelebileceğini ifade ediyor (s. 53). Dahası Stern, Nietzsche'nin, sık sık, insanın durumunu kaçınılmaz bir bölünme içeren bir durum olarak resmettiğini hatırlatıyor. Nihayetinde Stern, Nietzsche'nin 'Niçin Yaşamın hedeflerine yardımcı olalım?' sorusuna iyi bir cevap veremediğini düşünüyor.

"Nietzsche beyond Nietzsche's Ethics" (Etiğinin Ötesinde Nietzsche) başlığını taşıyan yedinci bölümde Stern, Nietzsche'nin felsefesinde bulunan veya bulunduğu kabul edilen ama buraya kadar ortaya koyduğu Nietzsche yorumuyla çatıştığı düşünülebilecek bazı düşünce ve pozisyonlara eğiliyor. Genel olarak söylememiz gerekirse bu bölüm, Nietzsche'nin yorum, perspektif, hakikat ve hata, sanat, öz-yaratım ve değer yaratımı gibi konular hakkında söylediklerinin ona bir Yaşam Teorisi atfetmeyi kuşkulu kılmadığını, tersine Yaşam Teorisinin Nietzsche'nin bu meseleler hakkında söylediklerini söyleyebilmesinin koşulu gibi görüldüğünü iddia ediyor. Burada sadece tek bir örneğe yer vererek Stern'in Nietzsche'nin perspektivizmi ile ilgili olarak ne söylediğine değinebiliriz. Stern, Nietzsche'nin perspektivizmi olarak adlandırılan şeyin tam olarak nasıl anlaşılması gerektiğinin tartışmalı olduğunu hatırlatarak başlıyor (s. 54). Şimdi, çok genel olarak ifade etmemiz gerekirse, Nietzsche'de her türlü hakikat veya bilgi iddiasının belli bir perspektife bağlı bir yorum veya anlamlandırma olduğunu, perspektife bağlı olmayan bir bilmenin mümkün olmadığını ve farklı perspektiflere ait bilmelerin (yorumların, anlamlandırmaların) birbiriyle çatıştığını telkin eden pasajlar gerçekten de bulunuyor. Fakat böyle bir perspektivizmi kabul ettiğimiz zaman, Nietzsche'nin Yaşam Teorisinin (yani canlılığın hakikatine dair söylediklerinin) de sadece Nietzsche'nin perspektifine ait öznel bir yorum olduğunu ileri sürme imkânı açılıyor. Böylece Nietzsche'nin canlılık ile ilgili nesnel bir hakikat olarak öne sürüyor görüldüğü Yaşam Teorisi ile her türlü nesnel

hakikat iddiasının altını oyuyor görünen perspektivizmi arasında ciddi bir gerilim tespit etmek mümkün hale geliyor. Bu bağlamda Stern, Nietzsche'nin eserlerinde perspektif ve yorumlama veya anlamlandırma gibi temaların gündeme geldiği bir dizi kritik pasajı inceliyor ve bu pasajlarda belli bir perspektifi benimseyen ve böylece belli bir anlam veya yorumu ortaya koyan veya dayatan nihai öznenin Yaşam olduğunu, dolayısıyla bu pasajların, Yaşam Teorisinin sadece bir perspektif olduğunu telkin etmek veya Yaşam Teorisini sorgulamak şöyle dursun, onu *varsaydıklarını* ifade ediyor (s. 55).

“Conclusion: The Future of Nietzschean Ethics?” (Sonuç: Nietzscheci Etiğin Geleceği?) başlığını taşıyan son bölüm, Nietzsche'nin kitapta izah edildiği şekliyle etiğinin belli bir zaman, yer ve entelektüel bağlama –daha spesifik olarak söylemek gerekirse, pesimizm ile ilgili tartışmalara, on dokuzuncu yüzyılın biyoloji bilimine, ırk teorilerine ve Schopenhauer felsefesine– bağlı olduğunu vurgulayarak açılıyor (s. 59). Bizimkinden farklı bir bağlamda ve farklı kabullerle iş gören tarihsel figürlerce ortaya konmuş teorilerin bugünün standartlarıyla doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sormanın pek de yararlı olmayabileceğini teslim eden Stern, olgun Nietzsche'nin etiği hakkında böyle bir soruyu mutlaka cevaplaması gerekirse cevabının olumsuz olacağını ima etmekten de geri durmuyor. Devamında Stern, Nietzsche'nin etiğinin *ne tür* bir etik olduğunu sormanın daha verimli olabileceğini belirtiyor ve bu soruyu da Nietzsche'nin etiğinin birbirinden bağımsız olarak ele alınabileceğini düşündüğü dört yön veya ögesini ayırt ederek cevaplıyor (s. 59-60).

Stern, ilk olarak, Nietzsche'nin etiğinde bir anlamda Aristotelesçi olduğunu söyleyebileceğimiz bir ahlaki doğalcılık ayırt ediyor. Eğer Aristotelesçi ahlaki doğalcılığı bir şeyin iyisinin veya iyi olma halinin bu şeyin işini iyi yapması olduğu düşüncesinde temellenen ve insanın iyisini de kendi işini iyi yapmasında, bu da demektir ki kendi doğasını yetkin bir şekilde gerçekleştirmesinde bulan görüşler için genel bir ad olarak anlarsak, insanı doğası gereği güç arayan ve elde etmeye yönelik bir varlık olarak tanımlaması ve insanın iyisini de bu doğayı yetkin bir şekilde gerçekleştirmesinde bulması ölçüsünde Nietzsche'nin etiğini böyle kategorize etmek gerçekten de mümkün görünüyor. Elbette bu kategorizasyonun genel bir yapı benzerliğine dayandığını ve örneğin Aristoteles'in etiği ile Nietzsche'nin etiği arasında –temelde insan doğasına dair fikirlerindeki farklılığa dayanan– çok ciddi farklar bulunduğunu unutmamak gerekiyor. Stern, ikinci olarak, şimdi olduğumuz türden ahlaki özneler haline nasıl geldiğimizi, bu hale nasıl evrildiğimizi Yaşam Teorisi temelinde açıklaması itibarıyla Nietzsche'nin etiğinde evrimci bir öge ayırt ediyor. Stern, üçüncü olarak, Nietzsche'nin etiğinin soykütüksel yönüne ve ahlaki olumsal tarihsel gelişmelerin bir sonucu olarak sunduğuna dikkat çekiyor. Buna göre Nietzsche, mevcut ahlaki görüşlerimizin gerisindeki olumsal gelişmeleri mutlaka fark edip hesaba katmamızı talep ediyor ve böyle yapmamamız halinde dar görüşlü bir yerellikle

kalacağımız ve kendimizi dev aynasında göreceğimiz konusunda önemli bir uyarıda bulunuyor. Stern, dördüncü ve son olarak, Nietzsche'nin etiğinin bilinçli ve aleni put kırıcılığına işaret ediyor ve bu yönüyle düşünceyi özgürleştirmeye yardımcı olabileceğini belirtiyor.

Nihayetinde Stern, Nietzsche'nin etiğinin bu yön veya öğelerinden birini veya daha fazlasını ve bu öğeler arasındaki bağıntıları görmezden gelen bir okumanın Nietzsche'nin etiğinin isabetli bir okuması olamayacağını ve Nietzsche'nin etiğinde bu dört ögenin saçılmadan bir arada durabilmesini mümkün kılan şeyin tam da Yaşam Teorisi olduğunu savunuyor. Öte yandan bu öğelerin hepsini değil ama bir veya daha fazlasını kabul eden ve bu yönüyle "Nietzscheci" olduğu söylenebilecek bir etik geliştirmek hiç şüphesiz mümkün ise de Stern kitabını "Eğer Yaşam Teorisine ikna olmadığımızı görüyorsak o zaman Nietzsche'nin adını anmaktansa etik hakkında bizzat kendi adımıza tartışmamız bizim için daha iyi olacaktır" (s. 61) diyerek bitiriyor.

Sonuç olarak Stern, atmış bir sayfalık kısa bir kitapta, Nietzsche'nin olgun dönemindeki etiğine dair son derece berrak bir izah sunuyor ve bunu da gerek Nietzsche'nin külliyatına ve tarihsel-entelektüel art alanına gerekse ikincil literatüre hâkim olduğunu gösteren bir şekilde yapıyor. Bize göre Stern, apolojetik veya yaratıcı bir okuma yerine Nietzsche'nin entelektüel art alanı ışığında metinlerini dikkatle takip eden ve bu metinlerde sunulan felsefi düşünce veya pozisyonları açık, yansız ve olabildiğince ayrıntılı bir şekilde takdim eden bir okuma vaadini hakkıyla yerine getiriyor. Bununla birlikte Stern'in resmettiği Nietzsche'nin apolojetik veya yaratıcı okumalarda resmedilen Nietzsche ile kıyaslandığında sempatiimizi kazanmaya daha uzak olduğunu söylemek gerekiyor. Fakat Stern'in kitabının değeri biraz da burada yatıyor: Kitap, sempatiimizi kazanmaya daha yakın bir Nietzsche yorumunun daha isabetli olduğunu düşünenler için görmezlikten gelinmemesi gereken bir meydan okuma sunuyor.

Book Review

Thomas Stern's *Nietzsche's Ethics* focuses on Nietzsche's mature ethics. In his Introduction, Stern argues that although Nietzsche's late works represent an ethical project that is clearer, more coherent, and therefore more amenable to a concise and clear exposition than any ethical position which might be found in his earlier works, Nietzsche's late ethical thought has not been made clear enough by commentators (p. 2). Stern points out that there is a cacophonous diversity of interpretations of Nietzsche's late ethical thought, and argues that one of the factors creating this cacophony is an apologetic and creative reading of Nietzsche that makes him seem attractive to the interests of contemporary Anglo-Saxon philosophers (p. 3). Instead of an apologetic or creative reading, Stern promises a reading which carefully follows Nietzsche's texts in the light of

his intellectual background and which presents the philosophical ideas or positions presented in them in a clear, unbiased and as detailed a manner as possible, conceding that the Nietzsche that will emerge from this reading may seem, at least in places, “dated, wrong-headed and extremely unappealing” (p. 3).

The first chapter of the book, entitled “Nietzsche’s Ethics in Outline,” begins with an important clarification of terminology. By “a morality,” Stern means a particular value system adopted by one or more historical groups as a result of contingent historical developments, and gives as examples “ancient Greek morality,” “ancient Israelite morality,” or “Christian morality” (p. 5). Stern emphasizes that it is important to remember that “Christian morality,” the target of Nietzsche’s critique, is only one such morality (p. 5). Finally, Stern calls the position Nietzsche takes in evaluating various moralities Nietzsche’s “ethics” (p. 5) and states (at the end of the second chapter of the book) that Nietzsche’s ethics is in this sense a meta-ethics in which moralities are evaluated rather than being another morality among moralities (pp. 23-25).

If Nietzsche’s ethics is in this sense a meta-ethics, i.e. a perspective from which various moralities are evaluated, then we must ask how this evaluative perspective is defined and what its fundamental elements are. Stern answers this question in the second and third sections of the first chapter. In the second section (pp. 6-11), entitled “The Descriptive Thesis: The Life Theory,” Stern convincingly argues that Nietzsche advocated a “Life Theory” (as Stern himself calls it) by carefully tracing Nietzsche’s notes and books and closely examining his interaction with Schopenhauer and the scientific literature of his time. According to this, Nietzsche believes that to live, or being alive is essentially to seek power (p. 6) and that there is something we can refer to as “Life”, i.e. a force which governs every living organism, even parts of living organisms, and which operates through living things in order to achieve power-enhancing ends (p. 7). Stern notes that the Life Theory can be seen as a kind of metaphysics that is not very well grounded, but argues that it is impossible to understand the nature and distinctive aspects of Nietzsche’s late ethics without taking it into account (p. 11), since it is the basis for a fundamental opposition in Nietzsche’s late ethics, namely “for Life or against Life” (p. 8).

The third section of the second chapter is entitled “The Normative Command: Further Life’s Goals!” Here Stern emphasizes that the Life Theory that he attributed to Nietzsche in the previous section does not directly express an ethical position since it is only descriptive (so that it has no normative implication), and ascribes to Nietzsche, in addition to this descriptive view, the following evaluative thesis under the title “Nietzsche’s basic ethical position: *“it is ethical to further the goals of Life and it is unethical to impede them”*” (p. 11). Accordingly,

Nietzsche considers something (a practice, belief or value system, etc.) worthy of praise to the extent that it affirms Life and worthy of condemnation to the extent that it negates or denies Life. Stern argues, however, that for Nietzsche, affirming Life does not simply mean thinking how nice or great to be alive, but to act and live according to the dictates of Life, in a way that is conducive to Life's goals – that is, affirmation of Life for Nietzsche means “to increase, seek power, expand, exploit, while Life-denial means the opposite” (p. 12).

The second chapter of the book, entitled “Christian Morality,” begins with an interesting caveat. Although Nietzsche on many occasions condemns Christian morality on the grounds that it is anti-Life, Stern argues that it is more accurate to say that “Christian morality, according to Nietzsche, is *at least apparently* anti-Life” (p. 15), since there are also passages in which Nietzsche presents Christian morality as something only apparently anti-Life. Stern notes that the distinction between these two depictions of Christian morality (i.e., between its depiction as something that is truly anti-Life and its depiction as something only apparently anti-Life) is extremely important, and that he will elaborate on this distinction in the third chapter of the book. With this caveat, the second chapter examines what exactly Nietzsche meant by “Christian morality”. Stern (ss. 15-22) shows that when Nietzsche employs the term “Christian morality,” or sometimes simply “morality,” he is referring to an ascetic value system defined by an attitude of turning away from the natural world, natural tendencies and desires, of being hostile to them, in short, of denying Life. He also shows that according to Nietzsche this value system can manifest itself in many different fields, from philosophy to politics, from religion to science, etc.

The third chapter, which bears the deliberately oxymoronic title “The Square Circle: Nietzsche's Two Conflicting Strategies,” argues that Nietzsche employs two different strategies in evaluating Christian morality and that these strategies *conflict* with each other. Stern calls the first of these strategies the “Unethical Strategy” and the second the “Impossible Strategy,” and claims that examining these two strategies and the conflict between them is the best way to understand why Nietzsche does some of the things that he does, for example, why he sometimes says different and conflicting things about Life and morality (p. 25). According to Stern, the Unethical Strategy claims that Christian morality actually impedes the goals of Life and is therefore unethical, while the Impossible Strategy claims that although Christianity produces anti-Life slogans and seemingly anti-Life behaviour, it does not actually impede the goals of Life because it is *impossible* to do so. Stern concedes that Nietzsche's (negative) assessment of Christian morality is essentially based on the first strategy, but notes that the second strategy is also present in Nietzsche, and that even if it might have a subordinate role, it is there for a reason (p. 26). Stern argues that

“the Impossible Strategy enables Nietzsche to turn to his Christian-moral opponents, and to tell them “that they are advocating something *impossible* (e.g., equality within an organic realm that is governed by anti-egalitarian Life) and not merely something *possible but bad*” (p. 27). According to Stern, when Nietzsche employs the Unethical Strategy, as he frequently does, he implies that the goals of Life can be impeded, but this implication invites a possible response from his Christian-moral opponents: Why shouldn’t one impede the goals of Life? Stern’s view (which he elaborates in chapter 6) is that Nietzsche does not provide an adequate answer to this response, but rather turns to the Impossible Strategy at critical points where he may encounter it, accusing Christian morality of presenting something impossible and thus of being absurd. In other words: In Stern’s view, when the crucial question arises as to why one should accept the fundamental normative principle of Nietzsche’s ethics, namely the commandment to further Life’s goals, Nietzsche takes refuge in the assertion that it is impossible to act contrary to Life, instead of providing cogent reasons that justify the acceptance of the commandment. But then the claim that it is ultimately impossible to act against Life undermines one of the first things that might come to mind when we think of Nietzsche, namely, the condemnation of Christian morality as being against or contrary to Life.

The fourth chapter, “Morality, History and Genealogy,” emphasizes that Nietzsche’s writings on Christian morality essentially take the form of histories, as can be seen especially in *On the Genealogy of Morality* and *The Antichrist*, and begins by asking why Nietzsche was interested in writing a history of Christian morality, given his ethics described thus far (p. 30). Ultimately, Stern distinguishes three main aims in Nietzsche’s history of Christian morality: (1) to show that Life works exactly as Nietzsche describes it (a) by showing Life in action and (b) by showing how Christianity obscures the true nature of Life; (2) to provide the reader, who sees how Life actually works, with an answer to the question of how we ended up with an anti-Life morality; (3) to convince the reader to abandon anti-Life morality in favour of a Life-affirming one (pp. 31-2). Thus, Stern warns the reader that Nietzsche’s histories or genealogies of morality are impossible and cannot be properly understood without the Life Theory (pp. 32-3).

The fifth chapter, “Nietzsche’s History: The Plot,” offers a reading of *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche’s classic account of the history of the emergence, development, and ultimate triumph of Christian morality, with an eye toward the three main aims distinguished in the previous chapter.

In chapter six, “Does the History Achieve Its Goals?”, Stern discusses the extent to which Nietzsche’s history of Christian morality achieves the three aims

distinguished in chapter four. Stern argues that Nietzsche makes a serious effort to achieve the first aim, namely to show Life in action and thus to present his Life Theory in a convincing way, but that today's readers will probably not find it convincing, and that the question of whether it could be a convincing explanation for his contemporaries, given the intellectual background of the time, is a historical rather than a philosophical question (pp. 45-6). Stern does not find Nietzsche very successful with regard to the second aim either. According to Stern, Nietzsche fails to adequately explain how even the masters ultimately submitted to the ascetic ideal, i.e. how Christian morality ultimately triumphed (p. 47). Finally, Stern argues that Nietzsche also fails to give his readers adequate reasons why they should adopt a Life-affirming morality (pp. 51-3).

In the seventh chapter, entitled "Nietzsche beyond Nietzsche's Ethics," Stern deals with some of the ideas and positions that can be found or are supposed to be found in Nietzsche's philosophy, but that could be considered to be in conflict with the interpretation of Nietzsche that he has presented so far. Broadly speaking, this chapter claims that what Nietzsche says about interpretation, perspective, truth and error, art, self-creation and value creation does not make it questionable to attribute the Life Theory to him, and argues that, on the contrary, what Nietzsche says about these topics seems to *presuppose* the Life Theory.

The final chapter, "Conclusion: The Future of Nietzschean Ethics?" begins with the observation that Nietzsche's mature ethics belongs to a particular time, place, and intellectual context (p. 59). While acknowledging that it may not be helpful to ask whether theories put forward by historical figures working in a different context and with different assumptions than ours are right or wrong by today's standards, Stern does not hesitate to suggest that if he had to answer such a question about Nietzsche's mature ethics, his answer would be in the negative. Stern goes on to suggest that it might be more fruitful to ask what *kind* of theory Nietzsche's mature ethical theory is, and he answers this question by distinguishing four aspects or elements of Nietzsche's mature ethics that, according to Stern, can be considered independently of each other (pp. 59-60). Stern first distinguishes an Aristotelian moral naturalism in Nietzsche's ethics. If we understand Aristotelian moral naturalism as a general designation for views that claim that a good thing is that which successfully fulfils its function, or equivalently, that a good thing is that which realizes its specific nature well, then it does indeed seem possible to categorize Nietzsche's mature ethical view in this way, insofar as it defines man as a being that by nature seeks power, and finds the good of man in the realization of that nature. Of course, it is important to keep in mind that this categorization is based on a general similarity of structure and that there are very serious differences, for example, between Aristotle's ethics and Nietzsche's ethics – differences that are essentially based

on differences in their conceptions of human nature. Second, Stern distinguishes an evolutionary element in Nietzsche's mature ethical theory in that it explains, on the basis of the Life Theory, how we have become the kind of moral subjects we are today, how we have evolved to our current state. Third, Stern draws attention to the genealogical aspect of Nietzsche's mature ethical theory and to its presentation of morality as the result of contingent historical developments. Accordingly, Nietzsche demands that we recognize and take into account the contingent developments that lie behind our current moral views, and he warns that otherwise we will remain stuck in a parochial localism and see ourselves in a giant mirror. Fourth and finally, Stern points to the deliberate and overt iconoclasm of Nietzsche's mature ethical theory and suggests that it can help to liberate our thoughts through this aspect.

In the end, Stern argues that a reading that ignores one or more of these aspects or elements and the relations between them cannot be an accurate reading of Nietzsche's ethics, and that it is precisely the Life Theory that makes it possible for these four elements in Nietzsche's ethics to stand together without fragmenting. On the other hand, while it is undoubtedly possible to develop an ethics that accepts one or more, but not all, of these elements and in this respect can be described as "Nietzschean", the concluding sentence of Stern's book reads as follows: "If we find ourselves unpersuaded by the Life Theory, then we would be better off arguing about ethics in our own right, rather than invoking Nietzsche's name" (p. 61).

In conclusion, in a short book of sixty-one pages, Stern offers a very clear account of Nietzsche's mature ethics, in a way that demonstrates his mastery of Nietzsche's corpus and intellectual-historical background and also of the secondary literature. In our opinion, Stern adequately fulfils the promise of a reading that, rather than being apologetic or creative, carefully follows Nietzsche's texts in the light of his intellectual background and presents the philosophical ideas or positions presented in them in a clear, unbiased and as detailed a manner as possible. It must be said, however, that the Nietzsche Stern thus portrays is less likely to win our sympathy than the Nietzsche portrayed in apologetic or creative readings. But therein, in part, lies the value of Stern's book: it presents a challenge that should not be ignored by those who believe that a more sympathetic portrait of Nietzsche is more accurate.