Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

ARKHE-LOGOS

ISSN 2459-0746

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

Sayı 2 *Volume*
Güz / *Autumn*
2016



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

SENTEZ

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy
ARKHE-LOGOS
Sayı
Volume
2
Güz
Autumn
2016

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy
ARKHE-LOGOS

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

Sayı 2 Volume

Güz / Autumn
2016

Presokratik Felsefede Düşünce Deneyleri
NICHOLAS RESCHER (Çev. MUSTAFA EFE ATEŞ)

Marcus Manilius'un Eseri Astronomica'da Samanyolu'nun Nasıl Oluştuğuna Dair Farklı Görüşlere Bir Bakış
ALP EJDER KANTOĞLU

Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi (Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas)
JOHANN PETER VON LUDEWIG (Çev. C. CENGİZ ÇEVİK)

İnsan Bedeni Nedir?
ALASDAIR MACINTYRE (Çev. SERAP ELDERE KELEŞ)

Aklın Duyguları: Varlığın İrrasyonel ve Rasyonel Bir Dansı Mümkün Müdür?
VOLKAN YÜCEL

Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi
VELİ URHAN

Felsefesini Arayan Eğitim
MUSTAFA GÜNAY

Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent
FIONA TOMKINSON

Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (I)
ELIZABETH ANDERSON (Çev. EZGİ BURGAN - DEMET BOLAT)

Felsefede Cogito ve Sanatta 'İmza' Örneklerinde Modern Öznenin Ortaya Çıkışı
HARUN REŞİT SOYA
MARTI ESİN ŞEMİN

SENTEZ

ISSN 2459-0746

ARKHE-LOGOS

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

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume:* 2
Güz / *Autumn* 2016

ISSN 2459-0746

Kapak ve İç Düzen: Sentez

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

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

Baskı: TARCAN MATBAACILIK
Zübeyde Hanım Mah.Samyeli Sokak No:15 İSKİTLER-ANKARA
Tel: 0312 384 34 35 Faks: 0312 384 34 37
Sertifika No: 25744

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

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

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir.

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

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

Founding Editor:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Editor-in-Chief:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Editor:
Prof.Dr. H.Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Editor Helpers:
Assist. Prof. Dr.Aylin ÇANKAYA, Assist. Prof. Dr.Yasemin AKIŞ, R.A. (M.Phil)Selena ERKIZAN

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

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy.

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

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

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

İÇİNDEKİLER

İkinci Sayı İçin 9

Presokratik Felsefede Düşünce Deneyleri 11
NICHOLAS RESCHER
Çev. MUSTAFA EFE ATEŞ

Marcus Manilius'un Eseri *Astronomica*'da Samanyolu'nun Nasıl Oluştuğuna Dair Farklı Görüşlere Bir Bakış 23
ALP EJDER KANTOĞLU

Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi (*Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*) 37
JOHANN PETER VON LUDEWIG
Çev. C. CENGİZ ÇEVİK

İnsan Bedeni Nedir? 61
ALASDAIR MACINTYRE
Çev. SERAP ELDERE KELEŞ

Aklın Duyguları: Varlığın İrrasyonel ve Rasyonel Bir Dansı Mümkün Müdür? 77
VOLKAN YÜCEL

Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi 95
VELİ URHAN

Felsefesini Arayan Eğitim 111
MUSTAFA GÜNAY

Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent 121
FIONA TOMKINSON

Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (I) 135
ELIZABETH ANDERSON
Çev. EZGİ BURGAN - DEMET BOLAT

Felsefede Cogito ve Sanatta 'İmza' Örneklerinde Modern Öznenin Ortaya Çıkışı 163
HARUN REŞİT SOYA - MARTI ESİN ŞEMİN

CONTENTS

Thought Experiments in Presocratic Philosophy 11
Nicholas RESCHER
Çev: Mustafa Efe ATEŞ

On The Different Views Concerning the Creation of Lactaeus Orbis in Marcus Manilius's *Astronomica* 23
Alp Ejder KANTOĞLU

History of Rational Philosophy Among Turks 37
Johann Peter Von LUDEWIG

What is a Human Body? 61
Alasdair MACINTYRE
Çev: Serap Eldere KELEŞ

Emotions of Mind: Is an Irrational and Rational Dance of Being Possible? 77
Volkan YÜCEL

The Connection Between Religion and Politics in the Context of Political Philosophy 95
Veli URHAN

Education in Search of A Philosophy 111
Mustafa GÜNAY

Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent 121
Fiona TOMKINSON

Feminist Epistemology and Philosophy of Science 135
Elizabeth ANDERSON
Çev: Ezgi BURGAN-Demet BOLAT

Emergence of the Modern Subject in the Samples of Cogito in Philosophy and 'Signature' in Art 163
Harun Reşit SOYA - Martı Esin ŞEMİN

İkinci Sayı İçin

Arkhe-logos'un ikinci sayısı Antik felsefeden feminist felsefeye uzanan ve ufku çok geniş yazılardan oluştu.

Bu sayıya, çalışmalarıyla çok değerli katkılarda bulunan tüm insani bilimler araştırmacılarına içten teşekkürlerimi sunarım.

İlk yazı Nicholas Rescher'e ait. M. Efe Ateş'in çevirisiyle sizlerle buluşuyor.

Bundan sonra, Alp Ejder Kantoğlu'nun Marcus Manilius'un *Astronomica*'sı üzerine kapsamlı bir incelemesi geliyor.

Johann Peter von Ludewig tarafından 1699 yılında Latince kaleme alınan ve de şimdiye kadar hiçbir başka dile çevrilmeyen 'Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi' (*Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*) adlı çalışma C. Cengiz Çevik tarafından doğrudan Latinceden çevrilerek Türkçeye kazandırıldı. Bu metin günümüzdeki tartışmalar bakımından da son derece büyük bir öneme sahip. Felsefenin ne olduğu, nasıl başladığı gibi soruların araştırılması yanısıra, Batı imgesinde var olan "Türk", "Türklük", "İslam", "İslamiyet", "İslam Felsefesi", "Türklük ve İslamiyet " gibi konularda Batı'nın nasıl bir kavrayıştan hareket ettiğini gösteriyor. Tarihsel bir metin olarak değerlendirilen bu makale, bugün de genel olarak "İslamiyet" ve "Türklükten" Batı'nın ne anladığı konusunda sahip olabileceği/olduğu önyargıları ve iddiaları anlamak bakımından dün ile içsel bir bağıntı olduğunu gösteriyor. Bu çalışmanın yeni bir tartışma zemini açmasını, Batı'nın yukarıda belirtilen konularda daha derinden sorgulanmasının ve araştırılmasının çok önemli olduğunu düşünüyoruz. Özellikle İslam Felsefesi alanında araştırma yapanların, çalışanların ve bir o kadar da ilahiyatçıların bu metin üzerinden hareket eden cevaplarını, araştırmalarını ve analizlerini bekliyoruz ve onları yayınlamaya öncelik vereceğimizi belirtmek isteriz. Çünkü; anlamadığınız ve bilmediğiniz şey ile mücadele edemezsiniz!

Alasdair MacIntyre'dan 'İnsan Bedeni Nedir?' adlı çeviriyi ise Serap Eldere Keleş gerçekleştirdi. Türkçede bu metnin var olması önemli diye düşnüldü.

Volkan Yücel'in 'aklın duygularını' araştıran çalışması, Türkiye'de henüz ele alınmaya başlayan bir konuyu bizlere sunuyor.

Veli Urhan'ın tarihsel bağlamda analiz ettiği din-siyaset ilişkisi bugün için de önemli ve hatta yaşamsal bir konu olarak kendini duyuruyor.

Mustafa Günay ise, çalışmasında eğitimin bir' erek' bağlamında biçimlendiğinde anlamlı olabileceğini, dolayısıyla ereksiz bir eğitimin 'felsefesizlik' anlamına geldiğini öne sürüyor. Nasıl bir 'felsefe' aradığımız ise, bugün hem genel olarak ve hem de eğitim bakımından can alıcı bir soru olarak karşımıza çıkıyor. Günay bu çalışmasıyla, bu önemli soruyu araştırıyor.

Fiona Tomkinson ise metafor kavramını fenomenoloji içerisinden analiz ederek, onun işlevini açıklıyor. İlgili kavramın birçok alan ile nasıl kesiştiğni gösteriyor.

'Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi' ise, Elizabeth Anderson'un epistemik öznenin kimliğini sorguladığı çok önemli bir çalışma. Ezgi Burgan ve Demet Bolat tarafından özenle Türkçeye aktarıldı.

Harun Reşit Soya ve Martı Esin Şemin modern sanatta özne meselesini derinlikli bir biçimde ele alıp araştırıyor.

Son olarak; tüm çabalara rağmen sözün ifadesinde arzu edilen biçimsel mükemmeliği yakalamada zorluklar yaşanmaya devam ediyor. Üçüncü sayıda buna son verme kararlığını ifade etmek isterim.

Aristoteles'in bizlere çok derinden duyurduğu zorluk, formun ve özün birlikteliğinin sağlanması ama bunun hiç de kolay birşey olmadığıdır. Farkındayız!

Arkhe-logos ile 'Bahar'da yeniden buluşmak dileğiyle…

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

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

Presokratik Felsefede Düşünce Deneyleri

NICHOLAS RESCHER*
Çev. MUSTAFA EFE ATEŞ**

I. Düşünce Deneyleri

Entelektüel anlamda, *homo sapiens*—gözlemsel soruşturma içinde inceleme yapabileceğimiz aktüel olgu alanı ve akılyürütme aracılığıyla düşünce içinde keşfedebileceğimiz imgesel yansıtım alanı olmak üzere- iki çok farklı dünyada yaşayabilen ve işlev gören bir amfibidir. Bu ikinci yetenek, bir kimsenin gerçeğin *tanım*düzeyinin ötesine geçerek aynı zamanda kendisini *açıklaması* ile birlikte ele almasıyla, ilki kadar kritik öneme kavuşur. Batı düşünce tarihi içerisinde bu geçiş, bizim anlatabileceğimiz kadarıyla, ilk olarak Presokratikdönemin Grek doğa-filozofları tarafından gerçekleştirilmiştir. Düşüncede deney yapmayı[1] bilişsel birprosedürolarak icat edip—ileride görüleceği gibi—muazzam bir bağlılık veçok yönlülük ile kullanan da onlardır.

Bir "düşünce deneyi" varsayımsal akılyürütme sürecinden hareketle, bir kimsenin herhangi bir şey için tersini bildiği bir hipoteze ait,pekala yanlış da olabilecek, sonuçları ortaya çıkararak ilerleyen yönergeler çizme girişimidir. Düşünce deneylerinin içinde doğru kabul edilmeyen—hatta belki de yanlış olduğu bilinen—fakat ilgilenilen noktaya temas etmek ya da sonuca ulaşmak için geçici olarak kabul edilen bir varsayım bulunmaktadır.[2]

---

* "Thought Experimentation in Presocratic Philosophy," Thought Experiments in Science and Philosophy. Eds. T. Horowitzand, G. Massey. (Lanham: Rowman&Littlefield, 1991), 31-42.

** Arş.Gör. Mustafa Efe Ateş, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, mefeates@mu.edu.tr.

[1] "Thought experimentation" kavramı uygun bir çeviri ile "düşüncede deney yapmak" ya da "düşüncede deneyleme" olarak karşılanabilirdi, fakat bu çeviri metninin kimi yerlerinde akıcılığı sağlamak adınaanlam kaybı yaratmadan farklı kullanımlara yer verilmiştir (ç.n.).

[2] Bazen düşünce deneylerinin kullanımı yanlış olduğu bilinen ya da yanlış olduğuna inanılan

Doğa biliminde, düşünce deneyleri oldukça yaygındır. Örneğin, Einstein'ın üzerinde düşündüğü, ışık huzmesi ile birlikte seyahat edildiğinde dünyanın neye benzeyeceğine ilişkin soruyu ele alın. Yine, sırasıyla, fizikçilerin düşme yasasını temellendirmek için öne sürdüğü sürtünmesiz şekilde yuvarlanan cisimleri ya da iktisatçıların takas yasalarını temellendirmek adına kabul ettiği kusursuz verimli piyasaları düşünün. Aslına bakılırsa, bilimde düşünce deneyleri düşünüldüğünden çok daha yaygındır. Ernest Mach'ın duyumlara yönelik düzenlenen herhangi bir gerçek deneyin, ondan elde edilecek *olası* sonuçları sezinlenen bir *düşünce* deneyi ile öncelendiğini söylemesi doğru bir noktadır.[3] Bu türden bir düşünce deneyinin sonucu açık bir biçimde varsayımsal olacaktır: "Eğer deney X-şekilde olursa, ...sonucuna ulaşacağımız bir konumda oluruz". Dolayısıyla düşünce deneylerinin, gerçek deneylere yararlı bir biçimde eşlik ederek vazgeçilmez bir zihinsel etkinlik olduğunu görmemiz için iyi bir nedenimiz bulunmaktadır.[4]

Hayal gücü yüksek çocukların tekerlemeleri ("Eğer hayaller at olsaydı, onları yoksullar sürerdi") ve yetişkinlere ait belirli kurgular ile büyümüş biz modernler için, bu türden inanç-uzaklaştırıcı (*belief suspensive*) düşünüşler bütünüyle doğal gözükmektedir. Düşüncede deney yapmanın ne denli karmaşık ve çok yönlü olduğu ise aslında bir mantıkçı tarafından değerlendirilir. Bu deneylerin içeriği yalnızca basit bir biçimde verili bir olgudan uygun bir sonuca ulaşmak *değil*; daha ziyade gerisinde belirli bir sonucu taşıyan, tikel bir tezi (olgu ya da salt varsayım olabilir) daha üst düzeyde göz önünde bulundurarak kullanmaktır.

Öyleyse felsefede düşünce deneylerinin kullanılışının en az felsefenin kendisi kadar eski olduğunu belirtmek ilginç olacaktır. Felsefi etkinliği başlatan antik Yunan'ın Presokratik doğa filozofları için ise bu deneyler—bu kısa irdelemenin doğruluğunu ispatlamaya çalışacağı üzere—düşüncelerinde zaten önde gelen bir araçsallığa sahipti. Şu anki irdelememiz, bu yüzden, henüz geliştirilmemiş bir disiplin olan argümantasyon ve akıl yürütmenin tarihine küçük bir katkıda bulunmaktır.

II. Miletli Thales

Düşünce deneyi yapmak özünde şu düşünce çizgisi formu varsa *açıkla-*

bir varsayımı adlandırmak için kullanılır. Fakat doğrusu, bu yalnızca düşünce deneylerinin güçlü bir formudur. İncelemenin erken safhalarında "Şimdi farz edelim ki uşak ....yaptı" gibi dedektifçe nedenler olduğunda, akıl yürütme eninde sonunda onun sözkonusu şeyi yaptığını ortaya çıkarsa da, bu açık biçimde bir düşünce deneyi değildir.

[3] "Ueber Gedanken experimente" *Erkenntni sund Irrtum* (Leipzig, 1906) içinde, ss. 183-200 [bkz. S.187].

[4] Bilimsel düşünce deneylerine ilişkin ilginç bir tartışma için bkz. T.S.Kuhn, "A Function for Thought Experiments in Science," Ian Hacking (ed.) *ScientificRevolutions* (Oxford, 1981) içinde syf. 6-27.

yıcı bir karaktere sahiptir: "X hesabı zor verilebilir bir şeydir, fakat kesin olarak bilmediğimiz ama özünde akıldışı olmayan P'yi varsayarsak X'in kusursuz olarak iyi bir açıklamasını elde ederiz". Bu varsayımsal akıl yansıtımı, açıklayıcı anlayışı ilgisinde kusursuz bir makullükle düşünce deneyi kullanımını temsil eder ve daha doğru bir ifadeyle felsefi alandaki en eski kullanımını karşılar. Düşünce deneylerinin bu türden açıklayıcı kullanımı da zaten, Presokratik doğa filozoflarının ilki olan, Miletli Thales [M.Ö. 620] tarafından kullanılmıştır. Aristoteles ve takipçilerinden öğrendiğimiz kadarıyla:

> [Thales'e göre Nil nehri taşar çünkü] "Mısır'ın üzerine doğrudan esen Meltem rüzgârları, Nil'in suyunun akışını kesip kütlesini artırarak kendisinin aksine gelen denizi yükseltir." (Aetius IV, 1, 1; Kirk&Raven, s. 77.)[5]
>
> [Thales öğretti ki] "yeryüzü suyun üzerinde yüzer, ve buna rağmen bir kütük ya da buna benzer başka bir şey gibi yerinde kalır…" (Aristoteles, *De Caelo*, B13, 294a28; Kirk&Raven, s.87.)
>
> [Thales ve Hippon] tohumları ele alıp hepsinin nemli olmalarından açıkça ikna olarak, onun [psyche] sudan yapıldığını belirttiler. (Aristoteles, *De Anima*, A 2, 405 bl; Kirk&Raven, s.90.)

Düşünce deneylerinin açıklayıcı varsayımlar bağlamında bu türden kullanımı aşağıdaki yapıyla eşleşir:

YÖNTEM NO.1 (Açıklayıcı Varsayımlar)

> -Gösterilecek olan P durumunun olduğudur (henüz *P* ya da değil–*P* olduğu temellendirilmeden).
>
> -Varsayalım ki –bir düşünce deneyi olarak- durum *P* (bu durumu düşünmek özünde akıldışı değildir).
>
> - *Q*yu bu varsayımın temelinde açıkla-ki *Q* burada hâlihazırda açık bir şekilde tersini açıklayamadığımız doğru bir şey.
>
> -Bundan dolayı *P*yi savunabiliriz.

Önceki örnekler gösteriyor ki Thales'e atfedilen akılyürütme tümüyle bu düşünce yapısına sahiptir. Yeryüzünün bir cisim olarak gök kubbe altında kendine ait yerde sabit bir pozisyona sahip olduğu durumu ele alalım:

> -Gösterilecek olan: yeryüzü (tıpkı bir kütük gibi) suyun üzerinde yüzmektedir.
>
> -Bunun böyle olduğunu varsayın, başka deyimle, varsayalım ki yeryüzü (bir kütük gibi) büyük bir kütleye sahip suyun üzerinde yüzmektedir.
>
> -Bu varsayımın, yeryüzünün, doğa içinde nasıl konumlandığını doğal olarak açıklayacağını (ve bunun en azından eldeki diğer alternatifler kadar iyi olduğunu) dikkate alın.
>
> -O halde: yeryüzünün suyun üzerinde (bir kütük gibi) yüzdüğü iddia-

[5] Metinler genel olarak G. S. Kirk ve J. E. Raven, *ThePresocraticPhilosophers* (Cambridge, 1957) adlı eserden temin edilmiştir. Bu kurala bir istisna için bkz. Dipnot 5.

mızı temellendirdik.

Tekrardan, hayatın ilkesi olan, canlıların canlı olmasına olanak veren, ve tüm canlı şeylerin ortaklaşa sahip olduğu *psyche* hususunu ele alalım. Burada şöyle bir akıl yürütme formuna sahibiz:

> - Gösterilecek olan: *psyche* sudan meydana gelmiştir.
> -Bunun böyle olduğunu varsayın, başka deyimle, varsayalım ki *psyche* sudan meydana gelmiştir.
> -Bu varsayımın, yani *psyche*'nin sudan meydana geldiği varsayımının,hem bütün tohumların içinin niçin nemli olduğunu hem de gelişmeleri için suya neden gereksinim duyduklarını doğal bir biçimde açıklayacağını dikkate alın.
> - O halde, *psyche*'nin sudan meydana geldiği iddiamızı temellendirdik.

Meltem rüzgarları ile ilgili hususta da, bütün olarak bu yapı açık bir biçimde konumlandırılabilir.
Düşünce deneylerinin temel olarak "hipotetik-dedüktif" olarak bilinen akılyürütme bağlamında açıklayıcı amaçlar için bu pozitif ve üretici kullanımı, onların en eski ve şüphesiz en bilindik kullanımlarını temsil etmektedir.

III. Miletli Anaksimandros

Açıklayıcı düşünce deneylerinin yaygın bir kullanımı da *analoji* yoluyla ilerlemektedir. Örneğin, Aristoteles, Thales'in daha genç çağdaşı olan Miletli Anaksimandros'un (M.Ö. 610) yerkürenin neden evrenin merkezinde yer aldığı görüşünü savunduğundan söz ederken ona şu akıl yürütmeyi atfeder: "[B]öylece eğer yerküre şimdi bir kuvvetin işlemi aracılığıyla yerinde duruyorsa, o aynı zamanda girdap yüzünden oraya taşınarak merkezde bir araya gelir" (*De Caelo*, B 13, 295a7; Kirk&Raven, s. 127). Burada açık bir biçimde şu akıl yürütme bulunmaktadır: "Girdaplarda, nesneler merkeze doğru yönelir; evrenin girdabımsı olduğunu varsayalım; bu açıkça yerküre gibi büyük katı bir cismin merkezde konumlanacağınıaçıklayacaktır." Analoji aracılığıyla desteklenmiş sözkonusu bu tez,belirgin bir biçimde, Thales bağlamında ele aldığımız açıklayıcı düşünce deneylerine ait aynı yöntem ile öne sürülmüştür.

Bununla birlikte, Anaksimandros'ta negatif olarak kanıtlayıcı diyebileceğimiz ve açıklayıcı kullanımından oldukça farklı olan bir başka düşünce deneyi kullanımını bulmaktayız. Bu nedenle Anaksimandros'un "yerkürenin havada kaldığı, hiçbir şey ile taşınmadığı, fakat diğer her şeyden eşit mesafede uzaklığa sahip olmasından dolayı yerinde kaldığını" ileri sürdüğü aşağıdaki temellendirmeyi ele alın (Hippolytus, *Refutatio haeresium*, 1, 6, 3. Kirk&Raven, s. 134):

> "Sahip olduğu dengeden dolayı hala yerinde durmaktadır. Merkeze yerleştiği ve eşit olarak uçlarla ilişkilendiği için ne daha yukarı ne daha aşağı

ne de kenarlara dayanması icap eder." (Aristoteles, *De Caelo*, B 13, 295b10; Kirk&Raven, s. 134.)

Böylece burada şu çizgide bir akılyürütme bulunmaktadır; eğer yeryüzü merkezde yer almasaydı, netice itibariyle bir ya da diğer yöne doğru hareket etme eğilimine yenik düşecekti ve bu yüzden bütünüyle sabit olarak hareketsiz ve değişmeyen bir konuma sahip olamayacaktı. Düşünce deneyinin bu tür kullanımı aşağıdaki yapıyı sergilemektedir:

YÖNTEM NO. 2 (Negatif Olarak Kanıtlayıcı Akıl Yürütme)

- Gösterilecek olan *P* (henüz *P* ya da değil–*P* olduğunu bilmiyoruz).
- Varsayalım ki -"düşünce deneyi"- olarak değil –*P*.
- *Q*yu bu varsayımın temelinde türet -ki burada *Q* açıkça yanlış bir tez.
- Bundan dolayı *P* olduğunu savun.

Düşünce deneylerinin bu negatif olarak kanıtlayıcı kullanımı onların *çürütücü* kullanımı olarak karakterize edilebilir. Temeli ise çok iyi bilinen ve karşılıklı olumluluğun yanlış sonucu gerektirdiği yerde negatif olarak sonuçlanan, yani doğrudan olmayan ya da "apagogikal" akıl yürütme ilkesine dayanır. Bu akıl yürütme Baumgarten'in *Logica*'sında şu uygunlukta karakterize edilir "*demonstratio falsitatis alicuius propositionis ex sequentibus ex illa falsis*" (kısım 691).

Bu türden düşünce deneyine başvurma, aynı zamanda Aristoteles'in Anaksimandros hakkında aşağıda belirttiklerinde de tekrarlanır:

> Maddeye ilişkin soruşturmalar …[diğerleri arasında] kaçınılmaz olarak *apeiron*'a ("sınırsız") olan inançla sonuçlanacaktır çünkü ancak meydana gelişin türetileceği sonsuz bir kaynak var ise oluşum ve yıkım başarısız olmayacaktır. (*Physics*, Bk. Gamma, 4; 203b15; Kirk&Raven, s. 112.)

Yanlış sonucun (tüm doğal sürecin bu zamanda sonlanışı) açık bir biçimde başlangıç öncülünün varsayımından—doğal sürecin kaynağının sınırlı bir şey olmasından—türetilmesi, o öncülün yanlışlığını temellendirmek için kabul edilmiştir.

Tekrardan, Aristoteles'in *apeiron*'un bileşiminin dört elementten farklı olduğu düşüncesini savunurken Anaksimandros'a atfettiği akıl yürütme aşağıdaki gibidir:

> Onlar [dört element] her biri diğerine karşıttır—hava soğuk, su nemli, [toprak kuru,] ve ateş sıcak—ve dolayısıyla onların içinden biri eğer sınırsız *apeiron* olsaydı, diğerleri zaten yıkıma uğrayacaktı. (*Physics*, Bk. Gamma, 5; 204b22; Kirk&Raven, s. 112.)

Burada, belirgin bir biçimde, bir kez daha başlangıç öncülünün varsayımından—elementlerin birinin tükenmez olan *apeiron* ile eşleştirilmesinden—hareketle açık bir biçimde yanlış olan bir türetime sahibiz. Tıpkı önceki durumda olduğu gibi burada da, Aristoteles'in Anaksimandros'a

atfettiği akıl yürütme çizgisi, yanlışlığı temellendirilecek tezin varsayımsal bir ön kabulünden türetilen açık bir yanlış sonuçtur ve bu nedenle yolu düşünce deneyinden geçer.

Aşağıdaki pasajda başka bir örnek yer almaktadır:

> Ayrıca o [Anaksimandros] başlangıçta insanın diğer türden yaratıklardan doğduğunu söylemiştir; çünkü diğer yaratıklar kısa bir sürede kendi kendilerine yetebilirler, fakat insan, tek başına, uzun süreli bir bakıma gereksinim duyar. Bu nedenle eğer bu [şu an ki] form insanın orijinal formu olsaydı hayatta kalamazdı. (Pseudo-Plutarch, *Stromata*, 2; Kirk&Raven, s.141.)

Burada negatif olarak yasaklayıcı düşünce deneyi kullanımı yine belirgin bir biçimde iş başındadır. Kaynaklarımız düşünce deneylerinin reddedici kullanımının Anaksimandros'un gözde bir yöntemi olduğunu göstermektedir.

IV. Pythagorasçılar

Samoslu Pythagoras'ın (M.Ö. 570) okulunda varsayımsal akıl yürütmenin negatif olarak yasaklayıcı biçimi—argümantasyonda *reductio ad absurdum* olarak bilinen tanıtlama (*demonstration*) biçimi—ispatın formel matematiksel yöntemine dönüşmüştür. Temeli aşağıdaki akıl yürütme çizgisine dayanmaktadır:

YÖNTEM NO. 3 (*Reductio ad Absurdum*)

- Tanıtlanacak olan *P*.
- Varsayalım ki—"düşünce deneyi"—olarak değil–*P*.
- Bu kabulden açık bir çelişki türet (bu genelde *P*nin kendisini türeterek sonuçlanır).
- Bundan dolayı *P*yi temellendir.

Bir karenin köşegeni ile birlikte kenarlarının eşölçülemez olduğunun kötü şöhrete sahip kanıtı—efsaneye göre Metapontumlu Hippasus'un ihanetiyle okuldan kovulmasına (ve belki de denizde boğdurulmasına) yol açan büyük Pythagorasçı sır—tam olarak bu araç ile başarılmıştır.Temel varsayımla çalışılıp çelişki türetildiğinde, ikinin karekökünün irrasyonelliğini temellendirmenin standart bir yolu olarak günümüze kadar gelmiştir. *Reductio*, açık bir biçimde, düşünce deneylerinin kullanımı içinde ileri gelişimini—düşünce deneylerinin negatiflik-üreticilik biçiminden matematiksel kanıtın biçimsel kanıtına dönüşmesini—temsil etmektedir.

V. Kolophonlu Ksenophanes

KolophonluKsenophanes de (M.Ö. 570) ayrıca düşünce deneylerinin açıklayıcı kullanımına başvurmuştur:

> Ksenophanes yeryüzünün deniz ile karışımının devam ettiğini ve zamanla yeryüzünün sıvı içerisinde çözüneceğini düşünmüştür. [Öncesinde denizin katılaşmasına dair ters bir aşama bulunmaktaydı.] Ona göre kendisi şu kanıtlara sahipti: deniz kabukları denizden uzak iç kısımlarda yer alan topraklarda bulunmaktadır ve dağlarda ve Siraküza'nın taş ocaklarında bir balığın ve deniz yosununun izlerinin bulunabildiği söylenmektedir, bir defneyaprağına ait iz Pharos'ta kayanın derinliğinde ve denizdeki nesnelerin tümüne ait izler Malta'da düz bir yüzeyde bulunabilir. Ona göre bunlar her şeyin çok zaman önce çamur ile kaplı olduğunun ve tüm bu izlerin çamur kurudukça üzerinde kalmasıyla oluşmuştur. (Hippolytus, Ref. I, 14, 5; Kirk&Raven, s.177).

Bu pasaj Ksenophanes'in katılaşmanın ve çözünmenin alternatif aşamalarına ait öğretisini açıklayıcı varsayımlar yoluyla ve düşünce deneyleri kullanarak temellendirmeyi denediğini açıkça göstermektedir.

Bununla birlikte Ksenophanes, düşünce deneylerinin şüpheci kullanım tarzını başlatarak da ayrıca önemli bir yenilik sunmuştur. Ksenophanes'in belirgin savı bu türden bir akıl yürütmenin klasik bir örneğini sunmaktadır:

> Fakat eğer öküzün ve atların ya da aslanların elleri olsaydı, ya da elleri ile çizebilselerdi ve insanların yaptıkları işleri yapabilselerdi, bu durumda atlar tanrıları at ve öküzler ise öküz gibi resmederdi ve vücutlarını her biri nasıl bir vücuda sahip ise öyle çizerlerdi. (Kirk&Raven, s.169, fragment 15; Clement, *Stromata*, v, 109, 3.)

Bu tarz akıl yürütme şu şekilde belirtilebilir:

YÖNTEM NO.4 (Şüpheci Düşünce Deneyi)

- Şeyler her nasıl ise öyle olduğunda, *P*nin zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeye eğilimliyizdir.
- Fakat—"düşünce deneyi" aracılığıyla—içinde bulunduğumuz durumun gereğine uygun biçimde (*mutatis mutandis* olası bir biçimde) farklı olduğunu varsayalım.
- Bu durumda artık hiçbir şekilde *P* değil, bilakis *P* ile uzlaşamaz olan *P* kabul edilecektir.
- Bundan dolayı *P*nin kategorik olarak kabulünü gerçek anlamda garantilemiş değiliz (yine de bunun yalnızca, potansiyel olarak değişken bir durumun bize ait belirli bir olumsal yönü olduğunu göz önünde bulunduruyoruz).

Burada içerisinde güçlü bir şekilde şüpheci bir güdüye sahip olduğumuz düşüncenin bir aracı olarak düşünce deneyine başvuruyoruz.

Örneğin, Ksenophanes tarafından sunulan aşağıdaki argümanı göz önünde bulunduralım:

> Eğer tanrı balı yaratmasıydı, insanlar incirin uzak ara daha tatlı olduğunu düşüneceklerdi. (Kirk&Raven, s.180, fragman 38.)

Bu son pasajdaki akıl yürütme aşağıdaki şablona karşılık gelmektedir:

1. Şeyler her nasıl ise öyle olduğunda, bal "dünyadaki en tatlı şeydir"—tatlılığın bütünüyle bizatihi kendisidir (*epitome*).
2. Fakat balın olmadığını varsayalım.
3. Bu durumda bildiğimiz en tatlı şey incir olacaktı, dolayısıyla da *onlar* tatlılığın bütünüyle bizatihi kendisi olacaktı.
4. Bundan dolayı, balın aslında tatlılığın bütünüyle özü ya da bizatihi kendisi olduğunu savunamayız; o en tatlı şey değil, yalnızca bizim bildiğimiz en tatlı şeydir.

Bu argümantasyon açık bir biçimde Yöntem No. 4'e ait prosedüre bir örnek teşkil etmektedir. Ksenophanes bu genel tekniği, şu anlama gelebilecek olan, son derece şüpheci pozisyonunu desteklemek adına defalarca kullanmıştır:

> Hiç kimse sözünü ettiğim tanrılar hakkında ve (veya) her şey hakkında gerçeği bilemez ya da hiçbir zaman bilemeyecektir: bir kimse bütünüyle gerçeği şans eseri söylese bile, buna rağmen onun öyle olmadığını bilir. Görünüş her şeyin üzerine incelikle işlenmiştir. (Frag. 34; Kirk&Raven s. 179).

Bu pozisyonun tam formülasyonu düşünce deneyinin kullanımını yansıtmaktadır: "Herhangi bir konu üzerine tam doğruyu öne sürdüğümüzü farz edelim. Bu durumda bile onu olduğu gibi belirleyemeyeceğimiz olgusu hala ortadadır." Böylece, Ksenophanes, sonraları şüphecilerin cephaneliğine temel teçhizatı sağlayacak araç olan, düşünce deneylerine başvurarak, insan bilgisinin göreceliğini temellendirmiştir.

VI. Efesli Herakleitos

Aslına bakılırsa, Presokratiklerin arasında, düşünce deneyi kullanmada doğuştan yetenekli olan kişi Efesli Herakleitos'tur (M.Ö. 540). Onun düşüncesinde, "tuhaf" varsayımları yansıtmak sahip olduğu yönteminin öne çıkan bir kuralıdır:

> Eğer bir kimse umulmadığı ummaz ise, o kimse [hakikatin] keşfini yapamaz, çünkü o (hakikat) keşfe direnir ve paradoksaldır. (Frag. 18/7; Burnet, s. 133; Kirk&Raven, s. 195.)[6]

Kimi zaman, Herakleitos'un epigramları atasözü bilgeliğinde açık bir keskinliğe sahiptir:

> [Seçmesi önerildiğinde] eşekler altın yerine samanı seçecektir. (Frag. 9/51; Burnet s.137.)

---

[6] Burada Herakleitos'unfragmanları sırasıyla numaralandırılmıştır: Diels/Bywater. Genel olarak John Burnet'in iyileştirdiği haliyle Bywater'ın çevirisinden yararlandım, *Early Greek Philosophy* (London, 1892; 4th ed. 1930) Fakat ayrıca bkz. G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Cambridge, 1954).

Bu hoş bir düşünce deneyidir—neticede kim bir eşeğe şimdiye kadar ya da bundan sonra altın önerecektir ki!? O halde, burada, Ksenophanes benzeri görecelik için Ksenophanes benzeri bir argümana sahibiz.

Gelgelelim, Herakleitos'u çoğu kez edindiği "karanlık" lakabının hakkını vermesiyle tanırız. Aşağıdaki düşünce deneyi buna bir örnektir:

> Eğer her şey dumana dönüşseydi, burun deliklerimiz onları ayırt edebilirdi.(Frag. 7/37; Burnet, s. 136).

Salt bu ifadeyle ne yapacağımız bütünüyle açık değildir. Fakat burada tekrardan Ksenophanes'in tartıştıklarına benzer bir şüpheci düşünce çizgisikurulabilir: "Her şey dumanlı olsaydı, onlar hakkında elde ettiklerimiz koklama aracılığıyla öğrendiklerimizle sınırlı olacaktı. Gerçeklik, işte bu nedenle, duyumları—ve buna bağlı olarak da bilgimizi—aldatır. Şeyler hakkındaki bilgimiz onların yalnızca duyumsal yönü ile sınırlıdır ve duyusal deneyim yalnızca ve tam olarak şeylerin bağlantılı şekilde duyumsal yönü ile donanmış bilgiyi sağlamaktadır."

Herakleitos ayrıca aşağıdaki analojik biçimli düşünce deneyini de kullanmıştır:

YÖNTEM NO. 5 (Analojik Düşünce Deneyleri)

- Bir kimsenin *X*'i yaptığını varsayalım
- Bu durumda (biri diyecektir ki) o kimse *F*dir (deli, kötü, ve benzeri).
- Fakat *F* ile bağıntılı anlamda *Y*'yi yapmak tam anlamıyla *X*'i yapmak gibidir.
- O halde (bir kimse ayrıca demelidir ki) *Y*'yi yapan kişi *F*dir.

Bu analoji-işleten, eleştirel düşünce deneyi kullanımı açık bir biçimde Thales'te örneğini gördüğümüz açıklayıcı kullanımdan çok farklı bir şeydir.

Bu türden örnekler aşağıdaki gibidir:

> Boş yere kendilerini kan ile temizliyorlar, tıpkı bir kimsenin çamura girip kendisini çamurla yıkaması gibi. Bunu yaparken görenler ona deli diyecektir. (Frag. 5/129 & 130; Burnet, s. 145; Kirk&Raven, s.211.)
>
> Eğer yaptıkları tören ve söyledikleri hayâsız ilahiler Dionysos için olmasaydı, bu hareketleri en utanmazca olacaktı...(Frag. 15/127; Burnet, s. 141; Kirk&Raven, s.211.)
>
> Onlar tanrıların ve yarı-tanrıların gerçek doğasını kavramadan, adeta bir kimsenin evlerle konuşması gibi, bu heykellere dua ediyorlar. (Frag. 5/126; Burnet, s. 141; Kirk&Raven, s.211.)

Bütün bu pasajlar önceki paradigmada tanımladığımız düşünce deneylerinin analojik kullanımını örneklendiriyor.

Bu türden düşünce deneyi yürütmek şu Herakleitosçu savı savunan bir düşünür için açıkça kullanışlı bir araçtır:

> Tanrı için her şey adil, iyi ve doğrudur, oysa insan bazı şeyleri yanlış bazılarını ise doğru kabul eder.(Frag. 102/61; Burnet, s. 137.)

Ve böylece Herakleitos, Ksenophanes tarafından başlatılan erken Grek bağnazlığına ilişkin eleştiriyi sürdürerek, çağdaş dini pratiklerde defalarca gördüğü kusurları, düşünce deneyleri kullanarak ortaya çıkarmıştır.

Herakleitos ayrıca düşünce deneylerini gerçekliğin belirli bakımdan farklılaşması durumunda, şeylerin, karşılıklı bakımdan, diğeri içinde olduğu gibi olamayacağını göstermek için kullanmıştır.

> Eğer Güneş var olmasaydı, (diğer tüm yıldızlara rağmen her zaman) gece olacaktı. (Frag.99/31; Burnet, s. 135.)

Ya da tekrar:

> Birçok şey öğrenmek anlamayı öğretmez, eğer böyle olsaydı Heseidos'a ve Pisagor'a, ve tekrar Ksenophanes'e ve Hekataios'a öğretirdi. (Frag.401/16; Burnet, s. 134.)

Bu düşünce deneyleri üstte yer alan Yöntem 2'nin yapısına karşılık gelir.

Aristoteles'in *Eudemos'a Etik* adlı eserinden öğrendiğimize göre:

> Homeros [*İlyada*, XVIII, 107] "tanrılar ve insanlar arasındaki çatışma sonlanacaktır" derken yanılıyordu çünkü karşıtlıklar olmasaydı her şey yok olurdu, örneğin yüksek ve alçak sesler olmasaydı müzikte ölçü, eril ve dişi olmasaydı da yaşayan canlılar var olmazdı. (Frag. 22/43; Burnet, s. 136; Kirk&Raven, s. 196).

Burada yine açık bir şekilde, varsayımsal akıl yürütmenin çürütücü (negatif olarak yasaklayıcı) bir kullanımı olan, Yöntem 2'nin bir örneğini görmekteyiz. Bunun da Herakleitos'un favori yöntemlerinden bir olduğu aşikârdır!

Herakleitos'un düşüncesinde karakteristik ve tarz olarak oldukça yeni olan bir diğer düşünce argümantasyonu da öne çıkmaktadır:

YÖNTEM NO. 6 (Değer EgemenliğiArgümantasyonu)

> - Varsayalım ki—bir "düşünce deneyi" aracılığıyla—*X* yoktur.
> - *X* ve *Y* bağlantılı kavramlar (sıcak/soğuk, neden/etki, vb.) olduğunda, Y'nin kavrayışını dahi oluşturamadığımızı temellendir.
> - O halde, *Y*'nin yerinin şeylerin bütün düzeni içerisinde, *X*'ten daha önemsiz ya da daha değerli olmadığı sonucuna ulaş.

Herakleitos bu türden akıl yürütmeyi karşıtlıkların ortak bağımlılıklarını savunmak için defalarca kullanmıştır:

> Eğer bu şeyler [insanların adaletsiz olarak saydığı şeyler] olmasaydı, insanlar adaletin esamisini bilmeyecekti.(Frag. 23/60, Burnet, s.137).

Ve tekrar:

> İnsan için her dilediğini elde etmek iyi değildir. Sağlığı hastalık; iyiyi kötü; tokluğu açlık; istirahatı yorgunluk değerli kılar.(Frag. 111/104; Burnet, s.140).

Buradaki durumda, büyük ihtimalle, belirtilmek istenen temel nokta, sağlıklılığın ya da adaletin *örneklerinin*, tersi *örneklerinin* (hastalığın ve adaletsizliğin) bulunamadığı bir dünyada ortaya çıkmayacağı değildir. Bilakis, burada belirtilen temel nokta, söz konusu karşıt kavrayışın bu türden bir dünyada çalışmayacağı ve bu koşullarda söz konusu kavramların takdiminin manasız kılınacağıdır.

Karşıtların birbirine ortak olarak bağımlı olmasının, sözkonusu kavramlar için eşit öneme sahip olduğunu öne süren bir düşünür için bu tarz argümantasyon açıkça biçilmiş bir kaftandır:

> İnsanlar tezat olanın kendisi ile uyuştuğunu bilmez. Bu, tıpkı yay ve lir gibi, karşıtların geriliminin uyumudur. (Frag. 51/45; Burnet, s.136).

Burada, düşünce deneyi kullanılarak gösterilen gerilimi kaldırdığımızda, aynı zamanda sözkonusu kavramın kendisini de ortadan kaldırdığımız gösterilmektedir.

Bu incelemelerin gösterdiği üzere olgu karşıtı hipotezlerden hareketle erişilmesi uzak sonuçlar çıkardığımız göz önüne alınırsa, Herakleitos'un düşünce deneylerinin kullanımına oldukça bağlı olduğu görülmektedir. "Doğa saklanmayı sever" düşüncesini savunan bir düşünür ile olmayanı varsayarak bu durumlardan faydalı dersler çıkaracağımıza ilişkin görüş açık bir şekilde uyumludur (Frag. 123/10; Burnet, s.133). Herakleitos sonuçta hakikati, görme (yani yalnızca olanı tasarlama) ile değil zihin (yani olmayan üzerine de tasarlama) ile öğrenebileceğimize ilişkin görüşüyle bizi derinden ikna etmiştir. "Herakleitosçu" bu madde görüşünün birçok üstünlüğü bulunmaktadır ve buna bağlı olanlar, düşünce deneylerini kullanmanın bilişsel bir araç olarak son derece önemli bir değere sahip olduğunu benimsemektedir.

VII. Sonuç

Sonuç olarak, düşünce deneylerini kullanmanın ne kadar önemli ve birçok çeşit ve farklı türden kullanımlara izin veren esnek düşünsel bir kaynak olduğunu vurgulamama izin verin. Araştırmamız göstermiştir ki, bu bilişsel kaynak ilk olarak Presokratik Grek doğa filozoflarının fikirlerini geliştirirken kullandıkları belirgin bir yöntemsel araçtır. Her ne kadar onların ilgisi gerçekliğe ilişkin olsa da, üzerinde tartıştıkları şeyler düşünce deneylerinin problematik hipotezlerinin kullanımına kapsamlı bir şekilde bağlıdır. Oldukça ilginç bir şekilde, "kurgu" Grek düşüncesinde yolunu *belles lettres*'in kurulumunda değil, fakat doğa felsefesinin içinde bulmuştur. Presokratikler için varsaymak kendi spekülatif ilgisi için peşinden gidilen yaratıcı bir etkinlik değildi, fakat gerçeğin incelenmesi için bir araçsallıktı.

Grek doğa filozoflarının *düşünce* deneyleri kullanarak elde ettikleri başarıların, onların gerçek deneyler kullanmasına gölge düşürecek bir etki

yarattığı düşünülebilir. Fakat böylesi bir düşünce hem haksız hem de uygunsuz olacaktır. Eğer bu tartışmanın başlarında Mach'a atfedilen perspektif herhangi bir şekilde doğruysa, düşünce deneylerinin kullanımının gelişimi aslında gerçek deneylerin kullanımının gelişiminde temel bir *ön hazırlıktır*.

Farklı tarzlarda argümantasyon ve akılyürütmenin tarihi hala üzerine yazılması gereken bir konudur. Bu tamamlandığında, Presokratiklerin iyi ölçüde saygınlık elde edeceği adeta kaderlerinde varmış gibi kaçınılmazdır. Öncü oldukları *düşünce yöntemleri*, öne sürdükleri *tözsel teorilerden* ne daha önemsiz ne de daha etkisizdir.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

Marcus Manilius'un Eseri *Astronomica*'da Samanyolu'nun Nasıl Oluştuğuna Dair Farklı Görüşlere Bir Bakış

ALP EJDER KANTOĞLU*

Özet
Romalı didaktik-şair Marcus Manilius'un astrolojinin esaslarını anlattığı eseri Astronomica, beş kitaptan oluşmaktadır. Şairin Augustus ve ardılı Tiberius dönemlerinde yaşadığı ve eserini yazdığı düşünülmektedir. İnsanlığı yıldızlara bakmaya ve evrenin sırlarını keşfe davet eden Manilius, döneminin kabul gören bütün astroloji ve astronomi uygulamaları ile inançlarına eserinde yer vermiştir.
Bu makalede, birinci bölümde yer alan ve Samanyolu'nun oluşumu ile ilgili altı farklı görüşün anlatıldığı kısım tercüme edilmiş ve açıklanmaya çalışılmıştır.
Anahtar Kelimeler: *Astronomica*, astroloji, astronomi, Manilius, Samanyolu

Abstract
Astronomica, in which Marcus Manilius, a didaktic-poet of Rome, narrates the principals of astrology is composed of five boks. The poet is thought to have lived and written his poem in the era of Augustus and his successor Tiberius. Manilius who invited human-beings meticulously gazing the stars and uncovering the secrets of universe by his opus, had given place to all astrological and astronomical practices and beliefs of his time in his work. In this article, the fragment of first part in which the six different arguments about the creation of Milky Way represented is translated and tried to be explained.
Keywords: *Astronomica*, astrology, astronomy, Manilius, Milky Way

Marcus Manilius ve eseri *Astronomica* 1400 yıllık bir unutuluştan sonra adıyla sanıyla, Constance Konsülü Poggio Braccilioni tarafından bulunur. Bugün, bulunan bu ilk kopyanın o dönem çıkarılan bir kopyası elimizdeki en eski nüsha olarak Madrid Ulusal Müzesi'nde yer almaktadır.[1]

* Alp Ejder Kantoğlu, YDYO Latince Okutmanı, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, alpkantoglu@mu.edu.tr

[1] Marcus Manilius ve eseri *Astronomica* ile ilgili geniş bilgi için bkz: "Roma'nın Unutulan Yıldızı Marcus Manilius ve Eseri *Astronomica*"; Kantoğlu, Alp Ejder, *Doğu Batı*-Romalılar

Gün yüzüne çıktığı 1417 yılından sonra *Astronomica*, Avrupa'da büyük bir ilgi ile karşılanır ve uzun bir süre antikçağ astrolojisinin ve her dönem insanların vazgeçemediği bir alan olarak "genel astrolojinin" temel kitabı haline gelir. Günümüzde de astroloji ile ilgili en eski yazılı kaynak olma özelliğini koruyan kitap, kaderini yıldızların çizdiğine inananlar için de önemini korumaktadır. Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta eserin kaleme alındığı dönemde astrolojinin bugünkünden oldukça farklı bir anlama sahip olduğudur. Eser, bazı dizelerinden anladığımız kadarıyla MS.10 ila 16 yılları arasında yazılmış olup[2]başka birçok şeyin yanı sıra, birbirini tamamlayan iki disiplinin (astronomia-astrologia: στρονομια – – αστρολογια [3]) ilişkisini de okuyucusuna öğretmeyi amaçlayan didaktik bir şiirdir. Manilius, I. Kitap 32-37 arasındaki dizelerde bunu şöyle belirtir:

Tu princeps auctorque sacri, Cyllenie, tanti;
Per te iam calelum interius, iam sidera nota
Nominaque et cursus signorum, pondera, vires,
Maior uti faces mundi foret, et veneranda
Non species tantum sed ipsa potentia rerum,
Entirentque deum gentes qua maximus esset.

Sen Cyllenie[4], bu yüce ve kutsal ilmin kurucususun,
Senin sayende insan, göklerin derin bilgisini, takımyıldızları,
Yıldızların adlarını ve dönüşlerini, önem ve etkilerini öğrendi.
Ki böylece evrenin çehresi değişsin, sadece görünüşle değil
Şeylerin gücüyle de duyulan hüşû artsın ve insanoğlu Tanrı'nın
Üstün gücünün nerede olduğunu sezinleyebilsin diye.

Görünüş (*species*) ve şeylerin gücü (*potentiarerum*) sırasıyla okuyucuya astronomi ve astrolojiyi anlatmaktadır. İnanışa göre astrolojiyi insanlara öğreten tanrı Cyllenie sayesinde yıldızların gerçek anlamını ve göklerin derin bilgisi (*potentia*) ile sonunda da Tanrı'nın (Manilius'ta bu bazen Evren bazen akıl (*ratio*) bazen Tanrı bazen de her üçü birdendir) gizemini çözmek mümkün olacaktır. Ancak bunu yapabilmek için önce görüneni tanıyabilmek gereklidir. İşte astronomi tam olarak görüneni gözlemlemek, adlandırmak, hareketindeki sonsuz uyumu fark edebilmektir.Bu gözlemden sonra artık yıldızların başka bir deyişle Evren'in insan hayatına yaptığı etkileri ve yazgısını belirlemedeki rolünü anlamak kolaylaşacaktır ki bu da astroloji ile mümkün olacaktır. İnsan kendini tanımak, bu dünyaya neden geldiğini anlamak için Evren'i anlamak zorundadır. *Astronomica*'nın bütü-

2 age.

3 Antikçağın erken dönemlerinde her iki terim de eş anlamlı olarak "Yıldız ilmi" manasında kullanılıyordu.

4 Roma'da tanrı Mercurius; Yunanistan'da Hermes

nüne baktığımızda görünen Stoik anlayışa göre "Evren, bütün muhteviyatı ile insanın büyük ölçekte bir yansıması yani *makrokosmos*; insan ise Evren'in yeryüzündeki küçük bir yansıması yani *mikrokosmos*tur."

Toplam beş kitap ve 4258 dizeden oluşan *Astronomica*'nın 926 dizelik ilk kitabı yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız sebeplerden dolayı çoğunlukla astronomiye ayrılmıştır. Astroloji ve uygarlık tarihi ile başlayan kitap devamında evrenin oluşumuyla ilgili teoriler, evrenin şekli, dört element, dünyanın küreselliği, merkeziliği ve boşlukta düşmeden durmasının sebepleri, evrendeki uyum, yıldızlar, burçlar kuşağı, kuzey ve güney burçları, takımyıldızların şekilleri, evrenin ilahiliği ve değişmezliğinin bir kanıtı olarak yıldızların hareketinin nizamı, sabit yıldızlar, gökyüzünün boyutları, göksel çemberler, çok kısa olarak gezegenler[5], kuyruklu yıldızlar hakkında teoriler ve en sonda Augustus'un "İç Savaş" karşısında yaptıklarını anlatan bir bölümle sona erer. Göksel çemberlerle ilgili 243 dizelik bölümün 100 dizesi Samanyolu (*Lactaeus Orbis*) ile ilgilidir. Manilius, Samanyolu'nun oluşumuyla ilgili altı farklı görüşe yer verir. Bir "Poeta Doctus" (*Öğreten Şair*) olarak tek bir görüşe bağlı kalmayıp döneminde kabul görmüş olduklarını varsaymamızda sakınca olmayan farklı teorileri anlatması şaşırtıcı değildir. Sonuçta o bir şair olmanın yanı sıra kendisine Evren'in sırlarını açıklama görevi nasbedilmiş bir "Vates Mundi"dir (*Evren'in Kâhini*) aynı zamanda (1.20-24):

bina mihi positis lucent altaria flammis
ad duo templa precor duplici circumdatus aestu
carminis et rerum: certa cum lege canentem
mundus et immenso vatem circumstrepit orbe
vixque soluta suis immittit verba figuris.

İki altar, üstleri alev alev parlıyor bana ikisinde de yakarıyorum
Hem ezgim hem konusu için iki kat tutkuyla.
Evren, sonsuz gök kubbesiyle çınlıyor, değişmez bir ölçüyle
Ezgisini söyleyen şairin kulaklarında, kendisi gibi
Belli bir düzene uymayan sözcükleri sakınarak.

Bu anlamda Samanyolu'nun "nasıl oluştuğu" ya da "ne olduğu" ile ilgili teorilere göz atmak hem Augustus ve ardılı Tiberius döneminde gökyüzüne bakan antikçağ insanının inanç farklılıklarını görmek hem de birbirinden çok farklı bu teorileri Manilius'un üslubuyla okumak açısından ilginç olacaktır.

İlk 15 (703-717) dize konuya giriş niteliği taşır ve Samanyolu'nun görünümü ile ilgili tasvirler ihtiva eder:

---

[5] *Astronomica*'nın en fazla tartışılan yönü, gezegenlerle ilgili bölümün sadece üç dize olmasıdır. Bu durum pek çok uzman tarafından eserin gezegenlerle ilgili bölümünün kayıp olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

namque in caeruleo candens nitet orbita mundo
ceu missura diem subito caelumque recludens.
ac veluti virides discernit semita campos,
quam terit assiduo renovans iter orbita tractu;
[inter divisas aequalibus est via partis]
ut freta canescunt sulcum ducente carina
accipiuntque viam fluctus spumantibus undis,
quam tortus verso movit de gurgite vertex,
candidus in nigro lucet sic limes Olympo
caeruleum findens ingenti lumine mundum.
utque suos arcus per nubila circinat Iris,
sic superincumbit signato culmine limes
candidus et resupina facit mortalibus ora,
dum nova per caecam mirantur lumina noctem
inquiruntque sacras humano pectore causas

Koyu mavi evrende ışıl ışıl parlar bu yol
Sanki aniden göğü aydınlatan gün ışığını savuracakmış gibi,
Ya da yeşil çayırları ayıran bir patikayı
Sürekli tekrarladığı yolculukla derinleştiren tekerlek izi gibi;
Tıpkı seyir halinde bir geminin bıraktığı bembeyaz iz
Ve sular köpüklendiğinde yolunu ta derinlerden
Yükselerek bulan kıvrım kıvrım bir girdap misali
Kapkara Olimpos'ta beyaz bir yol, göz kamaştıran bir ışıkla
Koyu mavi evreni yararak parıldar.
Ve haberci Iris[6] bulutların arasında yayını nasıl gererse
Böylece uzanır süslü gök kubbede o yol bembeyaz
Ve ölümlülerin yüzlerini göğe ağartır
Tam da karanlık gecede bu yeni ve garip ışıkları hayranlıkla gözleyip
İnsan aklıyla kutsal nedenleri araştırsınlar diye.

Birinci teori (1. 718-728):

num se diductis conetur solvere moles
segminibus, raraque labent compagine rimae
admittantque novum laxato tegmine lumen; --
quid sibi non timeant, magni cum vulnera caeli
conspiciant, feriatque oculos iniuria mundi? –
an coeat mundus, duplicisque extrema cavernae
conveniant caelique oras et sidera iungant,
perque ipsos fiat nexus manifesta cicatrix
fusuram faciens mundi, stipatus et orbis
aeriam in nebulam clara compagine versus
in cuneos alti cogat fundamina caeli.

[6] Antik Yunan söylencesinde Tanrıların habercisi ve gökkuşağının kişileştirilmiş halidir. Aynı zamanda deniz ve gökyüzü tanrıçalarından biri olarak da bilinir.

Bu kütle kendisini katmanlara ayırarak çözmeye teşebbüs etse
Gevşek yapısında çatlaklar oluşsa
Ve bu yırtılmış örtüden yeni bir ışık geçse
Yüce göğün hasarını gözlediklerinde ve evrenin yarası
Gözlerine çarpsa, kendilerine olacaktan nasıl korkmasınlar ki?
Ya da gökler birleşse, iki kemer en dış noktalarından
Gökyüzü katmanlarının sınırlarını bağlasa
Bizzat bu birleşme ile evrene dikiş atsa
Ortaya çıkmış olan o belirgin yara, ve
Yoğun yapısıyla ruhani bir buluta dönüşmüş
Bu tıka basa dolu bir tiyatroya benzer bölge
Göklerin en üst katının temellerini sağlam hale getirmiş olsa.

Birinci teori olarak yazılan bu dizeler aslında birbirine benzer iki farklı düşüncenin bir araya getirilmiş halidir. Düşünerlerin ilki, bir küre olarak kabul ettiği gökyüzünü bir yarıkla iki yarım küreye ayıran Eresoslu Theophrastos (tahminen MÖ. 371-287) diğeri ise kim bilir hangi ilahi sebeple aldığı şerefli bir yarayla iki yarım küre haline gelmiş olduğunu düşündüğü gökyüzünü tekrar bir araya getiren ve iyileştiren İskenderiyeli Diodoros'tur (tahminen MÖ 2 ve 1 yüzyıllar arası).

İkinci teori (1. 729-734):

an melius manet illa fides, per saecula prisca
illac solis equos diversis cursibus isse
atque aliam trivisse viam, longumque per aevum
exustas sedes incoctaque sidera flammis
caeruleam verso speciem mutasse colore,
infusumque loco cinerem mundumque sepultum?

Ya da belki kadim çağlarda
Atları güneşin, koşup farklı bir rotada
Başka bir yolu izlemiş, uzun çağlar boyunca
Geçtiği yerleri yakmış ve alevleriyle yıldızları kavurmuş
Koyu mavi görünüşü başka bir renge dönüşüp
Etrafa saçılmış külleri, örtmüş göklerin üstünü
Şeklindeki inanç daha mı iyi dururdu?

İkinci teorinin Sakızlı Oenopides (tahminen MÖ. 500 d.) tarafından ileri sürüldüğü iddia edilir. Söylendiğine göre mitolojik bir figür olan Olympia kralı Thyestes'e kardeşi Atreus bir akşam yemeğinde oğlunu yedirir. Olayın korkunçluğu karşısında Güneş bile dayanamaz ve her zamanki rotası Samanyolu'nu terk edip, bugünkü yolunda seyrine başlar.

Üçüncü teori (1. 735-749):

fama etiam antiquis ad nos descendit ab annis
Phaethontem patrio curru per signa volantem,

dum nova miratur propius spectacula mundi
et puer in caelo ludit curruque superbus
luxuriat mundo, cupit et maiora parente,
monstratas liquisse vias orbemque rigenti
imposuisse polo; nec signa insueta tulisse
errantis meta flammas cursumque solutum,
deflexum solito cursu curvisque quadrigis.
quid querimur flammas totum saevisse per orbem,
terrarumque rogum cunctas arsisse per urbes,
cum vaga dispersi fluitarunt lumina currus,
et caelum exustum est? luit ipse incendia mundus,
et nova vicinis flagrarunt sidera flammis
nunc quoque praeteriti faciem referentia casus.

Şu hikaye ise bize antik zamanlardan ulaşıp geldi.
Yıldızlar arasında babasının arabasıyla dolaşan Phaethon
Göğün bu yeni görüntüsüne daha yakından bakar ve
Gökte eğlenirken, ışıltılı arabada herkesten üstün olmanın gururuyla
Yükselip, babasından da yükseğe çıkmak ister,
Alışılmış dönüşten sapınca, dört atın çektiği arabadan
Kalan görünür izler belirginleşir ve gökyüzünde
Yeni bir çember oluşturur; bu duruma alışık olmayan yıldızlar
Geçiş yollarından yayılan alevlere ve başıboş arabaya dayanamazlar.
Alevlerin bütün dünyayı kasıp kavurduğundan
Ve dünyanın bütün şehirlerinde ölülerin yakıldığı odun yığının
Alev alev yandığından bu şikayet niye?
Arabanın başıboş parçaları orada burada süzülürken
Ve gökyüzü yanıp tutuşmuşken, bizzat evrenbunun kefaretini ödedi,
Olağandışı alevlerle komşu yıldızlar tutuştular ve
Şimdi bile bu eski felaketin görüntüsünü sunmaya devam ediyor.

Bu hikayeye ilk defa olarak Platon'un (MÖ 427-347) *Timaeos* adlı eserinde rastlarız. Mısırlı bir rahip Yunanların yedi bilgesinden biri olan Solon'a Atlantis'in öyküsünü anlatmaya başlamadan önce insanlığın karşılaştığı büyük felaketlere bir örnek olarak Yunanların da iyi bildiği Phaethon'dan bahseder: Güneşin (*Helios*) oğlu olan Pahethon, babasının arabasını alır ve onun kadar yükseğe çıkıp onun gibi olmak ister ancak hakimiyeti kaybederek arabayı her zamanki güzergâhının dışına çıkarır. Bunun sonucu olarak dünyanın üstündeki her şey ateşler içinde kalıp kavrulur. Sonunda Phaethon bir yıldırımla kendi hayatına son verir. Bu olay artık bir söylence halini almıştır ama aslında dünyanın etrafında hareket eden göksel cisimlerin düşüşü ve bunun sonucu olarak uzun aralarla da olsa dünya üzerindeki büyük yangın felaketlerini ifade eder.

Dördüncü teori (1. 750-754):

nec mihi celanda est famae vulgata vetustas
mollior: e niveo lactis fluxisse liquorem
pectore reginae divum caelumque colore
infecisse suo. quapropter lacteus orbis
dicitur, et nomen causa descendit ab ipsa.

Bu çok bilinen hikâyeden daha duyarlı olan
Antik öyküyü de saklamamam gerekir,
Göklerin kraliçesinin kar beyaz göğsünden süt akmış
Ve gökyüzünü beyaza boyamıştı. Bu yüzden
Süt Yolu diye adlandırılır ve ismi
Bizzat bu olaydan gelmektedir.

Bu teoriye kaynaklık eden mitolojik hikayenin çıkış tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak İskenderiye'de MS 1 yüzyılda bir araya getirilmiş olduğu düşünülen bir külliyat içinde rast gelinen ve Kireneli Eratosthenes'e ait olması muhtemel *Katasterismoi*[7] adlı eserde Hera'nın (baş tanrı Zeus'un karısı) hikayesi anlatılır. Manilius'un ihtimal ki o dönem herkesin çok iyi bildiğini varsaydığı için kısaca geçtiği bu teoride göklerin kraliçesi olarak adlandırdığı Hera ile birlikte bebek Herakles de rol oynar. Tanrıça, Herakles'i emzirmeye çalışırken onun güçlü çenesi yüzünden göğsü yırtılmış ve dağılan sütü, antikçağdan beri Süt Yolu (*Lactaeus Orbis*) olarak bilinen Samanyolu'nu meydana getirmiştir.

Beşinci teori (1. 755-757):

an maior densa stellarum turba corona
convexit flammas et crasso lumine candet,
et fulgore nitet collato clarior orbis?

Ya da çok sayıda yıldız kalın bir halka halinde
Alevlerini bir araya topladı ve yoğun bir biçimde parıldıyor,
Ve artan parlaklığı sebebiyle bu halka
Daha da göz alıcı bir biçimde ışıldıyor belki de…

Eserde en kısa şekilde yer verilen bu teorinin Demokritos'a (MÖ. 460-370) ait olduğu düşünülmektedir. Ancak işin doğrusu Demokritos'un konuyla ilgili yazdığı hiçbir şey bugün elimizde mevcut değildir. Sadece kendisinden 500 yıl sonra Sahte-Ploutarkhos tarafından yazılmış olan *Placita Philosophorum* (*Filozofların Öğretileri*) isimli eserde ona atfedilmiş bir açıklama vardır. Açıklamada pek çok küçük yıldızın bir araya gelerek görünebilir büyüklükte bir ışık kaynağı haline geldiği söylenmektedir. Demokritos'un evrenin oluşumu ile ilgili görünmeyen pek çok küçük şey bir araya gelerek fark edilebilir büyüklükte bir şeye dönüşebilir şeklindeki Atom Teorisi'ne uygun görülen bu açıklama haliyle ona mal edilmiştir.

[7] EllyDeker, *Illustrating the Phaenomena: Celestial Cartography in Antiquity and the Middle Ages*, Oxford UniversityPress, 2013

Evrenle ilgili yazdıkları neredeyse bugünkü evren tanımımıza tıpatıp benzeyen Demokritos'un, günümüz anlayışına uygun bir Samanyolu tarifi yapmış olması ve bu tanımın Manilius tarafından eserinde belirtilmesi bizi şaşırtmamalıdır. Her ne kadar antikçağ, astroloji ve astronominin bugünkü manada henüz farklılaşmadığı bir çağ olsa da Manilius'un yaşadığı dönemde entelektüel çevrelerin yavaş yavaş astrolojiyi bir "öngörü" aracı olarak, astronomik gözlemleri de "bilimsel çıkarımlar" için kullanılmaya başladığı unutulmamalıdır.[8]

Altıncı teori (1. 758-761):

an fortes animae dignataque nomina caelo
corporibus resoluta suis terraeque remissa
huc migrant ex orbe suumque habitantia caelum
aetherios vivunt annos mundoque fruuntur?

Veya cesur ruhlar, gökyüzünü hak etmiş,
Bedenlerinden kurtulmuş ve yeryüzünden ayrılmış büyük adamlar
Buraya göç eder ve gökyüzünün kendilerine ait bölümüne yerleşir
Göksel zamanlarını yaşar ve evrenin zevkine mi varırlar?

Samanyolu'nun, kahramanların ve büyük adamların ruhlarının ebedi istirahatgâhı olduğu şeklindeki bu anlayışın kaynağı Romalı ünlü devlet adamı, hatip ve hukukçu Marcus Tullius Cicero'nun *De Re Publica* adlı eserinin altıncı kısımında yer alan *Somnium Scipionis* (*Scipio'nun Rüyası*) olarak adlandırılan bölümdür. Romalı General Scipio Aemilianus'un Kartaca'yı yıkmasından iki yıl önce gördüğü bir rüyayı anlatır. Elbette Cicero'nun kurguladığı bu anlatıya göre Scipio Aemilianus'a rüyasında II. Pön Savaşı (Bellum Punicum) komutanı büyükbabası ScipioAfricanus görünür ve ona geleceği ile ilgili haberler verir. Rüyasında kendisini yıldızlarla dolu ışıl ışıl ve muhteşem bir yerden Kartaca'ya bakarken gören Scipio Aemilianus'a büyük babası ayrıca adını ona Γαλακξιασ Κυκλοσ (*Galaktikas Küklos*) diyen Yunanlardan öğrendikleri ve yıldızların arasında parıldayan bu yerin (*Lactaeus Orbis*- Sütlü Yol, Süt Yolu) ülkesine bağlı ve sorumluluğunu yerine getiren tüm Romalı askerlerin ölümden sonra ödül olarak gideceği yer olduğunu söyler. Manilius eseri *Astronomica*'ya bu görüşü dört dize olarak almıştır ancak Romalı bir şair olarak Samanyolu'nda hangi Romalıların yer aldığını ve alacağını 762 ile 804. dizeler arasında uzun uzun anlatmıştır. Özellikle Iulius Caesar ve Augustus'un yerlerini belirttiği bölümler şairin yaşadığı dönemin Augustus dönemi olduğuna dair görüşün en sağlam kanıtları olarak görülmektedir. Manilius'a göre önceki dönemlerin kahramanlarına ve önemli şahsiyetlerine de yer vermekle beraber, Samanyolu'nda en kalabalık topluluğu oluşturduklarını söylediği Roma'nın

[8] Roger Back, *A Brief History of Ancient Astrology*, Blackwell Publishing, Oxford, 2007

büyük adamlarına bir güzelleme olarak yazılmış 43 dizelik bu bölüm ve çevirisi şöyledir:

atque hic Aeacidas, hic et veneramur Atridas
Tydidemque ferum terraeque marisque triumphis
naturae victorem Ithacum Pyliumque senecta
insignem triplici Danaumque ad Pergava reges,
castra ducum et caeli victamque sub Hectore Troiam
Auroraeque nigrum partum stirpemque Tonantis
rectorem Lyciae; nec te, Mavortia virgo,
praeteream regesque alios, quos Thraecia misit
atque Asiae gentes et Magno maxima Pella;
quique animi vires et strictae pondera mentis
prudentes habuere viri, quibus omnis in ipsis
census erat, iustusque Solon fortisque Lycurgus,
aetheriusque Platon et qui fabricaverat illum
damnatusque suas melius damnavit Athenas,
Persidis et victor, strarat quae classibus aequor.
Romanique viri, quorum iam maxima turba est:
Tarquinioque minus reges, et Horatia proles,
tota acies partus, nec non et Scaevola trunco
nobilior, maiorque viris et cloelia virgo,
et Romana ferens, quae texit, moenia Cocles,
et commilitio volucris Corvinus adeptus
et spolia et nomen, qui gestat in alite Phoebum,
et Iove qui meruit caelum Romamque Camillus
servando posuit, Brutusque a rege receptae
conditor, et Pyrrhi per bella Papirius ultor,
Fabricius Curiusque pares, et tertia palma
Marcellus, Cossusque prior de rege necato,
certantesque Deci votis similesque triumphis,
invictusque mora Fabius, victorque necantis
Livius Hasdrubalis socio per bella Nerone,
Scipiadaeque duces, fatum Carthaginis unum,
Pompeiusque orbis domitor per trisque triumphos
ante deum princeps, et censu Tullius oris
emeritus caelum, et tu, Claudi magna propago,
Aemiliaeque domus proceres, clarique Metelli,
et Cato fortunae victor, matrisque sub armis
miles Agrippa suae. Venerisque ab origine proles
Iulia descendit caelo caelumque replevit,
quod regit Augustus socio per signa Tonante,
cernit et in coetu divum magnumque Quirinum
altius aetherii quam candet circulus orbis.
illa deum sedes, haec illis proxima, divum
qui virtute sua similes vestigia tangunt.

Burada Aekusoğulları[9] ve Atreusoğulları[10] ile müşerref oluruz,
Ve savaşçı Diomedes'le[11]; kara ve denizlerdeki zaferleriyle
Doğanın fatihi İthakalı[12]ile; üç kat yaşlılığı ile ünlü
Pyluslu[13]ile;Troya için savaşmış Danaus'la[14] ve
İlion neslinin şan ve şerefi Hektor'la;
Aurora'nın kara oğlu[15] ve Jüpiter'den gelen soyu
Likya'yı yönetenle[16]... Mars'ın bakiresinden[17]elbet
Bahsetmemek olmaz size; ve tabi Thracia'nın gönderdiği diğer şeflerden;
Asyalı soylar ve en büyük şehir Pella'dan gelen "Büyük"ten[18];
Güçlü ruhlar ve keskin zekalarının ağırlığını taşıyan
Basiretli ve her biri kalpleri ve ruhları
Dopdolu olan adamlardan: Adil Solon[19] ve Cesur Lykurgos'tan[20];
Yüce Platon ve onu işleyip eğitmekle kalmayıp
Kendi şehri Atina'yı mahkum etmektense
Kendisi mahkum olmuş olandan[21] ve
Donanması denizi kaplayan Pers ülkesinin fatihinden[22] de...
Ve elbette o ana kadar ki en kalabalık topluluk, Roma'nın cesur adamlarıdır;
Tarquinius'tan[23] gayri diğer krallar ve her biri bir orduya bedel
Horatius soyu[24] ve tabi ki sakatlığı kendinden ünlüScaevola[25];
Erkeklerden daha cesur bakire Cloelia[26];

---

9 Aegina Adası'nın efsanevi kralı, Tanrı Zeus ve ölümlü Aegina'nın oğlu ve yarı-tanrı kahraman Akhilleus'un büyükbabası.
10 Argos ve Miken'in kralı; Troya seferini hazırlayan Agamemnon ve Menelaos'un babaları.
11 Homeros'un Illıada'sındaTroya savaşına katıldığı anlatılan kahraman.
12 Odysseios
13 Nestor, Yunan mitolojisinde Altın Post seferine katılan Argonotlar'dan biri ve Pylos kralıdır. Troya Savaşı'nda yer almıştır.
14 Mısır'ın efsanevi kralı ve Aegyptus'un ikizi.
15 Memnon
16 Sarpedon, Tanrı Jüpiter'in oğlu, Likya kralı. Troya'ya yardıma gelmiş ancak Patroklus tarafından öldürülmüştür.
17 Panthesilea, Yunan mitolojisinde Amazolar'ın kraliçesi
18 Pella, Büyük İskender'in doğduğu Orta Makedonya'da yer alan şehir.
19 Solon, Atina demokrasisinin temelini attığına inanılan Atinalı devlet adamı ve şair. (tahminen MÖ. 640-560)
20 Lykurgos, Sparta kralı (ö. MÖ.210/11)
21 Sokrates, Atinalı antikçağ filozofu (MÖ. 469-399)
22 Themistokles, Pers Savaşları'nda Atina meclisinde görev almış politikacı ve general. (tahminen MÖ. 524-459)
23 Tarquinius (Superbus), Roma'nın efsanevi yedi kralının sonuncusu.
24 Roma'da kökenlerinin krallık çağına kadar uzandığına ve ismini Alba Longa karşısında Roma'yı savunan üç kardeşten aldığına inanılan soy.
25 Scaevola, Gaius Mucius; erken Cumhuriyet döneminde yaşadığına inanılan ve sağ elini bir cesaret gösterisinde bilerek kaybettiği söylenen efsanevi suikastçı.
26 Cloelia, Roma ile Clusium şehri arasındaki savaşı MÖ. 508'de bitirdiğine inanılan efsanevi kadın şahsiyet.

Koruduğu Roma'nın duvar taşlarını tek tek taşıyan Cocles[27];
Ve Phoebus'u başka türlü taşıyan kuşun yoldaşlığıyla
Hem ganimet hem de şan kazanmış Corvinus[28];
Jüpiter'e yardım etmeyi başararak
Gökyüzünü ve Roma'yı kazanan Camillius[29];
Kraldan kurtarılmış şehrin kurucusu Brutus[30];
Savaşlardaki hilelerin intikamcısı Papirius[31];
Birbirine eş Fabricius ve Curius[32] ve şerefli ganimeti
Alan üçüncü kişi Marcellus ve ondan önce öldürdüğü kraldan
Aynı şerefli ganimeti almış olanCossus[33];
Kendilerini adamada yarışan, şerefte eşit Deciuslar[34];
Gecikmesinden dolayı yenilmez olan Fabius[35];
İğrenç Hasdrubalis'e karşı yoldaşı Neronis'le birlikte muzaffer Livius[36];
Kartaca'nın kaderinin tek sorumlusu Scipio'nun[37] komutanları;
Üç zafer sonrası, gününden önce princeps olan
Dünya fatihi Pompeiu[38]s; baltaları ağzının serveti ile

---

[27] Cocles, Roma ve Clusium arasında MÖ. 6 yüzyılda gerçekleşen savaşta Roma'yı kahramanca savunan ünlü komutan.

[28] Corvinus, MarcusValerius; Romalı general, yazar, edebiyat ve sanat hamisi (MÖ. 64- MS. 8) Kuzgun manasına gelen takma adını devasa bir Galyalı savaşçı ile dövüşünde rakibinin gözlerine saldıran kuzgundan almıştır. Macaristan ve Bohemya kralları olan Hunyadi ailesi, Corvinus'u ataları olarak kabul etmişti.

[29] Camillius, MarcusFurius; Plutarkhos ve Livius'a göre MÖ. 446-365 arası yaşamış ve Roma'nın ikinci kurucusu ünvanını almış devlet adamı ve asker.

[30] Brutus,

[31] Papirius, beş defa konsül iki defa da diktatör olarak görev yapmış, gücü, hızı ve sertliği ile ünlü Romalı komutan. İlk konsüllüğü MÖ. 325 civarıdır.

[32] Fabricius ve Curius, Cicero tarafından sıklıkla beraber anılan, yüksek şeref ve erdem sahibi iki eski konsül

[33] Şerefli ganimet, savaş meydanında galip generalin bizzat mağluptan aldığı ganimeti ifade eder. İlk defa Romulus tarafından Acron'dan alındığı söylenir. (Livius: 1.10; Propertius: 4.10) İkinci olarak Cossus tarafından Tolumnius'tan alınmıştır. (Livius: 4.19) Üçüncüsü ise MarcusClaudiusMarcellus tarafından Virdomarus'tan alınmıştır. (Livius: Periochae 20)

[34] Decius soyu, özellikle cumhuriyetin erken dönemlerinde Roma için kendilerini feda etmekten çekinmeyen PubliusDeciusMus olarak aynı ismi taşıyan baba-oğul iki üyesi ile tanınmıştır. Ailenin bilinen ilk üyesi MÖ. 495'te pleb temsilcisi olarak seçilen MarcusDecius'tur.

[35] Fabius, Quintus Maximus Verrucosus Cunctator; Romalı politikacı ve general (tahminen MÖ. 280-203) Beş defa konsül, iki defa diktatör olarak görev yapmıştır. Cunctator (Geciken) lakabını alması II. Pön Savaşı'nda emrindeki askerleri stratejisi gereği savaşa geç sokmasından dolayıdır.

[36] Roma ve Kartaca arasındaki Pön Savaşları'nın ikincisinde gerçekleşenMetaurus muharebesinde Kartaca ordusunun komutanı Hasdrubal Barca ve Roma ordusunun komutanları MarcusLivius ve GaiusClaudiusNero.

[37] ScipioAfricanus, Publius Cornelius: Kartaca komutanı Hanibal'e karşı Zama Muharebesi'ni kazanmış Romalı general.

[38] Gnaeus, PompeiusMagnus: Roma Cumhuriyeti'nin son dönem politik ve askeri liderlerindendir. IuliusCaesar ile yaptığı liderlik mücadelesini kaybetmiş ve Mısır'da bir suikast sonucu öldürülmüştür.

HaketmişTullius[39]; Claudius'un[40] büyük zürriyeti;
Aemilia[41] Evi'nin soyluları ve Metellus'un[42] ünlüleri;
Ve Cato[43] ile Agrippa[44]: Birincisi kaderinin hakimi,
Diğeri silahların altında kaderinin yontucusu;
Iulia soyundan gelen Venüs'ün ahvadı[45] olup
Gökyüzünden gelmiş ve yine ona dönmüş olan;
Ve bir gün o gökyüzünde Jüpiter'in yoldaşlığıyla
Hüküm sürecek ve tanrısal birleşmede
Bizzat kendisinin yeni bir tanrı soyu olarak kutsayıp
Gökyüzünde, Samanyolu'nun parıldadığı yerin de üstüne
Yerleştirdiği Yüce Quirinus'la[46] bir araya gelecek olan,Augustus!
İşte orası Tanrıların mekanı iken, burası yani Samanyolu
Erdemce tanrılara denk olanların, son noktadır ulaşacağı…

Elbette yazıldığı dönem göz önüne alındığında Manilius'un bu teorinin açıklanmasına bu kadar uzun yer vermesi anlaşılır bir durumdur. Eserin yazım seyrinin nasıl olduğu konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz ancak bitmeden önce bir çok kez başta Maecenas olmak üzere dönemin yazınsal faaliyetlerini denetleyen devlet erkanı tarafından görülmüş (daha doğrusu onaylanmış) olması muhtemeldir. Mutlak bir güce sahip, Roma'nın ilk imparatoru Augustus, iktidarı öncesinde Roma'da yaşanan iç savaştan önemli dersler çıkarmış olmalıdır. Her ne kadar kendisini hiçbir zaman imparator olarak nitelememiş olsa da kadife eldiven içinde tuttuğu demir yumruğunun gücünü daima göstermiştir. İktidarını güçlendirmek adına her türlü fırsatı kullanmış olan Augustus'un bu alamda en önemli icraatı kuşkusuz kendisini evlat edinmiş olan üvey babası Iulius Caesar'ın MÖ. 44'de bir suikast sonucu öldürülmesinden sonra onu Tanrı ilan ederek bir yıldız şeklinde Samanyolu'na yerleştirmesidir. Mitoloji dışında bir figürün ilk defa olarak semavileştirilmesi[47] burada görülür. Caesar'ın ölümünün hemen ardından gökyüzünde görülen bir cisim (ihtimal ki bir kuyruklu yıldız) ilahi bir varlık olarak nitelenmiş ve "Iulius Yıldızı-Sidus Iulium" olarak adlandırılmıştır. Zaten tanrıça Venüs'ün soyundan geldiğine inanılan Iulius ailesine mensup IuliusCaesar'ın bir "yıldız tanrı" haline geldiğine inanmak Roma halkı için hiç de zor olmamış olsa gerektir. Bu du-

[39] Cicero, MarcusTullius: (MÖ. 106-43) Romalı filozof, politikacı, hukukçu, hatip ve konsül.
[40] Claudius, Appius: Romalı yazar Livius tarafından Roma'ya MÖ. 504 yılında Regillum'dan göç ettiği ve ünlü Claudiusslalesinin ilk ferdi olduğu söylenen (2.16) Sabin şahsiyet.
[41] Roma'ın en eski ve en soylu (patrici) ailelerinden biri.
[42] Roma'nın en eski ve soylu (pleb) ailelerinden biri.
[43] Cato, MarcusPorcius: (MÖ. 234-149) Romalı devlet adamı, hukukçu hatip.
[44] Agrippa, MarcusVipsanius: (MÖ. 63-12) Romalı general, siyaset adamı ve Augustus'un damadı.
[45] Caesar, Iulius (Jül Sezar)
[46] Roma'nın en eski tanrılarından biri.
[47] Semavileştirme: Katasterismus (ayrıntılı bilgi için bkz: Kantoğlu, Alp Ejder age.)

rumun, sonradan Augustus (ilahi-tanrısal) olarak tanınacak imparator Octavianus açısından önemi ortadadır: Elbette babası artık bir Yıldız Tanrı olan Octavianus'un da daha yaşarken tanrılaştırılması ve Samanyolu'nun da ötesinde bizzat baş tanrı Jüpiter ve Quirinus (Romanın kurucusu Romulus) ile beraber yer bulması gayet doğaldır.

Manilius'un Samanyolu'nun oluşumu ile ilgili bu görüşlerden hangisine inandığını bilmemiz şimdilik mümkün değil. Eserini yazarken gökyüzünde dolaştığını ve yıldızların ilahi ezgisini söyleyerek Evren'in sırrına vakıf olduğunu anlatan şairimizin belki de tek hayali ölümünden sonra Samanyolu'nda diğer büyük Romalılar yanında bir yer bulmaktı. Ya da belki de sadece Augustus'un Maecenas eliyle yürüttüğü sanat alanındaki "patronaj" hareketinde yer alan, imparatorluk propaganda araçlarından biriydi.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi (*Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*)

JOHANN PETER VON LUDEWIG
Çev. C. CENGİZ ÇEVİK*

Özet
Burada "Johann Peter von Ludewig, *Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*, Christ. Ern. De Windheim, Halae, 1691" künyeli Latince metnin Türkçe çevirisini sunuyoruz. Bu, metnin herhangi bir dile yapılmış ilk çevrisidir. Metnin başlığında geçen "Türklerde" (*Apud Turcas*) ifadesi sadece bir ırk olarak Türkleri kastetmez. Burada "Türk" adı genel olarak, 1600'lerin sonuna dek İslam'ın ortaya çıktığı ve yayıldığı Asya ve Afrika coğrafyasında yaşamış olan Müslüman olan olmayan tüm filozof ve âlimleri kapsamaktadır. Böylece Türk adının kapsayıcılığında, öncesi ve devriyle, Türk-İslam felsefe tarihinin bir özeti sunulmuş oluyor. Bununla birlikte metindeki atıflar sayesinde, konuyla ilgili kaynaklara ve tartışmalara ilişkin de bilgi ediniliyor. Kuşkusuz, Ludewig'in metninde aktarılan Türk-İslam tarihine ilişkin birçok iddianın belki batılı önyargıdan, belki de sadece bilgi eksikliğinden ötürü tümüyle yanlış olduğunu söyleyebiliriz, ancak burada sunulan her bir iddianın doğruluğunu incelemek başka bir çalışmanın konusudur. Dünya çapında bir ilk özelliği taşıyan bu çevirinin, on yedinci yüzyılda batılı akademik çevrelerin Türk-İslam felsefesine olan yaklaşımına dönük değerlendirmelere katkı sunmasını, içerdiği hatalı bilgilerin düzeltilmesini ve bu sayede evrensel akademinin yöntem ve kültürüne uygun bilimsel tartışmaları tetiklemesini umuyoruz.
Anahtar Kelimeler: Johann Peter von Ludewig, diyalektik, felsefe, İslam, rasyonel felsefe, Türk

Abstract
The History of Rational Philosophy among Turks
We present the Turkish translation of Latin text, tagged as "Johann Peter von Ludewig, *Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*, Christ. Ern. de Windheim, Halae, 1691", that is the first translation of this text to any language. Statement of "AmongTurks" does not only signifyTurks as a race, so the name of "Turk" generally contains all muslim/non-muslim philosophers and scholars who lived in geography of Asia and Africa, where in Islam occured and spread, until last decades of 1600's. This text introduces the outline of

* C.Cengiz Çevik, Latince Okutmanı, Yeditepe Üniversitesi, jengiz@gmail.com.

History of Turkish and Islamic philosophy in the scope of name "Turk". Besides we get information about sources and debates in this subject, through citations. Certainly, we can notice that many arguments are false entirely, maybe because of western prejudice, or only lack of knowledge, but it is a task of another paper to examine the each argument in this text. We hope that this first translation of Ludewig's text, would contribute to opinions about approaching of western academic milieu in seventeenth century, to theTurkish-Islamic philosophy.

Keywords: Dialectics, philosophy, Islam, Johann Peter von Ludewig, rational philosophy, Turk

Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi Üzerine Genel Bir Değerlendirme

I. Yazılı öğretilerden kısa alıntılar eşliğinde felsefe tarihi

Menage'ınDahilerin Tarihi ismiyle[1] andığı eserle, bu ve önceki çağın en büyük dâhileri incelenmiş ve tekrar tekrar Gyrald'ın,[2] Crinitus'un,[3] Vergilius'un,[4] Reneccius'un,[5] Peirerius'un,[6] Patritius'un,[7] Crispus'un,[8] Lipsius'un,[9] Lavnoius'un,[10] Adam'ın,[11] Hevrnius'un,[12] Vossius'un,[13] Lambecius'un,[14] Jonston'un,[15] Hornius'un,[16] Scheffer'in,[17] Gassendi'nin,[18] Stanleus'un,[19] Galeus'un,[20] Thomasius'ları[21] eski metinlerinden ve diğerlerinin sanat ve yazın yıllıklarından alınmış örneklerden[22] yararlanılmıştır. Bu kadar çok eser ve bu kadar çok isim olmasına rağmen, bunca kişinin gay-

---

[1] Yazar bu isimle felsefe tarihini kast ediyor, bkz. *Ad Laertium* not., s.3.
[2] Yazarın eserleri yakın dönemde Belçika'da folyolar halinde yeniden basıldı.
[3] *De Honesta Disciplina*12.
[4] *De Inventione Rer.*, 8 vol. & 12.
[5] *De Lect. Histor.* F.
[6] *Philosoph. Natur.* 4. Paris.
[7] *De Philosoph. Platon. &Aristot.*
[8] *De Philosoph. Cautelegend.* F. Roma.
[9] *Manuductione ad Philos. Stoicam.*
[10] *De FortunaAristot.*, 8 vol. & 4t.
[11] *Invit. Philosoph.*
[12] *De Philos. Barbara* in 12d.
[13] Felsefe Ekolleri, Dört Genel Sanat ve Doğal Mantık & Retorik Üzerine farklı yazılar.
[14] *In Prodromohistor. Literariae* f., Hamburg.
[15] *De Scriptor. Philosoph.*, 4t.
[16] *Historia Philosoph.*, 4t.
[17] *De Philosoph. Italica* 8t. Ubsalia.
[18] Tom. II operum.
[19] *Inhistoria Philos. Oriental.*, 8t.
[20] *De Progressu Philosophiae* Londra., 8t.
[21] Baba & oğulun farklı yazıları, 1698 tarihli basım, vol.8.
[22] Yakın bir tarihte felsefe tarihini öğrettiğimiz dinleyiciler için hiç hata içermeyen, zengin içeriğiyle gayet doyurucu bir katalog oluşturduk.

reti henüz nihayete ermiş sayılmayacağından yazarın kendisi de sunulan bir iddianın bugün de geçerli olup olmadığını araştıracaktır. Keza bazıları genel bir felsefe tarihi yazarken, bazıları da filozofların içinden tek tek ekollerin kaderini gözler önüne seriyor. Bu çalışmada da kimse bunca isim arasında tek tek incelenen öğretilere özel olarak eklenmiş, yani yeni keşfedilen biri olmayacaktır. Halihazırda mevcut Sparta'nın, mevcut komutanının ve kahramanının peşine düşmek niyetindeyim. Mantıkta olduğu gibi, aynı şekilde felsefenin diğer sahalarında da tarih yani başlangıç, gelişim, ekoller, yazarlar, yok oluşlar ya da değişimler açık ve net bir şekilde yazılsın istiyorum. Böylece yazın aleminin değerli unsurlarının sözünü vermiş oluyorum. Nitekim Ramus[23] ve Keckermann[24] rasyonel felsefenin tarihinde yeni bir şey denemiş, Gassendi de[25] yok sayılan diyalektik ekolleri üzerine hiç de faydasız olmayan bir çalışma yapmıştı. Kuşkusuz iki yaklaşım birleşiyor, bugüne kadar kimsenin yapmadığı üzere, gözden kaçanları ekliyor ve eksikleri tümüyle gideriyor. Ben de uzun zaman önce çalışmamın bahsettiğim türde bir yarar sağlaması gerektiğini düşündüm. Polyhistor mantığı üzerinde duruyordum, ne zaman bu disiplinden tarihsel bir argüman söz konusu olsa, gayretle araştırma yapıyor ve sistematik bir sıra izliyordum. Ancak zaferi ve yazıya dökülmüş binlerce mantık türünü açıklayıp geliştirmeyi başkalarına bırakmak istedim. Şimdilik rasyonel felsefenin tarihine iyi bir giriş yapmakla birlikte, uzun zaman içinde daha iyi bir derleme yapılır diye düşünüyorum. Dahası açık ki, hem çağımızın, fazlasıyla kapsamlı bir anlatımımın olmaması yönünde, disiplinimizi tümüyle baskı altına almayan ama engelleyebilen bir zorluğu var, hem de şans eseri çalışmamın başka bir yöne kaydığı da vakidir, öyle ki ruhum yüklendiğim bu işe az da olsa yabancılaştı ve girişimim daha başlangıçta adeta bir otun etkisiyle boğulmuş gibi oldu. En nihayetinde daha iyi bilinen farklı yazarlardan topladığım birçok bilginin benimle birlikte bu şekilde kaybolup gitmesini istemediğimden ilgili kaynaklardan edindiğim farklı görüşleri olabildiğince analiz edip bu çalışmanın mantığına adım adım yedirmeye karar verdim. Burada kestiğim bu çalışmanın başka bir cildi olmayacağının, ortak kaynakların tek bir başlık altında toplandığının ve daha sonra yeri geldiğinde başka başlıklar altında da analiz yapılacağının bilinmesini isterim. Dolayısıyla burada üzerinde etraflıca durulmamış bir çalışma vadetmiyorum, sadece Türklerin Diyalektiği adını verdiğim, düzeltmeye kapalı olmayan, düzeltmeden kaçınılmamış bir şablon sunuyorum; daha sonra tekrar bu çalışmaya dönülürse, daha iyi bir noktaya da ulaştırılabilir.

---

[23] *Dialect.*, 1. kitap, 1. bölümden 8. bölüme kadar.

[24] *Systemat. Logic.*, 1. kitap.

[25] Tom. II operum. Burada Epicurusçu, Aristotelesçi, Ramusçu, Lullistusçu ve diğer birkaç mantık türü incelenir.

II. Eserin bölümlenmesi

Şimdi Türklerde rasyonel felsefenin tarihini açımlayacağımız bu çalışmamızı bölümleyelim: İlk bölümü Araplardaki eski diyalektiğe ayıracağız, daha sonra ise bu disiplinin Türkler arasında günümüze kadarki durumunu gayretle ve elimizden geldiğince güvenilir kaynaklara dayanarak inceleyeceğiz.

III. Eski Araplarda rasyonel felsefe üzerine

Bilgelik Yunanistan'da doğmadı, bizzat Yunanlarda[26] teşekkül etmedi, şurası kesin ki,[27] doğudan geldi. Buna karşın dönemimizdeki Arapların Yunanların Felsefe sistemine katkı sağlayıp sağlamadığı konusunun, birçok kez sorulsa da çok az kişi tarafından ele alındığı[28] görülmektedir. Birçokları günümüzdeki Arapları barbar sayıyor,[29] bu cahil coğrafyacıların başına gelen durumdur, zira nasıl ki onlar bilmedikleri toprakları çöl diye işaretlerse, aynı şekilde bu kişiler de toplumun gerçek değerini bilmek konusundaki cehaletleri anlaşılmasın diye adetlerini bilmedikleri bu ırkları haksız yere sersem ve kayıtsız olmakla itham ediyor. Hiç kuşku yok ki Arap yazarlar da Muhammed öncesindeki Arabistan dönemine Cahiliye Devri diyor. Buna göre yerli tanıklar bile onlara sanatların cahili diyorsa, yabancıların onlara bir edebiyat atfetmesi gereksiz olacaktır. Bu noktada eski Arabistan'la ilgili olarak şöyle farklı düşünen Malatyalı Georgius, İbnü'l-İbri'den[30] alıntı yapıyorlar: "Kazanan Araplara göre iki kesim söz konusudur: Biri cehalet, diğeri İslam kesimi. Oysa cehalet dönemindeki Arap kesimi soylar arasında seçkin bir güç ve yetkiye sahipti." Bu sözler birçoklarını öyle bir noktaya çekiyor ki, bu onların Araplardaki edebiyat çalışmalarından tümüyle uzak kıldıkları bir noktadır.[31] Gerçekten de yazar burada

---

[26] Sadece Laertius bile bize tanık olarak yeter, eserine şu sözlerle başlıyor: "... felsefe çalışmasının ilkin barbarlarla ilişkilendirilmesi gerektiğini söyleyenler var." Keza çağımızdan, değerlendirmelerinde aynı görüşü onaylayan Clemens, Eusebius ve diğerleri karşısında da söyleyecek sözümüz yoktur.

[27] Sotion bu onuru *Laertius* 1.c'de Persler, Babilliler, Asurlular, Hintliler ve doğu Kavimlere bahşeder. Ayrıca bir önceki yıl yazılmış olup dikkatle okunması gereken filozoflarla ilgili eserin 1.5. bölümünün, 16. sayfasında da aynı hususta bahsedildiğini görürüz. Bkz. Scheffer, *de Philosoph. Italica*, 4-5. bölüm.

[28] Öyle ki yukarıda s.3'te felsefe tarihlerinin adını anmıştım. Yazarların, diğer kavimlerin ilimleri üzerinde gayretle dururken, Arap ilimlerini ya es geçtiğini ya da onlara üstünkörü değindiğini görebilirsiniz.

[29] Ursinus, *ZoroastroSect.*, 6., s.137. Arap Şehristani burada şöyle diyor: "Muhammed'in son noktayı koymasından evvel iki grup birbiriyle çatışıyordu: Özgür halk ve okuma yazmayı bilmeyen cahiller." Neredeyse aynı yaklaşım için bkz. Hornius, *Hist. Philos.*, 5. kitap, 9. bölüm, s.284.

[30] Buradaki ifadeleri özet olarak *Dynastia* IX, s.101'de de okuyorum. Kaleme alınmış olan metin Edward Pocock tarafından Latinceye aktarıldı. *Oxon.* 1650. 4t. Yazarın bütün eserlerinden sonra aynı yerde, 1663'te yine basıldı. Bunun üzerinde duruyorum, zira bu yazar çalışmamda benim için defalarca başvurulası bir otorite olmuştur.

[31] Bu edebiyat türünün en yetkin otoritesi olan Hottinger de bu düşünceleri *Analect. Histor.*

aydınlığın ilimler açısından değil de dinen cehalete karşı çıkmak suretiyle ve öncesinde cehaletin karanlığı her yanı kaplarken Muhammed'in dogmaları yoluyla kutsal tapıma girdiğini yazıyor. O halde düşüncem o ki, yazar o dönemde de Araplarda edebiyatın bulunduğuna inanıyor.[32] Peki, İbnü'l-İbri'nin atladığı nedir? Zira bir yerde retorik, mantık, astronomi ve şiir alanındaki uzmanlardan bahsediyor.[33] Daha sonra aynı İbnü'l-İbri Arapların zihin yapısının güzel sanatlara uygun olmadığı yönündeki başka bir kuşkuyu doğru kabul ediyor.[34] Bu durumda, açık ki, ya tüm Arap ırkını kastetmiyor ya da kendi içinde çelişiyor.[35] Zira bununla ilimleri bilen kişilerin ilmî çalışmalar için yetersiz olduğunu söylemiş oluyor. Bu nasıl olabilir? Buradaki çelişki hava ya da bölgenin insan üzerinde akıl ve karakterden daha etkin olmasıdır.

Edmund Castell de[36] şu muhakemeyle bu görüşe katılıyor: "Doğu esin perilerinin can yoldaşı olduğu krallıkların yurdu değil midir? Bu sadece bende oluşan bir algı değil, Aristoteles, Hippocrates, Galenus, Cresia ve başka birçok kaynağa ait örnek de onaylar ki, fazlasıyla güzel, tatlı ve iyi şeyler Avrupa'dan ziyade Asya'da (Arabistan'ı kastediyor) bulunur. Toprağında maden ve metal, üstünde bitkiler ve ağaçlar var, sonra havası oldukça temiz ve sağlıklı, üzerindeki gök desen, ziyadesiyle açık ve dingin." Yine filoloji alanında üst düzey bir yetenek olan Holdsworth Asyalı yazarların Avrupalı yazarlardan her daim üstün olduğunu örneklerle kanıtlıyor. Örneğin der ki, "Thebailıların ince ruhları arasında Epaminondas'lar bulunur. Anlattıklarına göre, Epaminondas'ın mezarının gerçek yeri sonsuza dek unutulmuş da, Araplar ondan kalan bir sanatı zihinlerinde yaşatıyormuş. Oysa İbnü'l-İbri'miz de[37] şöyle diyor eski Arabistan halkı üzerine:

Theol. Dissert. 6'da neredeyse aynı şekilde savunur.

[32] Arap İbnü'l-Esir'in bu durumu çok iyi ortaya koyar. Pocock onun sözlerini şöyle aktarır: "İslam öncesindeki Arapların dönemine cahiliye denmesinin nedeni, Arapların Tanrı'yı, onun Elçisini ve dinin temel unsurlarını bilmemeleridir." İbnü'l-İbri'nin dediğine bakarsanız Muhammed öncesindeki devre neden cahiliye devri dendiğini anlarsınız! "Kuşkusuz İslam Tanrı'ya boyun eğme ve teslim olmadır."

[33] Yazarın *Dynastia* IX. s.101'deki sözlerini özetliyorum: Araplarda (Arabistan'ın eski yerlilerinden bahsediyorum) eğitimi bilhassa öne çıkan alanlar şunlardı: Dillerinde uzmanlık (dilbilgisi diyebilirsiniz), konuşmada yetkinlik (bundan diyalektik sanatını anlamanız hiç de yersiz değil), manzume örgüsü (işte şiir!) ve hitabet düzeni (hitabetin bundan daha iyi bir açıklaması olabilir mi?). Yine onlarda yıldızların doğuşu ve batışını bilme (en soylusu olan matematik) arzusu da vardı. Bu eğitimden geçmiş bir Arabın cahil olabileceğini düşünemiyorum. Nitekim aynı yazar, yine Arapların felsefeden yoksun olduğunu söylüyor, ancak kast ettiği, Yunanların veyahut Aristoteles'in felsefesini bilmekten ötesi değil.

[34] Dediği şu: Tanrı onları, yani Arapları bu (felsefi) çalışmaya uygun yaratmadı. *Dynast.* IX. s.102. Ancak felsefeden anladığı şeyi, başka bir yerde, *Dynast.* III. s.41'de aktarıyor, ona göre felsefe her şeyin nedenini araştıran ilim, yani söylediğimiz gibi ilahiyatın kendisidir. İşte, yazarın yazdığına göre, Arapların kaderinde bunu bilmemek vardır.

[35] Conring'in de düşüncesi de budur, *Supplem. V. Ant. Academ.*

[36] Arap dili üzerine bir konuşma, s.8, basım Londra 1667. 4t.

[37] *Dynastia* IX. s.100, başlangıç bölümü. Arap tarihçi İbnü'l Makin *Erpenio Lugd.* B. baskısında, eski Arabistan tarihinin tam anlamıyla karanlık olduğu kanaatindedir.

"Göçüp gitti soylar, yitirdik onların kesin hatıralarını ve o akıllar tümüyle yoksun bıraktı bizi," şimdi yoksun tarihçiler olarak "onların ayak izlerini takip ediyoruz." En nihayetinde burada yapmış olacağımız inceleme de bundan farksızdır.

IV. Arapların edebiyattan yoksun olmadığı iddiası

Açık ki, Arapların yazarları yoksa,[38] destek için yabancıları tanıklığa çağırmamız, onlardan yoksun olduğumuzda ise söz konusu varsayımı sürdürmek için bir muhakeme yürütmemiz gerekecek: Pythagoras'ın öğretileri için doğuyu dolaşmış olduğu birçoklarının kabul ettiği bir hususdur. Nitekim Porphyrius[39] Diogenes'ten hareketle Pythagoras'ın Arabistan'da birçok üstatla karşılaşmış olduğunu hatırlatır: "Pythagoras Mısırlılar ve Araplarla görüştü." Scheffer[40] Pythagoras'ın kuşların uçuşuna ve ötüşüne dayanan kehanetleri ve augur'luk[41] ilmini Araplardan öğrendiğini açıkça savunur. (Arapların her iki alanda üstün olduğu Philostratus'un tanıklığıyla da sabittir.[42]) Musa'nın da aynı eğitimi almış olduğuna inanmak mümkündür, zira Mısır'dan çıktığında başka bir yeri değil de Arabistan'a gitmeyi tercih ettiği hatırlanmalıdır.[43] Kuşkusuz Musa tam bir bilgelik içinde, iyi yetişmiş tanrısal bir kişilik olduğuna göre, eğer Arabistan'da yaşayan herkes aptal idiyse, onun barbar ve budala insanlar arasında zaman harcamak istemiş olması mümkün değildir. Soylarının kökeni de Araplardaki edebiyattan kuşku duymamıza engel teşkil eder. Araplar şaşırtıcı bir tek seslilikle kendilerine İbrahim'in torunları derler.[44] O halde Araplar İbrahim'in felsefesinin apaçık tanığı ise,[45] onun hangi torunlarının yanan ışığı söndür-

---

[38] Bu konularda dikkatli bir araştırmacı olan Hottinger yedinci yüzyıldan önce hiç Arap yazar olmadığına inanıyor. *Analect. Hist. Theol. Diss.* VI'da şöyle diyor: "Sekizinci yüzyılda bile Arap yazarlara pek rastlanmıyor, ne hakikî İslam, ne Kuran, ne ilahiyat, ne felsefe ne de eskilerin tarihi üzerine çalışan bir yazar görülüyor."

[39] Yazar *Pythagoras'ın Yaşamı*'nda Diogenes'ten inanılması en zor olan kısımları temel alıyor.

[40] *De Philosophia Italica*, 5. bölüm, s.30.

[41] Kehanet (ç.n.).

[42] 1. kitap, 14. bölümde şöyle diyor: "Zeka becerisi sayesinde Arapların uzmanı olduğu hayvanların dilini anlamak konusunda uzman oldu. Bu ilmi en iyi bilip en iyi uygulayan Arap kavimleri arasından geçen yolu boyunca bunu öğrendi. Kehanet gibi alametleri şakıyan kuşları dinlemek Araplar arasında oldukça yaygındır." Buna Cicero, *De Divin.* 2. bölümü de ekleyin.

[43] Georgius İbnü'l-İbri, *Dynast.* 1.s.17: "Musa Arap toprağına kaçtı ve karısını da oraya götürdü."

[44] Bunu İbnü'l-İbri ve İbnü'l Makin de onaylıyor. Hottinger, Patricidis'in sözlerini *hist. Oritnt*, 1. kitap, 3. bölüm, s.57'de över: "İbrahim, oğlu İsmail'e yetki veriyor ve onu annesiyle birlikte Medine'ye ve kutlu Arabistan'a doğru yola çıkması için yönlendiriyor." Bugün de Araplara aynı kökü yakıştıran bir yazar vardır: Joh. Gotovicus, *Itin. Syr.* 2. kitap, 17. bölüm, s.394.

[45] Josephus, *Antiq.* 1. kitap, 4. bölüm; Eusebius, *de Praep. Evang.* 9. kitap, 17. bölüm; Clemens, *Alex. Strom.* 6'da astronominin, geometrinin, metafiziğin, fiziğin ve diğer disiplinlerin yine eskilere, diğerlerinin ise Vives, *Aug. De Civ. Dei.* 19. kitap, 2. bölüm; Vossius, 2. kitap, 7-8. bölüm; Hornius, 2. Kitap, 10. bölüm; Galeus, 1. kitap, 1-6. bölüm, s.13'te onlara atfedildiğini görebilirsiniz.

düğünü söylemeliyiz? Şehristani'den öğreniyoruz ki,[46] bugünkü Araplar da aynı nedenle İbrahim'in edebiyatını güvenle kendilerine atfediyor, bu yüzden İbrahim'in yazılı metinlerinin Arabistan'da ortaya çıktığını söylüyorlar.[47] Peki, Krallar kitabının[48] yazarının Süleyman'la ilgili olarak kabul ettiği, onun bilgeliğinin tüm doğulu figürlerin bilgeliklerinden daha büyük olduğu yönündeki bilginin anlamı nedir? Gerçekten de bu yazarı Araplar arasındaki en büyük dil uzmanlarından[49] biri olarak değerlendirmekte tereddüt etmediğimize göre, yine onu Arap düşüncesinin kanıtı olarak görmekten imtina etmeyelim. Nitekim uzmanların muhakemeden yoksun olmayan[50] sağlam[51] görüşü o ki, Saba Melike'si de aynı Arabistan'dan en bilge kralı dinlemek için[52] gelmişti. Başka? Pek seçkin kişiler Arapların "doğunun bilgeleri" olduğunu söylemiştir.[53] Plinius[54] ve Ptolemaeus[55] da bilgelerin Arabistan'da yaşamış olduğunu haklı ve doğru bir şekilde dile getirmiştir. Kim bütün bunları, yani eski Arapların kendilerini bilgeliğe

---

[46] Pocock s.54'te şu sözü söylüyor: "Daha sonra İbrahim'den torunlarına aktarılan yasa ikiye bölündü, biri İsrailoğullarına geçerken, diğeri İsmail'in oğullarına ve sonra onun torunları olan Araplara geçti."

[47] Konuya ilişkin şunlar okunabilir: Thomas Stanley, *Philos. Orient.* 3. kitap, 2-3. bölüm.

[48] 1. Reg. IV.30: "Süleyman'ın bilgeliği doğulu oğullarınkinden ve tüm Mısırlılarınkinden daha yüceydi."

[49] Bu niteliği doğu bağlamında ziyadesiyle Arabistan'a yoruyorlar. Bilhassa Tacitus, *Hist.* V.5. bölümde Yahudiliği betimlerken, onu "doğuya özgün kılıyor ve Arabistan'la" sınırlıyor. Farklı vesilelerle Kutsal metnin yeri olarak Arabistan'ı kast ediyor ve "doğu" ismini kullanıyor, keza Stanley, 3. kitap, 2. bölüm, s.351'de de aynı kullanım tercih edilir. Arap yorumcu burada doğulu oğulların Saracenlerin yani Arapların oğulları olduğunu söylüyor. Pocock bendeki, s.34; bununla Keldanilerin ve Tyrusların anlaşılmaması gerektiğini kısaca anlatıyor. Conring, *Dissert. Acad. Supplem.* V. s.216'da, bu görüşleri destekliyor.

[50] Bu yaklaşımlar hor görülmemeli, zira eski bir elyazmasında Kraliçe Saba'dan bahsedilir. Coğrafyayı bilen kimse Yahudiliğin Arabistan'ın Güney kısmına yerleştiğini yadsımaz ve buranın Arabistan'daki en kutlu kenti, Saba'yı ve kavmi bulundurduğu konusunda kuşkuya kapılmaz. Anlatıma göre Kraliçe Kral Süleyman'ın verdiği hediyeleri ve altını kabul etmesinden Arabistan'ın diğer yerlere üstün geldiği ve eskilerin sunularda bulunan kendi topraklarına ne denli değer biçtiği görülüyor, en nihayetinde bu örnekler o kralın Arabistan'ın yönetimini kadından aldığını göstermeye yeter. Schmid, *ad cap.* XII. *Matth.* s.203'te ise bu görüşün aksi savunulur, Saba'nın Miroe'da yani Nil Nehri'ndeki bir adacıkta olduğunu görürüz. Çalışmamızda gereği olursa, yazarın iddiasına cevap vereceğiz.

[51] *Geographia*'nın yazarı olan Nubiensis Yahudileri olduğu kadar Yunanları da aynı örnekle değerlendirir, Abnezra, *in Dan.* XI.v.6, Philostorgius, Theodoretus ve başkaları da aynı yaklaşımı sergiler, örneğin Sam. Bochartus, 2. kitap, 26. bölüm, s.133. Farklı yaklaşım sergileyen sadece *Antiquit. Iud.* 2. bölüm'de Josephus'tur.

[52] 1. Reg.X.1. 2. *Chron.* IX.1.*add. Matth.* XII.42. *Luc.* XI.30.

[53] Arabistan'ın bir bölümü Güney İsrail, bir bölümü ise doğu İsrail diye geçer (Ptolemaeus, 5. kitap, 16. bölüm). Eski Hıristiyanların bildirdiğine göre, Kurtarıcımızı çocukken yetiştirenler doğu kaynaklı bu büyücü rahipler olmuştur (*Matth.* II.21). Hugo Grotius da diğer birçok konuyla birlikte bu konunun da üzerinde durmuş ve görüşünü kaleme almıştır. Farklı muhakemeleri de ele alıp karşıt görüşleri cevaplamış olacağız.

[54] 30. kitap, 1. bölüm.

[55] Yazar büyücü rahiplerin kökenini Arabistan'da arıyor. Aynı yaklaşım için Stanley, 3. kitap, 2. bölüm'e bakılabilir.

adamış olduğunu okusa, onların çoğunun ve hatta tamamının budala ve cahil bir soy oluşturmadığını kolayca söyleyebileceğimizi anlar.

V. Rasyonel ve hünerli Arap filozoflarının olduğu kanıtlanıyor.

Araplarda felsefe olduğu görüldükten sonra, şimdi de aralarındaki uzmanların felsefenin ziyadesiyle muhakeme yürütmeyi gerektiren kısmıyla ilgilenip ilgilenmediği anlatılıp kanıtlanmalı. Soru şu: Eski Araplar diyalektik ilmine değer vermiş miydi? Bununla doğal ve olağan olmayan, farklılık yaratan bir yeteneği kastediyoruz, bu yüzden onlardaki diyalektik ilminin o biricik Stagiria'lının (Aristoteles'in) Yunanlar arasında sınırlarını belirlediği ilimle aynı olduğunu düşünmüyoruz. Gerçekten de Yunanların mantığını ya da Aristotelesçi yöntemi ararsanız, eski Arapların onun öğretisini kabul etmediği kesindir. Ancak gerçeğe tek yol gitmez. Ayrıca muhakeme yürütme ilminin tüm ilkeleri aynı değildir. Bu noktada birinin şu ironisini aktarıyorum: "Aristoteles tasımların tanrısı olarak doğmadan önce de insanlar gevezelik yapıyordu." Dolayısıyla buradan şu çıkarımı yapmak da mümkündür: Diğerleri arasında eski Araplar da tartışma sanatını öğrenmişti. Nitekim buna dair kimsenin kuşkuyla karşılayamayacağı kanıtlarımız da vardır. İbnü'l-İbri bu konuda tanığımızdır. Zira eski Arabistan'ın yerlileri hakkında şöyle yazıyor: "Arapların bilhassa şöhretiyle öğrenci çeken eğitiminin içeriği şöyleydi: 1) Dilde uzmanlık, 2) Konuşmada yetkinlik, 3) Şiir yazımı, 4) Hitabet düzeni, 5) Yıldız bilimi." Buradan hareketle Arap felsefe sisteminin şu beş kesin disiplinden oluştuğuna yürekten inanıyorum: 1) Gramer, 2) Diyalektik, 3) Şiir, 4) Retorik, 5) Astronomi. Bizim burada üzerinde durduğumuz konu sadece diyalektik, diğerlerini başkaları inceleyebilir. Kuşkusuz buradaki konuşmada yetkinliğinin diyalektik ilmiyle bir bağı olduğunu düşünmek bizi pişman etmeyecektir, zira bunun düşüncemizi onayladığı görülen birçok açıklaması var. Açık ki İbnü'l-İbri'nin de bahsettiği üzere konuşmada yetkinlik gramerle ilgili olduğu kadar hitabetin ve diyalektiğin de bir bölümünü oluşturacaktır. Ancak burada ne ondan ne de öbüründen bahsetme imkanı olacak, zira yazar ilkini diğer ikisinden ayrı olduğunu varsayma eğilimindedir. Dolayısıyla bizim için de bu nihaî varsayım geçerli olmalıdır. Buradan hareketle Joh. Cotovicus da[56] şöyle yazıyor: Bugün eski yaşama ve öğrenim geleneğini sürdürmeyen Araplar diğer çalışma alanlarını terk ederek sadece diyalektik ve retorikle ilgileniyor. Kuşkusuz, bana öyle geliyor ki, bunu atalarının eski adetlerine borçlular. Zira Araplar ataları içinde Eyüp'ün şahsında oldukça kesin bir diyalektikçinin eşsiz bir örneğine sahiptir, kuşkusuz o seçkin bir eğitim ortamında bu ilmin ilk temsilcisi olmuştur. Birçok kanıt

[56] *Itinerarii Syriaci*, 4. kitap, 14. bölüm, s. 473. Söylediği şu: "Kimse felsefeye ilgi duymuyorsa da (Türklerden bahsediliyor olsaydı bu yanlış olurdu, zira onların bugün felsefeye ilgi gösterdikleri yeterince açıktır), "en azından bazıları diyalektik ve hitabetle ilgileniyor."

Eyüp'ün Arap olduğu inancını tazeler.[57] Yine doğu filolojisinde ziyadesiyle uzman olan kişilerin otoritesi onun bu kimliğini onaylar.[58] Doğal bir dil becerisinden öyle yoksun değildi ki, bilhassa arkadaşlarıyla yaptığı konuşmalarda öyle tartışmış, fikir öne sürmüş, cevap vermiş, geri çevirmiş, konuyu boşa çıkarmış ve sonlandırmış olduğunu söyleriz ki, onu doğru ve hak ettiği ölçüde yaşadığı dönemin önde gelen diyalektikçileri arasında sayabiliriz.[59] Bu konuda eskilerden birçok kaynağımız var, onlar içinde Hieronymus,[60] Ambrosius[61] ve Cassiodorus'un[62] adını anmak şimdilik yeterli olacaktır. Yakın dönemdeki otoritelerden[63] bahsetmeye gerek yok,

---

[57] 1) Her şeyden önce Eyüp'ün memleketi, Araplarca bulunan Uz toprağıdır, 2) Eyüp ismi Arap kökenlidir, 3) bkz. onun Arabistan'daki Saba konukları, I.V.15, 4) Yetilerinin niteliği ve develerinin aşırı çokluğu I.V.3, Arap malvarlığı, 5) Eyüp'ün ikamet yeri doğulu oğullarının yanıydı, bu yüzden Arapların oraya İsrail dediği, s.3'te aktarılır, 6) dostlarının ikamet yeri de Arabistan'daydı, 7) Arap eserlerinde betimlenir, 8) Arapların Eyüp'le ilgili birçok aktarımı vardır, 9) bizzat Kuran'da da ondan ve onun soyundan aynı şekilde bahsedilir. Herhangi birinin, Eyüp'ün Arap olduğunu anlaması için bunların yeterli olduğunu sanıyorum.

[58] Çağımızın önde gelen ilahiyatçılarından Spanheim, *Eyüp'ün Tarihi*'ni kaleme aldı, kitapçık, Lugd. B.1672.8. Yazarın 4. bölümdeki ifadeleri ziyadesiyle doyurucudur, derlemenin geriye anlaşılmadık bir şey bırakmadığı görülüyor.

[59] Bunu başka bir kaynaktan alıyoruz: *V. Dissert. De Philosophia cautelegendis*, s.18.

[60] Hieronymus'un Paulinus'a yazmış olduğu mektuptaki Eyüp'le ilgili düşüncesi şöyle: "Her diyalektik ilkeden, önermeden, varsayımdan ve çıkarımdan yararlanıyor. Kusurlu argümanları çözme yöntemini gösteriyor."

[61] *De Officiis* 1.kitap, 12. bölüm: "Diyalektik unsurları ilk öğrenen kişi, yani Eyüp, ne kadar da eski onlardan (Yunanların diyalektşkçilerinden)."

[62] *Divinar. Lection.* kitabı 6. bölüm, bendeki baskı, s.452: "Nerede o diyalektik ilminin kutsal metinlerden başlamadığını söyleyenler? Diyalektik örnekleri Eyüp bölümünde tek tek bulunur kutsal muammalarla, savlarla ve sorularla."

[63] Raph. Volaterranus, *Anthropol.,* 10. kitap, 370. sayfada şöyle diyor: "Eyüp'ün bizzat kitapta ele aldığı dört tür bahis var: Birincisi, Eyüp ile üç arkadaşı arasındaki olasılıklara dayanan diyalektik bahsi. Eyüp bizzat şu tezi öne sürüyor: Tanrı masum ve adil insanı zayıflatır. Arkadaşları ise karşı çıkarak diyor ki, Tanrı, suç olmaksızın, kimseyi cezalandırmaz. İkincisi görüngülere ilişkin Sofist bahsi. Bu ise Eyüp ile Helis arasında geçiyor, arkadaşlarının vardığı sonucu onaylayan genç, övüngen ve böbürlenen Eyüp pek cevap vermese de, sofistike kıyas yapıyor. Üçüncüsü deneysel, Rabbi ile Eyüp arasında geçiyor. Eyüp birçok soru sorup, Tanrı söz konusu olduğunda hiçbir bilgeliğin [onunkisiyle] kıyaslanamayacağını göstermek adına onu deniyor. Dördüncüsü kanıtlamaya ilişkin, bunda Tanrı bizzat Eyüp yerine, onun üç arkadaşına karşı tanıtlama yoluyla meseleyi açımlıyor." Hornius, *Hist. Philosoph.* 5. kitap, 9. bölüm, 284. sayfada şöyle diyor: "Eyüp ve arkadaşlarının felsefesinde diyalektik söz konusu edilmişti, kuşkusuz bu Eyüp'ün yönteminden kaynaklanıyordu; daimî mantıksızlıklarla meşgulken, Eyüp arkadaşlarını ustalıkla ikna ediyordu. Kaldı ki Eyüp bilgeliği sadece etrafındaki kişiler arasında konu edinmiyor."Aynı zamanda *Eliphat Themanites*kitabının IV.3. bölümünden de görülebileceği gibi, okullarda da apaçık bir şekilde öğretiyordu.Munsterus'un da aktardığı üzere, Iunius birçoklarını paylamış, daha da önemlisi, birçoklarını bilinçlendirmişti: "Eyüp'ün muazzam eserindekilerden daha eski tartışmalar yok. Arkadaşları konuşur ve karşı çıkar, bunun üzerine Eyüp de cevap verir." Theoph. Galaeus, 1. kitap, C.I-p, s.23'te Eyüp'ün keskin zekâlı, derin bir filozof olduğunu yazıyor. Yeri geliyor, Eyüp karşısındakini onaylıyor; yeri geliyor, açıkça farklı bir görüşü savunuyor. Aynı eserin 3. kitabının, 5-1. bölümünün, 687. sayfasında ise şöyle diyor yazar: "Dürüstçe kabul edelim, Eyüp ile arkadaşları arasındaki tartışmalar Socratesçi tartışma yöntemine uygun diyaloglardan oluşuyor." Thom. Stanley, *Philosoph. Oriental.* 2. bölüm, bendeki 351. sayfada şöyle diyor: "Araplar arasında da kendi

onlar da kendi analizleriyle aynı düşünceyi onaylama eğilimindedir. Eğer diyalektikçilerin şahı olan Eyüp Arapsa, niçin eski Arabistan'da eğitim gören insanlar arasında diyalektikçilerin de olduğu gerçeğinden şüphe edelim?[64] Rasyonel felsefeye dönük aynı övgünün aynı Araplar arasındaki kral Harethus[65] için de geçerli olduğu Ahmed Ibn Yusuf[66] tarafından da dile getirilir. Ancak biz şimdi Arabistan'ın eski yerlilerini bir kenara koyarak Türklerde rasyonel felsefenin izini süreceğimiz daha yakın döneme geçelim.

VI. Muhammed sonrasında, 650'lerden itibaren Araplardaki eski felsefenin yitimi

Muhammed sonrasında felsefe çok farklı bir çehreye büründü. Araplar arasındaki edebiyat çalışmalarının kesinlikle daha sonra başlamış olduğunu düşünenler bugüne kadar kanıt göstermek konusunda oldukça bocalamıştır.[67] Oysa Yunanların felsefesinin Asya milletlerinde, Araplarda ilkin bu dönemden sonra ortaya çıktığı şüphe götürmez.[68] Bu konuda birçok kanıtım olmalı ve Arabistan'daki edebiyatta görülen değişimlerin nedenini öngörebiliyor olmam gerekir. Muhammed daha iyi olan çalışmalara savaş açmıştı. Dinine mensup olan kişilerin edebiyat kültüründen sert ve kesin bir şekilde yüz çevirmelerini sağlamıştı.[69] Onlar için zihni felsefeyle lekelemek boş vakit uğraşı bile olamazdı. Aralarındaki en iyi zihinler bile Kuran dedikleri yazılı metnin doktrinlerini okumakla, öğrenmekle, anlamak-

---

alanında uzman kişiler vardı, özellikle de Eyüp ile arkadaşlarının konuşmalarını örnek verebiliriz." Bu durumda Andr. Rietus, *Isagog. Ad Script. S.,* 28. Bölümdeki şu ifadeler pek doğrudur:"Eyüp'ün diyalektik konusunda uzman olmadığını düşünmek bir yanılgıdır."

64 Frid. Spanheim, *Hist. Jobi,* 4. bölüm, 16, s.124'te şu argümanı sunuyor: Neticede Eyüp'ün Arap yanında filozof olarak da değerlendirilmesi gerekir, nitekim Arabistan da felsefe becerisiyle ünlenmiştir.

65 Pocock, s.58'de 15 adet Hamyarensius kralının ismini anar. Kral Süleyman'ın, bilgeliğini öğrensin diye çağırdığı Kraliçe Belkıs'ın yedi ardılı olduğuna inanılır, bkz. s.11.

66 Pocock muazzam zekâsından ötürü Kral Harethus filozof dendiğini yazar. Ancak Pocock'un s.165'te söylediği gibi, AhmedIbn Yusuf'un bilgisinden ötürü başkalarına üstün gelmesi Muhammed'den önceki edebiyat çalışmalarını da ona atfetmeyi gerekli kılmayacağı açıktır.

67 İbnü'l-İbri'yi yorumlayan Pocock s.165'te şöyle diyor: "Kral Harethus'a kendisini felsefe çalışmasına vakfettiği için filozof denmiş değildir. Zira felsefe Abbasi halifelerinin dönemine kadar, Araplarda bilinen bir şey değildir." Keşke Yunanların felsefesi üzerine konuşan bu kişi Arap dili konusunda ziyadesiyle uzman olsaydı, böylece aramızda görüş farklılığı olmazdı. Bu arada yaptığımız alıntı s.6 ve 7'dendir.

68 Öyle şüphe götürmez ki, edebiyatta doğu halklarını Yunanlar arasında sayıp, yine o halklara bizzat Yunan hocaları olarak saygı gösterildiğinden bahsedebiliriz. S.5'te yazdıklarımızı da buna ekleyin. Aynı iddia Leon. Cozzando, *de Magister. Antiquor.* 1. kitap, 1. bölüm ve Kortholdus, *de Philosoph. Barbara*'da daha açık şekilde görülebilir.

69 Muhammed okuma yazma bilmiyordu, peşinden gidenlere üstada üstün gelmesinler diye zihin çalışmasını şiddetle yasaklamıştı. Şuradan okuyun: "Bir Müslümanın yedi özgür sanatı öğrenmemesi gerekiyordu; öğrenmesi durumunda ölüm cezasına çarptırılırdı." Alıntı için bkz. Hornius, 5. kitap, 9. bölüm. s.286.

la, adeta özsuyuna ve kanına karıştırmakla[70] öyle meşguldür ki, hiçbir zaman diğer çalışma alanlarının bunun önüne geçemediği görülür. Bu kitapta var olan her şeyi bilmenin yararlı olduğuna, buna karşın başka unsurların gereksiz ve faydasız olacağına inandırılmaya maruz kalmışlardı.[71] Buna uygun davranacak olan, hileden ve batıl inanışlı insanların zırvalarından oluşan dinin otoritesini korumuş olacaktı, doktrinin kendisi takipçilerinden bilmeyi değil, inanmayı bekliyordu.[72] Başka bir açıklama daha olacaktır,[73] buna göre en nihayetinde olan o ki, Araplar edebiyattan yüz çevirmiş, onlarda İbrahim'in, Eyüp'ün, Saba melikesinin ve büyücülerin, gösterdiğimiz gibi, atalarından onlara büyük bir emek neticesinde kalan ilimleri yok olmuştur. Dolayısıyla herkesin katkı sağladığı bilimler de yok olmuştur.[74] Ancak biz de Muhammed'den sonrakine benzeyen bir cehalet dönemi yaşıyoruz.

VII. Araplarda Felsefenin yeniden doğuşu

Gerçekten de Muhammed'in öğretisi ya da cehaletin sediri yüzünden iyi edebiyat insanların yaşamından çıktı, ancak Arapların zihni kaderin lütfuyla kültür ve yetenekle bir kez daha canlandı, şimdi bunun nasıl olduğunu işleyeceğiz. Bu canlanışın bir kerede olması akla yatkın değildir, aksine ciddiyetle incelenmesi gereken ve gözden kaçtığını bildiğimiz birçok nedeni vardır. Birincisi Müslüman Araplar arasında çoğu kere Araplaın Yunan felsefesinde iyi eğitim gördüklerini düşündüğü Hıristiyanların

---

[70] Türk gezilerinden dönenler anımsar ve yazar ki, Türkler arasında en iyi zihinler Kuran'ı kelime kelime öğrenmekle meşguldür. Bu meşguliyeti başarılı bir şekilde nihayete erdirdiklerinde, en yüce onurları edinirler, zira Tanrı'nın kelamını ve yasasını yürekten benimsemiş görünürler.

[71] Pocock s.165'te kayda değer bir örnek sunuyor: "İslam'ın başlangıç döneminde yaşamış olan Iohannes Philoponus, İskenderiye'yi alan Arap ordusunun Komutanı Ömer'den, krallık kütüphanelerinde bulunan felsefe kitaplarını istemişti. Ömer bunu memnuniyetle karşılamış ancak şu cevabı vermişti: 'Bu kitaplar Kuran'la uyum içindeyse, onlara gerek yoktur, çünkü Kuran yeterlidir, ancak içlerinde Kuran'la çelişenleri varsa, hepsi yakılsın.'"

[72] Euthymius, Sylburg'un *Saracenica*'sı, s.43: "Dahası kendi öğretilerinin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu araştırmanın yolunu herkese kapatmak için, bu dönemde, sanki tanrısal esinle ele aldığı her konuda buyuruyor. Kuşkusuz bu konuların incelenmesini ve ortaya konmasını her daim zamana ve nihaî evrensel hükme bırakılması gerektiğini düşünüyor. İşte o zaman, doğru ve gerçek olan, açıkça anlaşılabilir olacakmış." Neredeyse aynı ifade Kuran, 1. kitap, 1. bölüm'de de bulunur: Peygamberin aktardığına göre "Biri tartışmak istediğinde, Allah'ın tüm tartışmalara bir son vereceği o nihaî yargı gününe kadar susmasını buyur." Buradan hareketle Postell, *de Orb. Concord.* 2. kitap, 13. bölümde "öğretiyi dikkatle incelemekten ve yaşamlarının son bulmasından korkuyorlar" diye yazar. Ghistele, *Itin.* 1. Kitap, 4. bölüm'de şunu ekler: "(Müslümanlara göre) hiçbir şey bu değersiz şeylerden daha kolay edinilemezdi, sanatlar etkili olduğunda onları insanların zihninden derhal silmek gerekiyordu."

[73] İslam'ı yayan ordular yüzünden alışkın oldukları ilimleri de unuttular. Ricaut, *Part. 1. Imp. Ottom.* 5. bölüm,bende s.149'da yazdığına göre, yine bu, bugün Türkler arasında istisnasız kimsenin yazın çalışmalarına katılmamasının da nedenidir.

[74] Yukarıda, s.5'te sık yapılan ve tarafımızdan çürütülen hatadan bahsetmiştik.

da[75] bulunmuş olmasıdır,[76] Araplar onların edebiyatta ne kadar çok donanımlı olduğunu kavramıştır.[77] Ne zaman bir tartışmaya girişseler, ki bu hiç de nadir olmayan bir durumdu, en nihayetinde buluşlarına destek sunan ilimleri kavrayabiliyorlardı.[78] Daha sonra Kuran'ı anlamak için değilse de, kuşkusuz açıklayabilmek ve çok daha iyi savunabilmek için sık tartışmaya yöneldiler ve zihinlerini diğer bilimlerle eğitmiş oldular.[79] Bu arada Kuran'ı

---

[75] Muhammed'in ilk takipçileri arasında da Hıristiyanların olduğu, Emalcinus, *Hist. Sarac.* 1. Kitap, bendeki s.3'te anlatılır. Yazar Muhammed'den bahsederken, "Hıristiyanlar ona yaklaşmıştı" der ve ekler: Muhammed bazen Arapları, bazen de başkalarını dinine kabul etmiş, onlara yazılı güvence sunmuştu. Kuşkusuz Hıristiyanlar Müslümanlarla ticaret yapmaktan bile kaçınıyordu, birçokları Muhammed'in takibine de uğramıştı, ne yazık ki ziyadesiyle saf tanrısal esindi bunu ona yaptıran! Diğer Hıristiyanların ise, onların askerlik hizmetine alındığını, bizim yazarlar pek anlatmasa da, Arap tarihçilerden okuyoruz. Hottinger'in, *Histor. Orient*'in2. Kitabının, "de statü Christianorum temporeorti Mahumedismi" başlıklı 2. Bölümünde anlattığı üzere, Araplar bunu, Hıristiyanlar en kötü adetlerini unutsun ve ters alışkanlıklarından sıyrılsın diye yapmıştır.

[76] Ebu'l-Faraj, *Dynast.* IX, bendeki s.148'de, 8.yy.'da Araplar arasında yaşamış olan Theophilusadındaki ünlü bir filozoftan bahseder ve ekler: "bu kişi Lübnan Dağı'ndaki bir Hıristiyan grubun, yani Maronit topluluğunun bir üyesiydi. Şair Homeros'un iki kitabını Yunancadan Suriye diline pek incelikle çevirmişti." Yine yazar *Dynastia*, s.171'de şöyle yazar: "El-Mütevekkil'in yönetimindeyken, Huneyn İbn-i İshak diye biri çıktı, Ebadiensis kökeniyle Hıristiyan bir hekimdi. Soyu İbadi topluluğuna dayanıyordu. Bu Hıristiyanlar, farklı kavimlerden gelen Araplardı, bir araya gelmiş, Hira yakınında bir hisara kısılmışlardı, kendilerine El-Ebad denmişti, yani Rabbin hizmetkârları. Bilgiye aşkla bağlı olan Huneyn, Yuhanna İbn Mâsaveyh'in okuluna katılmak için Bağdat'a geldi, kendisini hizmete adadı ve burada çalışmalar yaptı. İncelemeleriyle meşgulken Yuhanna'ya sıkıntı vermeye başladı, günün birinde, dikkatle çalışmalarını sürdürürken, Yuhanna'nın öfkesini üzerine çekti. "Peki niçin?" diye sordu. Aldığı cevaba göre nedeni, tedavi yöntemiydi. Yollarda reçeteleriyle ilaç satıyordu (zira bir eczacının oğluydu) ve neticede okuldan kovulmasına karar verildi. Bunun üzerine gözyaşlarıyla oradan ayrılan Huneyn Yunan güçlerine sığındı, orada kaldığı iki yıl boyunca Yunan dilini kusursuz bir şekilde öğrendi ve felsefe kitapları kaleme alarak çalışkanlığını taçlandırdı. Konu pekişsin diye, özetlemem gerekirse, barbar Müslümanların da okulları vardı ve Hıristiyanlar Arabistan'da felsefe öğretiyordu.

[77] Şunu Johannus Philoponus'tan hareketle Ebu'l-Faraj, *Dynast.* IX, s.114'te bildirir: Ömer İskenderiye'yi alınca, Yuhanna bilimlerde isim sahibi olduğunu bildiği ve saygıyla önünde eğildiği Ömer'e geldi, onun, henüz Arapların bilmediği felsefeyle ilgili konuşmalarını işitmişti. Önemli Not: Ancak onu şaşırtarak mutsuz etmişti. Celio Curione, *Historiasacra.*, 2. Kitapta bu aktarımı yineleyen başka bir örnek bulunur: Arapların Kralı Memun, matematik bilgisi olan, iyi eğitimli bir Hıristiyan genci dinliyordu. Kralın edebiyata merakı burada başladı, gence sadece büyük bir saygı göstermedi, aynı zamanda ona edebiyatta birçok zihni yetiştirmesi için de güvendi. Hastalıkları kovsunlar ve geleceği görsünler diye, Hıristiyan Astrologlar ve Hekimler Üzerine adlı esere para yardımı yaptı, Ebu'l-Faraj için bu örnekler yeterlidir. İnanıyorum ki, Astrologlar ve Hekimler diğer filozofların da Halifelerin sarayına girmesinin yolunu açan ilk eserdi.

[78] Araplarda felsefenin sönmesini bu nedene inançla bağlayanlardan biri de Arap Gazali'dir. Pocock'un s.196'daki sözleriyle çevirisi şöyledir: "Bizimkilerin bilmediği ilimler! Daha sonra dinin taşıyıcı unsurlarını tartışma konusu kıldılar."

[79] Bu, esas metni kötü bir şekilde değerlendirmenin, tam ters iddialar ve kıssalarla doldurmanın, anlamanın, uzlaştırmanın ve açımlamanın değersiz olmadığı bir ilmi doğurdu. Kimi değerli eserlerin Kuran'dan daha iyi olduğu övgüyle dillendirilmiyordu, nitekim bir süre boyunca Arapçada yetkin deyişler bile ortaya çıkmıştı. Sanıyorum ki, bir yerde *Önermeler*'e gerek duyulunca, Arap ilahiyatçıların nezdinde böyle çalışmalar önem kazanmıştır. Nitekim Mey-

daha iyi bildikçe, aralarında Muhammed'in dininin temel ilkelerine ilişkin ayrışmalar meydana geldi.[80] Araplar boyun eğdirdikleri soyların sayısı arttıkça her defasında daha fazla kitaplık ve diğer edebiyat araçlarını ele geçirdiler, sık görüldüğü üzere, bütün bunların eğitimde kullanımına şiddetle karşı çıktılar.[81] Son kertede bütün bunlardan hareketle uzun süre boyunca yeryüzünde hüküm sürmüş olan Yunanların felsefesinin[82] Araplarda da bulunduğunu düşünüyorum.

VIII. Sadece Diyalektik

Benimsedikleri ilk sanatlar içinde çok geçmeden diyalektiğin de kendisine yer bulduğu aşikardır.[83] Diyalektik olmadan diğer çalışma alanlarının

---

mun *Hottinger*'in *Histor. Orient.,* 2. Kitap, 7. Bölüm, s.559'daki *De Arabibus Philosophis* başlıklı kısımda şöyle der: "Böylece inançlarının temel noktalarını desteklemede işlerine yarayan ilkeleri onaylamaya başladılar."

[80] Muhammed, izinden gidenleri uyum içinde, bir arada tutmak için onlara tartışmadan uzak durmalarını (8. Sayfada görmüştük) buyuruyordu, buna bağlı olarak onlardan kutsal dogmalar söz konusu olduğunda akılla değil, imanla hareket etmelerini ve öğretisine teslim olmalarını istiyordu. Oysa Hıristiyanlar buna ziyadesiyle karşı çıkmış, karşılıklı olarak farklı görüşleri dile getirmiştir. Clemens, *Alex. Strom.* 7. Kitap, s.305. Bizzat Araplar savaşan Kilise mantığını örneklemiştir. Aynı mantığı, farklı kişiler, Kuran'ın farklı kısımlarından hareketle farklı şekillerde ortaya koymuştur, hal böyle olunca, yorumlardan birini izlemek istediğinizde, doğal olarak, başka birinden ayrılmış olacağınızı düşünmüşlerdir. Bu yüzden Müslümanlar arasında birçok büyük mezhebin oluştuğunu görürsünüz. Bkz. Hottinger'den, *H.O.*, 2. Kitap, 7. Bölüm, "De Variis Muhammedanorum Haeresibus" ve diğer aktarımlar için Paul Ricaut, 2. Kitap, 2-9. Bölümler. Bu inanç sahiplerinin hatayla içine düştükleri bu yanılgı, şu Arap deyişiyle de çürütülebilir: felsefe ruhu eğitir. Pocock, *Adu. in Albulf.,* s.196'da, Gazali ve Maimonides'ten hareketle açıkça ortaya koyar.

[81] İskenderiye'yi ele geçiren Araplar çok sayıda nadir bulunan elyazmasının sahibi olduysa da neticede onları banyolarda yaktılar. Ebu'l-Faraj, *Dynast.* IX, s.180'de, gramerci Philoponus'un bu kitapları boş yere aradığını yazar. Nitekim bu kâğıt hazineleri sadece kendileri tarafından bir kerede yağmalanmamış olan Yunanistan'dan olduğu gibi almadılar değil mi? Gerçekten de Araplar yığınla kitabı görünce, şaşkınlığa düşmüş olmalı. Buradan hareketle kolayca şu sonuca varılabilir: Araplar için, bilgiye ve hatırlanmaya değer bir içeriği olmadıkça, insanların bu kadar çok yazılı kaynağa sahip olmasının bir önemi yoktur.

[82] Arapların tüm kitapların ve yazın âleminin kaynağı olan bu anaya duyduğu saygıyı tek bir çalışmada ele almamızın imkânı yok. Ebu'l-Faraj, *Dynast.* IX, s.160'da El-Memun'la alâkalı olarak şöyle yazar: "felsefede yetkinleşen ve bilimde kendi yerini aramaya çalışan El-Mansur kendi felsefesini oluşturdu ve Yunanların krallarından ricacı olarak, onlar arasında olmayı ve felsefi kitaplarını kendisine yollamalarını istedi. Onlar da sahip oldukları kitapları El-Mansur'a yolladıktan sonra, bu kitapları ciddiyetle ele alan uzman kişileri okuma fırsatını bulmuş oldu. Bu uğraş neticesinde, filozof karşıt görüşteki insanları bu kitapları okumaya teşvik etti ve onların beklentilerini yerine getirdi, böylece eğitimli insanlarla birlikte olmak için zaman yaratarak onlar arasındaki tartışmalarda yer alıp onlarla konuşmaktan zevk duydu." Daha sonra Araplar arasında da, bir dönem Yunanistan'da kendini gösteren, kendini çalışmaya adama ve edebiyat eğitimi görmüş bir zihinle ata yurduna geri dönme geleneği oluştu.

[83] 8. yy.'da yani Muhammed'in ölümünden sonraki yıllarda Arapların Diyalektik üzerinde çalıştığı biliniyor, bunun bir örneğini Ebu'l-Faraj, *Dynast.* IX, s.154'te, Yuhanna'dan hareketle bize gösteriyor, yazarın bu konuda yazdığı şudur:"Bağdatlı büyük Yuhanna mühim kitapları derledi. Tarihte kayda değer bir yeri bulunan bir okul kurdu, burada eski bilimlerin her tü-

yeteri kadar desteklenmiş olmayacağına inanmışlar[84] ya da onlara her bir açıklama için diyalektiğin şart olduğu görünmüş.[85] Son kertede Araplar burada incelediğimiz diyalektik sanatını benimseyip geliştirmiştir, ki bizim burada incelememiz gereken şey de tam budur.

IX. Müslümanlar Arasında Rasyonel Felsefenin Doğuşu ve Gelişim Tarihi

Elimize ulaştığı kadarıyla yaşadığımız dönemde, Türklerde felsefe konusunu işleyen üç kaynak bizim için kayda değerdir: Venedik senatörü olan vaftizci Donatus,[86] sırasıyla Danzigli ve Hamburglu rahipler, Samuel Schelwig[87] ve Abraham Hinkelmann,[88] şansımız o ki her birinden farklı bir şey öğrendik. Ancak onların bu küçük çalışmama katkısının olmadığını da biliyorum. Onlarda eski Arap edebiyatı, aklı, durumu, zamanı, tarihi ve Arabistan'a taşınan Yunan felsefesi üzerine bilgi bulunmuyor. Onlarda Araplar arasındaki mantığın tarihinden öyle eser yok ki, tek bir satır bile geçmiyor, hatta içlerinden biri Türkiye'de diyalektik çalışmasının olmadığını söylüyor. Dolayısıyla bu çalışmaya ilkin benim tarafımdan girişildiğini düşünürlerse, okuyucularımın bu girişimle ilgili daha doğru bir yargıda bulunmuş olacağını söylemek isterim.

X.

Yazarlarda gördüğümüz o ki, Araplar Muhammed'in ölümünden neredeyse bir yüzyıl sonra bir düşüş yaşayarak temelde aşina olduklarını varsaydığımız eski eğitimlerinden geri kaldılar.[89] Ancak daha sonra[90] bu kötü

---

rünü okuttu. İşte! Diyalektik okulları! Kalabalıklardan ziyade bizzat kendisine gelen öğrencileri eğitti."

[84] Pocock'un bendeki eserinin 198. sayfasında, Maimonides diyalektik ilmiyle ilgili olarak şöyle der: "İlim kesin kanıtlar aracılığıyla bilim hüviyetini kazanır, böylece farklı olasılıklarla birlikte şüpheler de ortadan kaldırılarak İslam inancının ikrarını onaylayan doğru kişilerin fikirleri tekrarlanmış olur."

[85] Öyle ya, hem Muhammed'in dogmalarını anlamak, hem anladıkları dogmaları başkalarına da öğretmek, hem de başkalarına karşı onları savunmak istiyorlardı, değil mi? Bu yüzden diyalektik sanatını bir sığınak olarak görüyorlardı. Hottinger, *Hist. Orient.* 2. Kitap, 7. Bölüm'de, Maimonid.

[86] İtalyanca kaleme aldığı eserinin künyesi şöyledir: *dellaLetteratura de Turchi, osservationifatte da Gio: Battista Donado Senator Veneto Fu Bailo in Constantinopoli.* Venetiis 1688.12. Yazar eserinde Türklerde edebiyatın olup olmadığını konu edinir, başka konulara girmez.

[87] *OratioInaugurali de PhilosophiaTurcarum* başlıklı temel bir eser kaleme almıştır, Gedan. 1686, basım.

[88] Kuran'a Önsöz, 1694, kendi basımı. Yazar Arap dili uzmanıydı, başta üzerine dikkatle eğildiğimiz mantık olmak üzere, Arabistan'da belirmiş felsefenin her sahasını tek tek incelemiştir. Yazar, diğer konuları daha büyük bir çalışmayla ancak inceleyebilmiş, özellikle de Ebu'l-Faraj ve George Elmacin'i dikkatle irdelemiştir.

[89] Arap Uluğ Bey'in *De Epochis Arab.*, 8. Bölüm, s.8'de yazdığı gibi, "Muhammed'in Mekke kentinden Medine'ye göçüne Hicret deniyor", Araplar yıllarını bu göçten itibaren sayıyor. Söz konusu göçün Muhammed'in peygamberliğinin 14. yılında gerçekleştiğini söylüyor Ge-

kayıtsızlık durumuyla mücadele etmeye başladıklarını düşünüyorum. Şimdi bunun nasıl olduğunu göstermeye çalışacağım. Yukarıda Hıristiyan Arapların uzun zaman önce Yunan edebiyatı üzerine çalıştığını görmüştük.[91] Müslümanlar Araplar da buna katılmakla birlikte birçok engelle karşılaşmıştır. Önce sahte peygamberler türemiştir, bir kısmı edebiyattan uzak durmuş,[92] bir kısmı da Hıristiyanlarla fazla içli dışlı olmamıştır.[93] Sonra edebiyatını öğrendikleri Yunan diline yabancı kalmışlardır. Öncelikle bu iki sorunun aşılması için uğraşmamız gerekiyordu. Bu yüzden öncelikli bir gereksinim olarak yedinci paragrafın tümünde bunun nasıl olduğunu gösterdik. Bir sonraki kuşak için yazarların Yunan dilinden Arap diline aktarılmasından daha yararlı bir çare olmamıştır. Nitekim İbnü'l-İbri'den okuduğum şu:[94] İsa'dan sonra 710 yılında Halife Velid Hıristiyan Araplara yazıda Yunanca yerine, Arap dilini kullanmalarını buyurdu. Yarım yüzyıl geçtikten sonra halife El-Mansur Yunan filozofların metinlerinin Arap diline çevrilmesi gerektiğini düşündü. Bunlar bilinmeyen şeyler değildir.[95] Ardılı El-Mehdi'nin yönetiminde ise Homeros'un eserlerinin Yunan dilinden Suriye dilinde yeniden yazıldığını biliyoruz.[96] Halifelik

orge Elmacin, 1. Kitabın, bendeki 5. Sayfasında. Yorumcu Erpenius'un hesabına göre, bu, İsa'dan sonraki 622. yıla denk düşüyor. Buna göre, aradığımız tarih hicretin 130. yılı, yani daha anlaşılabilir bir hesapla, İsa'dan sonraki 752. yıldır. Artık Emeviler'in yönetiminden Abbasilerin yönetimine geçilmiştir. Ebu'l-Faraj'ın*Dynast.* IX, s.160'da Araplardaki ilmî çalışmalarla ilgili olarak yazdığına bakılırsa, artık durum bellidir, yazarın Latincesinden okuyalım: "El-Kadı diyor ki, İslam'ın başında Araplar yani Muhammed'in ölümünden sonraki yüzyılda her bir ilmin dilini bilecek ve kurallarında yetkin olacak ölçüde kendilerini ilimlere vakfetmiyordu, bunun bir istisnası vardı, çoğunluğa değilse de bazı bilgili kişilere hekimlik ilmiyle uğraşma izni verilmişti, zira bu, tüm insanlar için gerekli bir uğraştı. O halde neticede Arapların Emeviler yönetimindeki durumu böyleydi, Tanrı Haşimîleri yönetim kademesine getirince, yani İsa'dan sonraki 752. yılda, insanlar cehaletten yüz çevirdi ve zihinler gaflet uykusundan uyandı." Diğer bir deyişle, felsefe dizginleri ele aldı.

[90] Sonraki yüzyıllarda doğmuş olan, ne İbn-i Sina ne de İbn-i Rüşd Yunanların felsefesini Araplaştırmıştır. Yine de birçokları, onları felsefe tarihindeki önemli yazarlar arasında sayar.

[91] Bkz. 7. Kısım, 19. Sayfa. Bunu Hotting. *Hist.* 2. Kitap, 3. Bölüm, s.248'de LeoAfric. de onaylar. Yazar şöyle diyor: "Hıristiyan öğrenciler Arabistan'da Yunan yazını üzerine çalışıyordu." Hıristiyanlık dininin Yunan Kilisesi kaynaklı adetleri Arap kültürüne geçmeye başladı, keza Galatus'larla birlikte Asya'ya ve Arabistan'a göç etti. M. Alexander'den önce kimileri araştırmaya devam ederken, bahsettiklerimiz bu alanda eğitim göremedi.

[92] Benzer ifadeleri, yukarıda, 6. Kısım, s.17'de de kullanmıştık.

[93] Halife Mansur sekizinci yüzyılda Ebu'l-Faraj, *Dynast.* IX, s.160'da Arapların Yunan dili cehaletine şahitlik eder, buna karşılık aynı eser, s.172'de, Hıristiyan Arapların bu dilin eğitimini gördüğü anlatılır, yukarıda 7. Kısım, s.19.

[94] *Dynast,* s.172'de şöyle yazar: "Halife Velid, Hıristiyanların yazıda artık Yunancayı kullanmamalarını, aksine kitaplarını Arapça yazmalarını buyurdu."

[95] Nitekim bu yönetici, felsefeyi çok iyi bilen iki Hıristiyan hekime dostça yaklaştı, bu dostluğa bir astroloğu da ekledi, böylece değerli yazılara önem vermeye başladı. Bu yüzdendir ki, George Elmacin'in*Hist. Saracen.,* 3. Bölüm, bendeki 121. Sayfada da bildirdiği gibi, El-Mansur'un büyücülüğü de bildiği ve Araplar arasında bu konuda bir şöhret sahibi olduğu söylenmiştir.

[96] Ebu'l-Faraj'ın *Dyn.* IX, s.148'deki ifadesi şöyledir: "Theophilus, şair Homeros'un iki kitabını bir zamanlar mevcut olan kentin döküntüsünden, yani Yunan dilinden Suriye diline pek güzel bir şekilde aktarmıştır."

görevini üstlenen Harun Reşit'in yönetiminde sadece Müslümanlar arasında Yunan Felsefesini okutan okullar açılmamış,[97] aynı zamanda yönetici kimse, bu eğitimden geçen herkesi yurt içinde ve dışında yanında tutmuştur.[98] Müslümanlar arasında, bu şekilde, bir süre etkin olan Yunanların felsefesi çok geçmeden, yine gözden kaybolmuştur.[99] Sonra görüldüğü üzere, felsefe Halife El-Memun döneminde[100] Yunanistan'dan Arabistan'a deniz yoluyla geçerek Arapların bölgesinde etkisini göstermiştir. Pek övülen ve eğitimli olan[101] bu önder Yunan Felsefesinde uzman kişileri yüklü bağışlarla kendisine bağlamış,[102] bilhassa Yunanistan'dan çok sayıda kitap getirtmiş,[103] en önemlilerini Yunancadan Arap diline çevirtmiş,[104] yazıları-

---

[97] Tarihini, 7. Kısım, s.23'te aktarmıştık.

[98] Bunu bize aktaran George Elmacin'dir, 2. Kitap, 6. Bölümde şöyle der: "Seyahat ediyorlardı, bu yüzyılda eğitimliler seyahat etmeye alışkındı. Eğitimliler, bilgililer ve şairler, sadece bir Halifenin dersliğinde değil, Raşit'in dersliğinde de bulunuyordu."

[99] Söylenenlerden sadece bu mana çıkmıyor, aynı zamanda Ebu'l-Faraj'ın *Dynast.* IX, s.160'da söyledikleri de bu dönemdeki durumu açıklar nitelikte, yazar diyor ki "El-Memun, kendisini Yunan felsefesine adayanları mutlu kılacak desteği vermiştir."

[100] Dönemindeki her yazar için, ismi ölümsüz onuru hak edecek ölçüde, birçok şey yapmıştır. Yazarların, fikir birliği etmişçesine aynı şeyi söylediği görülür, yani Müslüman Arabistan'ında Yunan yazınını ilk yeşertenin o olduğunu. Küçük uluslardan yazarları, rota bulan kâşifleri ve genel olarak diğerlerini göz önünde tutuyoruz. En iyi yazarlar, El-Memun'un bu desteğini hep kayda değer bulmuştur. Bu konu şu yazarların kaleminden de okunur: Ebu'l-Faraj, *Dynast.* IX, s.160 vd, George Elmacin, *Histor. Saracen.* 2. Kitap, 8. Bölüm, s.168; Hottinger tarafından s.246'da külliyatı ele alınan LeoAfricanus.

[101] George Elmacin, 2. Kitap, 8. Bölüm, s.168'de şöyle yazar: El-Memun "Astronomiyi ve rüzgârın durumlarını iyi bilirdi. Bu yüzden bu ilmin uzmanları arasında Güney Rüzgârı "El-Memun rüzgârı" olarak bilinirdi.

[102] Arap yazarlarının inancına göre, bu alanda yapılan çalışmaların zirvesinde yer alan İngiliz John Grave, Hamavî Ebu'l-Fidâ'nın *Tabulae Geograph.*'ına yazdığı önsözde, s.6'da, şöyle diyor: "Abbasi ailesindeki yedinci Halife (ya da kral) El-Memun, öğretisinden ve eğitimli kişilere karşı cömertliğinden ötürü en büyük liderler içinde, övgüyle yer alır. Her yerden gelen yabancı kişilere eğitimli olmalarından ötürü cömert davranmıştır, değil mi? Yunan külliyatının en seçkin ve en kayda değer örneklerinin Arap diline çevrilmesini, özgür sanatların kısa sürede Araplar arasında, yazının kendisinden önce zor kullanarak en üst mertebedeki kişilere ulaşmasını sağlamıştır. Neticede yaptıkları içinde en önemlisi Yunanistan'dan, hâlâ Yunanlarca övgüyle anılan eski bilgeleri Araplar arasında da öne çıkarmış olmasıdır."

[103] Evvelce bu tarihi, 7. Kısım, s.22'de Arap yazardan hareketle dile getirmiştik. Şimdi de Pocock'u dinleyelim. Eserinin 166. sayfasında şöyle diyor: "Çalışma aşkıyla yanıp tutuşan El-Memun, yazındaki arayışını sürdürürken, desteğini yüce onurlara sahip kişilerden almıştır; nitekim zamanında Yunanistan'daki kral kütüphanelerinin önde gelen yazarlarını, elçiler aracılığıyla toplamış, yorumcuları ödüllere boğmuş, uzmanları Arap dilini incelemeye sevk ederken, başkalarını ise o uzmanları okumaya teşvik etmiştir. Konularında uzman olan kişileri bizzat belirlemiş ve onları cesaretlendirmiştir. Dahası onları her türlü zahmetten kurtarmış, güzel edebiyatı bu şekilde desteklemiştir. Yaptıkların ne değerli, ey kral! Şöyle özetleyelim: Arapların dili ve kılıcıyla savunulan dinin doğuda ve batıda tanınır olmasını sağlamıştır!"

[104] Yukarıda, 7. Kısım, s.22'de aktardığımız gibi, Ebu'l-Faraj kaynağını okuyan biri, Yunancadan Arap diline binlerce kitap çevrildiğine kolayca inanabilir. Leo Africanus'tan işitilebileceği üzere diğer sayısız kitap arasında Aristoteles'in külliyatı da, diyalektikle ilgili olanlarla birlikte Arap diline çevrilmiştir. Yazar, s.248'de şöyle yazıyor: El-Memun"tükenmez bir arzuyla, eskilerin ilimlerini öğrenmek istiyordu, oysa Arapça yazılmış hiçbir bilim eseri yoktu. Bu

nı filozofların denetimine sunmuş,[105] birçok okulda güzel edebiyatın okutulmasını sağlayarak Arabistan'da bu öğrenimin yaygınlaşmasını sağlamıştır.[106] Bu büyük lider, ölümsüz şöhrete layıktır.

XI. Müslümanlar arasında felsefenin gelişimi ve bilhassa diyalektik çalışmaları

Neticede bu, Yunan Felsefesinin Müslüman Arabistan'ına kutlu ve görkemli bir şekilde temelden aktarıldığı bir dönemdir. Bu dönemle birlikte Yunan Felsefesi öyle derine kök salmıştır ki, şu veya bu tiran eliyle söküp atılması imkânsız hale gelmiştir. Zira artık asla cehalete tutkun olunmaz ve bilgelik çalışkan zihinleri kolayca ele geçirir, onları daima lezzetli olan besinle doyurdukça. En önemli Müslüman Arap filozofları diyalektik ilminde saygı görmüş olanlardan başlayarak incelemeye devam edeceğiz. YuhannaİbnMâseveyh'in açıkladığı gibi, El-Mütevekkil'in halifeliği döneminde, Müslümanlar arasında bir Yunan Felsefe okulu açılmıştır.[107] Bu dönemde (850 yılı civarında) olağanüstü bir filozof olan Huneyn bin İshak'ın diğerleri arasından sıyrıldığı söylenebilir.[108] Çok geçmemiştir ki,

---

yüzden El-Memun'un farklı dillerde uzman olmuş birçok yetkin zihni topladığı ve birçoğu ciltler halinde olan (1) Yunanca, (2) Farsça, (3) Keldani dili ve (4) Mısır dilinde yazılmış eserlerin ve yazarlarının adlarını araştırdığı söylenir. Dahası Yunan dilini aktarma işinin başına YuhannaİbnMâseveyh'i, Pers dilinin başına Mahan'ı getirmiştir; bu kişiler Galenus'un hekimlikle ilgili kitaplarını Arapçaya çevirdikten sonra, Aristoteles'in külliyatını, diğer otoriterle birlikte, yine Arapçaya kazandırmıştır. Ebu'l-Fidâ, *Prolegom. tabular.*'da söylenense şudur: "Yazılı kaynağımız, yeryüzünün dördüncü yerleşim bölgesine ulaşmıştır. Nitekim bu kitap Yunan dilinden İbraniceye, daha sonra da, El-Memun'un emriyle, Arapçaya çevrilmiştir."

[105] Birçok ulus teorik felsefeden mekaniğe, ilimlerin eğitimini önemsemezken El-Memun'un bu eğitimi ne kadar önemsediğini Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.160'da okuyabiliriz."Tanrı'nın, yarattıkları içinden seçip kölelikten himayesine aldığı kişiler eğitilmiştir; onlar aklı öne alan ruhlarıyla erdemler edinme şevkine sahiptir, Çinlilerin ve Türklerin izlediği yoldan kaçanlar, onların adımlarından imtina eder. Nitekim onların mekanik sanatlardaki yetenekleri eşsiz, onlar sayesinde büyük bir şöhretleri de vardır, bu yüzden her an parlamaya yatkın bir karakterleri var, ziyadesiyle arzulanası yetileri yanında, yabanıllıkları da hepsinde ortaktır, hatta diyebiliriz ki, bu karakter çoğunda baskındır, yani ilmî meraklarını bastırır. Öyle ki, yemeklerini hazırladıkları yerleri bile altı köşeli odalar halinde yaparlar: Ataklık ve cesaret bakımından, aslan ve insanların yaklaşmaya cesaret edemediği diğer vahşi hayvanlar gibiler, ataklıkla intikamlarını almak isterler; dahası domuz ve örneklemeye gerek duymadığımız diğer hayvanlar gibi, iştahları, arzuladıkları şeylere karşı hep kabarıktır. Bu yüzden EĞİTİMLİLER KARANLIĞIN AYDINLATICILARI ve insan neslinin EFENDİLERİDİR, vahşi dünya yoksun onlardan."

[106] Savilius da bu düşüncededir, söyledikleri ise şudur: El-Memun sayesinde Araplar arasındaki güzel edebiyatla ilgili kimseler ve bizzat devlette bu ilgiyi gösterenler, işi Yunanlara bırakmayacak ölçüde, yoğun bir gayretle ve beceriyle çalışmalarını yürütmüştür. Keskin bir zekâya sahip olup çalışkanlığını gösteren kimseler dokunulmadık hiçbir yazın türü bırakmamıştır. Yunanistan'da olup da, Araplar tarafından ele alınmamış hiçbir olağanüstü çalışma kalmamıştır, böylece Araplar değeri hiç de düşük olmayan birçok olağanüstü esere sahip olmuştur.

[107] Bağdatlı Yuhanna, kurduğu bu okulun öğrenciyle dolu sınıfında, Yunan felsefesini anadilinde öğretiyordu. Bkz. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX. s.171-172.

[108] Yuhanna bu okulda uzmanlaşmayı kabul etmedi, Yunanistan'a giderek Yunanların diliyle

Müslümanlar arasında diyalektikçilerin şahı olan Yakup El-Kindi[109] ve ondan hiç de geri kalmayan Kusta ibn Luka[110] tarih sahnesine çıkmıştır (İsa'dan sonra 890). 10. Yüzyıl felsefesinde övgüye değer birçok isim ortaya çıkmıştır,[111] öyle ki bu dönem tarihte Müslüman Akademisi adıyla anılmıştır.[112] Bu dönemde diyalektik yazarı olan Sabit İbnKurra ön plana çıkmıştır.[113] (İsa'dan sonra 940) Daha sonra ise üstün muhakeme becerisinden ötürü "Diyalektikçi" adını alan ünlü Matta İbn Yunus belirmiştir (İsa'dan sonra 955).[114] Belli bir zaman sonra da analitik ilminde Müslüman Farabi kendini göstermiştir.[115] Onun neredeyse çağdaşı olan Afrihide aynı övgüye mazhar olmuştur.[116] Bahsedilen kişiler, çok geçmeden, İslam otoriteleri arasına geçmiş olup mantık ilmi yoluyla ilahiyata karışmış olan hataları düzeltmiştir.[117] Aynı dönemde Muhammed El-Buzcani de önemli bir

---

sanatlarını orada şevkle öğrendi. Daha sonra Arabistan'a geri döndü, Yunanların felsefe ve hekimlik bilgisine sahip olmasından ötürü Araplar arasında büyük bir saygıyla karşılandı. Bundan yukarıda, 22. sayfada bahsetmiştik. İki oğlu vardı, biri Honain David, diğeri İshak. Biri babası gibi hekimlikle, diğeri ise felsefeyle ilgilendi, ikisi de Yunancadan ve Suriye dilinden birçok metni Arapçaya kazandırdı. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX. s.173.

[109] Yakup tıp, felsefe, aritmetik, diyalektik, müzik, geometri ve astronomi alanında uzmandı, bu ilimlerin çoğunda kayda değer eserler ve uzun yazılar kaleme aldı. Kendisini felsefeye adamış Müslümanlar arasında filozof olarak anılmaz, kendisine sadece Yakup denir. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX. s.179.

[110] "Kosta, Yunanların bulunduğu bölgedeki Müslüman yönetimine bağlı olan, bir Hıristiyan filozoftu. Yunanların birçok eserini Suriye diline çevirmiş, daha sonra kitapların yorumu için Erakus'a çağrılmıştı." Aynı eser, birinci bölüm.

[111] Bizzat Halifenin kendisi, yani El-Mohad bu dönemin eğitimli zihinlerini desteklemiş ve dostluğuna kabul etmiştir. Himayesindeki filozoflar arasında 1) Ebu Cafer, 2) Ahmed, 3) Matematik ilmindeki üstün becerisinden ötürü Müslümanların Euclides'i olarak bilinen El-Hasan da bulunuyordu.

[112] Musa İbn-Şakir'in üç oğlu olduğu söylenir, buna göre, üçü de Yahya İbn-i Abi Mansur için Akademiye yazılmış, orada güzel edebiyat eğitimi görmüştür. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.183.

[113] Sabit İbn Kurra, mantığının Müslümanlar arasında hâlâ büyük ölçüde kullanıldığı söylenmektedir.

[114] Matta İbn Yunus diyalektikçiydi, mantık ilminde uzmandı, onu açımlardı, işte yine diyalektik okulları! Çoğu kere aynı konuşmayı, kendisine sunulanı öğretmek ve anlaşılabilir kılmak adına tekrarlıyordu. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX. s.200'de Asya akademilerindeki öğrenimin tümüyle farklılaştığını hatırlatıyor.

[115] Bizimki, s.208'de, Farabi hakkında şöyle yazıyor: "Muhammed El-Farabi çalışmalarına Bağdat şehrinde başladı ve felsefe alanında uzman olan Yuhanna'nın yönetiminde birçok çalışmaya imza atarak çağdaşları arasından öne çıktı ve özellikle hakikatin araştırılması konusunda onları geride bıraktı. Mantık ilminde derinleşerek birçok problemi çözdü, anlaşılmasını basitleştirdi, temel çalışmasını buna adadı, kitaplar yayınladı, açık duyularla basit kavramları ayırdı, bu konuda uyarılar yaptı, El-Kindi ve başkaları analitik ve öğretim yöntemleri bahsinde bu uyarılardan yararlandı, mantık, fizik, metafizik ve siyaset içerikli kitapları kâfi derecede ve hatta fazlasıyla bu kaynaktan yararlandı."

[116] Zamanının Mantıkçıları arasında tam bir önderdi, yazar s.209'da onun hakkında benzer bir ifade kullanır. Escialı filozof bu dönemde kutlu Arabistan'da öldü, Leo Afric, s.251.

[117] Ebu'l-Faraj, *Dynast.* IX, s.218'de önemli bir aktarım vardır: "Bafra'da bulunan uzmanlar topluluğu der ki, din kirlenmiştir, yanlışlara bulanmıştır ve felsefenin gücü olmaksızın arınıp düzelemez, Yunan felsefesi ve Arap dini, ne zaman bir araya gelirse, o zaman kusursuzluğa ulaşılacaktır."

diyalektikçi olarak saygı görmüştür.[118] Farabi'nin,[119] Razi'nin[120] ve El-Bakıllani'nin[121] bu ilimde kazandığı övgü az değildir. Ebu Abdullah[122] hiç de bilgili olmazdı, eğer büyük İbn-i Sina'nın mantık ilminde yaptığı önderlik olmasaydı. Nitekim hekimler arasında da bu zatın ününü duymayan yoktur.[123] Diyalektik ilmindeki uzmanlığı yetersiz olduğundan, bu ilmi kendisine bizzat Tanrı'nın rüyalarda ifşa ettiğini yazmıştır.[124] O halde onun felsefede tam bir kör olduğunu söyleyenler görsün bunu.[125] Onun neredeyse çağdaşı olan Ebu'l-Faraj da seçkin bir diyalektikçiydi.[126] Sonraki yüzyılda öne çıkan isimler şunlardır: Ebu El-Kasım,[127] Gazali,[128] Tograius,[129] Eserifos,[130] Saigos,[131] İbn Malik,[132] İbn'ül Hasan,[133] Ebu Helm,[134]

---

[118] Diyalektik metinlerle ilgili olarak sarih bir kaynak: Ebu'l-Faraj. *Dyn.* IX, s.223.

[119] Yaşamını LeoAfric. s.253'te anlatmıştır.

[120] Bağdat ve Kahire'deki çalışmalara kaynak oluşturmuştur, LeoAfric. s.254'de onun da yaşamını anlatır.

[121] Daha iyi bir ilahiyatçı olabilmek için, iyi bir filozof olmayı istedi. Hıristiyanlara karşı bir polemikçi olduğunu söyleyebiliriz. LeoAfric, s.236.

[122] Buharalı Ebu-Abdullah felsefede uzmanlaşmıştır, babam kendisinden çok şey öğrenirim diye onu evimizde ağırlamıştı. Böylece ondan mantığın genel hatlarını dinledim ancak bu ilmin incelikleri üzerine ondan öğrendiğim hiçbir şey olmadı. Bu yüzden sadece yorum içerikli kitapları okumaya başladım, Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.230.

[123] Hottinger, *Secul.* XI. *Hist. Eccles.*, s.461 ve *Anal.* P.I. s.295'te hayatını doyurucu bir şekilde kaleme almıştır. Yine LeoAfric. da açımlayıcıdır bu konuda, *Bibl. Orient.* 2. Kitap, 3. Bölüm, s.256 vd. G. Sionita, *Arabiae*, 3. Bölüm'de hekimlik ilmindeki uzmanlığından bahseder.

[124] Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.230'da önemli bir tarih aktarımı bulunur, İbn-i Sina kendisi hakkında şöyle yazıyor: "Bir buçuk yıl boyunca kitaplarımı okumakla meşgul oldum. İncelemem esnasında kafamı karıştıran bir şey olduğunda ya da bir tasımın genel manasını çözemediğimde, kendimi camiye kapar ve yardım etmesi için her şeyin yaratıcısına, o üstü örtük ve saklı olanı bana ifşa edene dek, dua ederdim. Gece evime, kalben aydınlanmış bir şekilde geri döner ve kendimi okumaya ve yazmaya verirdim. Uyku beni ele geçirdiğinde ya da algı gücüm zayıfladığında, gücüm yerine gelene dek, kadehimden şarap içer ve sonra yeniden okumaya dönerdim. Hafif uyku bastırınca yani beni ele geçirince, üzerinde çalıştığım konularla ilgili rüya görürdüm, öyle ki, yürüttüğüm muhakemelerin önemli bir kısmı bana rüyalarımda malum olmuştur. Diyalektik (işte kutsalın esinlediği mantık!) ve fizik bilgisini, bu şekilde elde ettim."

[125] LeoAfricanus, s.261'den alıntılayalım. "Birçok Arap uzman der ki, İbn-i Sina hekimlikte tek gözlüdür de, felsefede kördür."

[126] Ebu'l-Faraj tarafından *Dyn.* IX, s.233'te yapılan aktarım önemlidir. Birçok öğrencisi bulunan bu düşünür, yirmi sene boyunca metafizik üzerinde çalıştı. Küçük ulusların diyalektikçisi ya da sofisti, İbn-i Redvan'dan da aynı bilgi edinilebilir, s.236.

[127] Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.247'de mantık, fizik ve metafizik okullarında eğitim gördüğünü söyler.

[128] Leo*Afric.* 1. Bölüm, s.263'te bu düşünürün, altı bin gencin eğitim gördüğü Bağdat Akademisi'nde kayda değer bir mantık eğitimi aldığını ve felsefenin diğer sahalarında da çalıştığını anlatır.

[129] Aynı eser, s.265'e göre filozof, hekim, hatip, simyacı, şair ve tarihçi.

[130] Aynı eser, s.267'ye göre felsefe, tıp, astroloji ve kozmografi eğitimi görmüştür.

[131] Aynı eser, s.269'a göre büyük hekimler ve filozoflar arasında yer alıyordu.

[132] Eski bilimlerde uzman olan bir hekimdi, önemli kavramları kayda değer bir şekilde açımlıyordu, El-Muteber'in bildirdiği üzere, diyalektiğe değindiği bir kitabı vardır. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX. s.259. Yahudi'yken Müslüman olmuştur.

Mağrıbi,[135] Tufeyl,[136] Baytar.[137] Bir kısmı hekimlikte, bir kısmı astrolojide, bir kısmı matematikte, genel olarak bakıldığında ise hepsi diyalektik ilminde oldukça ünlüdür. On üçüncü yüzyıl âlimler bakımından hiç de verimsiz değildir. Zira İbn-i Rüşd[138] filozof, ilahiyatçı, hukukçu, hekim ve astrologdu; tüm bu ilimlerde boy göstermiş olup sadece kendi vatandaşları arasında değil, aynı zamanda bu sahalarda eğitimle meşgul olan diğer halklar arasında da büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Öyle ki, bahsettiğimiz Müslümanlar arasında kendisini bu alanda çalışmaya adamış diğer birçok kişi açık bir hatayla[139] bu zata Yunan felsefesini Arap diline aktarma onurunu bahşetmiştir. İbn-i Rüşd ile aynı çağda ya da ondan kısa bir süre sonra yaşamış olan Abdus Salam,[140] Yahya,[141] Said,[142] Muhammed,[143]Meymun,[144] EL-Razi,[145] Mesihi,[146] Yusuf,[147]Hasnum,[148] Yakup,[149] El-İmam[150]

---

[133] Aynı eser, s.260'a göre, çağının övünç kaynağıdır.

[134] Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX. s.261'de der ki, "Çalıştığı her alanda şöhret kazanmış ve büyük bir saygı görmüştü."

[135] Aynı eser, s.268'e göre, önemli bir hekim ve filozof.

[136] İbn-i Rüşd'ün öğretmeni, eserlerinde ondan her daim övgüyle söz eder.

[137] Çok önemli bir filozof ve hekim, Leo, 1. Bölüm, s.271.

[138] İspanya'nın Corduba kentinde doğmuş olan İbn-i Rüşd, Arap İspanya'sının, baba ve soy bakımından eğitimli bir kökünden geliyordu. Felsefeyi yüzeysel bir şekilde tüketmediğini, aksine derin bir şekilde içtiğini yazmışlardır. Aristoteles'in bütün eserlerini yorumlamıştır, bu çalışması günümüze kadar ulaşmıştır, bendeki baskı, Venedik, 1562, 8t, yirmi cilt, başka yerlerde başka kopyaları da bulunmaktadır. İbn-i Rüşd Arap ilahiyatının en mühim araştırmacısıdır. Yahudilerle yakın irtibat halinde olduğundan, kötü niyetlilerce Yahudi olduğundan şüphelenilmiş, hatta bu yüzden Afrika prensi onu yıkıma sürüklemiştir. Hukuk ilmini öğretmemiş, sadece kimi eyaletlerde yönetim hukuku üzerinde çalışmıştır. Şifacılığa eğilmiş, ancak bu alanda ne uzmanlaşmış, ne de derin bir şekilde çalışmıştır, zira bu dönemin Araplar arasında şifacılık şerefli bir uğraş değildir. Hicretin 603. yani İsa'dan sonra 1225 yılında Fas'ta yaşamını yitirmiştir. Hornius'un aklında kalan, İbn-i Rüşd'ün kendisinden bir buçuk yüzyıl önce yaşayan İbn-i Sina'nın çağdaşı olduğudur, oysa ben buna katılmıyorum. Öyle olduğunu varsaysak bile, birbirinin inancı konusunda, bu çağdaşlığın bir etkisi olmamıştır. Skolastikler arasında Thomas'çılar ve Scotus'çular gibi, Araplar arasında da İbn-i Sina'cılar ve İbn-i Rüşd'çüler arasında ihtilaf olmuştur.

[139] Kuşkusuz İbn-i Rüşd Aristoteles'i Yunan dilinde okuyup anlayamıyordu. Arap yorumculardan o kadar çok yararlanmıştır ki, karşı çıktığı Aristoteles'in zihin dünyasından sapmış ve çoğu kere açıkça hissiyatının esiri olmuştur. Tüm İspanyol ve Arap tarih eserleri onu övdüğünden, burada onun yaşamını konu edinen yazarlar gibi, onu övmenin bir gereği yoktur.

[140] Bağdatlı Abdüssalem İbn'i Zingidust Alfabali hekimdir, eskilerin ilmi üzerinde çalışmış, en iyi şekilde uzmanlaşmış ve bu namıyla ünlenmiştir. Kötü niyetlilerin kıskançlığından ötürü, çevresindekilerce şüpheli biri haline gelmiş ve birçoğu felsefeyi konu edinen, farklı içerikli birçok kitabı yakılmıştır. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.296. İsa'dan sonra 1211.

[141] Yahya İbn-i Said altmış risale kaleme almış bir yazardır. Eskilerin ilmi, Arap dili ve şiiri konusunda kayda değer bir uzman olup hekimlik ilminde de namı yürümüştür. Aynı eser, s.296.

[142] Said İbn'i Habitullah, halife nezdinde büyük saygınlık görmüştür. Hekimlik yanında diyalektik ilminde de mühim çalışmaları olmuştur. İsa'dan sonra 1213. Aynı eser, s.297.

[143] İbn-i Sina'nın şiiri üzerinde çalışmış büyük bir filozoftur.

[144] "Musa İbnMeymun İspanyol Yahudisidir. İspanya'da eskilerin ilmi üzerinde çalışmış, yine matematik disiplinlerindeki ilmini geliştirerek hekimlikle ilgilenmiş, böylece sadece kendisi için çalışma küstahlığını sergilememiştir." Başka birçokları ise, onun deneyimini başka türlü

ve Necmeddin[151], diğerleri gibi, sadece Mantık alanında uzmanlaşmamış, aynı zamanda bu disipline yakınlıklarını, benimsedikleri yeni inançlara göre, belirlemiştir. En nihayetinde vardığımız on dördüncü yüzyıl aynı disiplinde azımsanmayacak kadar çok değerli zihin yetiştirmiştir. Küçük soylardan gelen bu zihinler arasında Etosyus'u[152] ve Noymus'u[153] öne çıkarıyorum. Ancak ikisi ve hiç kuşku yok ki herkes içinde, öğretisini değil de şöhretini ve meziyetini temel alırsak Nasireddin[154] öne çıkar. Düşünür

yorumlamıştır. İslam dininde uzmanlaşmayı reddetmiş, aksine, örtülü olarak da olsa Yahudiliği temel almıştır. Bu dönemde İslamî yönetime tâbi olanların onun üzerinde çalışması şarttı, bu yüzden Meymun, Yahudilik üzerinde çalışmak için ailesiyle birlikte İspanya'dan Mısır'a geçti. Burada yakalanınca Yahudilikten döndü ve Müslüman olarak öldü. Meymun hakkında böyle yazar Araplar. Ebu'l-Faraj, *Dynast.* IX. s.298. Hıristiyanların ve Yahudilerin onun hakkında yazdıkları çok farklılık içerir, buraya almıyorum.

145 Araplar arasında yerleşmiş olan hukuk, ilahiyat ve felsefeyle ilgili kabulleri eleştirmiş, yeniden gözden geçirmiş ve değiştirmişti.

146 Filozoftan ziyade hekimdi, yine de her iki ilmî sahada da, anlaşıldığı kadarıyla, eğitim görmüştür. İsa'dan sonra 1230.

147 Kendisini dikkatle felsefe çalışmaya adamış ve bu alanda uzmanlaşmıştı. İsa'dan sonra 1245.

148 Hekim olduğu kadar filozoftu da. İsa'dan sonra 1248. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX. s.316.

149 Aynı eser. "Antiochusçu Filozof Theodorus'a göre, Kudüs'te doğmuş ve orada felsefeyle ilgilenir olmuştu."

150 El-Emani Fahreddin Razi'nin diyalektiğini ve felsefenin diğer kısımlarını kayda değer bir biçimde öğretmiştir. Sunduğu mantık hâlâ geçerlidir. Aynı eser, s.317.

151 Necmeddin en-Nahcuvânî on üçüncü yüzyıl filozoflarının yolunu açmıştır. Bahsedilen saygın sahalarda üst düzeyde övgü toplamış ve eskilerin öğretileri konusunda önemli bir uzman olmuştur. Ülkesinde felsefe çalışmış olup, buradan yabancı bölgelere giderek Rumların yönetimine geçmiş, böylece bu geçişi en saygın çalışmalarına vesile olmuştur. Ardından kent yönetimindeki çekişmelerden ve itiş kakıştan sıkılarak Halep memleketi Suriye'ye geçmiş, burada, insanlardan uzak durarak yaşayacağı eve yerleşmiş ve ölene dek, kendisini dinlemek isteyen insanların hiçbirinin sesini duymak istememiştir. Ziyadesiyle Metafizikçilerin okuluna meyilli olmuştur. Bu okulda, Necmeddin en-Nahcuvânî'nin açımladığı İbn-i Sina'nın kanıtlarına ilişkin Eşari kitapları esas alınmıştır. El-Efdâl Elşovan'ı eksik bir şekilde eleştirir ve inkârcı önermelerinin ters yüz edilmesi ve saçma ya da gerçek yanlarını inceleyenlerle ilgili olarak, El-Keşif kitabında söylediklerinin yanlış olduğunu gösterir. Neticede, ilk görünüşteki en küçük olasılık sonucunu ve olumsuz tümel zorunlulukların kendilerine –başkalarının da aynı şekilde kendilerine- göre ters yüz edilmesini yadsır. Buraya kadarki bölüm için bkz. Ebu'l-Faraj, *Dynast.* IX, s.340-341.

152 Saygıdeğer kişiler arasından olağanüstü belagatiyle sıyrılmış olup, şöyle dermiş: "Yüzbinlerce süvaridense birkaç kuş tüyü (kalem) yeterlidir." Razi'nin mantığına ve İbn-i Sina'nın Metafizik'ine yorum yazmıştır. Leo African. s.280.

153 NoymusKazuinensis önemli bir mantıkçı ve Ab-Ayn kitabının yazarıydı. Kaynak dynast. s.358.

154 Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.358'den bir bölümü aktarmak yeterli olur. Yazar şöyle diyor: "Maraga kentinde Astronomi gözlemleri yapan Filozof NasîrüddinTûsî bu dönemde yaşamını yitirdi. Felsefenin her alanında saygın bir bilgeydi: En seçkin geometricilerden oluşan büyük bir kitle araştırmalar yapmak için onunla bir araya geldi. Moğol idaresi altındaki her yerde yaşayan uzmanların hepsi onun otoritesine başvuruyordu. Birçok mantık, fizik, metafizik kitabı yanında Euclidesçi ve Ptolemaeusçu geometri ve astronomi kitapları yazdı. Ahlak üzerine yazmış olduğu eşsiz bir kitabı da vardı, belagatinin kuvvetli olduğu bu eserinde Platon'un ve Aristoteles'in pratik bilgelikle ilgili söylediklerini bir araya getirdi, eskilerin görüşlerini onaylarken, yenilerin yazıya dökemediği kuşkularını ve eleştirilerini çözümledi.

kendisini hiçbir ilmî sahada en yetkin kılmayacak farklı bir eğitim sürecinden geçmiştir. Nitekim ona has olan durum şudur: Moğol yönetimi altındaki çok sayıda bulunan tüm okulların ve akademilerin müdürü ve genel olarak yönetim sorumlusudur. Kalabalık Arap filozofları bölümü burada sonlanıyor. Süreklilik açıkça görülmektedir, edebî çalışmalar sonraya aktarılmış ve bir devamlılık içinde nesilden nesle korunmuştur,[155] hatta bugün bile Müslümanların bilgeliğin temel unsurlarından yoksun olmadığını bilmek durumundayız.

XII. Müslümanların Akademisi

Diyalektik ilminin önde gelen kişilerini ve uzmanlarını inceledik. Makul olan şimdi Müslümanlar arasındaki okullara ve Akademilere biraz da olsa değinmektir. Başından beri özgür ilim dallarıyla meşgul olanlar belli bir yöreye bağlı olmak ve bilgeliğin atölyelerinde görünmek istemiştir.[156] Buradan edebî öğretilerini tek bir yöreye bağlı kıldıkları sonucunu çıkarmayalım.[157] Bununla birlikte uzmanların keşiflerle beslediği ve bu uzmanlar aracılığıyla gelişim gösteren farklı kentler olmuştur. Bunu kanıtlamak için örneğimizi verelim.[158] Mesela, tarihten öğrendiğimiz kadarıyla Bağ-

---

[155] Ayrıca Türklerin Müslümanları yönetmeye başlamasıyla birlikte en azından bu soyların eski çalışmalarını bırakıp felsefeden uzaklaştığı düşüncesi hiç de yanıltıcı değildir. Pocock, s.167'de, pek övgüye değer bir biçimde şöyle diyor: "Bu çalışmalar Türklerin barbar orduları altındaki Araplar arasında zayıflamaya başladı ve eski onuruyla birlikte eski gücünü de yitirdi."

[156] Açıkçası, böylesinin uygun olduğu görülüyordu. Şöyle bir örnek hatırlıyorum, felsefede uzman öğretmenler öğrencileriyle birlikte bir yerden başka bir yere, çok geçmeden, oradan da, öğrenme amacıyla başka bir yere gitme kararı alabiliyordu.

[157] Özellikle de Hıristiyanlar arasında böyle olmuştur. Onlar da, bir yere yerleşme fırsatını bulunca, edebî çalışmalara girişiyor ve bu eğitimi sürdürüyordu. Kuşkusuz Müslüman Araplar, birçok örnekten de görülebileceği gibi, öğretilerinden sapmıyordu, nitekim Müslüman gençleri Hıristiyan öğretmenlerden eğitim alıyordu. VII. bölüm, s.18'de yazdıklarımıza bakılabilir. Buna karşılık, Halifenin rezil yönetiminin etkisiyle edebiyat buradan yine göçmüştür.

[158] Birçok Asya okulundan bazılarını sayalım, böylece diğerleri hakkında da daha kolay bir hüküm verebilecektir: Birçokları Irak Pers vilayeti olan Basra'da (kentin yapısıyla ilgili olarak bkz. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.113) uzmanlara ait bir eğitim kurumu olduğunu düşünüyor. Nitekim belli bir aşama kaydettikten sonra Honain (kendisiyle ilgili olarak bkz. 9. Bölüm) buradaki çalışmaların içeriğini sunar (Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.172). Aynı yazar okulun tartışma konusu olan takipçileri hakkında şöyle yazar (*Dyn.* IX, s.217): "Farklı bilim dallarındaki uzmanları bulup kendisine bağlamış ve çalışmaları toplamış olan Basra uzun bir süre ayakta kalmıştır," buraya dikkat, "buradaki topluluğun daimî üyeleri birbirine temiz bir dostlukla bağlıydı, kutsiyet, saflık ve dürüstlük temelinde birlikte eğitim gördüler, hatta aralarında bir yaşam tarzı geliştirdiler, derler ki, bu yaşam tarzıyla kendilerini Tanrı'nın lütfuna layık hale getirmeye adadılar. İslam dininin bozulduğunu, birçok yanlış düşüncenin dine karıştığını söyleyen bu kişiler dinin felsefe olmadan temizlenip arınmasının mümkün olmadığını savunuyorlardı."Diğer hususlar, yukarıda, 10. bölümde okunabilir. Ebu'l-Fidâ'nın *Climat*. XXVI, s.28-38'teki betimlemesine göre, Maveraünnehir bölgesine komşu olan Persia'daki Tatar kenti olan Buhara için de aynı düşünce geçerlidir. Herkesçe inanıldığının aksine, burası İbn-i Sina'nın yurdu değildir, bizzat kendisinin yazdığına bakılırsa, Afşana köyünde doğmuştur. Burası yazmayı, Kuran'ı ve insana ilişkin edebiyatı öğrendiği yerdir (Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX. s.230).

dat[159] kentinin Akademi'ye özgü kurallarla inşa edilmiş edebiyat Gymnasium'u vardı. Bu Gymnasium'daki tüm düzen,[160] uzmanları, yöneticisi,[161] harcı[162] ve güzel edebiyat üzerine eğilen altı bin öğrencisiyle övgüye değerdir.[163] Öyle ki edebiyat çevresi için, bu kusursuz ve kayda değer akademinin eksik hiçbir yanının olmadığı görülüyor.

XIII. Müslümanlar arasında Felsefenin düşmanları

Kuşkusuz nispeten sağduyulu olanlar kolayca anlamıştır ki, güzel edebiyat hayırlı bir başlangıçla ve Tanrı'nın bir lütfu olarak Yunanistan'dan Arapla-

---

Yazar Deyr Kunna kentiyle ilgili olarak da aynı şeyi söyler, s.200. Diyalektikçi Matta İbn Yunus'tan bahsederken, "Deyr Kunna'daydı, burada Mar Mari okuluna gitti" der. Özellikle de Liban dağı yerleşimcileri olan Maronitlerin de (bunlarla ilgili olarak bkz. Cotovicus, *Itin. Syr.* 2. Kitap, 6. Bölüm, s.195) Suriye ve Filistin'de meşhur bir okulları olduğunu, bu okulda neredeyse her ilim dalından uzmanlar bulunduğunu ve buradan çok sayıda Arap filozofun yetiştiğini görüyoruz. Farklı dönemlerde bu okullara aynı zamanda "yollar" diyorlar, böyle bahsedilmeyi hak etmeseler de, bununla ilgili olarak karş. Philipp. Lonicer. *Histor. Turc.* 10-19. Bölümler. Şaşırıyorum, yazar Türkler konusunu başından itibaren ele aldığı halde bu konuda hiçbir şey ortaya koymuyor. Türklerin de okulları olup olmadığı konusunda boş yere tereddüde kapılıyor. Nic. Hoeniger a Koenigshoffen, *Hist. Turc.*, 1. Kitap, 2. Bölüm; Georg. Christoph. De Neizschiz, *Itin.*, 4. Kitap, 3. Bölüm, s.42; Ricaltius, Anglus, P. I. *Hist. Ottom.*, 4. Bölüm, s.13-14; Happelius, *Descript. Turc.* s.222 vd. Hepsinin, birbirinin yazdığını kopyaladığı görülse de, bu çalışmalardan çoğunu övgüyle anmak gerekir.

[159] Bağdat, nüfusunun kalabalığı ve ticaretiyle, doğunun en büyük kentleri arasında bulunur, bugün bile Avrupalılar nezdinde büyük bir şöhreti vardır. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.141'de kentin İsa'dan sonra 767 yılında imparator El-Mansur tarafından kurulduğunu yazar. O. Dapper da *Geograph. Asiat.*, s.99 vd.'da kentin görünüşünü tasvir eder. Kenti eskinin Babil kentiyle karıştıranların ne büyük bir hata yaptığı kolayca anlaşılabilir. Bu ihtilaflı konuyla alakalı olarak bkz. Joh. Cotovicus, *Itin. Syriac.*, 2. Kitap, 6. Bölüm, s.204-205.

[160] İlkin bu kentte felsefeyi bilen Hıristiyan uzmanlar vardı. Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX, s.173'te yine bu kapsamda YuhannaİbnMâsaveyh'in güzel sanatlardaki örneklik durumunu aktarır. Bizim örneğimiz içinse, bkz. yine yukarıda, 7. Bölüm, s.19. Daha sonra Müslümanlar da bu kentte edebiyatta kendilerini göstermiştir. Gençleri mantık, fizik, metafizik ve siyaset konusunda bilgilendiren Yuh. İbn Jabal El-Mustafa İsa'dan sonra 965 yılında burada ders vermiş, Afrihi İbn Adda ise diyalektikle ilgilenmiştir (Ebu'l-Faraj, *Dyn.* IX. s.208-209). Leo Afrik. s.253'te Farabi hakkında diyor ki, "o çevresindeki kişilerden farklıydı, Bağdat'ta yaşamını sürdürdü ve orada kendisini felsefeye verdi." 12. Yüzyılın başında, buradaki akademinin büyük bir şöhreti vardı. Eyalet yöneticisi olan Vezir akademiyi büyük bir meblağ harcayarak kurmuş, Musa perilerinin yerleştiği bu büyük yapıyı inşa etmiş, iki yüz bin düka harcamıştı. Leo'nun sözlerine itibar edersek, burası aydın çevresinden, her türlü yeteneğe ve ilme sahip olan ziyadesiyle eğitimli insanların buluşma yeri olmuştu.

[161] 10. kısımda kendisinden bahsettiğimiz Nasreddin hakkında şu aktarımı okuruz: "Okuldaki herkes onun hükmü altındaydı." Niçin doğunun gördüğü okullardan en ünlüsünün bu olduğuna inanılıyor?

[162] Leo akademiye böyle bağışta bulunulduğunu yazar, öyle ki, bu bağış yıllar içinde on beş bin altına kadar ulaşmıştır.

[163] Africanus buradaki eğitimle ilgili sözlerini tamamladıktan sonra Bağdat Üniversitesi hakkında şu ifadeleri kullanıyor: "Üst düzeyde eğitimli olan neredeyse altı bin kişi burada bir araya gelmiştir." Dolayısıyla uzmanlarını, öğrencilerini, getirilerini ve sağladığı imtiyazları, ülkemizde üniversitenin kökeninin ne olduğu tartışılagelmişken, bu kökenin Bağdat Akademisi olduğunu herkes görüyor ve anlıyor.

ra geçmiştir.[164] Ancak sonunda bir çılgınlık ya da coşkunluk hali onların değişmesine neden oldu; zihinleri uyandırıp zekaları kıvrak ve keskin kılmaktansa, özel bir huzur adına,[165] gençlerin zihnini batıl inanışla tembelleştirmek ve tümüyle hayal aleminde dolaşanların ya da uyurgezerlerin zihnine çevirmek için daha önceki beceriksiz hallerini muhafaza etmeye başladılar, hem de dini gerekçe göstererek. Üstatlarının kurulu otoriteleriyle kedere sürüklenmeye, aşırı bir din duyuşuna kapılmaya, hocaların dualarıyla efsunlanmaya ve delirmeye karşı direnenler, bunu olabildiğince göğsünün derinliğinden soluyanlar, şüphesiz ki Hıristiyanların Tanrı'sına mantık çerçevesinde tapar yani aklıyla. En nihayetinde dualarımızın da sonuna vardık ve Muhammed'in dininin makul tapınmaya dönük desisesini öğrendik, aklın işlenmesi ve adeta dar bir yoldan geçmek suretiyle Tanrı'nın yardımı ve inayetini de arkamıza alıp sağlam ve kutlu bir adım atarak incelememizi tamamladık.

---

[164] Müslümanların kralı olan El-Memun eğitimli kişilere çok değer veriyor ve onları Tanrı'nın yarattığı seçkin varlıklar, karanlığı aydınlatanlar ve insan ırkının efendileri olarak tanımlıyor, başka unvanlar da veriyordu, yukarıda, 10. Kısım, s.29'da bahsettik. Söyledikleri içinde Gazali de vardı. Bazıları kendisinden hareketle çılgınca davranmışsa da, o felsefenin İslam'dan kovulmaması, aksine ona değer verilmesi ve yanlışından ayıklanarak gerçek inanca uygun hale getirilmesi gerektiğini düşünüyordu. Buradan hareketle uzman ilahiyatçılardan oluşan cemiyetle, kirlenmiş ilahiyatı felsefe yoluyla temizlemeye dair yukarıdaki düşüncelerini paylaşmıştı, kuşkusuz bunu yerinde kayda değer bir şekilde ortaya koyduk.

[165] Araplar arasında Takiyüddin de bu çılgınlıkla suçlanmıştır, Pocock, s.166'da onun sözlerini şu şekilde aktarıyor: "Takiyüddin der ki, Tanrı felsefî bilgilerin öğrenilmesini takiben Müslümanların inancının bozulduğu gerekçesiyle El-Memun'a (yukarıda en iyi lider olarak övgüye değer bulunmuştu) günah yazmamış olamaz." El-Şafi adında bir şaklaban da şöyle buyurmuş: "Müslümanlar içinden kim kendini felsefeye verirse, tüm Arap kavmi ve topluluğu boyunca kazığa oturtulmuş şekilde dolaştırılmayı hak ettiğini yürekten haykırarak dile getirmiş olur. Böyle birinin ödülü şudur: Kuran ve geleneği bir yana koyarak felsefe uğruna öldü." Üstat nezdindeki bu seviyesiz yaklaşım inancına bağlı olan birinin kör saldırısının değil, varsayımlar üzerine ciddi bir incelemeyle oluşmuş bir muhakemenin eseriydi. Bu şekilde, aklı inançla, göksel unsurları yeryüzü unsurlarıyla ve insanî ilimleri tanrısal ilkelerle karıştırarak boş boş konuşuyorlardı. Bununla birlikte sağlam bir şekilde açıklanıp içerdiği konuların iyi bir şekilde birbirine bağlandığı aklî ilahiyat ilmine kelam ya da mantık diyorlardı. Bazılarının düşündüğü gibi, burada mantıklı sözden anlaşılan *prophorikos* (dışsal) değil, *endiathetos*'tur (içkin). Pocock*Laud. Animadvers.*, s.195'te, Hottinger*Hist. Orient.* 2. Kitap, 7. Bölüm, s.560 ve devamında, O. Dapper da *Geogr. Arab.*, s.499'da kelamla ilgili yazıyor, övgüyü hak edecek şekilde kapsamlı açıklama içeriyorlar ve aralarında fazla bir fark yok. Gazali de Müslümanla ilgili olarak şunu söylüyor: Felsefe öğrenmek isteyen birinden yararlı olacak üç şey beklenir: Azimle çalışmaya gayret etsin, mutlu bir şekilde karakter dürüstlüğüne varacak kadar zihni açık olsun, kötülüğe meyletmesin. Bunların üzerine felsefenin düşmanlarına karşı yaklaşımını, Pocock'umuzun sözleriyle (s.167, *not. Ad Abulfaraiium*) ifade edersek: "Müslümanların bu aldatıcı yaklaşımı kimi insancıkların şöyle cesurca haykırdığını duyan aramızdaki biri (yani İngiltere'deki biri) için hiç de şaşırtıcı değildir: 'İnsancıl edebiyata ve bilimlere özgü ne varsa Hıristiyanların dininden ve devletinden atılmalı!' Birey sadece kendi diliyle ilgilenmeli, başka şeylere kendini adarsa bu gereksiz yere zamanını öldürmesi anlamını taşır.' Kuşkusuz şu sözler şaşırtıcı, Iulianus'a yararlı görünen, Hıristiyanların dinine uygun olarak orta yolu tutmaktır, şimdi ise onun geliştirilmesi gereken tek şeyi aklıdır."

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

İnsan Bedeni Nedir?

ALASDAIR MACINTYRE*
Çev. SERAP ELDERE KELEŞ**

"İnsan bedeni nedir?" sorusuna öncelikle yedi farklı cevap vermeyi amaçlıyorum: İnsan bedeni, bazıları istemli (*voluntary*) ve bazıları yönelimli (*directed*) olmak üzere çesitli hareket kabiliyetlerine sahip hayvan bedenidir; hareketleri yönelimlerini ve amaçlarını ifade edebilen dolayısıyla belirli bir yönelime sahip olan bedendir; dışavurumsal (*expressive*) bir beden olarak diğerleri tarafından yorumlanabilir ve diğerlerine karşı duyarlı olabilir; yorumlanabilir bir beden olarak niteliklerindeki çeşitlilik diğerleri tarafından anlaşılır; yönelimliliği (*directedness*) eyleyenin (*agency*) bütünlüğüne sahip olmasıdır; diğerleriyle ilişki kuran ve diğerlerinin de onunla ilişki kurduğu sosyal bağlamı dışında yeterince anlaşılamayandır; ve belli bir perspektiften bakıldığında esrarengiz, adeta bulmacanın ta kendisi gibi görünür, çünkü tüm hayvan bedenleri göz önünde bulundurulduğunda zaman zaman o "İnsan bedeni nedir?" sorusunu ortaya atar ve gücünü bu soruya bir cevap bulmaya yönlendirir.

İhtiyatsız bir okuyucu bu cevapları vermemle benim felsefi bir iddiada bulunduğumu düşünebilir. Bu cevapların bedene dair belirli açıklamalarda bulundukları veya belirli standartlardaki felsefi teorileri reddetmeme zemin hazırladıkları doğrudur, başka bir deyişle bu teoriler ister Platonik ister Kartezyen olsun dualizmin bazı versiyonlarına meyledebilir, ve yine bu teorilerin materyalizmin ve fizikalizmin bazı versiyonlarına yatkın olduğu söyleyenebilir. Yine bu doğrultuda güçleri, hareketleri ve insan bedeninin işaretlerini (*signs*) karakterize ederken kendilerine borçlu olduğum bazı filozofların ayrımlarını ve deyimlerini kullandım. Fakat "İnsan bedeni nedir?" sorusuna ilişkin cevaplarımı felsefi önermeler olarak geliştirmedim, çünkü felsefi önermeler yoluyla oluşan argümanlar tarafından savunulmak geleneksel olarak gerekçelendirmeyi gerektirir. Benim dikkat-

* "What is a human body?" İçinde; A. MacIntyre, *The Task of Philosophy*, (Selected Essays, Vol. I), Cambridge: Cambridge University Press. 2006: 86-103.

** Serap Eldere Keleş (Doktora Öğrencisi) London Metropolitan University, Centre for Contemporary Aristotelian Studies in Ethics and Politics (CASEP) Faculty of Social Sciences and Humanities, seldere@hotnail.com

leri çekmeyi amaçladığım şey eleştirel manada onay görmek ya da muhalefet yaratmak değil, farkındalık yaratmaktır (*recognition*). Buradaki iddiam, her kim bir bedene sahip ise – ki bu benim cevabım – ya da her kim o bedenin kendisi ise ve kendisinin neliğine ilişkin derinlemesine düşünüyorsa, bu cevapların doğruluğunun farkına varacaktır. Benim iddialarım felsefeyi önceler (*prephilosophical*). Bu da ancak felsefi sorgulama adına sahip olacağımız ifadeleri karşılayan doğruları tanımamızla mümkündür. Elbette bu cevapların doğruluğu konusunda yanılıyor olabilirim. Nitekim, doğrudan felsefi olamayan, henüz felsefi erginliğe ulaşmamış bir derin düşünmenin sonrasında bile, öne sürdüğüm iddiaların doğruluklarının kabul göremeyeceği kanıtlanırsa, ben de yanıldığımı kabul edebilirim. Amacım insan bedeninin anlaşılması güç yapısına dikkatleri çekip, özellikle de felsefi sorgulamaya bir başlangıç noktası sağlamaktır. Bu dizgede devam etmesi gereken bir sorgulama nasıl olur da sonradan gelebilir?

Peki insan bedeni nedir? Bu soruya verilecek ilk cevap, insan bedeninin bir çesit hayvan bedeni olduğu, yaralanmalara ve hastalıklara eğilimli olduğu, ve bu unsurlar tarafından aciz, güçsüz bırakılabileceğidir. İnsan bedenine özgü kapasiteler ve güçler nelerdir? Kapasiteler öncelikle hareketi tatbik etmedir, bir şeye uzanırken ve alırken kolların ve ellerin hareketleri; yürürken, diz çökerken ve tekmelerken bacakların hareketleri; dikilirken ve ayakta dururken, yatarken, otururken bütün bedenin veya büyük bir bölümünün hareketleri; başta ve yüzdeki oynamaların hareketleridir. Bu hareketler üç sınıfa ayrılır ama ben ikili bir ayrımla başlayacağım: Bu hareketlerden bazıları istemli ve niyetli (*intentional*), bazıları da değildir. İstemli ve niyetli hareketler istemli ve niyetli eylemleri meydana getirir. Bunlar eyleyene "Niçin bunu yaptın?" sorusunu sormanın uygun olduğu zamanlarda ortaya çıkarlar (Eyleyenin cevabı "Özel bir sebebi yoktu" olabilir). Buna göre, kolun ve elin bazı hareketlerinin "çantayı alma"yı meydana getirdiğini anlarız, ve bu hareketleri anladığımız kadarıyla "Ne amaçla çantayı aldın?" sorusunu sorabiliriz. Bu gibi hareketleri eylemi meydana getirmeyen hareketlerle karşılaştırırız. Bunlara uyarıcıya verdiğimiz refleksif tepkiler de dahildir, örneğin ani ışığa karşılık göz kırpmak, kontrolsüz hapşırmak, bir kişinin uykuda hareket etmesi ve zorla itildiğinde bedenin düşmesi veya öne atılması gibi.

Ne var ki istemli ve niyetli beden hareketleri kategorisi (*class*) istemli ve niyetli hareketleri meydana getiren eylemlerin kategorisinden daha geniştir. Bu sanki birisinin istemsizce birşey yapmasına, yani birşeye niyetlenip başka birşey yapmasına benzer, tıpkı tuz yerine çorbaya istemeden şeker koyarak şekerlendirmek gibi. Baktığımızda, kişinin eyleminin istemsiz oldugunu görürüz, ancak beden hareketleri istemlidir. İlgili uzuvlarını hareket ettirmesi veya ettirmemesi yalnızca eyleyenin kontrolünde (*power*) değil, aslında bedeninin kontrolünün istemli bir eylemi somutlaştırması olarak meydana gelir. Burada "olarak" ifadesine dikkat etmek gere-

kir, onun yerine "istemli eylemi meydana getirmek için" demek yanlış olurdu. Çünkü eylem beden hareketlerinden farklı birşey değildir, öyle ki birinin meydana getirdiği bir diğerinin meydana getirdiği ile aynıdır. Eylem yalnızca beden hareketleridir, başka bir deyişle, eylem beden hareketlerinin eyleyenin niyetinden haberdar olmasıdır, ve beden hareketlerini bu niyetten ayrı açıklamak eylemi yanlış karakterize etmek demektir. Aksi halde hareketlerin can alıcı ayrımını, eylemin objesine yönelimliliğini ve eyleyenin niyeti tarafından belirlenen objeyi gözardı etmiş oluruz.

Bir gözlemcinin bakış açısından ne gözlemlediğinin üç örneğine bakalım: gözlemci ekranın arkasından kolun ve elin hareketleri aynı olacak şekilde gözlemliyor. Aynı kaslar iş başında ve aynı uzatma ve sıkma hareketleri gerçekleşiyor. Bu üç örnekten ilki bedenin yaptığı bir harekettir ve o anda gerçekleşir. İkincisi istemli hareketler üzerine çalışan bir fizyoloğun talimatına uyulması halinde gerçekleşir ve fizyolog deneğine şöyle der: "Tam olarak 2.53'e kolunu uzat ve yumruğunu sık." Üçüncüsü ise eyleyenin hareketiyle oluşur, tıpkı denek olarak deneyimlerini yazması için kalemi alması gibi.

Bu hareketlerin ilki tamamıyla yönelimsizdir, ikincisi yalnızca bu hareket olması bakımından yönelimlidir, üçüncüsü ise hareketin kendisinin ötesinde hareketin yönelimi ile oluşan eylemin tamamlanmasıdır. İnsan bedeninin, bütün hareketleri olmasa da, bir çok hareketinin yönelmişliğinin doğası, onu belli başlı güçlerini uygulamaya koyması, yani nefes aldığı, sindirdiği ve kan dolaşımını gerçekleştirdiği sürece hareket etmesi bakımından hiçbir şekilde yönelimli hareket sergilemeyen ağır komadaki malul bir bedenden ayırır.

Malul bir insan bedeni elbette hala insan bedenidir. Ancak insan cesedi için artık insan bedenidir diyemeyiz. Bunu söylemekle ne gibi bir ayrıma işaret ederiz? Ceset insan bedeni değildir, çünkü artık insan bedeninin bütünlüğüne sahip değildir. İnsan bedeninin bütünlüğü, bir yandan farklı hareket çeşitlerinin göz ve el aracılığıyla tek ve aynı amaca (*end*) yönelmesi, yani hareketlerin birtakım amaçlara yönelmesi bakımından istemli ve yönelimli hareketleriyle koordine olması, başka bir yandan ise istem dışı ve niyet dışı (*nonintentional*) hareketlerle koordine olması bakımından kanıtlanır. Hiçbir teleoloji, hiçbir yönelimlilik ve kesinlikle hiçbir istemlilik bir cesedin hareketlerini karakterize edemez.

İnsan bedenini vücut bulmuş bir zihin, cesedi ise zihinsiz bir beden olarak tasvir edebiliriz. Her ne kadar bütün hareketleri dışavurumsal değilse de, beden zihnin ifadesidir. Bununla birlikte her ne kadar zihin bedeni kendine dışsallaştırsa da, yani bağımsız amaçları için bedeni bir enstrüman olarak görse de, beden zihin karşısında ifadenin sanatçı karşısında durduğu gibi durmaz. Zihnin asıl ifadeleri, ifadelerin tamamı olmasalar da, bedenin ifadeleridir ve insan zihni yalnızca o ya da bu tekil bedenin zihni olarak varolabilir. Zihnin tekilliği öncelikle bedenin zihninin tekilliğidir.

İnsan bedeninin dışavurumsal olduğunu söylemek bedenlerin neliğinin diğer bedenlerle sosyal ilişkileri bağlamında ele alınması demektir. Bütün ifadeler birer potansiyel ya da edimsel (actual) iletişim formudur. Bir kimse gülümserken, işaret ederken, tükürürken, diz çökerken, yavaşça yaklaşırken, aniden dönüp giderken, hatta çıkardığı seslerle bile diğerleriyle iletişime geçer ve ne anlatmak istediğini bu hareketlerle ifade eder. Yani her birimiz diğerinin dışavurumsal hareketlerle iletişim kurmasını herkesçe paylaşılan, sosyal olarak yerleşmiş eğilimler sayesinde yorumlarız. İnsanlar arasındaki bazı dışavurumsal hareketlerin evrensel veya evrensele yakın olduğunu inkar etmiyorum: Acıdan ağlamak, gülmek, kaçmak gibi. Fakat bunlara yüklenen anlamlar kültürden kültüre, eğilimlerin farklı açılardan yorumlanmasına göre değişiklik gösterir. Böylesi bir yorumun dört özelliği dikkatleri çeker.

Bu özelliklerden ilki, yorumlamanın objesi olarak diğerlerinin, yorumlayanın etkisi altında kaldığı aynı türden kavramsal ve entelektüel güçlere sahip olmasıdır ve bu güçler yorumlayanla benzer şekilde hatta aynı türden istemli eylemleri meydana getirir. Gülümsememi eğlencemin bir ifadesi olarak düşünebilirsiniz çünkü öyle görünüyorumdur, ve benim gibi birinin bir şeyi neden ve nasıl eğlenceli bulabileceğini anlayabilirsiniz.
İkinci özellik yorumlanan olarak başkasının aynı zamanda yorumlayan olarak başkası olmasıdır. Bu yalnızca benim bir başkasının beden hareketlerini belirli niyetlerin ve tepkilerin ifadesi olarak yorumlamam, bir başkasının benim hareketlerimi aynı derecede dışavurumsal olarak yorumlamasından ziyade, her birimizin diğerinin yorumcusu olarak yorum yapmamızdır. Yani benim onu kınadığımı sanıp tavır takınan birinin öfkelendiğini belli etmesini anlayabilirim... ve benzer durumlarda benim bu kişiye verdiğim tepki onun beden hareketlerinin ifadelerini yorumlamamın bir sonucu olarak gayet anlaşılabilirdir. Eğer böyle ise, benim eylemlerimin—ve böylece beden hareketlerimin—yönelimliliği, yani eylemlerimin somutlaşmış hali, benim bir başkasının beden hareketlerince ifade edilen yönelimliliği yorumladığım sürece doğru bir biçimde tanımlanabilir.

Böylece dışardan bir gözlemci diğerinin tavırlarına veya eylemlerine verdiğim karşılıktan habersizce beden hareketlerimin altında yatan niyeti anlayamaz ve hareketlerin yönelimini tanımlayamaz. Örneğin, gözlerimin hareketlerini ele alalım. Gündelik hayattaki bir gözlemci göz hareketlerinin farkına varabilir; anatomik ve fizyolojik donanıma sahip bir gözlemci ise doğru aletlerle masküler ve nöral değişimleri gözlemleyebilir. Ancak hareketlerin yönelimliliği kendini yalnızca şu sorulara cevap verebilenlere açık eder: Bu hareket göz kırpması mı yoksa kırpıştırma mıydı? Eğer kırpmaysa, başkalarıyla bir değiş tokuşun başlangıcı mıydı, yoksa gülümsemeye tepki miydi, düşünceyi belli ediş miydi yoksa bir başkasının göz kırpması mıydı? Ya da sadece ne anlama geldiğini bilen kişilere bir kez göz kırpmaya bir anlam, iki kez kırmaya başka, veya hiç kırpmamaya baş-

ka bir mesaj gönderen bir çeşit sinyal miydi?

Bu ve başka türden soruların cevapları olmadan göz hareketlerinin nasıl bir amaca yöneldiğini bilemeyiz, tabi eğer amaçları varsa. Herhangi bir amaca yönelik olup olmadığını, eğer öyleyse ne tarz bir amaca yönelik olduğunu bilemeden oluşumlarına referans vererek anlaşılır hale getirilebilecek öncüllerin ne olduklarını tanımlayamayız. Göz kırpışmasını "göz kırpması olmayan" şeklinde tanımladığım gibi, herhangi bir amaca yönelik olmayan, yani istemli veya belli bir niyete hizmet etmeyen beden hareketleri de bu yönde anlaşılmalıdır. Ve yine böyle yönelimsiz bir takım beden hareketlerini yorumlarken başkalarına tepki vermede yönelimlilere oranla çok farklı objeler temin edilir. Bunu söylemekle istemsiz ve niyetsizce yapılan hareketlerin ara sıra kızgınlık veya kırgınlık gibi tavırların bir çeşit hedefi haline gelmesini kastetmiyorum. İstemsiz ve niyet dışı hapşırmak belki kontrol altına alınabilir, gözümü kırpıştırmama sebep olan ışığa kafamı çevirebilirim. Buna göre kızgınlık ve kırgınlık bazı durumlarda, sadece olagelenlere (*happenings*) yöneltildiğinde, eyleyenin niyetini belli etmeyen olagelenler olarak anlaşılabilir ve gerekçelendirilebilir, bunu önlemek de yine eyleyenin elindedir.

Üçüncüsü, başkaları ya da yukarıda karakterize ettiğim biçimde tepki verdiğim diğerleri halihazırda bulunmayabilirler, aslında genelde de halihazırda bulunmazlar. Gerek uzamsal gerekse zamansal olarak uzakta olabilirler. Belki geçmişten bazı olayları hatırlıyor ve hala daha birisinin yaptığına sinirleniyor veya minnettarlık duyuyor olabilirim, ve bu duygular şu anda beden hareketlerimde ifade bulabilir. Ya da uzağa gitmiş bir arkadaşımı düşünebilir, duygularımı gülümseyerek ifade edebilirim. Bu gibi durumlarda beden hareketlerimin yönelimliliği yalnızca tarafımdan ve hareketlerimle duygularımı açık ettiklerimce bilinebilir.

Bu ve daha önceki örneklerimin su yüzüne çıkarmayı amaçladığı şeyi şöyle özetleyebiliriz; bazı beden hareketleri belirli düşüncelerin, duyguların, tavırların veya kararların ifadeleri ise, beden hareketlerini kendilerini belirli analitik amaçlar doğrultusunda ifade etmeleri yoluyla birbirinden ayırt edebiliriz; ancak bu, iki farklı oluşum veya iki farklı durum değildir. Örneğin gülümserken kaslardaki kasılmaları çalışan bir fizyolog için bu kasılmaların gülümseme mi yoksa kaş çatma mı olduğunu önemsemeden çalışmalarını sürdürmesi kesinlikle mümkündür. Aynı zamanda, bir karikatürist de kasları dikkate almadan gülümsemeyi betimleyebilir. Ne var ki kasların kasılması ve gülümseme iki ayrı şey değildir, başka bir deyişle, kasların kasılması ve gülümseme ve gülümserken ifade edilen haz birbirinden farklı üç durum değildir. Haz hazzın ifadelerinden ayrı var olamaz (yalnızca gülümsemek böyle bir ifadedir) ve gülümsemek *kasların kasılmasıdır*. Öyle ki, eğer kaslardaki belirli kasılmaları gülümsemeyi oluşturmalarından veya gülümsemeyi meydana getirdiği haz ifadesinden bağımsız olarak anlamaya çalışırsam başarısız olurum. Demek ki fizyolojik açıkla-

maların katkısı olabilir ama gülümseyerek hazzımı ifade etmemdeki şeyin ne olduğunu veya neden bu şekilde gülümsediğimi kendi başına izah edemez. Elbette birçok kişi bunun başka türlü olduğunu düşünebilir, analitik açıdan farklılaşmış olanın gerçekten de ayrık olduğu varsayılabilir. Bu varsayım, az sonra değineceğimiz sebeplerden ötürü hakikaten cezbedici görünür. Dışavurumsal olarak beden hareketlerini yorumlamanın dördüncü karakteristiğini ele almak amacıyla bu çekici değerlendirmeyi şimdilik bir kenera bırakıyorum.

Yorumlanabilecek olan her neyse yanlış yorumlanabilir. Her zaman yanılıyor olabiliriz. Diğerlerinin dışavurumsal beden hareketlerini yorumlamamıza dayanarak onlara atfettiğimiz düşünce ve duygularda da bazen yanılabiliriz. Öfke olarak gördüğümüz tavır belki de sabırsızlıktan başka birşey değildir. Arkadaşça sandığımız yaklaşım belki de nezaketten fazlası değildir. Bu hataların kaynağı genellikle bir duyguyu veya tavrı diğerinden ayırt etmemizin sınırlı olmasıdır. Bazılarımız bu ayrımı yapmada diğerlerinden daha iyiler, fakat hepimiz yanılabiliriz. Her şeye rağmen günlük hayattaki etkileşimlerimiz ve sosyal ilişkilerimizdeki müşterek öngörümüz sayesinde birbirimizi büyük oranda doğru bir şekilde yorumladığımızı ve nasıl uygun bir tepki vereceğimizi bildiğimizi söylenebiliriz. Yorumlamamızın gücüne olan güvenimiz bazen bizi diğerlerinin bilerek yanıltması karşısında savunmasız bırakır. Diğerlerinin ifadesi keder değil, onun yerine simülasyon olabilir; içten değil, içtenmiş gibi davranıyordur. Beden hareketleri bu gibi durumlarda eyleyenin niyetini gerçek anlamda belli eder, ancak bu niyetin bir kısmı başkaları tarafından yanlış yorumlanabilir.

Buna rağmen yanlış yorumlama her zaman kasten yanılmanın bir sonucu değildir. Sistematik yanlış yorumlamanın belirli biçimlerinin bazı kaynaklarını anlayana kadar insan bedeninin ne olduğunu ve nasıl davrandığını yeterince anlamadığımızı da belirtmek isterim. Bu kaynakları yorumlamadaki kaçınılmaz başlangıç tüm bunların ötesinde göze çarpan üç grup beden karakteristiğini dikkate almayı gerektirir: Yaşla ilgili olanlar, sağlıkla ilgili olanlar ve giyimle ilgili olanlar. Bu üç durumun hepsinde bedenimin bana nasıl göründüğüyle başkalarına nasıl sunulduğu arasında fark olması muhtemeldir. Bahsi geçen farklılıklar ortaya çıktığında yanlış yorumlama ve yanlış anlama olasılığı vardır. Şimdi bu durumlardan ilk olarak yaşa ve yaşlanmaya bakalım.

O veya bu anı ele alırsak herkes yıllardır, günlerdir ve saatlerdir var olmaktadır, ve bu süre yaşımızın, yani kronolojik yaşımızın bir göstergesidir. Buna rağmen bedenler çok farklı oranlarda yaşlanır, demek oluyor ki aynı kronolojik yaşa sahip insan bedenleri yaşlanma etkileri ve belirtileri bakımından oldukça farklılık gösterebilir. 35 yaşındaki bir kişinin diğer 35 yaşındakilerden daha genç göründüğü düşünülebilir. 45 yaşımdaki halimin diğer 45 yaşındakilerden daha yaşlı göründüğü düşünülebilir. 35 yaşındaki birisi kendini hala "genç" görebilir, aynı kronolojik yaşa sahip başka biri

kendini "orta yaşlı" görürken, diğer yandan 45 yaşımda kendimi "çoktan orta yaşları geride bırakmış" olarak görebilirken bir başkası kendini "orta yaşın eşiğinde" görebilir. (Bu ifadeleri nasıl kullandığımız kültürden kültüre değişir, ama en azından bazı kültürlerde, bizimki de dahil olmak üzere, kişiden kişiye de farklılıklar vardır.) Diğerlerinin bizi kaç yaşında gördüğü bir bakıma, hatta önemli bir ölçüde, onların bize vereceği tepkileri belirler. Kendimizi kaç yaşında gördüğümüz bir bakıma diğerlerinin verdiği tepkinin uygun olup olmadığını ve kısmen de olsa, ama yine önemli ölçüde, diğerlerinin tepkilerine nasıl karşılık vereceğimizi belirler.

İnsan bedeni yalnızca yaşlanmakla kalmaz aynı zamanda diğer hayvanlarda olduğu gibi çeşitli hastalıklara yakalanır ve yaralanır. Hastalık veya yaralanma bir anlamda bedenin normal işleyişine müdahale veya engel olarak değerlendirilebilir, normal işleyişin ne olduğu ve nasıl değerlendirildiği yaşa göre değiştiği için farklı biçimlerdeki hastalık ve yaralanmaların neticesinde doğru kanıya varılarak verilen tepkiler hastanın yaşına göre değişiklik gösterecektir. İnsan bedeni *hangi yaşta* olursa olsun ciddi sakatlanmalara sebep olan hastalık ve yaralanmalara karşı elbette savunmasızdır. Diğerlerinin dikkatini zorla da olsa üzerine çeken böylesi hastalıklar ve yaralanmalar zorunlu olarak bir tepkiye yol açarlar. Onlara tamamen aldırmamanın kendisi de bir tepkidir ve bir çok durumda göze çarpar. Farklı kültürlerde kişilerin birbirinden farklı durumlara verdiği tepkinin ne derece uygun olacağı farklı geleneklerce belirlenir. Fakat kültür ne olursa olsun tepkiye yol açan manifestonun karakteri hakikaten de insan bedenine özgü bu tarz hastalıkları ve yaralanmaları etkisizleştirir.

İnsan bedeni kendini diğerlerine belirli bir yaşta ve o ya da bu sağlık durumunda takdim eder. Cesedin de yaşı vardır ve yaraları olabilir. Ama o kendini diğerlerine yaşlı ya da yaralı gibi göstermez. Yaşayan biri gösterir; ve yalnızca bedenin öz temsili ve öz farkındalığı için önemli olan karakteristikler bunlar değildir. İnsan bedeni yalnızca genç veya yaşlı, sağlıklı veya hastalıklı değildir, aynı zamanda kıyafetli ve kıyafetsizdir de. Kıyafetsiz olmak sadece kıyafetten yoksun olmak değildir, bir kişinin kendini kıyafetten yoksun olarak göstermesine ve kişinin çıplaklığına bir işarettir. Bir bebek gün ortasında bakımsız bir biçimde kıyafetsiz yatıyor vaziyette bulunduğunda kendini diğerlerine ilgilenilmemiş olarak gösterir. Tıbbi muayene süresince kıyafetlerini çıkarmış bir yetişkinin çıplaklığı kişinin eşiyle yatmaya hazırlandığı halinden oldukça farklıdır.

Dahası, beden kendini giydiği kıyafetlerin çeşidi bakımından da diğerlerine gösterir; üniformanın içinde, resmi kıyafetle veya günlük kıyafetlerin içinde; açık renklerde ve dikkat çeken biçimde veya sönük ve donuk elbiselerle; modaya uyan veya uymayan kıyafetlerle göstermesi gibi. Bir kez daha belirtelim, gelenekler kültürden kültüre hatta kültürün kendi içinde dahi farklılık gösterir, neredeyse bütün kültürlerde tıpkı yaş ve sağlık durumunun kişiyi anlatması gibi giyim de kişiyi anlatan bir unsurdur. Beden

hem hareketlerinde hem de bu gibi başka biçimdeki karakteristiklerinde kendini bir işaretler (*signs*) bütünü olarak gösterir. Eyleyen olarak kişi bu işaretlerin ve diğerleri tarafından nasıl oluşturulduğunun ya farkındadır ya da bi haberdir. Eyleyenin farkında olduğu işaretlerin bazıları kişinin niyetini ifade edebilir ve niyetini belli edecek şekilde anlaşılması amaçlanmış olabilir, buna rağmen diğer işaretler eyleyenin kontrolü dışındadır. Bir konuya daha dikkat çekelim, insan bedeni hareketleri ve görünümleri içinde bir göstergeler bütünüdür ve bu da türü hakkında doğruları yansıtır.

Şimdi buraya kadar bahsi geçen bedensel karakteristik tipleri kataloğuna bir göz atalım. Bedensel hareketlerin güçlerini ve hareket çeşitlerini ortaya koyduk, istemli olanları istemsizlerden ve niyetlileri niyet dışı olanlardan (*intentional-non-intentional*) ayırdık. Sonrasında farkettik ki, hareketler istemli ve niyete dayalı olduğu sürece tepkilere davetiye çıkarır, hatta kendileri de tepki olabilir. Tepki olabildikleri gibi tepkiye neden de olabilirler çünkü dışavurumsal, yani yorumlamaya açıktırlar, bu nedenle de başkaları tarafından yanlış yorumlanabilirler. Yine de böyle bir yorumlama beden hareketlerinin ötesinde yaşlanmasından, sağlık durumundan ve giyiminden yola çıkılarak bedenin karakteristiklerine kadar uzanır. Bu özellikler de yorumlanabilir, işaretler olarak değerlendirilebilir, hatta öyledir diyebiliriz.

Bu katalogtaki öğeler iki farklı ilişki içinde bulunurlar. Bunlardan ilkinde zamansal olarak sonradan gelen öğeler önceleyen öğeleri gerektirir ve bu gibi durumlarda sonradan gelen *normalde olduğu gibi* ortaya çıkmayabilir, ta ki önceleyen öğeler normalde olduğu gibi ortaya çıkana dek. Giyim, sağlık, yaşlanmanın görünen belirtileri ve yalnızca tepkilerin ifadesini içeren hareketler de dahil olmak üzere ifade edilen niyetlerin hepsi hareket kurgularına bir içerik sağlamaları bakımından öneme sahiptir. İfade bulmuş niyetlerin hareketleri yalnızca bazı hareketlerimizin istemli olmasından ve diğerlerinin istemli hareketlerini istemsizlerden ayırt edebilmemiz sayesinde işlevlerini olduğu gibi sürdürebilirler. Niyetlerimi oluştururken genellikle ifadelerimi nasıl kullandığımı göz önünde bulundururum ve bunu yaparak bedenimin kendini yaş, sağlık ve giyim konusunda nasıl ortaya koyduğunun önemini de değerlendirmiş olurum. Yaşlı birinin ifade ettiği ve bundan ne anlaşıldığı, muhabbetin orta yerinde kaşlarını çatması, ayağa kalkması ve bastonunu almasıyla ifade edilen ile genç ve dinç birinin aşağı yukarı aynı hareketleri yaptığında aksettirdiği birbirinden çok farklıdır. Hem genç olan hem de yaşlı olan bunu bilmek zorundadır.

Beden hareketlerinin sırasını göz önünde bulundurduğumuzda yalnızca "Bu sıra ne gibi bir amaca yöneliktir?" sorusunu sormak değil, aynı zamanda "Hareketlerin sırasıyla ne ifade edilir veya anlatılmak istenir?" sorusu da anlam kazanır. İlk soruya verilecek cevap "Hiçbir amaca yönelik değil; bu sadece yönelimi olmayan hareketler silsilesidir" olabileceği gibi, ikinci soruya verilecek cevap "Bu sıralamada hiçbir şey ifade edilmedi ve anlatıl-

mak istenmedi" olabilir. Bir beden hareketinin veya hareketlerinin sırasının yönelimden yoksun olması ve hiçbir şey ifade etmemesi göze çarpan bir olgudur, tıpkı bir ağacın dalının yönelimden yoksun olması ve hareketlerinde ifade olmaması gibi.

Başından beri ifadesel hareketin sosyal karakterini vurguladım. Bir kişinin hareketlerinin yorumlanabilir olması diğerlerinin varlığını varsaymak anlamına gelir. Bir kişinin hareketlerinin bu şekilde gösterilmesi, öyle yorumlamak yerine böyle yorumlamak, öyle bir tepkiye sebep olmak yerine böyle bir tepkiye sebep olmak aynı zamanda diğerlerine karşı bir çeşit inanç ve tavra sahip olmayı gerektirir. İfadesel olan için doğru olan yönelimli olan için de doğru kabul edilir. Niyetlerimi nasıl şekillendirdiğim ve beden hareketlerimin yöneliminde ifade edilen bu niyetlerin neler olduğu, diğerlerinin tepkilerinin doğasını göz önünde bulundurmama dayanır. Bedenim dünya üzerindeki tek insan bedeniymiş gibi hareket etmem bir bakıma herhangi bir niyeti uygulamaya koymamın iyi bir kurgusu olabilir ve hiçbir eyleyen bunun farkına varamayabilir. Bu durumun farkına varmak insan bedenini diğerlerinden izole halde mantıklı bir biçimde betimleyemeyeceğimiz hatta açıklayamayacağımızı anlamak demektir, yine de bazılarının anormal biçimde izole olduğu göze çarpan nadir durumlar bunların dışındadır.

Karıncalarda, eşek arılarında ve yunuslarda olduğu gibi minimum tanımlama tek bir insan bedenini tanımlamaya yetmez, insan bedenini tanımlamak daha çok onun bazı sosyal ağlarına, fiziksel ve sosyal ilişkilerine yönelik olmalıdır. İnsan bedenleri bir bakıma sosyal ilişkileri yoluyla oluşur, bunun sebebi de insan hareketlerinin ancak sosyal etkileşim içinde karakterize ve temsil edilebilmesidir. Bunun bedenlerimiz hakkında ne düşündüğümüz üzerinde önemli etkileri vardır, ama bu etkileri şimdiye kadar defalarca adı geçen, birbirleriyle yakın ilişki içinde bulunan insan bedenlerinin iki karakteristiği aracılığıyla değerlendirmeliyiz: öz referans (*self reference*) ve öz farkındalık (*self awareness*). İlk bakışta bu iki karakteristiğe itiraz etmekten kaçınmak imkansız gibidir, hatta bir çok okurun tepki gösterdiği öfkeli bir protestoya bile dönüşebilir. Bu okurlar nasıl olur da öz referans ve öz farkındalığın bedenin birer karakteristiği olduğunu ileri sürebildiğimi sorgulayabilirler. Bedenin kendisinin farkında olmadığı üzerine ısrar edebilir ve asıl Ben'in (I) bedenin farkında olduğunu, yani Ben'in kendinin farkında olduğunu öne sürebilirler. Bu okurlar bedenden bahsederken bazen "eyleyen" ifadesinin kullandığımı eklerler. Yine bu okurlar, eyleyenin bedeniyle veya başka bir ifadeyle tanımlanamayacağını—örneğin özne olarak "bir kişi"yi kullandığım gibi—iddia ederken, benim benlik (*self*) kavramını daha çok bedene dayandırdığımı, hatta bedeni benlikmiş gibi gördüğümü düşünebilirler.

Bu şikayetlere nasıl cevap vermeliyim? Öncelikle kabullenmeliyim ve zarar verici bir şekilde tutarsız göründüğümün bilincinde olmalıyım. Bir

yandan ben bedenmişim gibi konuştum – ve bunu gerçekten de doğruladığımın anlaşılmasını istedim – ve öte yandan aslında normalde anlaşıldığı gibi olan ancak aksini iddia eden ifadeler kullandım. Bu söylemlerin herhangi birinden kaçınmak oldukça zordur. "Ben" ve "bedenim"in kullanımlarının arasındaki ilişkiyi ele alalım. İkincisi nadiren, eğer mümkünse, anlam değişikliği olmaksızın ilkinin yerine geçebilir. Eğer "ben yaptım" demek yerine "bedenim yaptı" dersem alay ettiğim düşünülebilir. Eğer bir kişi "seni orada gördüm" dediğinde cevap olarak "sen benim bedenimi gördün" dersem kafası karışabilir. "Bedenim" ifadesini genellikle benim için doğru olandan bedenim için doğru olanı ayırt etmek için kullanırız.

Eylemlerimden ve ihmalkârlıklarımdan mesul olduğum doğrudur, algıladığım objelerin farkındayım. Yalnızca eylemlerim ve deneyimlerim üzerine düşünmekle kalmam, eylemlerim ve deneyimlerim üzerine düşünmemin üzerine de düşünebilirim. Bahsi geçen bu durumların hiçbiri bedenim için söylenemez. Fakat ilginçtir ki bedenim için geçerli olanlar (genellikle) benim için de geçerlidir. Eğer bedenim 1.82cm uzunluğunda ise ben 1.82 boyundayım. Bedenim ağrıdığında ağrıyı hissederim. Buradan hareketle "bedenim" dediğimizde kastedilen şeyin, her ne kadar çok yakından ilişkili olsa da, "Ben" dediğimizde kastettiğimizden farklı olduğu sonucuna ulaşmak çok kolaydır. Böylesi bir sonuca varmak en az iki tür hataya yol açar.

Bunlardan ilki, bedenimin üstünde ve ötesinde bir şey olduğum varsayımıdır, yani bedenden ayrı bir *insan zihni* anlayışı. Ne var ki, ölümden önce mevcut koşullarımız dahilinde bedenden ayrı bir insan zihni kavramından söz edilemez. Eğer insan bedeni vücut bulmuş bir zihin ise insan zihni buna bağlı olarak kendini beden aracılığıyla ifade eden bir takım güçler bütünüdür diyebiliriz. Bu güçler ifade edildiğinde felsefecilerin "mental" ve "fiziksel" olarak tasvir ettiği ifadeler bir ve aynı yönelimli hareketler grubu içinde kaynaşırlar. Bir nesneyi alıp bir başkasına verdiğimde iki farklı durumun gerçekleştiği söylenemez; birisi bir şeyi diğerine kasten verme hareketi olarak karakterize edilir, diğeri ise kol ve ellerde, kas ve sinirlerde vukuu bulan bir takım değişiklikler olarak betimlenir. Burada bir veya bir dizi eylem ve değişim vardır. Vermek kolun ve elin hareketleridir.

Başka bir açıdan düşünecek olursak, zihnin bedensel ifadelerinden ayrı var olduğunu varsaydığımızda zihin ve beden arasındaki ilişkiye ait bir takım çözülemeyecek problemle yüzleşiriz, bedenin dışsal bir enstrüman olarak, rastlantısal ve olumsallıkla zihne bağlı olduğunu anlamaya mecbur kalırız. Bu sebeple oluşabilecek problemleri bir kenara bırakıp, zihin ve beden üzerine yanıltıcı olabilecek içsel yaşam fenomenolojisini değerlendirmekle, özellikle de düşünmenin nasıl göründüğü üzerine düşünmekle, ortaya çıkmış önemli bir güdüden bahsedeceğim. Düşünce, konuşma veya yazmada ifade edildiğinde, zihinsel güçlerin bir örneğinin daha onun beden

yoluyla ifadesinde kullanıldığını görürüz; ama elbette düşüncenin episodları böyle bir ifade olmadığında, zihin kendini içsel yansımalar, imajlar ve duygular sahnesi kendine gösterdiğinde ortaya çıkar. Bu episodlar zihnin güçlerinin bedenin ifadelerinden bağımsızca uygulanabileceği izlenimini uyandırır.

Bu iddiaya yanlış bir tepki, bu episodlarda düşüncenin bedensel ifadesinin beyinde olup bitenler dizisi yoluyla meydana geldiğini iddia edecektir. Ne zaman düşünsek nöronlar beynin belirli bölgelerinde aktif hale gelir. Düşüncelerimizi konuşma veya yazma yoluyla ifade ettiğimizde ve nesneleri elimize aldığımızda nöronlar aktif hale geçer. Konuşma veya yazma yoluyla ifade edilmeyen düşünce de nöronal olaylar eşliğinde gerçekleşir. Ancak düşüncenin konuşma veya yazma yoluyla ifade edilmesi ile ses telleri veya el hareketlerinin beyinde meydana getirdikleri aynı ilişki içinde bulunmaz. Özel bedensel hareketler grubu içinde dışavurulan düşünmede olduğu gibi görünür, bedensel ifade olmaksızın ortaya çıkan düşünme bedende sınırlandırılamaz; kafamızda gerçekleşen düşünmeyi düşünme alışkanlığımız—aritmetiği öğrenen bir çocuğa "zihninde toplamaya çalış" dediğimizde olduğu gibi—anlaşılması güç bir şeydir. O halde bu durumu nasıl açıklayabiliriz?

İçsel yaşantımızla ilgili fenomenolojik olguları görmezden gelmek veya inkar etmek bir o kadar anlamsızdır. Bu olgular hiçbir dışsal ifade bulmayan içsel düşünceler, imgeler ve duygulara odaklanıldığında ortaya çıkarlar. Bunun yerine yapmamız gereken, içsel sahnemizde olup bitenlerin yapısına ittihatla yaklaşmak ve her bir olageleni kendine özgü kılanın ne olduğunu sorgulamaktır. Cleopatra'nın tam olarak netlik kazanmamış düşüncelerini Claudia'nın değil de Cleopatra'nın yapan şey nedir? Bir imgeyi firkateyn imgesi yerine gulet imgesi kılan nedir? Bir duyguyu heyecan yerine öfke kılan şey nedir? Bahsi geçen her duruma yalnızca düşüncenin, imgenin ve duygunun bedensel ifadeler alması koşuluyla cevap verilebilir. Çünkü Cleopatra hakkındaki düşüncemi konuşma ve yazma yoluyla ifade ettiğimde Cleopatra hakkında düşünülen şey "Cleopatra" isminin söylenmesi yoluyla ifade edilir. Benim zihnimdeki imge sözel veya görsel ifadeye büründüğünde guletin tanımı veya guletin imgesi olan gulet resmi ifade bulur. İfade edilmemiş bir şey her zaman ifade edilmeye açıktır ve yüklediğimiz nitelikler yüklenebilecek nitelikler bağlamında atfedilir.

İfade edilmemiş içsel düşüncelerimizi, imgelerimizi ve duygularımızı karakterize ederken metafor kullanırız ve bu metafora bağlı kalırız. Az önce içsel yaşantımızın sahnesinden bahsettim, bilindik bir metaforu kullandım; hafızamızda ne sakladığımızdan bahsettiğimizde veya belli bir düşünce dizgesini izlediğimizde bize çok tanıdık gelen, hatta kendimize onların metafor olduğunu hatırlatmamız gereken başka metaforlar kullanırız, bu metaforlar yoluyla kamusal-sosyal dünyada olanlarla analoji kurduğumuzda düşüncelerimizi, imgelerimizi ve duygularımızı konumlandırabi-

liriz. Zihnin içsel yaşantısını tanımlarken ve karakterize ederken kullandığımız koşullar anlamlarını önceki kullanımlarından ya düşüncelerin, imgelerin ve duyguların bedensel formlarda ifade edildiği eylemleri karakterize ederek, ya da kamusal dünyanın diğer özelliklerini isimlendirerek veya açıklayarak alırlar. Onlar olmaksızın zihnin içsel yaşantısını tanımlayamayacağımız ve üzerinde derinlemesine düşünemeyeceğimiz ifadelerin bu dilsel kullanımları bahsi geçen önceki kullanımlarından sonra gelir ve onlara dayanır.

Düşünce her ne kadar dışsal-kamusal dünyadan elde edilen materyallerle başlasa ve bu materyallere dayansa da, gerçek bir otonomiye sahiptir. Kendi amaçlarını kendi koyar, kendini bir takım problemlerin ve belirsizliklerin içine sokar, mantıksal ve kavramsal zorunluluklarca dayatılan kısıtlamaları tanımlar ve amaçları doğrultusunda ve ötesinde ilerledikçe daima belirgin bir biçimde *benim* düşüncemdir, yani belirli bir düşünürün düşüncesidir. Bir düşüncenin benim olduğunu söylemek, öncelikle bu düşüncenin bedenim tarafından elde edilen deneyimlerden gelen materyallerle başladığı ve bu materyallere dayandığını söylemektir. Ne var ki, düşüncelerimin benim düşüncelerim olarak tanımlanması bedenimin kimliğinden elde edilirken aynı zamanda bedenimin kimliğinden önemli ölçüde bağımsızdır. Düşüncenin otonom varoluşu kimilerinin diğerlerine oranla daha çok farkında olduğu bir durumdur, onlar kendi zihin yaşamlarının içine çekilebilir ve fiziksel güçleri başarısız olduğunda düşüncelerinde daha az etkisizleşirler.

Düşünce nesneleri bedenin en yakın uzamsal çevresine ait olan algıdan farklıdır. Buna rağmen düşünce, nesnesini uzam ve zaman içinde herhangi bir yerde bulabilir. Bedenden farklı olarak düşünce fiziksel konum tarafından belirlenmez. Kendini eş zamanlı biçimde benim düşüncem olarak anlar; yani belirli bir bedene sahip, bu düşünüre özgü somutlaşmış bir düşünce. Öyle ki bedenimin zaman mekan düzleminde algıya dayattığı sınırları dahi aşar. Bu da bize bedensiz bir düşünürün nasıl bir şey olabileceğine ilişkin fikir verir. Gerçekten de böyle bir düşünür olabilir miyiz? Bunun makul bir ihtimal olduğunu sert bir şekilde inkar edebilecekler mevcut. Onların sorumluluğu itirazları için geçerli sebepler sağlamaktır, ve onlar henüz bunu yapmış değil.

O halde düşüncenin içsel yaşamının realist fenomenolojik bir açıklaması önemli soruların altını çizer. Bu soruları kabul etmek veya tanımak bizi halihazırdaki durumumuzda, kendimizi konumu özellikle bu beden olan, düşüncesi bu bedende ifade edilen ve bu beden tarafından sağlanan araçlar vasıtasıyla bilebildiğimiz düşünürler olarak tanıdığımız olgusuna karşı bizi kör etmemelidir. İster Platonik ister Kartezyen olsun düalist düşünce biçimlerine yenik düşmenin cazibesine karşı direnmeliyiz. Bu cazibeye yenik düşmenin faturası, yalnızca zihnin otonomisini yanlış kavramakla ve sonuç olarak zihin-beden ilişkisine ait çözümlenemez problemlere yol açmakla

kalmaz, aynı zamanda insan bedeniyle ilgili biricik en önemli olgular kümesini saklar. Bu olgular onun birliğinin doğasıyla ilgilidir; iki yönü olan bir birlik: herhangi bir zamanda bedenin muhtelif hareketlerinin koordinasyonu ve zaman boyunca bedenin anlatısal (*narrative*) birliği. Şimdi bunları sırayla ele alalım.

İnsan bedeninin sergilediği hareketlerin çeşitliliğine daha önce değinmiştik. Bunlar kalbin, akciğerin ve sindirim organlarının yönelimsiz hareketleri, uyarıcıya verilen istemsiz refleks tepkiler ve niyetlerin veya zihin durumlarının (*states of mind*) ifadesi de dahil olmak üzere yönelimli istemli ve niyetli hareketlerdir. Bedenin eylemlerinin bir bütünlüğü vardır, örneğin odanın içinde yürümem, masadaki yemeğin görsel çekiciliğine tepki vermem, hapşırmamı engellemem ve sandviçimi tutmam gibi. Bu hareketlerin her biri bilinçli bir aktivite dizgesi içinde gerçekleşir ve tek bir amaca yöneliktir. Kalbimin atması, nefes almam, salgı bezlerimin çalışması bedenimin düzgün çalışması halinde belli bir amaca ulaşmaya olanak sağlamak için koordine olur.

Bedenin düzeninin iyi olması demek, onun bir birlik göstermesi ve amaçlarına ulaşmak için ihtiyacı olan koordinasyonu sağlaması demektir. Bedenin düzeninin iyi olmaması demek, bahsi geçen birliğin olmaması demektir; kalpte ve akciğerde kusurlar, salgı bezlerinin düzensiz çalışması, yani organlardaki hastalıklar başarı için zorunlu olan bütünlüğü bozmaktadır. Tour de France'ı ciddi anlamda kazanmayı hedefleyen biri için zorunlu olan fiziki ve mental koordinasyonu düşünelim, ya da bir kişinin matematiksel bir varsayımı ispatlamasında zorunlu olan fiziki ve mental koordinasyon derecesini düşünelim; önümüzdeki tek bir şeye odaklanmanın birbirinden farklı bu iki örneği, eyleyen insanın ve bedeninin, başka bir deyişle eyleyen olarak insan bedeninin mükemmelliğine işaret eder.

Eyleyen olmak zaman içinde yerine getirilir. Eyleyen olmak birbirine bağlı olamayan farklı eylemler dizgesiyle meşgul olmak değildir. O, amaçlar peşinde koşmaktır, bazıları yakında, bazıları daha uzakta; bazıları sırf kendisine ulaşmak adına, bazıları başka amaçlara ulaşmak adına; bazıları ise her ikisine de ulaşmayı hedefleyen amaçlardır. Gençlikten orta yaşlara, sonra da ölüme doğru yol almak doğası gereği değişimi ve kişinin amaçlarını revize etmesini içine alır. Bir kişinin uzun zamandır arzuladığı ve peşinden koştuğu amaçlar çoğu kez yalnızca o kişiye ait değildir, diğerleriyle paylaşılan ortak amaçlardır ve bu amaçlara ancak diğerleriyle işbirliği içinde olmak koşuluyla veya diğerlerinin süregelen katılımıyla ulaşılabiliriz. Böylece eyleyenin zaman içinde eylemlerinde beden gücünü kullanması diğerleriyle olan muhtelif münasebetini gerektirir.

Bunu anlamış olmak, birinci tekil kişi "Ben"in kullanımı ile "bedenim" ifadesi kullanımı arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için bir anahtardır. "Ben" zamirini kullandığımda eyleyen ve katılımcı kişi olarak konuşurum, eyleyen, katlanan ve tepkide bulunan biri olarak. Kendimden diğerlerine

duyarlı ve sorumluluk sahibi olarak, "bedenim" ifadesini kullandığımda ise kendimi tamamen başka bir yolda diğerlerine gösterir ve adlandırırım. Eylemlerimin sorumluluğunu aldığım, o veya bu bedensel hareketi kontrol edebiliyor veya edemiyor olduğum söylenebilir, fakat bedenimin sorumluluk alabileceği söylenemez. O veya bu bedensel hareketin farkındayım ya da değilim; oysaki bedenim bunların ne farkındadır ne de değildir. Bedenim kendini diğerlerine gösterir, ama kendini bana göstermez. Çünkü bizler görünüşte birer insan bedeniyiz, başka bir deyişle bedene bürünmüş zihinleriz, bu nedenle öz referansın iki moduna ihtiyaç duyarız ve bu modlara ihtiyacımız olmasının kendisi ne tür bedenler olduğumuz hakkında göze çarpan bir olgudur.

Buraya kadar "ben" ve "bedenim" kavramlarını nasıl kullandığıma açıklık getirdim. Bir başkası bu ifadeleri aynı anlamda kullanmadığı sürece o kişiyi ancak başka referanslara başvurarak anlayabilirim. Demek oluyor ki bir kişi bana kendisini tanıtırken bedenini tanıtmada mesuliyet alır ve duyarlı olursa, kendimin farkında olup olmamam gibi bu kişinin kendisinin farkında olup olmadığını da anlarım. Bu müşterek anlayış hem yorumlayan hem de yorumlanan arasında gerçekleşebilen değiş tokuşu gerektirir. Başka bir ifadeyle, tekrar edecek olursak, insan bedenleri diğerleriyle olan ilişkilerinde yalnızca potansiyel (potentially) ve edimsel (actually) olarak ifade edilebilir ve başkaları aynı türden güce sahip olanlar olarak tanınırlar. İnsan bedenleri ilineksel değil özünde sosyaldir, fakat onların inşa ettiklerinin dışındaki unsurlar sosyal değildir. Kasların ve nöronların hareketleri, kan dolaşımı, sindirim sistemindeki değişiklikler, bunların hepsi her ne kadar başkalarına verilen tepkilerle ilgili olsa da, hatta bu tepkiler yoluyla ortaya çıksa dahi, sosyal etkileşimlere referans verilmeden de layıkıyla karakterize edilebilir.

Hatta daha açık bir ifadeyle, insan bedenini oluşturan parçaların hareketlerinin fiziksel öğelere ve fizik yasalarına referans verilmeden karakterize edilip açıklanamaz. Buna göre, bedeni özellikle parçalarına başvurmadan açıklamaya çalışan her girişim başarısızdır; çünkü kendisine sosyal karakteri bağlamında verilen bedenin bu özellikleri göz ardı edilmiş olur. (Aynı durumun yunuslar ve maymunlar gibi kompleks canlılarda da geçerli olduğu kanısındayım.) Yine buradan hareketle insan bedeni üzerine indirgemeci bir anlayış geliştirme girişimi, sosyal nitelikleri ve ilişkilerini bedenin fiziksel bileşenlerine başvurarak elde etmek ve açıklamak umudu içinde engellerle karşı karşıya gelecektir – tabi eğer bu engeller aşılması güç değilse. Hakkından gelinebileceğine yönelik hiç bir belirti göstermeyen bu engeller, bu güne kadar zihin ve bedene ilişkin düalist anlayışın sorununu anlamış kişilerce öne sürülmüştür. Bu kişiler materyalist monizmin bazı versiyonları hariç kendilerine hiç bir alternatifin kalmadığını iddia ederler. Onun dışavurumsal niyetselliği, yorumlanabilirliği ve sosyal boyutları bağlamında bedenden ne anladığımız ile bileşenlerinden meyda-

na gelmiş fiziksel materyallerden ne anladığımız arasındaki ilişkiyi açıklamak kaçınılmazdır. Bu iki klasik felsefe girişiminden hiçbiri bizlere inandırıcılığını koruyacak bir nitelendirmeyi veremez.

O halde "İnsan bedeni nedir?" sorusuna vermemiz gereken cevap, halihazırda verebileceğimiz en uygun açıklama olsa dahi insan bedenleri olan bizlere kalan bir enigma, bir bilinmezlik kaynağı gibi görünüyor. İnsan bedeni olmanın ne olduğunun anlaşılmaz karakteri belki de insan bedeninin özellikleri arasında en ilginç olanıdır. Anlaşılmaz olan, insan bedeni olmanın nasıl mümkün olduğu ve insan bedeninin neliğine ilişkin kafamızın karışmasıdır. Kafa karışıklığı, bir takım sorulara cevap getirme ve çözme çabası içinde bir amaca—belki şimdi anlayamadığımız ama ileride bir vakit anlayacağımız bir amaca—yönelmektir. Bu amaca ulaşmak için kullandığımız güçler eyleyenin birliğini sergileyen fiziksel ve mental güçlerdir. Üstelik kendi kafa karışıklığımızın doğasını diğerlerine ileterek, onların fiziksel ve doğal güçlerini kullanarak onları da bu anlama projesine dahil ederiz. Başka bir deyişle, insan bedenleri topluluğu yapılarının ve güçlerinin teleolojik organizasyonunu ve her biri yönelimli olan bu edinimlere yönelik ortak bir amacı aktivitelerinde tekrar tekrar gösterirler. Anlamayı amaçlayan projeler elbette tek başına bedenin aktivitelerine teleolojik formlar vermeseler dahi benzeri projelerin paradigmatik örnekleridir.

Ve yine, insan bedeninin fiziksel bir obje olduğunu, birtakım yasalarla yönetilen parçalar bütünü olduğunu ve bu fiziksel parçalara teleolojik kavramların hiçbir uygulanışının söz konusu olmayacağını kendimize hatırlatmalıyız. Fizyolojik olarak yapılanmış insan bedeni, genelde dengede olma eğilimi içindeki sistemler bütünü olsa dahi—kardiyovasküler, sindirimsel, vb.—teleolojinin bu sistemin kendini idame ettirmesindeki etkisinin, bir organizmanın kendisi için ilk defa koyduğu yeni bir amaca doğru (belki de aynı şekilde yönlenmiş diğer amaçlara eşlik ederek) ilerlemesindeki teleolojiden oldukça farklı olduğunu kendimize hatırlatmalıyız. Kompleks bir bütün olarak insan bedeninin teleolojik yöneliminde kendini anlaması, fiziksel ve fizyolojik bileşenlerinden türeyecek veya bu bileşenler yoluyla anlaşılacak bir şey değildir.

Peki, bunlar nasıl ilişkilendirilir? Sonunda felsefi bir soruna ulaşmış olduk, ya da "İnsan bedeni nedir?" sorusunu felsefi kılanın ne olduğunu keşfettik diyebiliriz. Soruyu felsefi bir sorun olarak yöneltmenin bir yolu da Aristoteles'in dört neden öğretisinin aktivite, yapı, birlik ve insan bedeninin yönelimine nasıl uygulanacağını dile getirmektir. Maddesel ve ereksel nedenlerle ilgili sorulara cevap vermek nispeten daha kolaydır. Bedeni meydana getirenin ne olduğunu makul detaylar çerçevesinde belirleyebiliriz ve bedenin eylemlerinin yöneldiği amaçları tanımlayabiliriz. Ancak böylesi materyal bileşenliğe sahip bir şeyin nasıl olur da bu tarz bir erekselliğe sahip olabileceğini bilemeyiz.

Ortaçağ filozofları bu sorunla yeteri kadar ilgilenmediler, çünkü insan

bedenini meydana getiren materyal bileşenler hakkındaki bilgileri sınırlıydı. Modern felsefecilerin de bu sorunla yeteri kadar ilgilenmediğini görüyoruz, çünkü La Mettri'den AI programlarına ve teorik felsefecilere kadar son zamanlarda filozoflar nörofizyoloji ve biyokimyanın bulgularıyla meşguller ve hepsi eğer bedeni oluşturan materyaller hakkında bilgimiz yeterli ise teleolojik kavramların uygulanmalarına ilişkin problemlerin bir şekilde çözülebileceği veya bu problemlerin tamamıyla yok olacağını varsayma eğilimindeler. Belki de insan bedeninin maddi yapısını anlamada kat ettiğimiz ilerlemenin bizi bu sorunun cevabına ulaştırmadığını, hatta ulaştırmaya yakın bile olamadığını anlamamızın zamanı gelmiştir. Öyleyse buradan nereye varabiliriz? Bu makalenin üzerinde durduğu nokta yalnızca şu anda nerede olduğumuzu tanımlamak ve bunu yaparak tekrar her şeye yeniden başlamamız gerektiğini ileri sürmektir.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

Aklın Duyguları: Varlığın İrrasyonel ve Rasyonel Bir Dansı Mümkün Müdür?

VOLKAN YÜCEL*

Özet
Duygu ve aklın ayrımının tarihi, eşitsizliğin tarihi olarak görülebilir. Duygu; "kontrol edilemez" bir yapı sunar. Akıl "yetkin" ve ayni bir yapı sunar. İktidar; duygusal, fevri, içrek ve öznel gibi sözlerle kişisel deneyime ait halleri kötülerken; zihin, akıl, irade, mantık ve düşünce gibi üst konuma koyduğu halleri iyiler. Özellikle eril olanlarını. Ancak hemen ardından çelişkili bir biçimde duygu sınıfında değerlendirilmesi gereken; gönül bağı ya da aşk gibi haller; aklın üstüne konup kutsallaşır. Ve aklın üstü çizilir. 'Yüreksiz' aklın değeri yoktur. Bu modellemenin Apollon-Dionysos ayrımı olduğu da belirtilebilir. Gerek duyguları iptal eden aklın, gerek aklı iptal eden duyguların söylemi karmaşasında, 'kendini bilmek' gibi bir erdeme sahip olması istenen insan; neyi bilerek 'kendini bilmesi' gerektiği konusunda tutarlı kalamaz. Duygusuz aklın (araçsallığın) mükemmelliğin peşinde koşması mı, yoksa duygulu aklın (irrasyonel görünse de) uyum araması mı topluma yarar? Akıl ve duygunun, erillik peşinde koşmayan ve gayesiz (ereksiz) bir Nietzscheci dansı mümkün müdür?
Anahtar Kelimeler: *Duygular, Akıl, Araçsallık, Nietzsche, Duygu Felsefesi*

Abstract
Emotions of Mind: Is an Irrational and Rational Dance of Being Possible?
The historical backdrop of distinction between emotion and intellect can be seen as the history of inequality. Emotions provide a structure that cannot "be controlled". Mind provide a "competent" and unified structure. While the power mechanism slights emotional, impulsive, esoteric and subjective conditions of being, it regards intellect, mind, rationale and thought (particularly masculine ones). Quickly after this power process, the condition of feeling or love which is ought to be considered as a sentiment in comprehensibly superimposeson the mind. And the mind is crossed out. 'Unfeeling' mind has no quality. This modeling might be indicated as Apollo-Dionysus "dichotomy". A person anticipated to 'know himself' as a goodness in a perplexity that the mind and the feeling scratch off each other cannot be steady about what to know for 'self-knowing'.Is a mind without feelings (the instrumentality) in the quest of perfection or an emotional mind (even if it seems irrational) in the

* Yrd. Doç .Dr. Volkan Yücel, Beykent Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, vlknycl@gmail.com.

quest of concordance significant for society? Is a non masculine, non teleological and Nietzschean dance of emotion and mind conceivable?
Keywords: Emotions, Mind, Instrumentality, Nietzsche, Philosophy of Emotions

"Yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve size
'yer üstü umutlar'dan söz edenlere inanmayın!"
F. Nietzsche

"Eleştirel düşünmeyle sınanan ve organize edilen
bir hayat içinde duygular iyi rehberler olabilir."
M. Nussbaum

Giriş

Antik çağda aklın (yöntemin) zihinsel, eylemsel ve estetik bir birlik içinde olması amaçlanırdı. Hem eylemin ürettiği sonuçlar hem de eylemin üretim biçiminin kendisi bir estetik değer içerirdi. Akıl estetik bir değer ve uyum ve bu sayede de erdemli olmaya aracılık eden bir kavrayıştı. Yol, yöntem ve sonuç aynı sürecin içinde erirdi. Yol; hem yöntem hem sonuçtu. İncelemek kadar, uygulamaktı. Uzakdoğu inanç usullerinden olan Zen içinde anlatılmak istenen derin içsel estetik,hala bu tür kavrayışlar içerir.[1] Ya da Antik Yunan dünyasındaki en yüksek düzey üretim olan ve özel yaşam, zaman ve uğraş gerektiren *theoria* yaklaşımı/usulü; insanın 'Altın'a dönüşmesi gibi sembolik başkalaşımlar peşinde de koşan evren, varlık ve kendiliği arama arayışlarının bir türü ve bütünüydü. Ayrıca bu değeri üretirken yine zorluda olsa estetik yollardan geçiliyor olması bir tercih ve pahaydı.

Varlığın tüm imkânları güzeli (sözel, görsel ya da niteliksel açıdan simetrik olanı) üretmek için araçlaşır ve sonunda da tekrar güzelden üreyerek amaçlaşırdı. Aklın bir amacı vardı. Net bir amacı vardı. Belki de demokrasi denen sosyal tahayyül bile (her ne kadar erkekler ve eril akıllar arasında başlasa ve sürse de) bu simetrik kanılardan türeyerek kamusal alana sindi.

Estetik aklın kamusal düzen sağlamak adına içerdiği eril tahayyülün zararları da olmuştur. Bu konuda tarih boyunca rasyonel bilgi geleneği amaçlı bir biçimde, estetiği aradığı dönemde bile kadınla eşleştirilen doğanın aşılması ve kontrol edilmesi anlayışınıbir ölçüt olarak odağa koymuştur. Açık ve kesin düşünceyle nitelenen erilliğin karşısına belirsiz ve muğlak bir kadın tanımı konmuş ve bu sayede etkin ve düzenli görünen erkek için

[1] "Zenin ilk sözünü anlarsanız, son sözünü de bilirsiniz. Son söz ve ilk söz: Tek söz değildir." (Yamada Mumon'danakt. Pallfy ve Jones, 2014: 162)

kadın edilgin, belirsiz ve düzensiz bir maddeye dönüşmüştür.

Kutsal Ruhlar inancının, Paganizm ve Panteizm'in zayıflayıp kitaplı ve tek Tanrılı dinlerin yükseldiği dönemdeyse akıl; bu kez estetik yerine birbiriyle 'aynı' sonuçlara varmak ve birbirini haklı çıkarmak için araçlaştırılmıştır. Erkeklerin egemen aklının daha da yükseldiği ve yasalaştığı bu dönemin etkileri henüz bitmemiştir.[2] Hatta aynı sonuçları çıkarmayan 'akıl'; şuursuzluk içinde kabul edilmiştir. Varlığın "olası" ilksel kaynaklarından bihaber akıl; (sözde) "şuursuzdur da." Devrimler çağında aklın araçsallıktan arık ve sırf "kendisi için var" bir konuma ("Seküler" ve amaçsız) geldiği; ve aklın, ancak kendisi için araçsallaştığı söylenebilir. İnsanlar, Tanrılar gibi ölümsüz olmadığı için kapitalist çağda demokrasi de çalışmamaktır. Demokrasi ancak ölümsüz insanların oluşturduğu bir sosyallik içinde mümkün görünmektedir. Aklın tanım sınırları (ki bir şeyin kendi sınırlarını bilmesinin mümkünsüzlüğü aşikârken) kendisinde mi, yoksa akıldan ayrılmaya çalışılan (ve "kadınsı kılınan") duyguların özgürleşmesi ve konuşmasında mı aranabilir, sormalı.

1. Aklın Varlığı Kavrayışları

Platon için her varoluşun ön koşulu, onun için zaten önceden bir *idea*'sının varoluşudur. Platon'un idealarının Aristoteles'teki karşılığıysa 'öz'lerdir (Denkel, 2011: 246). Aristoteles için tikel nesnelerdeki tümel yönlerin bağışlayıcısı olan "ideaların", gerçekliklerinden ödün verilmeden salt nesnelere bağımlı kılınışları ve yalnızca nesnede var olduklarının onaylanışı; varlık felsefesinin bu dünyada ve 'bu dünya'ya ilişkin olmasını olanaklı kılmıştır.

Akıl, varlığa ve duyguların kaynağı olan bedene bir nebze yaklaşmıştır. Formlar her türlü belirlenimi (*accidens*/ilinek/araz) içerirken, özler de nesnenin değişmeyen niteliklerini kapsar. Aristoteles'te öz; nesne niteliklerinin (yok oluşunun), nesnelerin yok oluşundan ayrılmasıyla "mantık"salbir çerçeve kazanır. Öz değişim;tözsel değişim anlamında nesnelerin tümel yönleri olarak tikellerin uyduğu tiplerdir ve nesnelerin türlerine, doğalarına ve bilgilerine temel olarak yön verirler.

Ancak Aristoteles bu noktada maddenin nesneden ayrılamaz bir belirlenimi olduğunu da söyler. Maddenin, nesneden ayrı ve somut bir varlığı yoktur. Hatta nitelenmemiş ve tikel bir form almamış madde de nesneden bağımsız bir varlık taşımaz. Özdek türleri (2.l tözler) 1.l tözlerin yüklemleri olarak tikelleşir (Denkel, 2011: 247). Tikelinden bağımsız bir madde 'türü', somut ya da soyut olarak varlık göstermez. Madde tikel nesnenin oylumuyla eştir ve eşkaplıdır. Sadece kavramsal olarak anlaşılabilir.

---

[2] Feminist felsefeci Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl* (2015) adlı eserinde; verili ideal akılların erilliği ve cinsiyetçiliği üzerine odaklanarak: Platon'dan, R. Descartes, I. Kant, G. Hegel ve J. P. Sartre'a kadar tarihsel olarak kadının 'akıl'dannasıl dışlandığını ele alır.

Tam bu noktada akıl ve uslamlamayla ilişkili bir tartışma başlamaktadır. Acaba tikeliyle zaten eşkaplı olan madde, başka bir fiziksel tikele, nesneye, uzaya, forma, yer ya da konuma indirgenebilir mi? Aristoteles için böyle bir çözümleme kesinlikle olanaksızdır. Çünkü tikel nesneyi çözümleyen şey zaten maddedir. Tikel nesne zaten form ve maddenin birliğine çözümlenmiştir. O halde çözümleyenlerin; çözümlenenlere (tikellere) geri çözümlenmesi diye bir şey olamaz. Benzer biçimde maddenin kendisi de, forma çözümlenemez. Çünkü formun tarifi ne kadar detaylı olursa olsun birden çok maddeye uyarlandığında birden çok tikel nesne ortaya çıkacaktır. Madde bireyleştirirken, formun tümelleştiriciliğine ve bireysizleştiriciliğine sahip olamaz. İki tikelin aynı yerde varolamaması gibi temel bir özelliğe sahip olan maddi yan; nesnelerin ayrı bireyler oluşunu açıklar.

Peki, madde uzaysal bir yer olarakindirgenemez mi? Bu düşünceye modern aklın kurucusu sayılan Descartes'ta rastlanırken, Aristoteles'te rastlanmaz. Aristoteles bu tutumun, Platonik bir varsayım olacağını söylemiş ve nesne yer değiştirse bile, maddenin nesneden ayrılamayacağını belirtmiştir. Madde (*hyle*) Aristoteles'in keşfettiği bir özelliktir; Platoniçin maddenin varlığı tamamen imkânsızdır (Atomcular için bile 'madde', varolmadığı gibi; Atomizm, tinsel ve idealist bir manada da kullanılabilir). Aristoteles'in de eleştirdiği gibi; Platon felsefesinde tümel, bir töz değildir (Aristoteles, 1996).[3]

Modern çağdaKartezyen tasarım, maddeyi zaten onun uzamı (*attributum*) olarak görür. Bir nesne, her boyutunu yitirebilirken, uzamını yitirmezve hatta bu bir metafizik olanaksızlıktır (Kuantum teorisi ortaya çıktığında Descartes'ın modern nesne tasarımı da çökmüştür; örneğin elektronların kütlesi olmasına rağmen hacmi bulunmaz).Descartes *II. Meditasyon*'da (Descartes, 2015a ve Strathern, 1998) ve *Felsefenin İlkeleri*'nde (Descartes, 2015b) bu bağlamda uzamı nesnenin özü ve doğası sayar.[4] Ve nesnenin uzamını bir tekillik kabul edip, nesneden ayrılamayacağını söylediğinde, Aristoteles'in Fizik'indeki(Aristoteles, 2014) kimi görüşlere yaklaşmıştır.[5]

Yine de Descartes varlık ve akıl ilişkisi kurarken ya da varlıkları ve varlığı 'aklederken', Skolastik çağdaki görüşler karşısında yeterince cesur davranamamış ve her şeyden şüphe etme metodunu Tanrı varlığını kanıtlayan kimi aksiyomlara çevirmiştir. Varlık eleştirisinin merkezinde Tanrı korkusu ve ispatı vardır. Descartes'a göre (*III.Meditasyon*), varlık alanında üç tür

---

[3] *Metafizik Zeta*, 13. Bölüm.

[4] Descartes'ın metodu; öz ve varlığa dair sorular sorduktan sonra, kimi 'model öz'leri tarifle devam ederek onların varlığını tartışmak biçimindedir. Özleri; şeyler için birer ön-bilgi olarak ele alır ve onları tarif için bedensel ve şekli unsurlar kullanır.

[5] Maddenin yalın halde bulunamayacağı, daima form almış halde bulunabileceği ve bunların ancak düşüncede ayırt edilebilir öğeler olduğu.

idea vardır (2015a): (i) *ideae innatae*, (ii) *ideaefactitiaeve* (iii) *ideae adventitiae. Ideae adventitiae* duyuya, *ideae factitiae* aklın ürettiği imgelemlere (Özcimbit, 2013) ve *ideae innatae*'yseapaçık olgusallıklara dayanır. Ancak Descartes burada bir hata yapar. İspatlamak istediği sonsuzluk, Tanrı ve sınırsızlık gibi major kavramları *ideae adventitiae* kategorisine yani duyumsal ve dış olgusal bir kategoriye koyamaz. Çünkü bu ideaların nesneleri yoktur (ve olmamalıdır). Ancak bunları *ideae factitiae* kategorisinde olduğu gibi, akıl da üretmiş olamaz. Sonlu ve sınırlı bir tözden (akıldan) böylesi major ideaların çıkması mümkün değildir. Eğer Tanrı; akıl ideasından çıksaydı; o halde herkesin Ben'i (egosu),Tanrı olurdu. Böylece Descartes, Tanrı gibi ideaları *ideae innatae* gibi doğuştan gelen zorunlu kategorilere dâhil eder. Duyumsanır idealar kendisini akla dıştan sunarken, kimi major idealar 'bilmeye' ve 'akla' içten sunulur.

Descartes'ın buradaki metodu akılcılıktan çok aksiyomculuktur. Descartes, Tanrı'nın Ben'e transferini; kendi varlığı konusundaki apaçıklık ve şüphesizlikte mimler: *Cogito ergo sum*'da[6], daha baştan gramere içkin bir töz vardır. Düşünme eylemini gerçekleştiren biri olarak, innatae bir kategori gramere zaten ilişiktir. Descartes'ın bu uzamda ya da gramerde pozlama eğilimi; Aristoteles'e nazaran uzamsal nesne projeksiyonunun yolunu açsa ve Platonist bir yaklaşımla matematiğin ('meta'-matiğin) temellerini gerçekleştirse de varlık ve akıl tasarımlarında 'bütüncüllüğün' bozulması neden olmuştur. Varlık ve bedendeki bu ayrım; modern çağda ontoloji, epistemoloji, özdeşlik ve kimlik gibi pek çok konuda tartışılmıştır.

Descartes, Aristoteles'in yer kavramına, bir nesnenin diğer nesnelere göre değişmeyen konumunu yani onun dış yerini eklediğinde; maddi nesnelerin doğası ya da özü tümüyle geometriktir (Denkel, 2011: 251) diyerek yeni matematiği kurar. Ancak kimi sembolik zıtlaştırmaları; öteden beri gelen ayrımları güçlendirmiştir.Sonradan tekrar Aristoteles'e kısmi bir dönüş, (her ne kadar Newton mekaniği üzerine kurulmuş olsa da;) I. Kant'ın akıl kavrayışıyla gerçekleşmiştir.

Descartes, varlıkların uzamsal boyutu yanında bedenle ilişkili çıkarımlarda da bulunur. Bedenin niteliklerinin duyumsamayla değil, tamamen zihindeki etkileşimlerle gerçekleştiğini söyler. Duyumsamak aslında 'zihni kullanmaktır'. Duyumsamanın sırf zihnin etkileşimi olduğu yargısı bedenin boşlanması anlamına gelmektedir. Zihnin, iradenin ve aklın beden üzerindeki tahakkümü başka metotlarda da yankı bulan bir eşlemedir. F. Bacon bilimin ve deneyciliğin önemini vurgularken; aklın bilgideki rolünün sadece düşünmek değil, '(öteden beri kadınla eşlenen) doğanın kontrolü' olarak ifade etmiştir. Bu tutum madde-form ikiliğinin atlanarak, bilgi nesnelerinin yeniden ele geçirilmesinin hedeflenmesini gerektirmiştir.

Zihin, irade ve akıl; artık bir 'güç'tür. Merkezileşen ve bedensizleşen

[6] *Cogito*'nun bir eylem, sezgi ya da tasavvur olduğu konusunda kimi okumalar mevcuttur (bkz. Hintikka, 1967 ve Kenny, 1968).

akıl artık muktedirdir. Descartes fikrinde madde bir tasarım haline gelmiştir. F. Bacon'da ise, Platon ya da Aristoteles'teki form-madde ilişkisi aşılarak, doğayı anlamak; artık bir madde mekaniği çözümü arayışına dönüşmüştür. Böylece evrende "zaten mevcut olan" bir düzen ve tasarımın çözümleri aklın işleviyle eşlenir. Maddi dünya sadece akılla kavranabilir bir hale gelir. Ve duygularda soyut bir kategoriye kalkar. Maddi dünyanın kendine ait bir aklı değil bir mekaniği vardır. Bacon'ın madde ve formu birleştirmesi evrenin anlaşılabilir bir hale gelmesini ve bu bilinecek nesneninde kadına benzetilmesini içerir: "Zihni ve doğayı iffetli ve yasal bir yolla evlendirelim." (Lloyd, 1996: 33)

Modern dünyada, bilinmez doğa bilinebilir bir nesne haline getirildikçe onunla birlikte ele alınan kadın gibi metaforlarda; bilinmezden, bilinebilir bir nesneye dönüşür. Bilinebilir doğa artık kadınsıyken, bilen akıl da merkezi bir hükümranlık yaşar. Anlamak (aklın doğası); (dişiyi/"pasifi") kontrol anlamına gelmektedir. Oysa Descartes'ın, aklı; en azından cinsiyetsiz (Kartezyen/ayrı) değmeyen bir noktada bıraktığı söylenebilir. Descartes teoriyi ve gündelik işleri ayırdığındaysa; cinsiyetler arası eşitsizlik ve rolleri yeniden koşullamaya döner.

Bilgi ve akıl sorunu; zihnin cinsiyeti ya da bir 'başarısı' sorunu olarak ele alınmaktadır. Zihin, cinsiyetli bir bedenin devamı olarak cinsiyetli kabul edilmektedir. G. Lloyd bu konuda erkekliğin felsefe tarihindeki misojen tavrının basitçe arka arkaya getirilmesinin geçersiz olduğunu söyleyerek, Simone de Beauvoir gibi kadın eleştirmenlerin 'tepkisel dışlama' biçimlerini reddeder. Çünkü 'kadınlığa ilişkin şeyleri' kategorize edip onları değerli kılmak daeşitsizliğe dayalı bir entelektüel faaliyettir. Cinsiyetsiz bir akıl-düşü yerine; aklı soğuk ve duyguları sıcak olarak ele almak ve onları illa zıtlaştırmak, kemikleşmiş dikotomileri yeniden üretecektir. Bu yüzden akıl, cinsiyet tanımamalıdır.

2. İlkin İlke: İradenin Neden Bariyeri

Nedensellik kavrayışı; 'akli' olarak ele alınır ve dünyadaki hemen hemen tüm gündelik yaşamı döndürürken aslında çoğunlukla onun bir hipotez olduğu unutulur. Bu bağlamda varlığın kendisi de bir 'hipotez'dir. Aristoteles'in, Platon'un kap örneğinden, madde fikrine yürüyüşü; daha önceki felsefe anlayışında olmayan bir olgudur. *Hyle*, 'madde' olarak kullanılan sözcük; tahta demektir.[7] Aristoteles'ten önceki filozofların maddeden kastettikleri şey, tikel somut varlıkların kozmostaki düzen öncesi hal olan (ancak düzen kazanacak olana da malzeme sağlayan ilk ilke) *arkhe*'den[8]

[7] Homeros gemi yapımındaki keresteler için bu sözcüğü kullanmıştır (Denkel, 2011: 111).

[8] *Arkhe*, Anaksimandros'un*aperion*'undan etkilenen yorumlarla bir biçim ya da düzen yokluğu ve bir belirsizlik/tanımsızlık hali olarak nitelenir (Kirk vd., 2003: 110-1; Simplicius, 1963: 52).

nasıl varlık kazandıklarını anlamaktır. Antik Yunan felsefecileri kozmosu anlama çabasıyla gerçekliği sorgulamıştır. Evrenin ilk ilkesini, yani özünü bulduklarında hakikati de kavrayacaklarını düşünmüşlerdir.

Arkhe, bir gerçeklik arayışıdır. Ancak bir ilke arayışı, en başta gelen nedeni bulmaya bağlı olunca bitimsiz bir döngüye girmektedir. Bir şeyin bir ilk-nedeninin olabilmesi için o şeyin başlangıçsız olması gerekir. Başlangıçsız bir şeyinse nedeni olmaz. Ya da tersinden bir söyleyişle; bir şeyin ilk nedeninin de her zaman bir ilk nedeni olacağından bir ilk neden bulunamaz. Yine de felsefeciler bu arayışı sürdürerek *logos* kavramını ortaya atmıştır. Varlığın ne'liği konusunda düşünmek insanın bilme arzusunun (duygusunun) bir sonucudur. Nedensellik arayışı başlangıcı itibariyle sonuç vermese de, varlığın, 'biryerde varolması' gibi çıkarımlara kaynak oluşturmuştur. Varlığın, ilksel niteliğinin varlığı; onun diğer nitelikleri olduğuna da işaret eder. Bunlar arasında bulunulan yere özgü ortak niteliklerde de kimi alansal (mekânsal) biçimler mevcuttur.

Nesne doğrudan niteliklerine çözümlenemeyeceğinden, nesnenin kendisi niyeliğine (doğrudan, ne içinliğine) bağlıdır. Varlık yasasız olamaz. Yasasız (bir) varoluş olmaz. Ancak yasanın niyeliği de; yine kendisi içineliğinedir. Oysa G. Leibniz ya da D. Hume gibi modern dönemdeki diğer (varlığı) 'aklediciler'in girişimleri, nesne için bir yerin olması zorunluluğunu öne sürmeksizin; nesneleri kendi niteliklerine çözümleme çabalarıdır.Fakat bu çabalar, yani varlığı, niteliklerine çözümleme (onu dışardan değil, içerden kavrama) ve anlama çabaları; aklın da 'kendi' niteliklerine parçalanması ve indirgenmesi anlayışıyla sonuçlanmıştır.

Görüldüğü gibi kavrayış ve şey (madde) arasında bir özdeşlik olmadığı gibi bunları birbirine üstün kılmak sırayla (Platonik) idealizm ya da epistemizmdoğurmaktadır. Modern fizik kuramlarında Heisenberg ilkesi gereği öngörülen belirsizlik hali, belirsizliğin illa maddede olduğunun bir kanıtı olarak ileri sürülemez. Çünkü kuram 'kendi belirsizliği'ni ölçüyor ve tarif ediyor da olmaktadır. Belirsizliğin kuramı; kendi belirsizlik içeriminden kaynaklanan bir bakışla, belirli bir belirsizliği hesap etmekteyken, bunun (asıl belirsizliğin) epistemikbir başarımla, tam olarak incelenme nesnesine has bir nitelik olduğunu; savunmaz/kanıtlayamaz. Deney aslında kendini ölçmektedir. Ya da kendi ölçümsüzlüğünü ölçmektedir.

Maddenin, kendi parçacıklarının nitelikleri arasında bir varlık ve belirim karmaşası yaşansa da, bu karmaşa birbiri arasındalık şeklinde yaşanan nicel bir sorun olup, mutlak bir belirsizliğe yürümez. 19.yy ve pozitivizm sonrası bilimde tanımlanan, ancak epistemizm önermesinin daha doğru olduğu alan içinde; kavrayış ve kavranan arasındaki uzlaşım, her ne olursa olsun ikisi arasında bir özdeşlik sunulamayacağının bilincine vardığında, idealizm ve epistemizm arasında belki bir diyalog kurulabilir. Bu tarif bir duygu karmaşası biçiminde hayat ve anlam bulan insan bedeni ve varlığına bakış geliştirirken kullanılan akıl için de söz konusudur. Akıl bir açıdan bir

metot bir açıdansa kavranan şeyin kendisidir.

3. Ereklilik'in Aklı İşgali

Nedensel arayışın geriye dönük olarak aklı işgali gibi, sona/*telos*'a yönelik sonuççu arayış da, aklı ve felsefi arayışları uzun süredir işgal etmektedir.[9] Skolastik dönem boyunca, sanat bile ancak dinsel motifleri doğruladığı ve yücelediği ölçüde "gerçek" (akli) sanat sayılmıştır. Bilimsel disiplinler içerisinde de,duygulardan kopan aklın araçsallaştığı ölçüde başarılı bulunduğu ve olumlulandığı söylenebilir.

Modern epistemoloji sadece aklı değil, bedenleri de kapalı, kopuk ve evrensel bir çerçevede ele almaya yönelmiştir. İnsan ve bedeni modern bir epistemedir (Foucault, 2015). Bu konuda en çok ileri giden olan I. Kant; "...tümbilgive deneyimlerin mutlak koşulu olan özneyi ele geçirmek için onu, doğa ve tarihin olumsallıklarından kurtaran transandantal felsefeye..." (Işık, 2012: 317) katar. Ancak bu düzenleme, insanın sonlu ve tarihsel olduğunun belirlenmesiyle epistemik bir karmaşaya dönüşmüş ve çözümsüz kalmıştır; çünkü sonlu bir öznede temellenen bilgi, zaman ötesi, tümel ya da mutlak olamaz ve o meşum "hakikat" denen "değişmez özlü" ideaya erişim engellenir. Kant'ın bu 'sonlu analitiği' sosyal disiplinler için de ciddi uyarılardır: "Bilgiyi, bilginin öznesiolarak insandatemellendirmek,insanı kendibilgisininbirnesnesihalinegetirir." (West,1998, 234)

İnsanın deneyimden gelen yanlarını anlamak için gözlem yeterliyken, (tarihi, psikolojik ya da antropolojik ve) genellenebilir çıkarımlarda bulunmak için aklın aşkınlaşması gerekmektedir. Çünkü yöntemin ideolojilerden ayrımı için bir dış dayanak şarttır.Bu da gözlemciyi hem deneyin içinde hem de üstünde tutar.İçerden analizlerle hızla devleşen teori karşısında yalnızca Tanrı'nın ölümü değil, epistemik bir nesne olarak insanın ölümü de gerçekleşir (Foucault, 2015). O halde posthümanist bir uzamda insanın ereksiz ve yeni bir tanımı yapılmalıdır. Epistemik zemin öylesine öncüllere sahiptir ki (dilbilim, etnoloji ve psikanaliz gibi teorik yaklaşımlar); artık *cogito*'suyla huzur içinde yaşayacak aşkın bakışlar, özne için pek mümkün değildir:

> "Epistemolojik öznenin ölümü hakikat düşüncesinin de son bulması demektir.Bu anlamda insanın ölümü, düşünce ve eylem için nihai temel sağlayabilen aşkın ben'e, zaman dışı ve evrensel insan doğasına ilişkin bir kuşkuyu, neyin evrensel, daimi, tarihdışı, neyin akıl, bilgi ve doğru eylem sayılması gerektiği konusunda başvurulacak herhangi bir dayanak noktası ileilgili bir kuşkuyu dile getirir." (Işık, 2012:318)

Bu kopuşta, insanın anlam kaynaklarının, duygusuz akla hızlıca kurban

[9] Tarihe de ereksiz biçimde bakmak peşinde olan kimi düşünürler mevcuttur (bkz. Boym, 2001).

gidişinin etkileri saptanabilir. İnanç ve yönetimi ayıran (sekülerizm ve laiklik gibi) yöntemlere benzercesine akıl da; duygusal ihtiyaçlardan ayrılarak ayrı bir yere, üstte konur. Aklın sekülerleşmesi, dinden değil de duygudan arıklık anlamına da gelmiştir. Antik çağda akıl estetik bir göreve sahiptir. Skolastik çağda akıl dogmalara hizmet için sanat formundaaraçlaşmıştır. Devrimlerle birlikte akıl iyice kendisi için bir hal alır. Duyguların kendisi içinliği bir kenara itilir. Aklın duygulardan arınması "erekli bir insan ve evren tasarımı" için de şarttır.

Bu konuda F. Nietzsche duygulardan sıyrılma zilleti içindeki iradenin, (teknolojinin de yardımıyla) insanlığın sonunu getireceğini erkenden görmüş nadir felsefecilerdendir. Duyguların adaleti ancak birbirinedir. Ve insan, Nietzsche'nin tasarımında öyle bir hayat yaşamalıdır ki, ebediyen dünyaya tekrar tekrar gelmek zorunda olsa bile, o yaşayacağı ve potansiyelini tamamen gerçekleştirebildiği tekbir hayatı hep ve sonsuza kadar tekrar tekrar yaşamak istiyor olsun. İşte bunu başaran insan Üstinsan'dır[10] (Nietzsche, 1995: 14-32 ve 75-81) ve duygularına ve aklına hâkimdir. Üstinsan yüksek değerlerle donatılmış yeni bir insan tipidir ve yaratılması için bilinçli ve planlı değişiklikler gerekir (Özkan, 2004: 149).

Ebedi Dönüş; bireyin kendi hayatının tekrar tekrar yaşaması durumunda bile hayatı olumlayabilmesi için bir düşünce deneyidir. Üstinsan, hayatı alt etmesi gereken bireydir. Nietzsche tek bir yaşama tam anlamıyla konsantre olmak sayesinde bir ereksizlik yaratabilmiştir. Onun düşünceleri J. P. Sartre, A. Camus ve M. Foucault gibi birçok yazarı ve edebiyat ve sanat kuramcısını etkilemiştir. Değerler insan eylemlerine hükmederken, hayattan koparak idealize edildiklerinde kalıplaşan katılıklara dönüşürler (Büyük, 2013: 14) ve böylece de idealler erekler haline gelerekbirbirlerimizigörmemizi engelleyen perdeler olurlar.Oysa Üstinsan kendi değerlerini kendisi oluşturur. Duygularını ve kendi ritmini dinler. Tutucu aklın kalıp kurallarıyla uyuşmaz. Özgürlük, Nietzsche için bir; kendi 'güç iradesi'yle değer yaratmak ve bu değerle yaşamaktır (Özlem, 2004:183-4). Değerin kaynağı idealar değil, insandır:

> "Şimdi en büyük günah yeryüzüne küfretmek ve anlaşılmaz olanın ciğerine yeryüzünün anlamından daha çok itibar etmektir! Bir zamanlar gönül aşağılamayla bakıyordu bedene; ve o zamanlar bu aşağılama, yücelerin yücesiydi - bedenin zayıf, iğrenç, açlıktan ölmek üzere olmasını isterdi gönül. Böylece bedenden ve yeryüzünden kurtulabileceğini düşünürdü. Ah, bu gönlün kendisi de hâlâ çok zayıf, iğrenç ve açlıktan ölmek üzereydi; acımasızlık da bu gönlün şehvetiydi. Oysa siz, kardeşlerim, söyleyin bana; bedeniniz gönlünüz için ne diyor? Yoksulluktan, pislikten ve sefil bir hu-

[10] Üstinsan (*Übermensch*): 'Tanrı öldü' ifadesi, insanın kendisinin efendisi haline gelmesine ve 'Üstinsan' olmasına olanak tanır ve bu Nietzsche için en can alıcı değer olan, hayatın olumlanmasıdır (Jackson, 2011: 7). Üstinsan potansiyelini gerçekleştiren ve sonraki bir hayat inancı ummayandır ve kendi değerlerini yaratarak kendisinin efendisi olur.

> zurdan ibaret değil mi ki gönlünüz? Sahiden, kirli bir ırmaktır insan. Kirli bir ırmağı içine alıp da bozulmadan kalmak için, zaten bir deniz olmak gerekir. Bakın, Üstinsanı öğretiyorum size; işte bu denizdir o, büyük aşağılamanız kaybolup gider içinde." (Nietzsche, 1995: 15)

Üstinsan tanımınınpratik bir hayat felsefesi olarak yaşanması için bazı başka anlayışlarda da değişim olması gerekmektedir. Antik çağlarda ayrı ayrı anlaşılan doğa güçleri 80, 90 ya da 100 isimli yaratıcı güçlere dönüşmüşse de en azından parçalanmamıştır. İçlerinde akli güçler kadar öfke, şefkat ya da rahmet gibi pek çok hissi yön de vardır. Oysa zaman içinde insan aklının (estetik akıl, teleolojik akıl ve refleksif akıl gibi aşamalardan sonra) yıktığı bu totemik birleşim için, yerine kendi aklından başka koyabileceği bir değer kalmayınca, aklın yalınlaştığı ve hayatı da yavanlaştırdığı söylenebilir. Aklın kendi içinliği, tekil bir başarı ve haklılık duygusu eşliğinde, diğer insanların yaşamlarını ihmale yol açmaktadır. Peki, adalet nasıl tesis edilecektir? Ereksel olmayan adalet nasıl sağlanmalıdır? Teleolojik olmayan teorilerde adalet anlayışı Tanrı'dan ayrı olarak düşünülür (Gamwell, 2000: 278). Ve bu görüşün gelişmesinde Nietzsche'nin katkısı büyüktür.

4. 'Değer'Öldü Yaşasın 'Değer'

Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de (2004) geçen 'Tanrı öldü' sözü ve ilanı, Platonik Batı metafiziğinin tekrar ettiği kokmuş değerlere karşı bir çığlıktır. Duyuüstünün meşruiyet kuran değeri ortadan kalktığında insanın bir bağlantı aracı da kalmaz (Heidegger, 2002: 65), ancakbir yandan da tamamen duyulara kendisini verebilir hale gelir.Tanrı'nın acılı, kederli ve apokaliptik cinayetinden sonraki Nihilizm (çağı); insanlığın başlangıcındaki kozmik hiç'lik alanına geri dönmek olduğu kadar, insanın kendisiyle 'güneş'sizbaş başa kalmasıdır da.[11]Tanrı ölmese Üstinsan olmazdı:

> "... Tanrı'nın ölümü, benzeri görülmemiş bir ümitsizliğe ve şaşkınlığa yol açtı. 'Gökte ve yerde olan var mı hâlâ?' diye haykırdı deli acı içinde. 'Sonsuz bir hiçlikte yuvarlanır gibi, yoldan çıkmaz mıyız?' Biz, katiller kendi aramızda birbirimizi nasıl teselli edebiliriz? Dünyanın bugüne kadar sahip olduğu en kutsal ve en güçlü şey, kanlı bıçağımızın altında can verdi... Bizi bu kandan kim temizleyecek?Hangi su, bu kanı temizleyebilir? Bu suçun cezasını nasıl ödeyeceğiz?Hangi kutsal oyunu icat etmek zorunda kalacağız? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük. Yalnızca ona layıkmışız gibi görünmek için, bizim Tanrı olmamız gerekmez mi?" (Nietzsche, 2004:130)

Burada kastedilen 'Tanrı', sadece inançlar içinde belirmiş bir otorite değil, düşünce ve değerler alanının adı olarak da Tanrı'dır. Değerler alanın

[11] Nietzsche, inanç türlerine inançsızdır ve insanı, herhangi bir dogmaya bağlı kalmadan kendi ayakları üstünde durmaya çağırır.

referansı kalmamıştır. Ölen; aynı zamanda erkekler için imtiyazlı değerler sisteminin kanonik düzenidir de. Eril aklın tasarımında öykülü Tanrılar, sonraları eril Seküler aklın bu kez doğa ve kadın olarak gördüğü her şeyi ele geçirmek istek ve otoritesinde kemikleşmiştir. Doğan yeni teorik ikilemlerin geniş anlamda sorunlusu da yine 'doğa' bilimleridir (Arnhart, 2000: 263). Özellikle aklın düşünümsel özelliğini yitirmesi, özerk ya da cinsiyetli olma potansiyeli taşıması en büyük sorundur. Bu konuda geçmişle hesaplaşmak isteyen ve aklın kemikleşmesinde erilliğin büyük rolü olduğunu düşünen G. Lloyd şunları dile getirir:

> "Erkek-kadın ayrımınıfelsefi metinlerle olan ilişkileri içinde aydınlatmak, Felsefe Tarihi'nin çarpıtılması demek değildir. Ama bizleri geçmiş düşünürlerden ayıran zamansal uzaklığın ciddiye alınmasını gerektirir. Zamansal uzaklığı ciddiye almak kuşkusuz geçmiş düşünürlerin, kendi tasarıları açısından merkezi önem taşıdığını düşündükleri şeylerin de kesinlikle göz önünde tutulmasını gerektirir. Bu tür bir çalışma, geçmiş ideallere bugünden gelen çerçevelerden bakma gereksinimiyle, diğer taraftan aynı derecede güçlü bir gereklilik olan, yazarların kendileri gerçekten ne yapmak istemişse onun dürüst bir şekilde sunulması arasında ortaya çıkan sürekli bir gerilim içerir. Dolayısıyla çağdaş feminizmle geçmiş felsefe arasındaki gerilimin yapıcı bir şekilde çözümlenmesi, her iki gereksinimin de hakkını vermemize bağlıdır." (Lloyd, 1996: 138-9).

Bu düşün peşinden giden ve her ne kadar fikirleri ayrışsa da Aristoteles'ten yola çıkan (Çin'deki ataerkil Konfüçyüsçülük'le mücadeledeki kadın eleştirmenler dâhil) pek çok feminist yazar vardır (Erkızan, 2013).Akıl ve duygunun birbiriyle uyumlu bir şekilde işlemesi gerektiğini öne süren Aristoteles'in tespitleri (Gökalp, 1999: 69) günümüzde de geçerlidir. Duygu ve arzularının peşinden koşan kişi ölçülülük için aklını kullandığında daha çabuk ve etkin bir erdemliliğe ulaşabilir. Bunu yapabilecek şey de (yine) akıldır:12

> "Yiğit kişi yakışan biçimde ve '*aklıngösterdiği şekilde*' etkilenir ve eylemde bulunur. Kuşkusuz duruma göre belirli bir korku hissedebilir. Yiğitçeişlerden hoşlanır." (Aristoteles, 1997: 54)

Nietzsche, kendi eleştirel tekniğini sanat formları biçiminde kullanarak, bunu başaran nadide bir felsefecidir. İnsan duygularının önemi ve kontrolü için felsefe tarihinde öncülük etmiş başka araştırmacılar da vardır. Martha C. Nussbaum, Helenistik dönemin,insanlar için terapötik reçetelerini incelediği *The Therapy of Desire*'da[13] (1996), öfke ya da kıskançlık gibi duy-

[12] Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te insanın eylemsel yaşamını ve ruhun akla uygunluklarını inceleyerek duyguların, aklın karşısına her zaman konamayacağını ve onların koltrolsüzlükle nitelenemeyeceğini söyler (1997).

[13] Nussbaum; Aristoteles, Lukretius ve Seneca gibi yazarların eserleri üzerinden toplumun kurulumu ve duygu ilişkilerine bakar. Nussbaum, daha sonraki eseri olan *PoliticalEmotions: WhyLoveMattersforJustice*'te (2013), sanat ürünlerinin (müzik ve şiir gibi) farklı politik kül-

guların nasıl dengelenmesi gerektiğini ya da ideal ilişkiler için neler yapılabileceğini kimi yazarlar ve felsefecilerin gözünden dile getirmiştir. Nussbaum; sadece evreni değil, insanı tanımanın da akıldan geçmediğini, böyle bir tarifin özcülük olacağını ve aklın da ötesinde kaygı (*eleos*) ve saygı gibi temel duyguların tariflenmesi gerektiğini söyler. Çünkü insanı belirli bir çerçeve içinde konumlamak her şartta yeni etik ve politik sonuçlar doğuracaktır. Bununla birlikte insana ve evrene toptan göreci bir yaklaşım, insana hususen yaklaşmanın vereceği sonuçları gözden kaçırabilir. Bu da bir metot kurmak yerine merak, hayret ve eğlence ilgisi gibi kimi turistik duygulara dönüşür.

Anlatılar gibi, sanat alanındaki duygusal konvansiyonları kullanmayan değer tanzimleri; insanın bağlanma mekanizmalarını harekete geçirememektedir. Akıl hemen her dönemde bütünüyle toplumsal süreçlere boyun eğmiştir (Horkheimer, 2005: 67). Sanatla irtibatı kalmadığında akıl (dogmatizmden kurtuluyor sanılırken), bu kez 'kendini eleştirive sorgu'yadüşman olmuştur. Tüm bunlar bir akıl tutulması ve aklın kendi akılsızlığına gömülmesidir (Horkheimer, 2016). Nietzsche'nin bu anlamda kendi yaşamını bir duygu sanatına çevirme talimi olan Ebedi Dönüş'ü; duygu dolu bir biçimde hayatı kucaklayabilme halidir. Ebedi Dönüş'ü gerçekleştirebilmek, aslında en yüce yücenin değer sisteminin yeniden yeryüzüne inişi/gelişidir. Ereksiz bir 'değer' sistemidir.

Nietzsche'nin, *Tragedya'nın Doğuşu*'nda (2012) dile getirdiği Apollonyen ve Dionisyen kavramları, Ebedi Dönüşü'ne ermek peşindeki Üstinsan'ın bir metodolojisi olarak da görülebilir. Hatta bununda ötesinde insanlığın ve insan disiplinlerinin her daim başvuracağı belki de tek metottur.

Apollon ve Dionysos hem Yunan Panteonu'ndayer alan iki Tanrı hem de Yunan kültüründe yer alan iki ilkedir. A. Schopenhauer'un bireyleşme ilkesinde (*principium individuationis, principle of individuation*) (Cartwright, 2016: 201) tam ifadesini bulan Apollon; 'rasyonel' yaklaşımı simgeler. Yine Schopenhauer'un niyet/istenç (*will*) ilkesiyse, Dionysos'ta kendisini bulur ve sarhoşluk ve (karakteri böldüğü için) kendinden geçmişliğin simgesidir. Tüm şevk ve haz formları Dionisyen'dir ve sanat formları içinde de en Dionisyeni müziktir. Çünkü müzik kaotik unsur ve duyguları en ayrıntılı ve etkili bir biçimde sunar.

Nietzsche için hem sanatta hem de toplumda dile gelecek 'doğru ve tam trajedi';iki ilke arasındaki gerilime dayanabilir. Apollon'un güneşi açıklık, form, biçim ve netlik verirken; Dionysos, hazzın en ücra köşelerine insanı çeker. Nietzsche'nin bu tür fikir ve ifadeleri öylesine keskindir ki, okunduğunda unutulması pek kolay olmaz (Kaufmann, 1959: 207-8). İnsanın kendi kendisini bir Üstinsan olarak yaratması eylemi de Dionysos

türler içinde nasıl kodlandığını ve kamusal duygulara dönüştüğünü incelemiş ve Seneca'dan çeviriler yapmıştır (2010).

ve Apollon arasındaki dansın gerilimine bağlıdır. Üretilen kendilik değeri her daim sınanmalıdır. Kollar dansta insanı bir sarhoş gibi her yöne savururken, ayaklar onu metotlu bir biçimde yerde tutar.

Tanrı'nın ölümü bu konuda büyük bir fırsattır. Tanrı'nın ölümü trajiktir ama insanın kurması gereken trajediyle de aynı paraleldedir. Tanrı ölse bile (insanlığın tutumu yüzünden), daha binlerce yıl gölgesi mağaralara vurabilir ve onun gölgeleri bile alt edilmelidir (Nietzsche, 2004: 119). Nietzsche için Tanrı'nın ölümü aslında bir trajedi değil, 'etik varoluşun bir kipi'neaçılan yeni bir vaattir (Stauth ve Turner, 1997: 268).

Nietzsche *İyi ve Kötü'nün Ötesinde*'de (2016) iradenin bir bütünlüklü yapı olmadığını; karmaşık ve duygulanımlar içeren bir dinamiği olduğunu söyler. 'Güç İstenci/İradesi'[14] kavramının içerisinde de akıl ve hissi eşitleyen bir tutum vardır.Ancak Nietzsche'nin bu düşüncesi, sonraki felsefe akımları içinde güçlü bir biçimde içerilmemiştir (Gökalp, 2002: 44). Bu açıdan felsefeden ayrılan psikoloji disiplininin pek çok bakış açısı ve olasılığını da alıp (yanında) götürdüğü söylenebilir. Koku, duyular, duygular, kaygı ve bunlar karşısındaki tutumlar ve akıl ve duygu arasındaki ilişki tartışması 20.yy'da giderek bir anlam, metin ve dil çözümlemesine dönüşen felsefe, içindeki dar alanlardır.

Üstinsan'ın vazifesi; aklını ve duygularını kontrol altında tutarak kendi kendininyerini alan bir "en yüksek değerler" sistemi oluşturmaya ve insanın Ebedi Dönüş'üne karşılık gelmektedir. En yüksek değer ancak ebedi dönüşle olabilir. Bu anlamda Nihilizm; 'en yüce değerlerin, kendilerini değerden düşürmesi' (Nietzsche, 2010:27) ve insanın yeni değerler ve başarılar elde etmesidir:

> "İnsanlığın en yüksek anlamda kendine döneceği, geriye bakacağı, ileriye bakacağı, rastlantının, rahiplerin boyunduruğundan kurtulup, niçin, nedensorularını ilk kez toptan ortaya koyacağı o anı, o büyük öğleni hazırlamak olan ödevim, şu düşüncenin zorunlu sonucudur: İnsanlık,kendi başına doğru yolu bulamamıştır, yönetilişi hiç de Tanrısal değildir. Aksine bozucu içgüdüler, çöküş içgüdüsü onu baştan çıkarmış, hem deen kutsal değerleri arasında hüküm sürmüştür. Ahlaki değerlerin kaynağı sorusu, bu yüzden benim için en başta gelen sorulardan biridir. İnsanlığıngeleceği de bunun cevabına bağlıdır." (Nietzsche, 1996:99)

Nihilizm süren bir tarihselliktir. İnsan iradesindeki dönüşüm sadece bireyler değil, toplumlar için de geçerli süreçlerdir. Devlet, din, sanat, disiplinler ve otoriteler gibi hâkim merkezler açısından da 'değer'; yönetici nitelikler için artma yada azalma açısından bir bakış açısıdır (Nietzsche, 2010:430). En yüce değer olan Tanrı değersizleşmişse, bütün değerler yeniden değerlendirilmelidir. Yeniden değerlendirilen değerler, duyuüstü alan-

[14] Nietzche'nin deyimiyle Üstinsan; insanların 'Güç İstenci'ni nasıl yararlı kılabileceğinin öznel ve psikolojik bir fenomen olarak ifadesidir; herkesin içinde, her biri üstünlük arayışında olan dürtüler vardır ancak Üstinsan bu dürtülereyenik düşmez onları yönetir (Jackson, 2011: 8).

dan daha farklı biçimlerde desteklenmelidir (Büyük, 2013: 8). Bu bağlamda 'iyi' ve 'kötü' de 3.000 yıldır yıkılması beklenen, taşlaşmış bir kalıntıdır. Bu taşlaşmış metafizik varoluş değerlerinin üstüne inşa edilmiş zemin; felsefi bir teoloji ve teolojik bir felsefedir (Özkan,2004:70-169).Güç istenci/iradesi/aklı/duygusu, ortaya değer koyan bir akıldır ve yaşamak her zaman (için) bir değer atfetmektir.

Bu biçimde ortaya bir 'değer' koymaya çalışan Nihilizm, en canlı şeylerin peşinden gider ve en geniş yaşam idealine dönüşür (Nietzsche, 2010: 34). Yaşama yeniden bir değer dizgesi biçmenin bilinir başkaca bir yolu yoktur. Kant gibi sorar Nietzsche: "Ne yapmalıyız?" Çünkü yaşamak; yapmak ve davranmaktır. Adalet için ne yapmalıyız? Aklın hatalarını bir duygu yasası ya da duygusal suçları bir akıl yasası yargılayabilir mi? Nihilizm tüm bunların peşinde koşan bir değerler meselesidir. Ve eski "değerleri" tekrarlayıp duran erekli ve cinsiyetli akılların insanı içine tıktığı uyuşturucu muhafazakâr kimlik kozalarından sıyrılmaktır. Duygulardan 'değer' çıkarmaktır. Ve toplumun üstüne yine ereksiz bir duygular devleti koyabilmektir.

Sonuç

Varlığın, varoluşuna bakış; aklın tarzları olarak Platon'dan W. Heisenberg'e kadar pek çok yaklaşımla ele alınmıştır. "Tanrı öldü"sözüyle nihilizm çağını öngören Nietzsche, bu ifadesiyle Hıristiyanlık'taki Tanrı'yı kastetse de; felsefenin genellikle duyu doğası ve dünyasının dışına attığı ideaları da eleştirir. Artık duyu üstü dünyanın,etkin bir gücü yoktur. O artık yaşamı kutsayamaz ve hayat veremez. Nietzsche için, Platonizm (metafizik) olarak Batı felsefesi, bitmiştir (Büyük, 2013: 11). Metafiziğe karşı dururken Nietzsche; aklı, arzuları ve duyguları birleştiren bir söylem kurar.

Nietzsche'nin Dionysos'a dönme isteği aslında sürekli olarak doğaya dönme isteği ve düşünceyi (aklı) hep doğayla sınıyor kalma isteğidir. Bu dönüş aklın bedene, duygulara ve arzulara sürekli müracaat etmesi halidir de. Böylece akıl (Apollon), her daim duygularla (Dionysos'la) yüzleşerek bir tefekkür hali ve metodu olarak dengelenir. Sınanmayan akıl; kendi erekselliğini yaratarak (örneğin cinsiyetli akıl),geriye kalan her şeyi araçlaştırmakta ve bir kez yaşanan hayatı değil ebediyen, bir kere bile yaşanmaya değer kılamamaktadır.

Tanrı (duygu/değer) ölmüştür ama Batı'daki bu yenilenme, inanç dünyasında olmuş,zihin dünyasında henüz gerçekleşememiştir. Batı'daki hakikat arayışı öteden beri hep Tanrı'nın aşkın alanı ve ışığında arandığı için, Tanrı'nın ölümü Hıristiyan kültürü açısından "gerçeğin"de yitirilmesi (ve 'bastırılması') anlamına gelmektedir. İnancın kaybedilmesi ve ona bağlı olarak korunan tüm sembol ve mitlerin yitirilmesi; 'varlığın' aşkınlaştırılmış boyutuyla, insanilişkisinin yitirilmesidir (Barrett, 2003: 30-2).

Böylece aklın daha önce aklettiklerinin tamamı ve kendi varlık nedeni, büyük bir tutulma yaşar. Artık,ereksellik peşinde koşmayan bilimin, gene de değerler dizgesi oluşturmak için, politikaya bir seçenek olamayacağı aşikârdır. Nietzsche'ye göre değerler asıl şimdi yaratılmalıdır (Peacocke, 2002:157). Nietzsche'deki Nihilizm, "değer"i değil, sadece"en yüksek değeri"devre dışı bırakmıştır (Heidegger, 2002:69).

Erdem ve değerlerin yeniden tesisinin en önemli engeli, akıl ve akıl karşıtlığı arasındaki ayrımın cinsiyetli bedenlerle kurulan özdeşliğinde düğümlenmektedir. Yenilenebilecek değerler sisteminde, mutlaka kadının sesi olmalıdır. 'Kadın ve erkek ayrımı simgeciliği' her ne kadar toplumsal olarak yapılaşmış haz kimlikleri ve imajlarının gelişimi ve çoğalımıüzerinde etkiliyse de, bu durum metodik olarak aşılamaz değildir. Bir eril aklın Platonik biçimde söylediği gibi "kadınlar doğayı taklit ediyor olsa" bile, metodun, doğayla sınanması gereği, kadınla sınanması gereğini de doğurur. Bu da cinsiyetsiz akıllılaşmanın kapısını aralayabilir.Değerler dizgesinin ilişkisel olarak (belki de sanat ve bilim arasında) kurulmaktan başka bir çaresi var görünmemektedir. Aklın ve duyguların estetik hedefi yine kendileri arasındaki bir ölçülülük tanzimi kılınabilir. Bu açıdan sanat da bilim yapmaktadır.

Duygusuz akıl (ortak duyu) mükemmellik peşinde koşacaktır, duygulu akılsa (ortak ve ortak olmayan duyu) ilişkisel olacağı için uyum peşinde koşacaktır. Mükemmel ancak uyum için terk edilebilir. Değer kaynağını duyuüstünden alan (sırf hayalden/duygudan) alan hiçbir varlık, kalıcı hükümranlık kuramaz. Akıl mükemmeli ararken; duygular uyum için çalışarak ve araşarak, insanın birbiri içinliğini tartar. Aklın insana verebileceği salt,ereksel fonksiyona sahip bir makineyken, duyguların sunabileceği, kendini 'uyumlamayı' da öngören bir ilişkiselliktir.Duygular da akıl gibi evreni ve doğayı anlamlandırmak ve neden ve erek dışı bir bağ ile onu kavramak için bireryöntemdir ve akıl kadar somuttur. Duygusuz bir aklın uyum yeteneği yoktur. Duygulanmamanın kendisi akılsızlıktır (irrasyonelliktir) (Erkızan, 2012: 66). Akıl duygulara bir yalanı bulur/saptar gibi yaklaşmamalıdır. Duygularsa aklı çirkin bulmamalıdır.

Dionysos yeryüzüne (bir anlamda Gaia/kadına/ilk cinsiyete/uyuma) sadık kalmaktır. Bilim/yöntem bir anlamda her daim doğayla ve onun durmadan değişen doğasıyla sınanarak, ona sadık kalmaktır. Apollonca (biçimce) tartılmamış bir Dionysos (değişim); anlaşılmaya ve hatta varoluş olarak kendini açmaya kapalıdır ve Dionysos'a dönüp sınanmamış bir Apollon,tam bir duyuötesi gaftır.

Dionysos, yüzünü yeryüzüne dönmektir. Uyumu, mükemmele tercih etmektir. Akıl (Apollon) her daim Nietzscheci bir vals eşliğinde yeryüzüne dönmek için bir tefekkürdür. Dansçı bir akıl, duyguların gücünü kullanan bir tasavvurla; o Ebedi Dönüşü'nü, tek bir kere yapar. Duygulara değmeyen akıl; ebedi bir dönüşte, takılıp kalır. Yeryüzüyle ve onun du-

yum dalgalarıyla sınanmamış hiçbir akıl sahihleş(e)mez. Doğayla ve yapıyla her daim sınanmamış ya da yıkılmamış hiçbir yöntem/bilim/felsefe teorileşemez.Çünkü doğa değişir ve durmaksızın yeni bir 'geçerli' yeşerir. Yer, Gök'ten (duyuötesi) düşmemiş; bilakis gök,Yer'den yükselmiştir. Yer'e dönmeyen göğün (aklın) gideceği yeni bir Yer, kadına dönmeyen eril aklın varabileceği başka bir duygu-akıl ilişkisi, bedene geçmeyen zihnin, kendisiyle bir olabileceği başka bir mekân ve duyguya dönmeyen aklın yapabileceği başka bir duyum ziyareti yoktur. 'Ereksel' aklın sonuççu ve nihai üretimleri olarak kalacak makineler bile, duygu kazanımı peşinde koşacaktır. Aranan 'değer' uyumdur.

Kaynakça

Aristoteles (1996). *Metafizik*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
_ (1997). *Nikomakhos'a Etik*. Ankara: Ayraç.
_ (2014). *Fizik*. İstanbul: Yapı Kredi.
Arnhart, Larry (2000). "DefendingDarwinian Natural Right".*Interpretation* 27(3), 263-77.
Barrett, William (2003). *İrrasyonel İnsan*. Ankara: Hece.
Boym, Svetlana (2001). *TheFuture of Nostalgia*. New York: Basic Books.
Büyük, Celal (2013). "Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü ve Değerler Sorunu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(3), 1-20.
Cartwright, David E. (2016). *Historical Dictionary of Schopenhauer'sPhilosophy*. London: Rowman&Littlefield.
Descartes, René (2015a). *Meditasyonlar*. İstanbul: Alfa.
_ (2015b). *Felsefenin İlkeleri*. İstanbul: Say.
Denkel, Arda (2011). *İlkçağda Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk.
Beyaz-Erkızan, H. Nur (2012).*Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, İstanbul: Sentez.
---(2013).*Aristoteles Yazıları: Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine*, İstanbul: Sentez.
Gamwell, Franklin I. (2000). *Democracy on Purpose: JusticeandtheReality of God*. Washington: Georgetown UniversityPress.
Gökalp, Nurten (1999). "Akıl-Duygu İkiciliğine Farklı Bir Bakış". *Felsefe Dünyası*, 30, 69-75.
_ (2002). "İradede Duygunun Etkisine Genel Bir Bakış". *Felsefe Dünyası*, 36, 37-44.
Foucault, Michel (2015). *Kelimeler ve Şeyler*. Ankara: İmge.
Heidegger, Martin (2002). "Nietzsche ve Batı Metafiziği: Nietzsche'nin Sözü: Tanrı Öldü". *Nietzsche veDin*. İstanbul:Gelenek,
Hintikka, Jaako, (1967). "Cogito ergo sum: inference or performance?". *Descartes: A Collection of Critical Essays*. New York: DoubledayAnchor.
Horkheimer, Max (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. İstanbul: Yapı Kredi.
_ (2016). *Akıl Tutulması*. İstanbul: Metis.
Işık, Server (2012). "Çifte Cinayet: 'Tanrı'nın Ölümü'nden 'İnsanın Ölümü'ne". *Felsefe Dünyası*, 56, 304-21.
Kaufmann, Walter (1959). *From Shakespeare toExistentialism: An OriginalStudy*. Princeton: Princeton UniversityPress.

Kenny, Anthony (1968). *Descartes: A Study of His Philosophy*. New York: Random House.
Kirk G. S.,Raven, J. E. &Schofield, M. (1983). *ThePresocraticPhilosopher*. Cambridge: Cambridge University.
Lloyd, Genevieve (2015). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*. İstanbul: Ayrıntı.
Nietzsche, F.(1995). *BöyleBuyurdu Zerdüşt*. İstanbul:Cem.
_ (1996). *Ecce Homo; Kişi Nasıl Kendisi Olur?* İstanbul: Say.
_ (2004). *Şen Bilim*. İstanbul: Say.
_ (2010). *Güç İstenci*. İstanbul: Say.
_ (2012). *Tragedya'nın Doğuşu*. İstanbul.
_ (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Gelecekteki Bir Felseye Giriş*. İstanbul: İş Bankası.
Nussbaum, Martha Craven (1996). *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton UniversityPress.
--- (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
Özcimbit, Ayhan (16.01.2013). "Descartes Samimi Bir Filozof muydu?". *Milliyet Blog*,http://blog.milliyet.com.tr/decarte-samimi-bir-filozof-muydu-/Blog/?BlogNo=397609, Erişim Tarihi: 05.07.2016.
Özkan, S. (2004). *Nietzsche: Kaplan Sırtında Felsefe*. İstanbul: Ötüken.
Özlem, Doğan (2004). *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap.
Pallfy, Georgina ve Jones, Gareth (2014). *Dinler Kitabı*. İstanbul: Alfa.
Peacocke, John (2002). "Heidegger ve Onto-Teoloji Sorunu". *Heidegger ve Teoloji*. İstanbul: İnsan.
Simplicius (1963). "Comments on Aristotle's *Physics* (24, 13)". *Early Greek Philosopy* (Çev. John Burnet). London: Black.
Seneca, Lucius Annaeus (2010). *Anger, Mercy, Revenge*, (Ed. Robert A. Kaster ve Martha C. Nussbaum). Chicago: University of Chicago Press.
Stauth, G. &Turner, S. (1997). *Nietzsche'nin Dansı*. Ankara: Ark Yayınları.
Strathern, Paul (1998). *90 Dakikada Descartes*. İstanbul: Gendaş.
West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. İstanbul: Paradigma.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi

VELİ URHAN*

Özet

Siyaset, en geniş anlamıyla, hem insanların kendileri aracılığıyla düzenli bir yaşamı sürdürebilecekleri genel kuralların konulduğu, korunduğu ve düzenlendiği bir faaliyet alanıdır; hem de, söz konusu faaliyet alanını inceleyen akademik bir disiplindir. Arapça *sase* fiilinden türetilmiş olan, *at idare etmek, seyislik, ülke yönetimi*[1] anlamlarına gelen ve Arapçadaki *siyaset*in Batı dillerindeki karşılığı olan *politika*, Yunancadaki *politicos*un çoğulu olan ve "devlet işleri" anlamına gelen *ta politika*[2]nın bugünkü kullanılış biçimidir. Kelime anlamı bakımından, *ülke, devlet* ve *insan* yönetimi şeklinde tanımlanabilecek olan *siyaset*in, belirli bir coğrafya üzerinde yaşayan toplumu oluşturan insanlar arasındaki hem akılsal hem bedensel güç farkından doğan *iktidar* kavramıyla da yakın ilişkisinin bulunduğunda kuşku yoktur. Siyasetin bireysel varlık alanı iktidar hırsıdır. *İktidar*, güç sahibi olmak anlamında, başkaları üzerinde kullanılan otoritenin uygulanabilirliği için gerektiğinde zor kullanarak müdahale etme yetkinliğine sahip olmak anlamını taşır. *Siyaset* kavramına yüklenen anlamların, tarihsel süreç içerisinde geriye doğru bakıldığında, hem siyaset filozofları hem de tarihsel dönemler bakımından, önemli ölçüde farklılık gösterdiği öne sürülebilir. Antikçağ Greklerinde, site devleti(*polis*)ni "yönetme sanatı" olarak düşünülmüş olan *politika*, Yeniçağ 'da "devletin faaliyetleri" şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Günümüzün çağdaş Batı toplumlarında dinin içinde bulunduğu yere ilişkin sosyolojik tartışmalar, genelde, *sekülerleşme* kavramı merkeze alınarak yapıldığından, *din-siyaset* ilişkisini kavrayabilmek için öncelikle bu ilişkinin arka planını oluşturan toplumsal yapının kazandığı biçimin ve dinin bu toplumsal yapıdaki konumunun kavranması gerekmektedir. Siyasetin dinden beslenen teokratik yapısının kaynakları, felsefe tarihinde, aslında, Antikçağın ikinci yarısı olarak anılan Helenistik döneme kadar geri götürülebilir.

Anahtar Sözcükler: Siyaset, Siyaset Felsefesi, İnsan, Ülke, Devlet, İktidar, Sekülerleşme, Din.

* Prof. .Dr. Veli Urhan, Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, veliurhan@gmail.com

[1] B. Eryılmaz, "Siyaset", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul 1990, C.3, s.427; A. T. Kışlalı, *Siyaset Bilimi*(*SB*), 11. Baskı, İmge Yayınevi, Ankara 2005, s.17.

[2] A. Hadler-M. Müler, *Philosopısches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien, 1993, s.241 (den naklen) H. Çiçek, *Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi* (*KJSF*), Dergah yayınları, İstanbul 2008, s.17.

Siyaset, en geniş anlamıyla, hem insanların kendileri aracılığıyla düzenli bir yaşamı sürdürebilecekleri genel kuralların konulduğu, korunduğu ve düzenlendiği bir faaliyet alanıdır; hem de, söz konusu faaliyet alanını inceleyen akademik bir disiplindir[3]. Bu tanımdan yola çıkılarak, siyasetin kalbinin birbirine rakip olan görüşlerin ya da birbiriyle çatışma içerisinde bulunan çıkarların doğurduğu sosyal problemleri, tarafların uzlaşmasını sağlamak suretiyle, çözüme kavuşturma sürecinde attığı söylenebilir. "Siyaset nedir?" sorusuna, çok eski çağlardan günümüze gelinceye kadar, verilmiş olan yanıtların, birbirinin karşısında yer alan, iki görüş etrafında toplanabileceği, genelde, bazı siyaset felsefecileri ve bilimcileri tarafından öne sürülür[4]: 1)*Siyaset* toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır; 2) *Siyaset*in amacı her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı koyarak toplumun ortak çıkarını ve insanların ortak iyiliğini sağlamaktır. Ünlü siyaset bilimci Andrew Heywood da, siyasetin birbirinden oldukça farklı dört tanımını yapar[5]:

1) *Hükümet etme sanatı olarak siyaset:* Antikçağ Greklerinin kullandıkları, *şehir devleti* anlamına gelen *polis* sözcüğünden türetilmiş olan *siyaset*, insanların, kurumların, sosyal faaliyetlerin çoğunun dışarıda tutulması kaydıyla, *devlet ve yönetim*e ilişkin işleri yürütme sanatı olarak tanımlanabilir. "Siyaset bir bilim değil, bir sanattır" diyen Bismark'ın zihnindeki sanat, hükümet etme sanatı, yani toplumsal kararların alınması ve uygulanmasıyla toplumsal kontrol mekanizmasının oluşturulmasıdır ki; bu anlayış, büyük bir olasılıkla, Antikçağ Grek siyaset filozoflarının siyaset anlayışlarından beslenmektedir. Ancak, bu tanım çok sınırlı bir siyaset görüşü sunmaktadır; oysa siyaset devlet aygıtı etrafında dönen bir sosyal örgütlenme sisteminde (*polity*), yani kamusal alanın sınırları içinde yer alan kurumların tümünde gerçekleşen bir şeydir.

2) *Kamusal işler olarak siyaset*: *Siyaset*, her bireyin şahsına özel duyarlıklarından daha ziyade, çok açık bir biçimde, toplumsal faaliyetlerin işleyişi ve idaresi ile ilgili kamusal bir işleyiş olarak tanımlanabilir. Böyle bir tanımın izleri, Aristoteles'in insanların ancak *iyi olanı yaşamak* için, amacı *en yüksek iyiyi* gerçekleştirmek olan ve *Devlet*[6] denilen siyasal bir örgütlenmenin üyesi olarak yaşamak isteyecekleri şeklindeki düşüncesine kadar geri götürülebilir. Burada, siyasal olan ile siyasal olmayan ayrımı, özellikle hayatın kamusal olan alanı ile özel olan alanı arasındaki ayrımla örtüşür.

---

[3] A.Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları* (*STK*) (çev.Hayrettin Özler), Adres Yayınları, Ankara 2012, s.62.

[4] M.Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, 32. basım, Ankara 2013, s.17-18; bkz. Mehmet E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara, s.38.

[5] A.Heywood, *S.T.K.*, s.62-63; Andrew Heywood, *Siyaset* (çev.Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmiş, Atilla Yayla), Adres Yayınları, 9. Baskı, Ankara 2013, s.23-31.

[6] Aristoteles, *Politika*(çev.FurkanAkderin), Say Yayınları, İstanbul 2013, s.23.

3) *Uzlaşma ve mutabakat olarak siyaset*: Siyaset, taraflar arasındaki çatışmaların çözüme kavuşturulmasında, zor kullanma ya da iktidar uygulama yerine, karşılıklı ödünleşme, uzlaşma ve müzakere yollarının kullanılması olarak tanımlanabilir. İşte bu, "mümkün olanın sanatıdır" denildiğinde kastedilmiş olan siyaset, askerî çözümler ile siyasî çözümler arasındaki farka işaret eden bir siyasettir. Politikanın yürütüldüğü alandan ziyade kararların alınma biçimiyle ilgili olan bu siyaset anlayışında, siyaset taraflar arasındaki çatışmaya çözüm getirmenin bir yolu olarak görülür.

4) *İktidarın ve kaynakların dağıtımı olarak siyaset*: *Siyaset*, toplumsal var oluşun seyri içinde kaynakların üretilmesi, dağıtılması ve kullanılmasına ilişkin süreçtir şeklinde tanımlanabilir. Bu bakımdan, siyaset istenilen sonuçların elde edilebilmesi için, gerekenin yapılması anlamında, *iktidar* ile de ilişkilidir. Siyasetin hem en geniş hem de en radikal tanımı olan bu dördüncüsü, siyaseti *hükümet, devlet* ya da *kamu* gibi belirli bir alana hapsetmektense, bütün toplumsal faaliyetlerin ve beşeri var oluşun her alanında geçerli kılar. Bu anlamda karşılıklı toplumsal etkileşimin her düzeyinde var olan siyasetin, en geniş anlamıyla, toplumsal yaşam süreci içerisinde kaynakların üretimi, dağıtımı ve tüketimiyle ilgili olarak kullanılan bir iktidar olduğu söylenebilir.

*Siyaset*i toplumsal eylemlerin ve çatışmaların şiddet içermeyen çözümleri ile ilişkilendirmek, onu olumlu anlamda, yüce bir faaliyet alanı olarak görmek iken; *siyaset*i, baskı ve zapturapt altına almak iradesi olarak görmek, temelde toplumdaki eşitsizlik ve haksızlık yapılarını ortadan kaldırmak amacına dayandığından, bu yapılar ortadan kaldırıldığı takdirde, siyasetin kendisi de ortadan kalkmış olacaktır[7]. *Siyaset*in anlamını netleştirmeye yönelik her çaba, ister istemez, iki önemli problemıe karşı karşıya kalır[8]:

1) Öncelikle, sözcüğün günlük dildeki kullanımından kaynaklanan bir yığın çağrışımla ilgili olarak, pek az insan *siyaset*e kendi ön fikirlerinden bağımsız olarak bakar; bundan dolayı, bir yandan sıkıntı ve derdi, kargaşa ve şiddeti, öte yandan aldatma, manipülasyon ve yalan imgelerini çağrıştırdığından, *siyaset*e genellikle "kirli" bir sözcük gözüyle bakılır.

2) İkinci olarak, *siyaset* sözcüğü iktidar kullanma, otorite olma, kolektif karar alma, kıt kaynakların özelleştirilmesi, aldatma ve manipülasyon yapma vb. anlamlar taşıdığından, bu kavramın tanımı üzerinde siyaset filozoflarının bir uzlaşma içerisinde bulunmaları oldukça zor görünüyor. Bununla birlikte, "genel sosyal kuralların yapılması, korunması ve değiştirilmesi" şeklinde geniş kapsamlı bir tanımın yapılabilmesi problemin yükünü önemli ölçüde hafifletiyor denilebilir.

Arapça *sase* fiilinden türetilmiş olan, *at idare etmek, seyislik, ülke yö-*

[7] A.Heywood, *STK*, s.64.
[8] A.Heywood, *Siyaset*, s.22-23.

netimi[9] anlamlarına gelen ve Arapçadaki siyasetin Batı dillerindeki karşılığı olan *politika*, Yunancadaki *politicos*un çoğulu olan ve "devlet işleri" anlamına gelen *ta politika*[10]nın bugünkü kullanılış biçimidir. *Polis, politeia, politica, politike* sözcüklerinden türetilmiş bulunan politikanın taşıdığı anlamlar şöyle sıralanabilir[11]: *Siyasal şeyler; vatandaşın hakkına ilişkin şeyler; devlet, devlet yapısı, siyasal rejim, Cumhuriyet ve egemenlik hakkıyla ilgili şeyler*. Kelime anlamı bakımından, *ülke, devlet* ve *insan* yönetimi şeklinde tanımlanabilecek olan *siyaset*in, belirli bir coğrafya üzerinde yaşayan toplumu oluşturan insanlar arasındaki hem akılsal hem bedensel güç farkından doğan *iktidar* kavramıyla da yakın ilişkisinin bulunduğunda kuşku yoktur. Toplumsal yapı içerisinde, siyasetin üzerine oturduğu temel, *yöneten-yönetilen* ayrışması olduğundan, siyasal alanın düzenlenmesinde siyasetin üç yapıcı öğesi olan *birey, toplum, devlet* arasındaki çatışmalar ve buluşmalar üzerinden giderek, siyaset teorileri bireyi esas alarak *liberalizm*, toplumu esas alarak *sosyalizm*, devleti esas alarak *faşizm* gibi, siyasal sistemler kurarlar[12]. Bu bakımdan, insan yeterince anlaşılmadan *siyaset* ile *iktidar* arasındaki ilişki anlaşılamaz. *Siyaset felsefesi* bir yandan toplumun ne adına yönetileceğini, bir yandan da kimin tarafından ve nasıl yönetileceğini sorgular.

Siyasetin bireysel varlık alanı iktidar hırsıdır. *İktidar*, güç sahibi olmak anlamında, başkaları üzerinde kullanılan otoritenin uygulanabilirliği için gerektiğinde zor kullanarak müdahale etme yetkinliğine sahip olmak anlamını taşır[13]. Özü bakımından, bireyden iktidara ve iktidardan bireye olmak üzere çift yönlü bir ilişki ve etkileşim süreci olan *siyaset*, siyasal ilişki yasalarının toplumsal alanlara girmesini sağlarken oluşturduğu dil, kullandığı söylem, yarattığı sembolik ve mitolojik evren, üretilen toplumsal hiyerarşi ile bireysel dünyanın da etkilenmesine neden olur[14]. Toplumu oluşturan bireylerin ortak iradesine değil de, tek kişinin iradesine dayalı bir iktidar tarafından belirlenen kuralların ve ilişkilerin gölgesinde var olması mümkün olmayan *siyaset*, ancak olasılıklar arasında bir tercihin ve seçimin yapılabildiği durumun adıdır; bu nedenle, *siyaset* taraflar arasında sürdürülen bir iktidar ve egemenlik mücadelesi olduğundan, birbirinin karşısında yer alan tarafların bulunmadığı bir toplumsal yapı içerisinde *siyaset* de var olmayacak demektir[15]. Siyasal iktidarın bireysel ve toplumsal alana müdahil olması, siyasetin en temel ilkesi olan *mücadele, muhalefet* ve *diyalog*

---

[9] B.Eryılmaz, "Siyaset", s.427; A.T.Kışlalı, *SB*, s.17.

[10] A.Hadler-M.Müler, *Philosopısches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien, 1993, s.241 (den naklen) H.Çiçek, *KJSF*, s.17.

[11] M.Prelot, *Politika Bilimi* (çev.Nihat Önal), İstanbul 1972, s.6 (dan naklen) H.Çiçek, *KJSF*, s.17.

[12] H.Çetin, *Siyaset Bilimi* (*SB*), Orion Kitabevi, Ankara 2012, sunuş s.xi.

[13] H.Çetin, *SB*., sunuş s.ix.

[14] H.Çetin, *SB*, sunuş s.ix.

[15] H.Çetin, *SB*, sunuş s.xi.

gibi süreçleri ortadan kaldıracağı için, siyaseti siyaset yapan asıl etkenin muhalefetin varlığı olduğunda kuşku yoktur[16].

Bir siyasal iktidarın meşruiyet derecesinin, ona yönelmiş olan rızanın gücüne ve kabul derecesine bağlı bulunduğu, taraflar arasındaki iktidar mücadelesinin adı olan *siyaset* ile böyle bir mücadeleye bünyesinde hiç yer vermeyen *despotizm* arasındaki temel farklılık dikkate alındığında, daha iyi anlaşılacaktır[17]. Böyle bir tespitten yola çıkıldığında, siyasetin en iyi işletilebileceği yönetim şeklinin de *demokrasi* olduğunda kuşku yoktur; çünkü siyaset bir yandan toplumun ne adına ve hangi ilkelere göre (niçin) yönetileceği sorusuna yanıt ararken, öte yandan kim tarafından (*nasıl*) yönetileceği sorusuna yanıt arar[18]. Siyaset felsefesi tarihine bakıldığında, *monarşi, aristokrasi, oligarşi* gibi iktidarın yukardan aşağıya uygulandığı yönetim biçimlerinin yanında, halkın kendi kendini yönetmesi anlamında iktidarın aşağıdan yukarıya kullanıldığı yönetim tarzının adı olan *demokrasi* dikkate alındığı zaman, bu sorulara en iyi yanıtın verilebileceği de gözlerden ırak tutulmamalıdır.

Siyaset kavramına yüklenen anlamların, tarihsel süreç içerisinde geriye doğru bakıldığında, hem siyaset filozofları hem de tarihsel dönemler bakımından, önemli ölçüde farklılık gösterdiği öne sürülebilir. Antikçağ Greklerinde, site devleti(*polis*)ni "yönetme sanatı" olarak düşünülmüş olan *politika*, Yeniçağ'da "devletin faaliyetleri" şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Ortaçağ İslam dünyasının önemli bir siyaset filozofu olan Farabi *siyaseti*, mutluluğa erişmek için gerekli olan ***en yüksek iyiye*** ve *en yüksek yetkinlik*e kendisinde ulaşılabilecek olan *Erdemli Şehir*'de uygulanan "en yüksek sanat" olarak görürken[19]; yine ondördüncü yüzyılın önde gelen sosyolog ve siyaset bilimcilerinden olan İbn Haldun siyaseti, "devlet büyüklerinin, akıl ve basiret sahiplerinin kanunlar tertip ederek, bunu uyruğa tatbik etmeleri"[20] şeklinde tanımlamak suretiyle, onu toplumun yönetilmesinde kullanılacak bir yöntem olarak görür. Siyaset, toplumsal hayatın eşliğinde ortaya çıkacak olan problemleri çözüme kavuşturmak suretiyle, geleceğe yönelik bir toplumsal iyileşme ve gelişmeyi sağlamak için kullanılan bir sanat olduğuna göre, yukarıda da işaret edildiği gibi, *siyaset* ile *iktidar* kavramları arasında sıkı bir ilişkinin bulunması kaçınılmazdır.

Toplumsal hayatı şekillendiren bireyler, gruplar ya da sınıflar arası sosyal, ekonomik ve politik boyutlu ilişkilerin ortaya çıkardığı olaylar iki bilgi disiplini tarafından araştırma ve açıklama konusu edilir. Birincisi, söz konusu olayları "nasıl?" sorusunun yanıtı olmak üzere, objektiflik ölçülerine

---

[16] H.Çetin, *SB*, sunuş s.xvı.
[17] H.Çetin, *SB*, sunuş s.xıı.
[18] H.Çetin, *SB*, sunuş s.xıı.
[19] Fârâbi, *El-Medinetü'l-Fâzıla* (Çev.Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.70-74.
[20] İ.Haldun, *Mukaddime*, C.I (Çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1989, s.479.

uygun bir biçimde, bilimsel bir tutumla hareket ederek "olanı olduğu gibi" inceleyen *siyaset bilimi*; ikincisi ise, söz konusu olayları "niçin?" sorusunun yanıtı olmak üzere, sübjektif bir yaklaşım içerisinde, felsefî bir tutumla hareket ederek "olması gereken"i inceleyen *siyaset felsefesi*dir. Siyaset felsefesi, genel anlamda, pratik yaşamdaki siyasal etkinliklerin dayandığı varsayımlar hakkındaki kuramsal bir soruşturmanın adı olarak ele alınabilir. Bu anlamdaki *siyaset felsefesi*nin kuruluşuna öncülük eden ilk önemli filozoflar olarak ideal ya da *ütopik* bir devlet anlayışı öne süren Platon'un ve demokrasi ile oligarşinin uzlaştırılmasıyla ortaya çıkacak olan orta sınıfın egemenliğine dayanan bir yönetim biçimini öneren Aristoteles'in anılması gerekir. Bu anlamda, genel bir yaklaşım olarak, siyaset felsefesinin ilk olarak Antikçağ Grek Felsefesinde başladığı öne sürülmekle birlikte, *siyaset*in tarihini çok daha gerilere, Eski Mısır, Mezopotamya, hattâ göçebe Taş Devri insan topluluklarına kadar geri götürmek mümkündür; ama rasyonel siyasal düşüncenin doğduğu yer Atina'dır[21].

Burada, yeri gelmişken, bazı sorular üzerinden giderek önemli birkaç noktaya işaret etmekte yarar vardır. "Siyaset aklî müzakereye mi dayalıdır yoksa siyasal hayat genellikle kaba kuvvet ile mi belirlenir? Siyasal iktidar siyasal bilgeliği de yansıtır mı? Ya da iktidar nihaî olarak zorbalık yönetimindeki -genellikle kılık değiştirse de bu yönetimde yöneticiler yönetileni sömürmek üzere güç ve sahtekârlığa başvururlar- bir uygulama mıdır?"[22] Siyaset felsefesi tarihi boyunca, Platon'dan Machiavelli'ye, Marx'a kadar bu soruların hiçbir zaman gündemden düşmediğini söylemek mümkündür. Hem Aristoteles'in hem de John Locke'un insanların kendilerini insan olarak gerçekleştirebilmeleri için gerekli olan koşulların yönetim tarafından sağlanması gerektiği konusunda hemfikir olduklarında kuşku yoktur; ancak, Aristoteles'in temel sorunu, insanların çoğunlukla özel çıkarlarının ötesinde bir *ortak iyi*ye sahip olamamaları iken, Locke'un temel sorunu, bireylerin bencil arzularının ötesinde bir adalet standardı bulunmadığı takdirde, yönetsel bir iktidar uygulamasını haklı kılmanın oldukça zor olacağı noktasındadır[23].

*Siyaset felsefesi*nin alanını sadece "olması gereken" ile sınırlamanın, yukarıda da işaret edildiği gibi, onu *ütopya*ya dönüştürebileceğinin yanısıra; *ütopik* bir yanı olmakla birlikte, *siyaset felsefesi*nin kesinlikle bir ütopya olmadığının da bilinmesi gerekir[24]. Siyaset felsefesi insanın pratik yaşamını, devleti ve kökenini, devlet-birey ilişkilerini, iktidarı ve meşruiyetini sorgulayan, "olması gereken"ler konusunda standartlar belirlemeye çalışan "ku-

[21] L.Arnhart, *Siyasî Düşünce Tarihi*(*SDT*) (Çev.Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara 2004, s.13.
[22] L.Arnhart, *SDT*, s.2.
[23] L.Arnhart, *SDT*, s.6.
[24] H.Çiçek, *KISF*, s.22.

ramsal ve normatif" bir çabadır[25]. Bununla birlikte, siyaset felsefesinin kendini sadece "olması gereken"le sınırlayan bir düşünce disiplini değil, aynı zamanda, "olduğu gibi olanı" da sorgulamak suretiyle "olması gereken"e ulaşmak amacını güden düşünsel bir etkinlik olduğu da unutulmamalıdır. *Siyaset felsefesi* ile *siyasal düşünce*yi de birbirinden ayırmak gerekiyor. Siyasal ya da politik düşünce, insanların birbirleriyle ilişki içerisinde yaşmaya başladıklarından bu yana var olduğu halde, düşünce tarihinin verilerine bakıldığında, *siyaset felsefesi*nin Antikçağ Grek felsefesinin doğuşundan itibaren, özellikle, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in sistemleri içerisinde var olmaya başladığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, *siyaset felsefesi*nin aynı zamanda bir *siyasal düşünce* olduğu, ama her siyasal düşüncenin bir siyaset felsefesi olmadığı çok açık olarak görülecektir.

Antikçağda siyasal alanla ilgili en ideal siyasal formun bilgisini ortaya koymak amacını güden Platon ve Aristoteles tarafından kurulmuş olan *Klasik Siyaset Felsefesi* ile onaltıncı yüzyılda Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, vb. filozoflarla temsil edilen *Modern Siyaset Felsefesi* arasında bazı temel ayrımların ortaya çıktığında kuşku yoktur. Bu ayrımları beş madde halinde sıralamak mümkündür:

1) Klasik siyaset felsefesinin temsilcisi konumunda bulunan Antikçağ ve Ortaçağ filozofları, genel anlamda, bilgiye iktidar sahibi olmanın bir aracı gözüyle değil, *doğa, insan* ve *toplum*la ilgili merakların giderilmesi amacıyla elde edilmeye çalışılan bilgi gözüyle bakarken; "bilmek egemen olmaktır" diyen Bacon'dan başlayarak tüm modern siyaset filozofları tarafından bilgiye iktidar aracı gözüyle bakılmaya başlanmıştır.

2) Klasik siyaset filozofları insana, doğduğu andan itibaren siyasal ve *toplumsal durum*da olan bir varlık gözüyle bakarken, modern siyaset filozoflarına göre insan bu dünyaya ilkin *doğa durumu*nda olan, daha sonra sözleşme yoluyla siyasal ve *toplumsal duruma* geçen bir varlık olur.

3) Klasik siyaset filozoflarına göre, insanlar bu dünyaya doğuştan niteliksel eşitsizlik içinde gelirler. Platon'un *Devlet*'te sözünü ettiği "soylu yalan" bunun en açık göstergesidir. Ona göre, Tanrı insanları yaratırken önder olarak yarattıklarının mayasına *altın*, yardımcı olarak yarattıklarının mayasına *gümüş*, işçi olarak yarattıklarının mayasına da *demir* ve *tunç* katmıştır[26]. Oysa modern siyaset filozoflarına göre, aralarında bir sözleşme yapıncaya kadar doğa durumunda bulunan insanlar arasında, sözleşmeyle toplumsal duruma geçinceye kadar, tam bir niteliksel eşitlik ve sınırsız bir özgürlük vardır.

4) Klasik siyaset felsefesinin temel bir problem alanı olan "en ideal yönetim biçimi" sorunsalında modern siyaset filozofları ile klasik siyaset filozofları arasında bir ortak nokta bulunmakla birlikte, söz konusu ideal yönetim biçiminin nasıl oluşturulacağı konusundaki hareket noktalarının

[25] H.Çiçek, *KJSF*, s.23.
[26] Platon, *Devlet*(Çev.FurkanAkderin), Say Yayınları, İstanbul 2015, 415, s.142-143.

birbirinden farklı olduğu söylenebilir. Klasik siyaset filozofları bu hareket noktasını "insanlar arasındaki niteliksel eşitsizlik" ilkesine indirgerken, modern siyaset filozofları, aksine onu "insanlar arasındaki niteliksel eşitlik" ilkesine indirgemektedirler.

5) Klasik siyaset felsefesi, genelde, rasyonel bir temel üzerinde *etik* ile *siyaset* arasında organik bir bağ kurmak suretiyle, özü *erdem* olan bir siyasal ve toplumsal yapı oluşturmaya çalışırken; modern siyaset felsefesi, çok açık bir biçimde, *etik* ile *siyaset* arasında hiçbir organik bağın bulunmadığını öne sürmek suretiyle, klasik siyaset felsefesinin öngördüğü yönetim biçimlerini sorgulamaya ve eleştirmeye girişir.

*Siyaset felsefesi*ne klasik değil de, modern bir bakış açısıyla bakıldığında, tek bir siyaset felsefesinden değil, Todd May'ın da işaret ettiği gibi, üç farklı siyaset felsefesinden söz edilebileceği akla yatkın görünüyor[27]:

1) *Biçimsel siyaset felsefesi*: Adil bir toplumun yapısını ve özelliklerini inceleyen siyaset felsefesidir. Aristoteles'in, Hobbes'un, J.Locke'un, J.Rawls'ın siyaset felsefeleri buna örnek olarak verilebilir.

2) *Stratejik siyaset felsefesi*: Temelde "ne yapmalı?" sorusuna odaklanarak, kendi projesini siyasetin tek merkezi haline getirmek iddiasında olan siyaset felsefesidir. Buna örnek olarak da siyasetin merkezine konulması gereken tek stratejik olgu olarak "ekonomik ilişkiler altyapısı"nı öneren Marks'ın ve yine söz konusu tek stratejik olgu olarak "İtalya'nın yönetilmesi"ni öneren Machiavelli'nin siyaset felsefeleri örnek verilebilir.

3) *Taktik siyaset felsefesi*: Erkin tek merkezde toplanmasının erkin kötüye kullanılmasına davetiye çıkaracağının; dolayısıyla, insanın özünde kötü değil iyi olduğu için, kendisi üzerinde erkin kullanılmasının gerekmediği düşüncesinin savunulduğu siyaset felsefesidir. Bunun en tipik örnekleri olarak da MichelFoucault'nun, GilesDeleuze'ün ve Lyotard'ın adı anılabilir.

*Siyaset felsefesi*nin, StanleyM.Honer ve Thomas C.Hunt'da olduğu gibi, *merkezileşmiş iktidar*ı savunan, *dağıtılmış iktidar*ı savunan, *karma ya da dengelenmiş iktidar*ı savunan siyaset felsefelerine; ya da Jürgen V. Kempski'de olduğu gibi, *liberal siyaset felsefesi* ve *sosyalist siyaset felsefesi* şeklindeki sınıflamalarına da rastlanabilir[28]. Siyaset felsefesinin, bir düşünce disiplini olarak kuruluşundan bu yana, ilgilendiği temel problemler ya da yanıtlamak zorunda olduğu temel sorular da şöyle sıralanabilir[29]: Devlet nedir? Devletin varlık temeli nedir? Devletin işlevi, amacı ne olmalıdır? Devletin meşruiyetinin temeli nedir? Kim yönetecek? Nasıl yönetecek? Egemenliğin kaynağı nedir? Sivil toplum nedir? Temel insan hakları nelerdir? İdeal bir düzen var mıdır? Düzen gerekli midir? Eşitlik ve özgürlük

---

[27] M.Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi* (Çev.RahmiG.Ögdül), İstanbul 1994, s.11 (den naklen); H.Çiçek, *KJSF*, s.28-29.

[28] H.Çiçek, *KJSF*, s.29-30.

[29] H.Çiçek, *KJSF*, s.31; A.K.Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayınları, İstanbul 2012, s.311.

nedir? Demokrasi neye denir? Barış nedir? Sürekli bir barış mümkün müdür? İnsanların birliği söz konusu olabilir mi? Din ile siyaset arasında nasıl bir ilişki vardır? vb. Bunlara ek olarak, son derece önemli bazı problemlere daha işaret edilebilir. İlkin, tarihsel süreç içerisinde, siyaset filozoflarının öne sürdükleri ve meşrulaştırdıkları bir takım politik ilkeler evrensel geçerlilikleri olan ilkeler olarak mı, yoksa belirli siyasal grupların kabulleriyle değer kazanmış ilkeler olarak mı anlaşılması gerekir?[30] Ayrıca, en iyi yönetim biçimine ilişkin olarak, siyasal kurumların nasıl düzenlenmesi gerektiği ile ilgili sorular da siyaset felsefesi tarafından yanıtlanması gereken sorular arasında yer almaktadır.

Siyaset felsefesinin temel sorunlarından birisi olan din-siyaset ilişkisi sorunu üzerinde durulması bu yazının amaçları arasında yer almaktadır. Tarih boyunca *siyaset*in ve *din*in insanın hem toplumsal hem bireysel yaşamını düzenlemek amacını güden iki kurumsal yapı olduğu dikkate alınırsa, ikisi arasında kopması hiçbir zaman mümkün görünmeyen, ama yönetim tarzlarının değişmesine bağlı olarak ancak biçim değişikliğine uğrayabilecek nitelikte sürekli bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Genel anlamda, *din* ile *siyaset* arasında bir ilişki kurulurken, bunlardan birincisinin aşkın boyutu olan bir inanç sistemi, ötekinin ise tamamen içkin boyutlu beşeri bir yönetim biçimi olduğunun unutulmaması gerekir[31]. Toplumsal hayatı düzenlemek ve yönetmek amacında olan *devlet, hükümet, iktidar, egemenlik* ve bunlara bağlı olarak işleyen *siyaset* söz konusu olduğunda, çoğu zaman, bunların meşruiyetini sağlamak amacıyla, hem *siyaset*in hem de *din*in merkezinde aktif bir rol oynayan insanın inanç, tutum ve davranışlarının, insanlık tarihi boyunca, bir yanıyla *siyaset*e öteki yanıyla *din*e uzanan boyutlarının bulunduğunu göz ardı etmek mümkün görünmüyor[32]. Din ile siyaset arasında söz konusu olan bu ilişkinin mahiyeti farklı dinlere ve farklı yönetim biçimlerine göre farklı özellikler taşıyabilir. Bundan dolayı, *din* ile *siyaset* arasındaki ilişkilerin tarihsel süreç içerisinde aldığı biçim, gösterdiği değişiklik, dinlere ve siyasetlere göre kazandığı içerik, pek çok siyaset filozofunun ve siyaset bilimcisinin araştırmalarına konu olmuştur[33]. "Bugün de din siyasete tamamen kapalı bir dünya değildir ve siyaset de bugün dinî yönelimli anlayışlar ve taleplerden koparılarak anlaşılamaz ve yürütülemez"[34] diyen E.Forndran'a göre, *din* ile *siyaset* arasındaki bağlantıların, karşılıklı nüfuz etme, çatışma ve işbölümü gibi birlikte yaşamayı etkileyen alanlarda günlük bilginin sonucu olarak kuruldu-

[30] A.Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007, s.357.
[31] M.S.Aydın, *İçe Kritik Bakış*, Zaman Kitap, 4. Baskı, İstanbul 2004, s.175.
[32] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.7.
[33] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.7.
[34] E.Forndran, "Religion und Politik-Eine ein führendeProbleman zeige", E.Forndran (Hrg), *Religion und Politik in einer saekularisierten Welt*, Baden-Baden 1991, s.10 (dan naklen) M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.41.

ğu bir gerçektir[35]. Bugün, *din* ile *siyaset* arasındaki ilişkilerin aldığı biçim genelde iki önemli kavramla ifade ediliyor[36]: Din-devlet birlikteliğinin adı olarak *teokrasi* ve din-devlet ayrımının adı olarak *laiklik*. Laik siyaset anlayışının adeta ülkesi konumunda bulunan günümüzün Batı ülkelerinde siyaset yapan Hıristiyan Demokratların böyle bir din-siyaset ilişkisi anlayışına sahip bulundukları ve programlarında dinsel değerlerin siyasete yön verme konusunda oldukça etkili oldukları halde, hiçbirinin teokrasiden ve din devletinden söz etmedikleri ortadadır[37]. Siyaset felsefesi tarihi içerisinde oldukça önemli bir yer işgal eden, *siyaset-din* ilişkisi tartışmalarına bakıldığında, bu tartışmaların büyük ölçüde hem siyasetin hem de sosyolojinin temel kavramları arasında yer alan *laiklik* ve *sekülerlik* kavramları etrafında kümelendiği de görülüyor.

Laiklik, siyasal bir yapılanmada din-devlet ayrımının esas olduğunu, dolayısıyla dinin kamusal alanda her hangi bir hak talebinde bulunmaması gerektiğini, böyle bir talebin çağdaşlaşmanın önündeki en ciddi engellerden birini oluşturduğunu temel ilke edinir[38]. Genel olarak, hem düşünsel hem de siyasal anlamda, Antikçağ ve Ortaçağ boyunca merkezi konumdaki yerini muhafaza etmiş bulunan Tanrısal aklın (*teokrasi*), Batıda Rönesans hareketiyle birlikte, yerini insan aklına bırakmasının eşliğinde, insanlığın bir dünyevîleşme (*sekülarizm*) sürecinin içerisine girdiği söylenebilir. Rönesans'tan bu yana giderek laikleşen ve dünyevîleşen Batılı siyasal ve toplumsal yapılarda, din ya da dinin temsilcisi konumunda bulunan Kilise'nin, artık kamusal alandan çekilmesi, devleti ve toplumu ilgilendiren konuların siyasal iktidarlara bırakılması, kilisenin siyasal hayatla artık hiçbir ilişkisinin kalmaması, dinin tamamen bireyselleşmesi ve sadece inananlarının ayin ve ibadetleriyle meşgul olması gerektiği öngörüsü savunulmaya ve taraftar bulmaya başlar[39]. Bu noktada, sorulması ve yanıtlanması gereken önemli bir soruyla karşı karşıya kalınıyor: Din ya da kilise siyasetten tamamıyla elini çekmiş midir? Yoksa değişik biçimlerde, hala kendi temel inanç esasları doğrultusunda siyaseti etkilemeyi sürdürmekte midir? Bugünkü Batı toplumlarının siyasal yapılarının işleyiş tarzlarına bakıldığında, belirli bir siyasal yapının açık temsilcisi konumunda görünmemekle birlikte, kilisenin siyasetten elini eteğini tam anlamıyla çekerek, kendini dinin sınırları içerisine geri çekmiş olduğunun söylenemeyeceği inkârı mümkün olmayan bir gerçektir. Burada, *siyaset-din* ilişkisi sorununun, üzerinde daha çok durulması gerektiğine inanılan yanı, tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ve değişiminden ziyade, günümüz toplumlarının siyasal yapıları içerisinde, bireylerin siyasal davranışlarında *din* faktörünün rolü-

[35] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.40.
[36] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.42.
[37] M.S.Aydın, *İçe Kritik Bakış*, s.175.
[38] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.8.
[39] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.8.

nün hala devam edip etmediğine ilişkin olan yanıdır. Din ile siyaset arasındaki ilişki devam ettiği sürece, kelimenin tam anlamıyla, laik bir devlet modelinin gerçekleştirilemeyeceği çok açık olduğu gibi, yeryüzünde dinler varlıklarını devam ettirdikleri sürece ne insanlığın ne de her bir insanın sosyal yaşamı içerisinde son derece önemli disiplinleştirici ve düzenleyici bir işlevi bulunan siyasetin dünyevileştirilmesi olanaksız görünüyor. Bu durumda, laikliğin oldukça sorun yaratan birkaç tanımından burada söz edilebilir:

1) Bir dünya görüşü olarak laiklik:

İnsanlık tarihi boyunca varolagelmiş olan hemen tüm dinlerin işlevlerinin, E.Durkheim'ın da işaret ettiği gibi, dünya hakkında değişik ve genellikle insanın birbiriyle çatışma halinde olan ilgileri, özlemleri ve bakış açılarının kararsız bir organizasyonu olan toplumsal hayatın içerisinde, hala büyük bir birleştirici güç olarak yorumlanması, *siyaset-din* ilişkisinin varlığını güncel olarak sürdürdüğünün önemli göstergesi olarak kabul edilebilir. "Nihai olarak toplumu bir arada tutan nedir? İnsanoğlu nasıl olup da kişisel ve önyargılı çıkarlarını aşarak karşılıklı bir dayanışma içerisine girebilmiştir?" soruları karşısında Durkheim'ın yanıtının "söz konusu birliğin ve dayanışmanın din sayesinde gerçekleştiği" şeklinde olduğunda kuşku yoktur[40]. Toplumsal kurumlar ağının üzerinde adeta bir kubbe gibi duran, toplumsal kurumlara işlerlik ve süreklilik kazandıran *din*in sembolik bütünleştirici işlevi en açık biçimde, toplumun hayatî sorunlarının sembolik olarak kutsalın alanına yükseltildiği, ayinlerde görülür[41]. Berger'e göre de dinin en önemli işlevlerinden birisi, insanların düzenli toplumsal yaşam kurallarının sınırları içerisinde tutulması anlamında, *toplumsal kontrol* mekanizmasının işletilmesine yardımcı olmasıdır[42]. Düzenli toplumsal yaşamın vazgeçilmezleri olan, başka bir deyişle, doğal hukukun insanlara tanıdığı *hayat, hürriyet* ve *mülkiyet* haklarının korunması ve devam ettirilmesi için kaçınılmaz görünen toplumsal kontrolün sağlanmasında *siyaset* ile *din*in birbirine destek olduklarında kuşku yoktur.

Söz konusu toplumsal kontrolün her bir bireyin kendisinde gerçekleşmesini zorlayan gücün, içeriden ve dışarıdan gelmek üzere, iki yönlü olduğunu söylemek mümkündür. Toplumsal kontrolde, bireyleri dışardan zorlayan gücün sahibi devlet eliyle yürütülen *siyaset*; içerden zorlayan gücün sahibi de, büyük ölçüde, *din* yoluyla oluşan bireyin kendi vicdanıdır. Bireysel vicdanların toplumsal kontrol mekanizmasını sağlıklı işletecek bir biçimde oluşmasını sağlamak, her halde dinin en temel işlevlerinden biri olmalıdır; aksini düşünmek dinin özüne ters düşer. Yine Berger'e göre, din kutsal kökeni olmayan yapıları sık sık meşrulaştırırken, bazen de, geleneksel Hint kast sisteminde olduğu gibi, toplumun belirgin farklı kate-

[40] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.13.
[41] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.14.
[42] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.14.

gorilerini dinî terimlerin içine oturtabilmek için bilfiil bu yapılanmanın temel ilkelerini sağlar ki; siyasî liderlere büyük avantajlar tanıyan bu kendine özgü ve son derece karmaşık yapı, büyük bir olasılıkla Brahman ruhbanlığının bir ürünüdür[43]. Weber'in ve Berger'in düşüncelerinden yola çıkıldığında, *din* ile *siyaset*in karşılıklı etkileşim içerisinde olduklarını düşünmek hiç de zor görünmüyor; bununla birlikte, çağdaş sanayi toplumlarının gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan en önemli sorun, bu yeni toplumsal oluşum süreci içerisinde dinsel düşünce ve kurumların yerini modern düşünce ve kurumlara bırakıp bırakmayacağı sorunudur[44]. Bu sorunla ilgili olarak, çağdaş Batı toplumlarında *din* ile *siyaset* arasındaki ilişkinin durumunu anlamak için, büyük ölçüde dinin yerini belirlemek amacıyla kullanılan *sekülerleşme* kavramı üzerinde de durulması gerekiyor.

Günümüzün çağdaş Batı toplumlarında dinin içinde bulunduğu yere ilişkin sosyolojik tartışmalar, genelde, *sekülerleşme* kavramı merkeze alınarak yapıldığından, *din-siyaset* ilişkisini kavrayabilmek için öncelikle bu ilişkinin arka planını oluşturan toplumsal yapının kazandığı biçimin ve dinin bu toplumsal yapıdaki konumunun kavranması gerekmektedir[45]. Genellikle *dünyevileşme* olarak Türkçeleştirilen *sekülerleşme*nin tam olarak neyi ifade ettiğinin de çok açık olmadığı sosyologlar tarafından dile getirilmektedir[46]. *Sekülerleşme*nin ne olduğu, hangi temellere dayandığı, hangi ölçüde gerçekleştiği ya da gerçekleşebileceği konusunda sosyologlar arasında çeşitli anlayışlar bulunmakla birlikte, şu ortak noktada buluştukları söylenebilir: Bugünün toplumlarını geçmiş zamanların toplumlarıyla karşılaştırarak anlamak ve açıklamak[47]. "Tanrı, toplum gerçeğinin altında saklanan bir simgedir" ve "din, insanın davranışını istikrara kavuşturma ve bütünleştirme gücüne sahiptir"[48] tezini öne süren ve dinin, özellikle de, Kilise olarak kurumsallaşmış olan dinin ödevlerinin artık bitmiş olduğunu, modern insanın sekülerleştiğini, modern toplumun temel gerçekleriyle çatışma içinde olan eski dinlerin artık geleceklerinin bulunmadığını düşünen Durkheim'a göre, modern çağda toplumun kendisi artık dinsel yaşamın kaynağı ve ruhu olmaya başlamıştır[49]. Fakat onun bu yaklaşımının toplumsal yaşamdaki işlevi bakımından, genel anlamda, dinin sonunun geldiği anlamını taşımadığının da burada özellikle belirtilmesi gerekiyor. "Bir kelime ile, eski ilahlar sararıp soldular ya da öldüler ve yenileri henüz doğmadılar. Bir gün toplumumuz da yaratıcı verimlilik saatlerine kavuşa-

---

[43] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.15.
[44] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.15.
[45] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.15-16.
[46] N.Mert, Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, İstanbul 1994, s.19.
[47] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.19.
[48] I.Mörth, *DiegesellschaftlicheWirklichkeitvonReligion*, Freiburg 1978, s.15 (den naklen) M.E. Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.20.
[49] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*., s.20.

caktır; bunda yeni fikirler doğacak ve yeni şekiller çıkacak ve bu şekiller eskiye göre uzun bir süre önder olarak insanlığa hizmet edeceklerdir"[50].

"Dinler, gelişme sürecine olumlu ya da olumsuz hangi şekilde katkıda bulunmaktadırlar ki, bu gelişme süreci Batıda modern, rasyonel bir toplum yaratmıştır?" sorusuyla hareket eden MaxWeber'in de, çağdaş kapitalist ekonomik düzeni belirleyen güçlerin kaynağını araştırdığı ve bunu toplumsal ve ekonomik zihniyetin Protestan ahlakıyla biçimlendirilmiş düsturlarında bulduğu dikkati çekmektedir[51]. Weber'e göre, Protestanlık ile birlikte doğmuş olan bu zihniyet, insanları öylesine değiştirmiştir ki, giderek onların iş hayatına atılmalarını, rasyonel çalışmaları ve yaratıcı yenilikleri gerçekleştirmelerini sağlayarak; kısacası, kapitalist sistemin kurulmasına zemin hazırlayacak biçimde onları değiştirerek, Protestan ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasındaki derin ilişkiyi de gözler önüne sermiştir[52]. Hıristiyan ve İslam Ortaçağında, Antikçağın siyasal insanı (*homo politikus*) yerini büyük ölçüde dinsel insan(*homo credens*)a, inanç ve iman insanına bıraktığı için, din ile siyaset arasında sıkı bir ilişkinin kurulduğu ortada olan bir gerçektir[53]. Bu nedenle, Batı Roma İmparatorluğunun yıkılış tarihi olan m.s. 476 yılından İstanbul'un fetih tarihi olan 1453 yılına kadar devam etmiş olan Ortaçağ boyunca, hem dinsel hem de siyasal düşünüşün özünde yer alan konu ve kavramların kaynağında Tanrı ve Tanrı'nın insanlara gönderdiği *Kutsal Kitap*'lar bulunuyordu. Roma İmparatorluğunun ilk dönemlerinde, İmparatorun halkı temsil ettiği düşüncesinin temelinde erkin kaynağında *halk*ın bulunduğuna ilişkin kuram yer alırken, Hıristiyanlığın toplumsal ve siyasal hayatta etkin olmaya başlamasıyla birlikte, erkin kaynağında *Tanrı*'nın bulunduğuna ilişkin kuram egemen konuma gelmeye başlamıştır[54]. Batı Roma imparatorluğunun yıkılışı ile Doğu Roma İmparatorluğunun kuruluşu aşamasında, kendilerini Roma İmparatorluğunun ardılları olarak gören Bizans İmparatorlarıyla Roma'da oturan papalar arasında, din ile siyaset arasında bir ilişkinin kurulması anlamında düşünülebilecek, bir iktidar paylaşımı tartışmasının içine girdikleri görülür. Bu konuda, papa Gelasius tarafından formüle edilmiş olan "çifte kılıçlar kuramı" oldukça önemli görünmektedir[55]: "Gelasius, Tanrı'nın İsa'ya, biri dinsel erki biri yersel erki temsil eden iki kılıç verdiğini söyler. Bu kılıçlar yalnızca, Tanrı'nın hem yersel hem de dinsel işlerdeki vekili olan İsa'da bir arada bulunmuştur. İsa'dan sonra dinsel erki temsil eden kılıç papaya, yersel erki temsil eden imparatora geçmiştir. Bu nedenle, papalar

[50] P.M.Zulehner, *SaekularsierungvonGesellschaft, PersonundReligion*, Wien 1973, s.23-27 (den naklen) M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.21.

[51] M.E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, s.21.

[52] O.Türkdoğan, *İslam Değerler Sistemi ve MaxWeber*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2005, s.154.

[53] M.Akaya, *Tarihsel Süreçte Politikanın Evrimi*, Belge Yayınları, İstanbul 2013, s.124.

[54] A.Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2013, s.252.

[55] A.Şenel, *SDT*, s.270.

dinsel konularda Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileridir, imparatorlar din dışı konularda. Dolayısıyla bu kılıçların sahipleri, birbirlerinin egemenlik alanına girmemelidir".

Siyasetin dinden beslenen teokratik yapısının kaynakları, felsefe tarihinde, aslında, Antikçağ'ın ikinci yarısı olarak anılan Helenistik döneme kadar geri götürülebilir. Dolayısıyla, Hıristiyan Ortaçağ'ında Saint Augustinus ve Thomas Aquinas, İslam Ortaçağ'ında Farabi, İbn Sina ve Gazali gibi önde gelen filozofların siyaset anlayışlarına bakıldığında, Ortaçağ boyunca ne Batıda ne de Doğuda laik ve seküler anlamda bir siyasal düşüncenin varlığından söz etmek pek olası görünmüyor. Bu tezi destekler nitelikte, MichelFoucaultda Fransız devriminden önceki devletlerin hep din temeli üzerinde kurulduklarını, devrimden sonraki devletlerin ise artık felsefî bir temele dayandıklarını ve bunun Batı toplumlarında o zamana kadar hiçbir şekilde görülmemiş bir şey olduğunu öne sürerken, bir yandan da, doğal olarak, onsekizinci yüzyıldan önce yeryüzünde ateist bir devletin kurulmuş olabileceğini düşünmenin olanaksız olduğu kanısını taşır[56].

Kaynakça

A.Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007.
Aristoteles, *Politika* (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013.
B.Eryılmaz, "Siyaset", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul 1990.
Fârâbi, El-Medinetü'l-Fâzıla (Çev. Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
A.T.Kışlalı, *Siyaset Bilimi* (SB), 11. Baskı, İmge Yayınevi, Ankara 2005.
H.Çiçek, *Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi* (KJSF), Dergah yayınları, İstanbul 2008.
A.Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları* (STK) (çev.Hayrettin Özler), Adres Yayınları, Ankara 2012.
Andrew Heywood, *Siyaset* (çev. Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmiş, Atilla Yayla), Adres Yayınları, 9. Baskı,Ankara 2013.
İ.Haldun, *Mukaddime*, C.I (Çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1989.
L.Arnhart, *Siyasî Düşüne Tarihi* (SDT) (Çev.Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara 2004.
M.Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, 32. basım, Ankara 2013.
Mehmet E.Köktaş, *Din ve Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara.
H.Çetin, *Siyaset Bilimi* (SB), Orion Kitabevi, Ankara 2012.
Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz), Türkiye İşbankası Yayınları, İstanbul 1999.
A.Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2013.
E.Forndran, "Religion und Politik-Eine ein führ endeProblemanzeige", E.Forndran (Hrg), *Religion und Politik in einersaekularisierten Welt*, Baden-Baden 1991.
M.Akaya, *Tarihsel Süreçte Politikanın Evrimi*, Belge Yayınları, İstanbul 2013.
M.Aydın, İçe Kritik Bakış, Zaman Kitap, 4. Baskı, İstanbul 2004.

[56] M.Foucault, *Seçme Yazılar I*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, S.244.

M.Foucault, *Seçme Yazılar I*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
N.Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul 1994.
O.Türkdoğan, *İslam Değerler Sistemi ve Max Weber*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2005.
P.M.Zulehner, *Saekularsierung von Gesellschaft, Person und Religion*, Wien 1973.
I.Mörth, *Die gesellschaftliche Wirklichkeit vonReligion*, Freiburg 1978.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

Felsefesini Arayan Eğitim*

MUSTAFA GÜNAY**

Özet
Cumhuriyet'in kuruluşundan bu güne kadar eğitim alanında pek çok değişiklik ve düzenleme yapıldığını görebiliriz. Güncel ve dönemsel düzenlemeler kadar tarihsel ve paradigmatik değişimler de saptanabilir. Eğitim sisteminin dayandığı temeller, ilkeler ve amaçların belirlenmesinde rol oynayan daha çok Batılı felsefeler ve felsefe akımları olmuştur. Pragmatizmden pozitivizme kadar pek çok felsefeye başvurulduğunu görebiliriz. Aktarmacı bir yaklaşımla uygun bulunan felsefeler eğitime dayanak yapılmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşım günümüzde de sürmektedir. Elbette bu durumun pek çok nedeni söz konusudur. Ancak aktarılan felsefelere dayanan eğitim sistemi kendi sosyal-kültürel gerçekliğimize uygun olmadığından beklenen sonuçları vermemektedir. Bu konuda felsefi ve sosyal bilimsel açıdan tartışılabilecek bir sorunlar öbeğini tarihsel deneyimler ortaya koymaktadır. Bu makalede eğitim felsefesi ve eğitim bilimleri alanındaki aktarmacılıktan kurtulma olanakları ve bu konudaki bazı sorunlar ele alınacak, yol açıcı kimi öneriler ortaya konulmaya çalışılacaktır.
Anahtar Kelimeler: Eğitim felsefesi, aktarmacılık, eğitimin amaçları, tarihsellik, kültürel değişme.

Abstract
Education In Search of A Philosophy
It can be observed that in education system plenty of changes and reforms have been made since the foundation of the Turkish Republic. In these reforms beyond current and seasonal adjustments, historical and paradigmatical changes can be determined. Western philosophies and philosophical trends were more likely basic sources in determining bases, principles and aims of education system. These trends can be counted from pragmatism to positivism and other philosophies. Philosophies which are convenient to be transferred to Turkish education systems were adapted. This approach is continuing today. Surely, there are many reasons of this situation. This article will focus on some problems in the field of educational philosophy and educational sciences, and some suggestions will be asserted.
Keywords: Philosophy of education, transference of philosophy, aims of education, historicity, cultural change.

* 10-11 Mayıs 2012 tarihlerinde Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi tarafından düzenlenen "1.Uluslararası Eğitim Sosyolojisi Sempozyumu"nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş metnidir.

** Yrd.Doç.Dr. Mustafa Günay, Çukurova Üniversitesi, Felsefe Bölümü, f.mustafagunay@gmail.com

Giriş

Eğitimle ilgili sorunlar aslında insan, toplum ve kültürle ilgili sorunlardır. Eğitimin sorunsallaştığı durumlarda, toplumsal-kültürel sorunların, bunalım ve arayışların da kendini ortaya koyduğu söylenebilir. Eğitimi yeniden yapılandırma ve yeni bir yön verme çabaları, bu nedenle ekonomik, siyasal ve kültürel belirlenimlerin ve etkenlerin bağlamında bir anlam taşır. Bu nedenle eğitime felsefe ile baktığımızda bu durumun göz önünde bulundurulması yerinde olur.

Eğitim Kavramına Yönelik Bazı Belirlemeler

Eğitim kavramıyla ilgili olarak da pek çok tanım ve açıklama bulunduğunu saptamak mümkündür. Önce, bu kavramın nereden geldiğine kısaca bir göz atmak yararlı olur. Çünkü kavramların da bir tarihi vardır. Tarihsel süreç içinde eğitim kavramı da anlam ve işlev bakımından yeni boyutlar kazanmış bulunmaktadır. Etimolojik olarak eğitim, hayvanları ve bitkileri yetiştirmek anlamını, yaygın olarak da çocukların bakımını üstlenmek anlamını taşıyan *educare*'den gelir. Eğitmek fiili; yetiştirmek, öğretmek, biçimlendirmek fiilleriyle eş anlamlıdır. Eğitim sözcüğünün Batı dillerindeki kökü (latince *educare* fiilinden türetilen *education*) beslemek, yetiştirmek eylemlerine dayanır. Bu sözcük 1527'den bu yana kullanılmaktadır. Eğitim bir insan tarafından başka bir insana (çoğu zaman ergin bir insan tarafından bir çocuğa) uygulanan bir eylem olarak karşımıza çıkar. Bu eylemde amaçlanan; "eğitilen" kişiye geleneklerin, duyguların ya da gerekli ve yararlı olduğu kabul edilen bilgi ya da değerlerin, çeşitli davranış biçimlerinin (yani çeşitli kültürel unsurların/birikimin) kazandırılmasıdır.

Eğitimin biyolojik çerçeveyi aşan bir olgu olduğu açıktır. Bilindiği gibi hayvanlar yavrularını besler, kimi durumlarda da onlara çeşitli hareket biçimlerini yetkinleştirmeyi öğretirler. Bunlar "doğal" olarak nitelenebilecek davranışlardır. Eğitim ise kültürel bir uygulama, insani bir olgudur. Ama eğitim yalnızca kültürel bir uygulama ve gerçeklik değil, aynı zamanda kültürel gerçekliğin unsurları arasında bir seçme yapmak anlamına da gelir. Burada sözü edilen seçme, eğitimin konusu olabilecek bilgiler, değerler ve uygulamalar arasında yapılır. Neden başka bir şey değil de bu bilgiler ya da şu uygulamalar seçilir? Çünkü bunlar eğitimin ulaşmak istediği varlığa (ergin ya da çocuk) iletilmek/kazandırılmak istenen bilgiler ve uygulamalar olarak anlaşılmaktadır. Eğitimin kavramının tek tanımını vermek mümkün görünmemektedir. "Çünkü bu kavramın talim, öğretim, öğrenme, amaç, reform, başarı gibi kavramlarla ilgisi bulunmaktadır. Ayrıcaca 'eğitilmeye değer' dediğimiz iyi eğitim, ya da 'eğitilmeye değmez' dediğimiz kötü eğitim söz konusudur"(Turgut 1992: 15)

Eğitim kavramının felsefe sözlüğündeki tanımlarından biri şöyledir:

"Eğitim en geniş anlamında, insanın gelişiminde etkili olan tüm güçlerle belirlenen süreç. Buna göre, eğitim, insan olarak doğamızı geliştirmek ve yetkinleştirmek için yaptığımız ve başkaları tarafından bize yapılan herşeyi kapsar. Daha dar bir çerçeve içinde ise, eğitim, insanın gelişim sürecini, sistematik bir tarzda aktarılan bilgi aracılığıyla yönlendirme ve etkileme sürecine karşılık gelir. Toplumun sahip olduğu bilgi ve beceri birikimiyle, ahlak sisteminin yeni kuşaklara aktarılması, bu amaçla okul gibi kurumlarda gerçekleştirilen öğretim ve yetiştirme etkinliği"(Cevizci 1996: 174).

Eğitimi en geniş anlamıyla ele aldığımızda, insana olan her etkinin, nereden gelirse gelsin, onda bir değişikliğe, bir biçimlenmeye ya da herhangi bir gelişmeye yol açtığı sürece eğitim kavramının içine girdiğini ifade etmiş oluruz. Bu durumda karşılıklı etkileşim içinde toplumun her öğesi, hem özne hem de nesne, hem eğiten hem de eğitilen olmaktadır. İnsan insanı, toplum toplumu, toplum insanı, insan toplumu, insan kendi kendini ve toplum kendi kendini eğitmektedir. Bu yönüyle eğitimin bir yönü bizde diğer yönü ise toplumun içinde ve onun kültür içeriğinde bulunmaktadır. Eğitimi yalnızca toplumsallaştırma süreciyle bir tutmak ve toplumsallaştırmayı da toplumda egemen olan kültürün özümsenmesi olarak görmek ve buna dayalı okul programına da "eğitim" demek birtakım sorunlara yol açmaktadır. Eğitim toplumun değerli gördüğü şeylerin çocuklara/gençlere kazandırılması süreci midir? Yoksa kişilerin değerli bulduğu şeylerin geliştirilmesi süreci midir? Bunları kim, nasıl belirleyecektir? Bu hususlarda etik sorunların gündeme geldiğini görüyoruz. Belki şunu söylemek mümkündür: eğitim, ne toplumun değerli gördügü eğilimlerin gence kazandırılması süredir, ne de gencin değerli bulduğu eğilimlerin geliştirilmesidir. Birinci yaklaşım kendine saygı duyan genç kuşağın kabul edemeyeceği bir şeydir. İkincisi ise, toplum tarafından kabul edilebilir görünmemektedir. Bu ikilemi aşmanın imkanı bize sağlayan bir yol mevcuttur: insanlık tarihinin akışı içinde geliştirilmiş çeşitli yaşam ve etkinlik biçimlerini öğretmek. Bunlar arasında bilim, felsefe, din, tarih, matematik, estetik, etik vb. sayılabilir. İnsan için arzu edilebilir eğilimler/etkinlikler adı geçen bu alanlarda geliştirilmiştir. Eğitimin bireyi bunlara götürmesi gerekir. Oliver Reboul'un sözleriyle, "Çünkü birey ve toplum (yani bir toplum) arasında, üçüncü bir terim mevcuttur: *insanlık*. Ve eğitim bizzat buna tanıklık eder. Çocuk, çocuk kalması için eğitilmez. Fakat 'bir emekçi ya da bir yurttaş' olması için de eğitilmez. O, insan olması, yani insani eserler ve kişilerle iletişim kurmaya, duygu ve düşünce birliği kurmaya yetenekli bir kişi olması için eğitilir" (Reboul 1991: 30)

Eğitimle insan arasındaki bağıntıya ilişkin şunu ifade etmek yerinde olur. "Eğitimin amacı her bireye, gerçekten insani olan bir kültür içinde doğasını gerçekleştirme olanağını sağlamaktır.(...) Şu halde eğitimi bir terbiyeden veya kendiliğinden bir olgunlaşmadan farklı kılan şey insani olanla kurulan bu temel bağdır. İnsan olmak, insan haline gelmeyi öğrenmektir.

(...) 'İnsan haline gelmek' hiçbir zaman tamamlanmaz ve insani kültüre ulaşmak hiçbir zaman elde edilemez: eğitime son verecek bir insanlık diploması yoktur!"(Reboul 1991: 30)

Eğitim-Felsefe İlişkisi ve İnsan Kavramı

İnsanla ve insani olan herşeyle ilgili bir düşünme biçimi olan felsefenin, eğitimi de bir problem alanı olarak ele alması söz konusudur. Daha Antikçağda, felsefenin başlangıç dönemi diyebileceğimiz bir dönemde bile, filozofların eğitime yönelik düşünceleriyle karşılaşıyoruz. Örneğin bir Platon'u ya da Aristoteles'i vb. hatırlarsak, bütün bu filozoflar eğitim problemini ele almışlardır. Felsefenin, felsefi düşüncenin eğitime yönelik ilgisi günümüze kadar devam etmiş bulunmaktadır. Günümüzde birbirinden çok farklı eğitim anlayışlarıyla, eğitim felsefeleriyle karşılaştığımız açıktır. Eğitim felsefeleri, çoğunlukla eğitimcilerin, genel olarak felsefeden/felsefelerden yararlanarak kendi alanları için geliştirdikleri görüşlerdir. Hemen her filozof belli bir insan anlayışına sahip olduğu için, eğitim olayına değinme, bunun üzerinde düşünme durumunda olmuştur. Her filozofun eğitim konusundaki görüşleri, büyük ölçüde onun insan anlayışı üzerine kurulmaktadır. Çünkü nasıl bir eğitim sorusu, nasıl bir insan sorusundan ayrı olarak ele alınamaz. Her eğitim sistemi belli bir insan ve toplum düşüncesine ve idealine dayanır, ortaya koyduğu kuram ve uygulamalarla söz konusu anlayışını gerçekleştirmeye yönelir.

Eğitimin amaçlarının ne olacağı sorunu, eğitimin nasıl bir felsefeye dayanacağı sorunuyla da bağlantılıdır. Ana hatlarıyla eğitim felsefesinin amacı, eğitimin dayandığı ilke ve kavramları aydınlatmak, amaç ve araçlarını irdelemek, temel sorunlarını tartışmaktır. Eğitim felsefesinin en önemli işlevlerinden biri, eğitim amaçlarının saptanmasında kendini gösterir. Eğitimin genel ve özel amaçları, amaçların oluştuğu toplumun tarihsel, sosyal ve kültürel gerçekliğinin çözümlenmesi ve değerlendirilmesi de eğitim felsefesinin önemli bir etkinlik alanı durumundadır. Amaçlar ise, "niçin insan yetiştireceğiz" ve "nasıl bir insan yetiştireceğiz" sorularıyla bağıntılıdır. Nasıl bir insan yetiştirileceği sorusunun yanıtını ise, ancak felsefenin ışığında aramak ve ifade etmek mümkündür. Tanilli'ye göre, "günümüzde, eğitimin tek amacı, artık çocuktan—yargılaması yerinde—zeki bir insan çıkarmak değil; dengeli bir kişiliği geliştirmek: Doğuştan gelen bütün yetenekleri açılıp serpilmiş, yeni yetenekler kazanmış, karşılaştığı yeni durumlarda uyum sağlayabilen, kendini değiştirmesini ve düzeltmesini bilen dengeli bir kişilik."(Tanilli 1988: 16)

Eğitim kavramı ister istemez bizi insan kavramıyla bağıntı kurmaya ve onun üzerinde düşünmeye yöneltmektedir. Çünkü eğitimin konusu, insan ve bu insanı eğitmeyle ilgili tüm yöntem, kavram ve bunlara ilişkin ayrıntılardır. Bu durumda asıl sorun, eğitim götürülecek, eğitime tabi tutulacak olan insanı tanımaktır. Bu yapılmadıkça eğitimin amaçlarına ulaşılması

mümkün görünmemektedir.(Büyükdüvenci 1991: 84)

İnsanın kendini nasıl ve ne ölçüde gerçekleştirebileceğine yönelik bir eğitim anlayışının insanı temele alarak kurulabileceğini belirten Akdağ'a göre, "Bir eğitim felsefesinin kuruluşunda merkeze alınan kavram 'insan'dır ve 'insan'a ilişkin belli bir bakış açısı oluşturmadan eğitime ilişkin felsefi bir yapı kurmak da olası değildir."(2011: 15) Ancak dayanacağımız insan ideali ve tasarımı da pekçok unsurun bulgularına dayanır. Bu noktada eğitim felsefesinin toplumsal gerçeklikle uygun düşmesi gerektiğini belirten Akdağ'a göre, "bir eğitim felsefesi, bilimin verilerinden, sosyal-kültürel araştırmalardan, toplum analizlerinden, antropolojinin, psikolojinin ve sosyolojinin bulgularından hareketle kabul edilebilecek bir 'insan ideali'ne yönelik kurulabilir. Bugün olduğu gibi öykünmeci, eklektik ve indirgemeci bir tutumla toplumsal gerçeğimize uygun bir eğitim felsefesinin kurulamayacağına işaret etmek gerekir."(2011: 17-18)

Bir eğitim felsefesinin kuruluşunda sınıfsal etkenlerin de göz ardı edilmemesi gerekir. Çünkü eğitim anlayışının dayandığı insan ve toplum anlayışı, içinde bulunduğumuz sosyal-ekonomik gerçekliğin belirlenimlerinden bağımsız olarak düşünülemez. Eğitimden söz edildiğinde, "sınıfsal öz"ünün gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgulayan Tanilli'nin de ifade ettiği gibi, "eğitim, toplumun üyesi olan bireyi, toplumun bilgi, değer ve davranış ilkelerine göre biçimlendirmeyi hedeflediğine göre, toplumda ağırlıklı olan düşünce, yani toplumda egemen olan sınıf hangisiyse, eğitim de o doğrultuda biçimlenir ve gelişir."(Tanilli 1988: 23)

Cumhuriyet Döneminde Eğitim Paradigmalarının Değişimleri

Cumhuriyet'in kuruluşundan bu güne kadar eğitim alanında pekçok değişiklik ve düzenleme yapıldığını görebiliriz. Güncel ve dönemsel düzenlemeler kadar tarihsel ve paradigmatik değişimler de saptanabilir. Cumhuriyetin ilk yıllarına ilişkin Akdağ'ın saptamaları şöyledir:" Cumhuriyet, yeni bir toplum yaratmayı amaç edinip kendine uygun yeni insanı gündeme getirmiştir. 1924 Anayasası'nda çizilen perspektifle eğitim yeni bir programlamaya bağlı olarak düzenlenmiştir. Yeni ekonomi-politikaya uygun düşen bu düzenleme, temelini 'laisizm' ve 'batılılaşma' anlayışına dayandırmıştır."(s. 22) Cumhuriyetin tarihsel süreç içindeki kuruluş ve gelişme dönemleriyle, daha sonraları giderek belirginleşen karşı çıkışlar ve kurucu düşünce ve iradeden uzaklaşma olarak değerlendirilebilecek anlayışlar ve girişimler eğitim alanında da kendini gösterir. Özellikle 1950'ye doğru, Akdağ'a göre bir "sapma"dan söz edilebilir. "Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulama alanına konulan ve Aydınlanma geleneğinden gelen modernleşmeci yaklaşımdan 1946'dan sonra sapmalar yaşanmıştır. Akıl ve bilimi yol gösterici olarak gören pozitivist-ilerlemeci Atatürkçü eğitim felsefesi yerini 1946'lardan sonra metafizik ve mistik yaklaşımların egemen olduğu bir eğitim anlayışına bırakmıştır."(Akdağ 2011: 25)

Bu bağlamda Tanzimattan günümüze kadar geçen dönemdeki eğitim felsefelerinde karşılaştığımız çeşitli insanı görme tarzları ve insan tipleri söz konusudur. Akdağ'ın yaptığı dönemleştirme ve sınıflama çerçevesinde insanı görme tarzları şöyle sıralanmaktadır: Tanzimattan Cumhuriyete İnsan İdeali: "pozitivist-bilimci insan", Cumhuriyetten Çok partili döneme insan ideali: "ilerlemeci-ulusalcı-batıcı insan", 1950'lerden 70'lere insan ideali: "pragmatist insan", 1970'lerden 90'lara insan ideali: "yurttaş insan", 1990'lardan günümüze insan ideali: "Avrupa yurttaşı-postmodern-küresel insan".(2011: 21-27)

Türkiye'de uygulanan eğitim politikalarının tarihsel süreç içinde geçirdikleri değişimleri inceleyen Ali Güler ise, söz konusu değişimleri bazı dönemleştirmeler yaparak ifade eder: 1923-1938 arası Millileştirme ve Laikleştirme devri, 1938-1950 arası Hümanistleştirme devri, 1950-1960 arası Amerikanlaştırma devri, 1960-1980 arası ise Planlaştırma devri olarak tanımlanmaktadır.(Güler 2004: 78-112)

Eğitim felsefesi ve buna bağlı eğitim politikalarındaki yakın zamandaki önemli değişim girişimleriyle 2004 yılında karşılaşırız. Bu dönemde de eğitim paradigması değişime uğratılmaya çalışılmıştır. İnal'ın sözleriyle, "Paradigmatik değişikliğin ne olduğu, ne yeni müfredata ilişkin ön belgelerden ne de müfredatların kendisinden açık biçimde anlaşılmaktadır. Özgün bir yaklaşıma karşıt bir biçimde yan yana gelmesi sorunlu olan felsefi (Özcülük-İnşacılık, Davranışçılık-İnşacılık), siyasal/iktisadi (ulus-devlet/Milliyetçilik-Küresel şirketler/Küreselleşmecilik), sosyal (bireycilik-cemaatçilik) yaklaşımlar bir arada kullanılmış, eklektik katı bir program ortaya çıkarılmıştır."(İnal 2008: 197) 2004'te başlatılan değişim sürecinde, yeni ilköğretim müfredatıyla insan modelinin de değişeceği belirtilmiştir. " 'İyi birey, iyi insan ve iyi vatandaş' formülü altında temellendirilen yeni insan modeli, ahlaki açıdan değil, eğitim ile küresel şartlara uyarlanmada gereken nitelikler (problem çözen, eleştirel ve yaratıcı düşünen, araştırıp sorgulayan, Türkçeyi doğru ve etkin kullanan, girişimci, iletişim becerileri gelişmiş vb.) çerçevesinde tanımlanmıştır. Bu da müfredatlara sinen eklektik bir bakış açısının ürünüdür."(İnal 2008: 198)

Eğitim Sisteminin Şekillenmesinde Rol Oynayan Felsefeler

Eğitim felsefesinin, bir ülkenin eğitim gerçeğinin temel zeminini oluşturduğunu belirten Akdağ, bu zemine dayandırılan çalışmaları şöyle açıklar: "onun üzerine eğitim politikaları şekillendirilir; eğitim politikalarına dayanarak eğitim planlaması somutlaştırılır; eğitim planlamasıyla da eğitim uygulamalarına meşruluk kazandırılır. Görüldüğü gibi eğitim gerçeğinin temel bağlantı kategorilerinin temelinde eğitim felsefesi bulunmaktadır. Ancak, sorun, toplumsal yapıya ve insan gerçeğine uygun eğitimin ne olduğuna ilişkin felsefi yaklaşımların tartışılmaması ve buna bağlı olarak da doğru politikaların oluşturulamamasında düğümlenmektedir."(Akdağ

2011: 8) Bu nedenle ülkemizde eğitimle ilgili sorunları tartışırken, sonuç durumundaki şeylerden çok bunların temelinde yer alan felsefi yaklaşımları göz önünde bulundurmak gerekir. Eğitim sisteminin dayandığı temeller, ilkeler ve amaçların belirlenmesinde rol oynayan daha çok Batılı felsefeler ve felsefe akımları olmuştur. Pragmatizmden pozitivizme kadar pekçok felsefeye başvurulduğunu görebiliriz.

Doğruluğu ve gerçekliği eylemlerin sonuçları ve başarıları ile değerlendiren bir pragmatizm genellikle bir Amerikan felsefesi olarak bilinir. Pragmatizmin 20. yüzyıldaki en önemli temsilci Dewey, bilindiği gibi Atatürk tarafından Türkiye'ye çağrılmış ve kendisinden eğitim sistemi hakkında bir rapor hazırlaması istenmiştir. Dewey'in pragmatist görüşlerinin Cumhuriyetin eğitim felsefesini hangi doğrultuda şekillendirdiği konusuna İnal şu saptamada bulunur: "Pragmatist Dewey, Türkiye için yeni eğitim felsefesinin doğrultusunu büyük ölçüde tek bir kavrama yöneltmişti: 'iş'. (...) İş ile anlaşılan, öğrenci-çocuğun bir takım pratik mesleki bilgileri kazanarak kapitalist bir iş dünyasının taleplerini karşılayacak temel bir formasyon edinmekti. Nitekim 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde kapitalist yolla kalkınma kararı ile Dewey'in pratik/pragmatist eğitim nosyonu arasında doğrudan bir örtüşme olmuştu."(İnal 2008: 84)

Eğitim anlayışındaki pragmatizm, dünya ve bilim anlayışındaki pozitivist anlayışla bağlantılıdır. Bu anlayışların birbirini tamamlaması söz konusudur. "Cumhuriyetin Kemalist ideolojisinin Batı eğitim anlayışına bakışının ana ve temel çerçevesi pragmatizm olmuşsa, bilim anlayışı ve dünyasına bakışı da pozitivizm olmuştur. Pragmatist temel ilke ('bir şey doğruysa yararlıdır, yararlıysa doğrudur') ile pozitivist temel ilke ('tek bilimsel gerçek, olgusal gerçektir') arasında mutlak, karşılıklı ve yeniden üretici bir ilişki, hep kapitalist iş dünyası ya da piyasanın parametreleri (kar, kazanç, verimlilik, rekabet, mesleki formasyon, ihracat vb.) çerçevesinde kurulmuştur."(İnal 2008: 86)

Pragmatizm ve pozitivizm, yalnızca bir bilgi ve bilim anlayışı olmanın ötesinde, eğitim sistemini şekillendirmede ve Türkiye'nin Batı ile ilişkilerini sürdürmede de önemli işlevlerini yerine getirmiştir. Bu anlayışların sosyo-ekonomik sistemle bağıntıları da önemlidir. "Türkiye'de pragmatizm ve pozitivizm, kapitalizmin eğitim ve bilim alanında yeniden üretilmesinde önemli bir ideolojik rol oynamış; yerli burjuvazinin emperyalist Batı ile ilişkiler kurmasında eğitim felsefesi olarak kullanılmıştır. Son yıllarda ise, neoliberalizmin gelişimiyle birlikte postfordist üretim ilişkilerinin eğitim ve bilim dünyasına damgasını vurmasıyla yeni açılımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Artık küresel şartlar ve ortamda rekabet edebilecek bir formasyona sahip işgücünün üretilmesinde eğitim ve bilimden beklenen, kaba bir pragmatist ve pozitivist anlayış değil, esnek, her türlü şartlara uyan, aşırı rekabete dayanıklı bir postfordist anlayış gelişmelere damgasını vurmuştur. Nitekim 'Türk eğitim ve bilim sistemi'nin son dönemlerde

geçirdiği çeşitli dönüşümler (ilköğretim müfredatı ve ders kitaplarının yenilenmesi, teknokentlerle üniversitelerin piyasaya daha fazla bağımlılaştırılmaları, üniversitelerin AB kriterleri uyarınca çeşitli angajmanlara girmesi, akreditasyon vb.), Türkiye'yi kapitalist küreselleşmeye daha fazla bağımlı kılmış; eğitim, sosyal bir hak olmaktan hızla çıkarılarak değerli bir meta haline getirilmiştir."(İnal 2008: 87)

Eğitim Felsefesinde Aktarmacılık ve Eklektizm

Eğitimin ülkemizde sorunlarla dolu bir alan olduğunu söyleyebiliriz. Ancak eğitimi felsefe açısından irdeleyen çalışmaların yetersiz olduğu dikkati çeker. Bu konuda bazı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, eğitimin ve eğitim felsefesinin felsefecilerimiz tarafından ihmal edilmesi ve daha çok eğitim bilimcilere bırakılması söz konusudur. Aslında felsefecilerin işlemesi gereken bir konuyu ve problemler alanını önemsemeyişleri düşündürücüdür. Felsefi temelleri olmadan eğitim bilimlerinin de eğitimi kavramada ve ülkemize özgü bir eğitim düşüncesi ve sistemi inşa etmede yetersiz kaldıkları görülmektedir. Daha çok davranışçı bir psikolojiye ve pozitivist bilim anlayışına dayanan eğitim bilimlerinin, felsefenin ışığında eğitim olgusuna yönelmelerine ihtiyaç vardır. İthal kuramlar ve paradigmalarla eğitim konusunda yol alınamayacağını ve karşılaştığımız sorunlara çözüm üretilemeyeceğini, yaşadığımız tarihsel deneyimler ve sıkıntılar açıkça göstermektedir.

Aktarmacı bir yaklaşımla uygun bulunan felsefeler eğitime dayanak yapılmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşım günümüzde de sürmektedir. Elbette bu durumun pekçok nedeni söz konusudur. Türkiye'nin eğitim felsefesine doğru yönelirken kopyacılık yerine yaratma çabasına girişme gerekliliği fark edemediğini belirten Ertürk'e göre, "Yalnız eğitim felsefesi hakkında değil, hemen hemen her alanda, Türkiye'de uzun süredir 'nakilcilik' (aktarmacılık), varlığını gösteredurmuş; yaratma çabasına girişmeye -adeta- karşı çıkıladurmuş; "çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma hırsı ile "aktarmacılık" birleşince ilerlemeyi güçleştiredurmuştur. Hazır yanıtların çoğu zaman geçmişe ait olduğu adeta unutularak gereksiz çabalara girişilmiştir. Yaratıcı eğilimler hep engellenmiştir."(Ertürk 1988: 13)

Toplumdaki ve kültürdeki oluşum, gelişme ve yönelimlerin eğitimin alacağı biçimi etkilediğini belirten Ertürk, felsefe ve eğitim hakkındaki yönelimler çerçevesinde, bize özgü bir eğitim felsefesi arayışının karşılaştığı güçlükleri şöyle ifade eder: "felsefe ve eğitim hakkında, Türkiye'deki bütünleşme durumunu güçleştiren yönelimler etrafında belirtebildiğimize bakılınca, aktarmacılıktan kurtularak girişilecek yaratmanın zorunluluğu karşısında rahatça diyebiliriz ki, yeni bir Türk Eğitim Felsefesini oluşturmak ve geliştirmek zordur, daha uzunca bir süre bu zorluk, varlığını koruyacak gibi görünüyor. Kuşkusuz, zorluğa bakış, kaçışa geçiş anlamına gelmeyecektir." (Ertürk 1988: 15) Bu noktada Ertürk, eğitim felsefesi oluş-

turmaya yönelişin öncelikle seçilecek değerlerin ve ana sayıltıların neler olacağını belirlemesi gerektiğini, ancak bir tehlike olarak "dogmatizm"in varlığını sürdürdüğünü vurgular: "Türk Eğitim Felsefesinin zorunluluğu, aynı zamanda güçlüğü üzerinde durarak, vurgulamak gerekir ki aktarmacılıktan kurtulalım, doğru; fakat en temeldeki' engelimiz olan direnen tehlike: dogmatizmden kurtulmadıkça ilerleyişimiz olası değil!" (Ertürk 1988: 16)

Dogmatizmden kurtulmanın gerekliliğini duyuran ise yalnızca yaşadığımız toplumsal sorunlar değil, aynı zamanda dünya gerçekliği ve güncel gelişmelerdir. Artık öyle bir dünyada ve çağda yaşıyoruz ki, hiçbir toplum kendi içine kapalı ve homojen olmayıp, dünya gerçekliğinin gündeme getirdiği sorunlar, ihtiyaçlar ve beklentilerle yüzleşmek durumundadır. Bu bağlamda, kendimize özgü bir eğitim felsefesi arayışını sürdürürken, içinde bulunduğumuz çağda eğitimin bütün boyutlarıyla yeniden düşünülmesi ve tartışılması söz konusudur. Yeni bir çağın, insanlık tarihinde yeni bir dönemin şekillenmesi, hiç şüphesiz eğitim süreçlerinin ve unsurlarının da yeniden belirlenmesini gerektirmektedir. Elbette eğitimin insanın olanaklarını ve gücünü ortaya çıkarıp geliştirmeye mi yoksa onu belli kalıplarla biçimlendirmeye ve sınırlamaya mı yöneleceği sorusu, eğitimin politik boyutunun da unutulmaması gerektiğine işaret eder. Ne yazık ki dünyada ve ülkemizde güncelliği baskılayan politikalar eğitim sistemi ve insanımız üzerinde de yıkıcı, geleceği karartıcı yaklaşımlarla kendilerini ortaya koymaktadır. Bu nedenle tek başına eğitimin felsefi temellendirilmesi ve değerlendirilmesi yetersiz kalmakta ve ancak eleştirel bir söylem olarak kendini ifade etmektedir.

Sonuç

Aktarılan felsefelere dayanan eğitim sistemi kendi sosyal-kültürel gerçekliğimize uygun olmadığından beklenen sonuçları vermemektedir. Bu konuda felsefi ve sosyal bilimsel açıdan tartışılabilecek bir sorunlar öbeğini tarihsel deneyimler ortaya koymaktadır. Bu nedenle eğitim felsefesi ve eğitim bilimleri alanındaki aktarmacılıktan kurtulma olanakları ve bu konudaki bazı sorunların ele alınması ve yol açıcı kimi önerilerin ortaya konulması büyük önem taşımaktadır. Ancak tek başına eğitimi felsefi yönden ele alıp işlemeye ve bu konuda belli bir anlayış oluşturmaya çalışmak da bizi bir yere götürmez. Çünkü eğitim felsefemizin dayanacağı insan, toplum, kültür ve siyaset anlayışının da belirgin olması gerekir. Başka bir deyişle nasıl bir eğitim sorusuna cevap ararken, aynı zamanda nasıl bir insan ve nasıl bir toplum/kültür sorularına da birlikte cevap aranması gereklidir. Bu soruları birbirinden yalıtık biçimde ele aldığımızda, eğitimin konusunu oluşturan insan anlayışımızın bütünlüğü kaybolduğu gibi, eğitimsel anlayışımızın toplumsal-kültürel ontolojisi de belirsizleşmektedir. Çünkü eğitim konusunda ortaya konulacak yeni bir paradigma ve gerçek-

leştirilecek dönüşüm, yeni bir toplum ve kültür tahayyülüne dayanarak varlık kazanabilir ve toplumsal ilişkiler sisteminde/sahnesinde mevcudun dönüşümünde rol oynayabilir.

Tarihsel olarak konuya baktığımızda, Osmanlıdan Cumhuriyete geçişin, eğitim felsefesinde de epistemik bir kopuşla gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Günümüzde ise Cumhuriyetin kuruluşundan beri sürdüregeldiği değişim sürecinin tarihsel/kültürel evresinde, eğitimle ilgili inşasına çalışılan paradigmanın belli bir toplum ve kültür bilincine dayandığını göz ardı etmemek yerinde olur. Toplumun doğrultusu ile eğitimin doğrultusu arasında ortaya çıkan gerilimler, aynı zamanda kültürel gerçekliğin çözüm bekleyen büyük sorunlarının da göstergesi olarak anlaşılabilir.

Toplum mühendisliğinin en önemli uygulama alanlarından biri durumundaki eğitime yeni bir yön ve biçim verme girişimlerinin yükseldiği bir zamanda, sürecin işleyişinde rol oynayan düşüncelerin niteliğini tartışmak yalnızca bugün değil gelecek adına da bir görevdir. Seküler, Aydınlanmacı ve modernleşmeci yaklaşımlarla, muhafazakar, dinsel ve piyasacı yaklaşımlar arasındaki gerilimin ve tartışmanın hem anlaşılmasında hem de aşılmasında başka düşünme tarzları ve gidilecek yolların neler olabileceğini aramak da gereklidir. Bu konuda eleştirel eğitim felsefelerinin kararan toplumsal-kültürel coğrafyamızda bir umut ışığı olabileceğini söylemek, aşırı bir iyimserlik olarak görülebilir mi?

Kaynakça

Bülent Akdağ, *Eğitime Felsefeyle Bakmak*, Yayınına Haz. Ünal Özmen-Kemal İnal, Sobil Yayıncılık, 2011, Ankara.

Sabri Büyükdüvenci, *Eğitim Felsefesine Giriş*, Siyasal Kitabevi, 1991, Ankara

Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınevi, 1996, Ankara.

Selahattin Ertük, "Türkiye'de Eğitim Felsefesi Sorunu", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, ss.11-16, 1988, Ankara.

Ali Güler, *Türk Eğitim Politikalarının Tarihsel Süreci*, Yeryüzü Yayınevi, 2004, Ankara.

Kemal İnal, *İdeoloji ve Eğitim*, Kalkedon Yayınları, 2008, İstanbul.

Olivier Reboul, *Eğitim Felsefesi*, İletişim Yayınları, 1991, İstanbul.

Server Tanilli, *Nasıl Bir Eğitim İstiyoruz*, Amaç Yayınları, 1988, İstanbul.

İhsan Turgut, *Eğitim Üzerine Felsefi Bir Deneme*, 1992, İzmir.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent

FIONA TOMKINSON*

Abstract
The article presents a new theory of metaphor which seeks to give a phenomenological ontology of the referent of metaphor and of the process of metaphorisation (metaphor -creation) and also to give an account of the relationship between metaphor and truth. It takes as its point of departure Ricoeur's account of the metaphorical statement in *La Métaphore Vive* and utilises various elements of Husserlian phenomenology in order to provide a theoretical account of the referent of the metaphorical statement, which I call the interrealm .
Keywords: Phenomenology, Metaphor, Reference, Ontology, Ricoeur, Husserl

Introduction
The following paper attempts to examine metaphor as what Husserl would have called a *thing in itself.* This may appear paradoxical since metaphor seems to be by definition a means of other-speaking, and since it is notoriously slippery and protean, not only because the meaning of any individual metaphor is unstable, but because its status is ambivalent: is metaphor a word, a statement, a thing, oar a state of mind?

Yet this process of perceiving something *as* or *in terms of* something else is a fundamental part of human communication and indeed the human condition, so it is little wonder that we are inundated with theories of metaphor.[1]

What I shall attempt here is to go back beyond the fashionable discourse analysis and cognitive approaches which characterise many such accounts and to provide a basic phenomenological account which covers all aspects of metaphor and symbolism, verbal and otherwise. This attempts

* Assoc. Prof. Dr. Fiona Tomkinson, Yeditepe University, Department of English Language and Literature, fgtomkinson@yahoo.co.uk

[1] Cf. Wayne Booth's remark that articles on metaphor are proliferating at such a rate that judging by the jump in interest between 1940 and the present (1978), if we extrapolate to the year 2039, there will be more students of metaphor than there are people. (Johnson, ix)

to be both a phenomenology of the process of metaphorisation and a phenomenological ontology of the referent of any given metaphor. As such, it must of necessity attempt a clear and distinct account of a phenomenon which is in its nature vague and shifting: it is well known that the semantic content of metaphor changes according to context and that any given metaphor may be differently understood and perceived by users, both those who create new metaphors and those who encounter and re-use them. This vagueness is perhaps largely responsible for the widespread belief that metaphor has no referent, or even as claimed by Davidson ('What Metaphors Mean', 29-45) no meaning; in opposition to this trend, I seek to define the referent of metaphor. This referent I call the interrealm: roughly speaking, the imaginary world created by the intersection of the worlds evoked by the two terms, or in Husserlian terminology, the two foundational moments, of the metaphorical statement.

My work takes as its point of departure the thesis of metaphoric reference put forward by Ricoeur in his account of the metaphorical statement in *La Métaphore Vive* (*The Rule of Metaphor*). However, Ricoeur in this complex and erudite text (of which I elsewhere make a detailed critique[2]) never seems, in my view, to deliver an actual account of the very metaphorical referent whose existence he so vigorously defends, or to satisfactorily theorise its relation to truth. Moreover, metaphorical reference for him, wedded as he is to the theories of Benveniste, exists only at the level of the statement, not of the individual word, which for me is counterintuitive: I believe we also need an account of how a word with a well-known metaphorical usage, let us say, shark in the phrase 'loan shark' can be said to refer to its object even in isolation, for example in a dictionary entry or a one-word exclamation.

Here I shall attempt to give a more detailed and satisfactory account of the metaphorical referent, with the aid of some tools taken from classic Husserlian phenomenology. Firstly, I shall make use of the basic concept of intentionality; this will be understood in terms of both the act-species of the *Logical Investigations* and the *noema* of *Ideas*, since my account does not force me to choose between them, but rather calls upon me to utilise each of them in a different way. In addition, my account of metaphor makes use of Husserl's view of reference, and of the meaning/reference distinction, of his theory of the part-whole relationship in the Third Investigation, of the concept of foundation as put forward in the Fifth Investigation and of the more detailed account of the concept of graded fulfilment in the Sixth Investigation.

---

[2] In my doctoral dissertation 'From Ricoeur's theory of Metaphoric Reference Towards a Phenomenological Ontology of Metaphor (Boğaziçi University, 2008) and in 'Ricoeur's Theory of Metaphor' published in Turkish as '*Ricoeur'ün Eğrilme Kavramı'* in *Cogito,* October 2008.

ii)

A phenomenological description of the interrealm referent

My basic project can be seen as an attempt to answer the following question:

What, if anything, does a metaphoric statement such as 'Achilles is a lion', or 'My love is a rose', or a single word, such as lion or rose used metaphorically, refer to?

My answer will be that it refers to a state of affairs which I call the *interrealm*, and which I will provisionally define as a world consisting of the shared qualities of the two terms of a metaphor, for example the fierceness of the lion and the fierceness of Achilles. These terms I call the *metaphoriser* (the *lion* in our example) and the *metaphorised* (*Achilles*): both of these are necessary though one of them may be implied rather than stated. According to my theory this interrealm has three aspects: the first aspect is the sum total of correspondences between Achilles and the lion, which I believe to be infinite; the second aspect is the metaphor as the idealised mental content of the creator, user or perceiver of a metaphor (obviously that of different individuals may differ), and finally, the third aspect is its status as a part of the life-world, its existence in a context.

Existing within this foundational structure, and functioning as sub-foundational moments, are individual bringings-together of individual aspects, that is of dependent or of non-dependent parts (in Husserlian terminology, 'moments') of the two terms in question: for example the fierceness of the lion and the fierceness of Achilles, or the hair of Achilles and the mane of the lion, these moments and parts themselves subject to a potentially infinite subdivision. Between each of these sub-divisions, as well as between the metaphorised and the metaphoriser themselves, there is a relationship of reversibility, that is, the semantic content flows in both directions, though the relation is an asymmetrical one: Achilles is seen more in terms of the lion than the lion of Achilles. Some of these bringings together of individual parts or moments will be considered more important or salient than others in any given individual act of metaphorisation or in common usage in any given society (for example, in the Achilles-lion metaphor, *fierceness* is more salient than *hair*, and *hair* is probably more salient than *eyelashes*). In a mixture of the language of analytic philosophy and phenomenology, the interrealm referent of the metaphorical statement 'Achilles is a lion' can be said to be *the state of affairs such that there are lion-moments of Achilles:* the lion-moments included are not, however, always the same, hence the vagueness of the referent considered as a singularity.

However, with recourse to the three-aspect theory of the interrealm

outlined above this vagueness can be theorised with some precision. Also each of the three aspects taken individually is rather more clear-cut than our original impression of that slippery thing the metaphorical statement might lead us to expect. This stems largely from the fact that each of these three aspects will be seen to have a different relationship to the question of truth.

The first aspect of the interrealm is not subject to change; our only problems in drawing boundaries are due to its infinite nature. One might borrow a metaphor traditionally applied to God and assert that its centre is everywhere and its circumference nowhere. This aspect of the interrealm corresponds to *Husserl's idea of the act-species*: a quasi-Platonic intentional object which transcends the grasp of the human mind. It is a collection of all the lion-moments of Achilles that have ever been or could be, including even such seemingly non-salient features as the common possession of DNA. This first aspect acts as a reservoir on which the others can draw: hence what I call the *infinite credit* of metaphor. Under this aspect, there is a sense in which absolutely every metaphor is true: we will always be able to find a genuine correspondence between some aspect of the metaphoriser and the metaphorised.

The second aspect of the interrealm is the noetic act: e.g. *me seeing Achilles as a lion now*. The major problem with this (apart from the question of the subconscious) is the question of how to draw the boundaries of a single noetic act. If I think first about the strong muscles of Achilles and then about his lion-like hair, is this one noema or two? And if two, are they merely successive or are they both contained within one larger noema?

The third aspect of the interrealm is that of the existence of a given metaphor in the life-world. In a given language and society certain selections of 'common moments' between metaphoriser and metaphorised will be privileged. The sum-total of all *noema* existing in the *Lebenswelt* is distinct though difficult for a single mind to grasp, and further ramifications arise when we consider the fact that each *noema* potentially functions as a *Gestalt* for the others.

The second and third aspects of the interrealm are in a constant back and forth dialectical relationship with one another. For example, a common clichéd metaphor current in the *Lebenswelt* can be reinterpreted or explicated by an individual mind and then pass into currency in the Lebenswelt in its new form: for example, the phrase 'Love is a rose' may never be the quite the same after the greatest poet in a given culture has published his famous poem on love, thorns and greenfly.

With regard to the relationship between metaphor and truth, the second and third aspects of the interrealm need to be distinguished from the first. It is maybe also always possible to find an element of truth in the

more limited selection of common-moments of metaphoriser and metaphorised offered by these second and third aspects, but the important difference from the first aspect of the interrealm, where lies do not exist, is that when we consider metaphorisation in the context of the *Lebenswelt* or of a mental act, it is also possible to speak of metaphors as being used to convey lies or illusions. (Thus a lying flatterer may say 'You are like a rose' and his statement is *not* made true by the fact that another man might make the same statement sincerely of the same person, or by the fact that the shameless flatterer later tells his friends 'Well, she *does* have a nose red as a rose petal!')

iii)

This theory of the interrealm is my personal development of Ricoeur's position on metaphoric reference, but it clearly depends to a large extent on a return to Husserlian phenomenology. I would now like to demonstrate this by means of closer reference to Husserl's texts. Above all my position depends on Husserl's warning against the error of seriously thinking that sense-giving acts have two distinct sides, one which gives them their meaning, while the other gives them their determinate direction to objects (Husserl, *Investigations*, Vol. 1, 199)[3], which we can understand as their reference. This opens up the possibility of speaking of metaphorical reference on *any level of language*, including the word, rather than simply that of discourse. (Ricoeur's adherence in *La Métaphore Vive* to the Fregean theory of *Sinn* and *Bedeutung* on the other hand leads him to exclude the possibility of metaphorical reference at the level of the word.)

The more detailed aspects of Husserlian method which I have adopted are as follows:

The Concept of Sense-Fulfilment in the First Investigation

The development of the problematic of reference in Paragraphs 9 and 10 of the First Investigation is of vital importance for a phenomenology of metaphorisation, since they help us to conceptualise the distinction between the existence of a metaphor in the system of language and the actual consciousness of the act of metaphorisation in the human mind. We have here the basis on which I develop the three different aspects of the *interrealm* of my theory, which in Husserlian terms correspond to act-species, *noesis* and fragment of the *Lebenswelt*.

In these paragraphs, Husserl analyses *expressions themselves* and *that*

[3] *Diese Andeutungen mögen vorläufig genügen; sie sollen nur von vornherein dem Irrtum vorbauen, als wären am sinngebenden Akte ernstliche zwei Seiten unterscheidbar, deren eine dem Ausdruck die Bedeutung, deren andere ihm die Bestimmtheit der gegenständlichen Richtung gebe.* (Husserl, *Untersuchungen*, 50)

which they mean or express. Firstly, we see that the concrete phenomenon of the sense-formed expression itself can be broken up into, on the one hand, the physical side of the expression (*das physische Phänomenon*) (that is the vibrations of the air or the particles of ink), and on the other hand into the acts which give it meaning (*Bedeutung*), and possibly also into a third component, that of its *intuitive fullness* (*anschauliche Fülle*), in which its relation to an expressed object (*ausgedrückte Gegenständlichkeit*) is constituted. It is in virtue of the act-aspect of expression that an expression is not a merely sounded word, but a word that means something. However, it is important that, for Husserl, this intuitive fullness (*anschauliche Fülle*) is, firstly, not a necessary accompaniment of the act of meaning, and that secondly, this fullness should not be confused with the real existence of the object; fulfilment can also take place by the representation mental images (*Phantasiebilde*) (Husserl, *Investigations*, Vol. 1, 192)[4]

An expression is thus quite capable of functioning significantly, and remains more than mere words, without any basic intuition giving it its object. In such a case, the relation of meaning to object is described as being *unrealised* (*unrealisiert*) and as being confined to a *mere meaning-intention* (*ein bloßer Wortlaut*). Thus, a name always names its object insofar that it means that object, but, if the object in question is not actually before a person intuitively as a named or meant object, then all we have is a case of mere naming or an empty meaning-intention (ein leerer Wortlaut). If, on the other hand, there is a conscious relation between name and object named, then we may speak of *a fulfilled meaning intention* (*Bedeutungserfüllung*) in which the relation to the object is *realised* (*realisiert*).

From this fundamental distinction made between *empty* and *fulfilled meaning-intentions*, Husserl derives a further distinction between the two types of mental acts which take place in the producing of these aforesaid intentions: *meaning-conferring acts or meaning intentions* (*die bedeutungverleihenden Akte oder auch Bedeutungsintention*). It is, I believe, possible to transport the concept of fulfilment into the phenomenology of the later Husserl, and to speak of *meaning-fulfilling* acts as directed towards the *noema* of the object in the outside world irrespective of whether there is a transcendental referent for such an object: so it can be used for purely mental constructions.

The relation of the concept of fulfilment to the nature of metaphorisation is that metaphors also exist on the levels of expression, meaning-intention and meaning-fulfilment. A metaphor may be a written or recor-

[4] *Diese Gegenständliche kann entweder vermöge begleitender Anschauungen aktuell gegenwärtig oder mindestens vergegenwärtig erscheinen (z. B) im Phantasiebilde*) (Husserl, *Untersuchungen*, 37)

ded statement in a language no longer understood: this would be for it to exist only on the level of 'expression'. Meaning-intention exists in any metaphor of which we feel we understand something. The truly problematic concept is that of meaning-fulfilment. This can obviously only be fulfilled by a consciousness of the referent of the metaphor. Since in my account the interrealm of metaphor is a vague and shifting referent and – under one of its aspects – of an infinite nature, complete fulfilment is impossible. Yet neither can the concept of fulfilment be put aside in an account where metaphor possesses reference and not simply meaning. We are therefore forced to speak of partial fulfilment, which is a concept that Husserl himself deals with in Investigation VI. However, first it is necessary to look at Husserl's theory of parts and wholes, since this offers a way of breaking down the metaphorical referent into various 'moments', some of which may be fulfilled and others not.

The Third Investigation: Basic Aspects of Husserlian Mereology as a Component of the Metaphorical Statement

In Investigation III (*Zur Lehre von den Ganzen und Teilen*), Paragraph 2, Husserl advances the view that parts (*Teile*), which are defined in the widest sense as being anything that can be distinguished in, or objectively present in, an object, are of two kinds, i.e., the independent (*selbstständiggen*) part or *piece* (*Stück*), provisionally defined as that which can be removed from the whole, and the non-independent (*unselbstständiggen*) part, or moment (*Moment*), which cannot be physically removed, or even imagined to be physically removed (Husserl, *Investigations*, Vol. 2, 5; *Untersuchungen*, 228).

In a nutshell, the tail of a cat is a *piece* of the cat, but the black of a cat is a *moment* of the cat. One could go further and say that the black of the cat's tail would be a *moment* of a *piece* of the cat, and that a fleeting and incomplete glimpse of the black of a cat would be a *piece* of a *moment* of the cat, and that movement of the fleeting and incomplete glimpse of the black of the cat would be a *moment* of a *piece* of a *moment* of the cat.

Husserl then puts forward a theory according to which, *contra* Berkeley, this distinction does not depend on the psychology of the person perceiving the whole, but instead he divides the contents of an object into *independent* and *non-independent* objects: we have independent contents 'wherever the nature of a presentational complex (complex of contents) by their very nature present their separated presentation, we have dependent contents wherever this is not the case. (Husserl, *Investigations*, Vol. 2, 6; *Untersuchungen*, 230)

This definition of Husserl is relevant to metaphor because, strangely enough, metaphor *does* have the power to isolate the non-independent within an object: in as sense, it has the power to skin the black off a cat.

This happens whenever we make a metaphoric statement of the kind: 'Her eyes were as black as a cat's fur.' In this comparison, the eyes of the woman or girl are obviously *not* being compared with the shape of the cat, and it is not asserted that they have tails. Thus the black of the cat has been detached from the cat itself, and attached to something else.

And yet, there is also a sense in which the black is *not* skinned off the cat, but has at least some cat attached to it still. For the black referred to in this comparison is not the same as the black of 'A night as black as a wolf's throat' or 'The child's trousers were as black as the lane'. In 'Her eyes were as black as a cat's fur', we have the connotations of the feline, of, let us say, slinky self-satisfied eroticism, as opposed to the connotations of danger and horror which come with the 'wolf's throat', or those of dirt and slovenliness in the case of 'the lane'.

Although the grammatical structure of 'adjective plus simile' common to the phrases given as examples might well suggest that we are actually merely making a literal comparison, something more is taking place. A single intentional act is grasping the two foundational moments of the metaphorical statement: seizing upon the black of the black cat's fur along with all the connotations that it implies and bundling it together with the woman's eyes for which it is used as a metaphoriser.

In Husserlian terms, a *moment* of a whole (the cat) has become a moment of a different whole (in my terminology this whole is the *inter-realm* of the metaphoric statement). Again it makes sense to speak of dependent rather than independent contents, since the metaphoric statement cannot be abstracted from the black, nor the black from the metaphoric statement. Both metaphoriser and metaphorised are here in a chiasmatic relationship: each being modified in terms of one another.

The case becomes more complicated when the metaphorical statement in question is more 'blunt' in the sense of open-ended: i.e., when a woman is compared to a cat, and we are not initially sure which of the attributes of the cat (for example *fur* or *claws*) are to be considered as salient—or even when the context suggests a particular salience but other aspects or moments of the cat may potentially be brought into the foreground.

Potentially any moment of the metaphorised can be seen in terms of any moment of the metaphoriser, but always against the *Gestalt* of the other moments of the said metaphoriser. Thus when we metaphorise Achilles in terms of a lion, minor points of comparison (let us say, his mane of golden hair, his belt swinging like a lion's tail, his pearl white teeth, the curling back of his lips to reveal the said teeth in moments of rage) co-exist with the more salient aspects of the metaphor, such as his fierceness, his courage, and his propensity to kill. What we call the interpretation of a metaphor depends on the emphasis which is given to the

various non-independent moments of which it is constructed.

As is well-known, the Husserlian concept of foundation arises out of Husserl's theory of dependent and non-dependent parts: one entity requires foundation by another when by a law of essence it cannot exist except in a more comprehensive unity connecting it with this other (Husserl, *Investigations*, Vol. 2, 25)[5] As previously stated, this concept of foundation is applied to metaphor in the following way: the metaphoriser and the metaphorised of a metaphorical statement are both foundational moments, without which it could not exist *qua* metaphor.

The Concept of Graded Fulfilment

The concept of fulfilment put forward in the First Investigation only allowed for the distinction between complete fulfilment, and meaning completely devoid of fulfilment. However, in the Sixth Investigation, we also have the concept of partial fulfilment, seen in terms of the degrees of fullness of intuitive content. Degrees of fullness are assessed according to three criteria: firstly, the *extent or richness* of the fullness, according as the content of the object achieves intuitive presentation with greater or lesser completeness, secondly, according to the *liveliness* of this fullness, that is the degree of approximation of the primitive resemblances of the intuitive presentation of the corresponding moments of content in the object, and thirdly, the *reality-level* (*Realitätsgehalt*) of the fullness, that is, the greater or lesser fullness of its strictly presentative contents. (Husserl, *Investigations*, Vol 2, 238; *Untersuchungen*, 551-552)

These concepts can be usefully applied to the nature of the metaphoric referent, though here the question becomes more complicated still, as we have the question not only of how many aspects of the resemblances between the metaphoriser and the metaphorised are registered in the consciousness of the creator or the receiver of any given metaphor, but also the question of whether a metaphor spells out these connections in language, as the extended metaphor often does. Thus, in principle, a sentence such as 'Achilles with his flame-red hair like bronze-maned lion plunged his sword that bit like lion's jaw', should have a higher level of richness, liveliness and reality than 'Achilles is like a lion'; however, a reader unfamiliar with some of the vocabulary, and repelled by the unusual syntax of the first statement might actually get a more vivid picture of the hero, and a higher degree of fullness of intuitive content and fulfilment from the simpler statement. In the interrealm of metaphor seen under an ideal perspective, not only would all possible corresponding moments

[5] *Kann wesensgesetzlich ein a als solches nur existieren in einer umfassenden Einheit, die es mit einem μ verknüpft, so sagen wir, es bedürfe ein a als solches der Fundierung durch ein μ, oder auch, es sei ein a als solches ergänzungsbedürftig durch an μ.* (Husserl, *Untersuchungen*, 261)

between the metaphoriser and the metaphorised be present, but so would all *richness, liveliness* and *reality*. However, in the metaphor as captured by the individual human mind, or embedded in the context of a given language and culture, there will always be a certain extent to which these are lacking.

Noema and Lebenswelt: Husserl's Later Theory of Meaning and its Application to Metaphor

The theory of meaning put forward in the *Logical Investigations* thus contains within it the seeds of a theory of metaphor, in that the process of metaphorisation can be seen as an interweaving of co-foundational moments which are then intuited with varying degrees of fulfilment. However, any use of the Husserl of *The Logical Investigations* leads us to the vexed question of the extent to which Husserl's theory of essential meanings is a consistent one, and if it is not, which Husserl we are to follow.

Husserl has traditionally been interpreted as passing through three periods of mature thought:[6] in particular, as Simons (106-137) has pointed out, there are significant changes in his theory of meaning between the *Logical Investigations* and *Ideas*. As is well-known, the radical step of the transcendental phenomenological reduction, which places in parentheses all that is not contained in, or essentially connected to, consciousness, results in a transformed perspective on the question of reference, with the referent *qua* object being bracketed and the *noema* or ideal object of *noesis*/intentional act taking its place.

In terms of my theory of metaphor, this transition is significant. Seeing the referent of metaphor *qua noema* gives us a way of presenting the result of the act of metaphorisation in the individual mind as an ideal object rather than some randomly generated thoughts analogous, in Davidsonian phrase, to the result of a knock on the head. I also go just a little further than Husserl himself in daring to call the *noema* a referent: we might call this an immanent referent as opposed to the transcendent referent of Simons' terminology. As we regard the metaphor purely qua *noema*, its truth-value and its relation to the outside world are initially bracketed.[7] However, this is not tantamount to banishing the question of truth from the mental act of metaphorisation. The person who has been engaged in a noetic act may regard this act under the perspective of truth-value and may also set the metaphor in question loose in the *Lebenswelt*. At both

---

[6] This would be to exclude the early psychologism of the 1891 *Philosophy of Arithmetic*.

[7] This is, of course, only valid so long as the noetic act does not include beliefs regarding these. If *noesis* includes the thought of the truth-value and relation to the outside world of the act of metaphorisation in question, then these beliefs (irrespective of whether they are true or false) are also part of the *noema*.

these levels the question of truth-value comes to the fore, firstly, as the creator of a metaphor has a view as to whether the metaphor is a lie, a fiction or an expression of truth and in the case of the latter, of which facts need to be the case in the real world in order for a particular metaphorical statement to be true.

These facts may change over time: someone may realise that they have been deluding themselves when they thought of someone as a 'star' when they discover their exam qualifications are faked, but later they may decide to reapply the metaphor because of some other brilliant and previously hidden aspects of the person in question. This does not mean that a metaphorical statement such as 'She is a star' has nothing to do with truth-value or that it only acquires truth-value when released into the *Lebenswelt*. However, a full consideration of the question of truth in metaphor also requires an engagement with the question of intersubjectivity, where metaphor may be an instrument of deceit rather than mere self-delusion. Here we need to consider the final period of Husserlian thought in which he saw the constitution of our intersubjective life and the experience of the other (*Fremderfahrung*) not only in terms of direct communication with the other, but through the natural attitude to shared objects, environment, language and cultural constructs. Here, my very experience of a tree indicates to me that it is a tree for others; in *The Cartesian Meditations* it is even asserted that the very experiences of the eidetic reduction, with their bracketing of the question of real existence, are nevertheless also experienced as an intersubjective world (Husserl, *Meditations*, 90-91; *Meditationen*, 122-123). Although, one cannot presume to say exactly what kind of theory of meaning and truth would have emerged if Husserl had lived to develop his thought in this direction, one can assume that what applies to a tree applies *a fortiori* to a phenomenon such as metaphor, and that we can take the basic concept of the *Lebenswelt* as a presumed *Gestalt* for every metaphor-*noema*.

Conclusion: the three aspects of the Interrrealm in relation to Husserlian Phenomenology

In terms of Husserlian scholarship, my account might be seen as a scandalous instance of having one's cake and eating it. This is because my theory of metaphor does not force me to choose between these two possible Husserlian accounts of meaning (the act-species of the *Logical Investigations* or the noematic meaning of *Ideas*), but rather allows me to utilise aspects of both in my account of the interrealm which constitutes the metaphoric referent, and even to utilise a theory of meaning not developed by Husserl himself but corresponding to the last (*Lebenswelt*) phase of his thought. Thus the three aspects of the interrealm presented in my

account each correspond to a certain moment in Husserl's theoretical development. The account can now be retold in Husserlian terms.

The first aspect is the interrealm is seen as comprising all the possible points of comparison between the metaphoriser and the metaphorised, or all the common moments which they can be seen to possess: as such it is infinite and ungraspable by the human mind. This means that although once conceptualised it can be the object of a meaning-conferring act, there can never be a fulfilled meaning intention, as this would involve all the shared moments of the metaphorised and metaphoriser in question being simultaneously present to consciousness. The moment in Husserl's development that this aspect corresponds to is that of the so-called Platonism of the Logical Investigations, in which meanings are seen in terms of act-species. Here meanings (sometimes called phansic or ontic meanings) are seen as the ideal species of certain mental acts. These meanings are distinguished from the mental acts themselves, from the concomitant mental states of speakers and from the physical objects if any to which they refer.[8] This interrealm of metaphor would have existed even if no human beings ever had.

With regard to this aspect of the interrealm *all metaphorical statements will turn out to be true*. This is because some point of just comparison, even that of mere existence or extension in time and space will be found between them. Usually some more subtle way of making even the most seemingly lying metaphors to be true can be imagined without too much trouble, by taking into account less salient forms of resemblance. The first aspect can also be seen as the complete fulfilment of the meaning-intention of a given metaphor. However, it is a quasi-Platonic fulfilment, not a fulfilment which can ever be consummated in the human mind.

The second aspect of the interrealm corresponds to the thought of the Husserl of the *Ideas*: that of the *noema*. Here we cannot any longer speak of something which transcends the human mind absolutely: there can be no *noema* without a noetic act. Thus we have an idealisation of the mental act, by which a given metaphor is understood at a given point of time by a certain creator or hearer/reader of the metaphor. This aspect of the interrealm will be less rich than the first aspect, which includes all possible ways of seeing the metaphorised in terms of the metaphoriser. Yet it may also be thought of as infinite in the sense that it has infinite subdivisions.

The third aspect of the interrealm corresponds to thinking the unthought of Husserl in developing a theory of metaphoric meaning and reference which corresponds to the final phase of his thought, in which the

[8] This is also Frege's typology in *The Thought*.

main preoccupation is the *Lebenswelt*, in which the idea of solipsism is firmly rejected, and the question of intersubjectivity (the intermonadology of the Fifth of the *Cartesian Meditations*) is foregrounded. Under this aspect, we need to consider the interrealm of a given metaphor in terms of its context or *Gestalt*. That is to say, the salient features of a metaphoric statement, and, in a sense, the ground covered by the interrealm *of a given metaphor is* determined by reference to this Gestalt.

A number of salient characteristics of the interrealm referent of metaphor emerge from the three-aspect account:

1) That we can speak of referents within referents on the level of *noema* and of the *Lebenswelt*.

2) That the interrealm has shifting boundaries which can be understood in a number of ways: as shifts from *noema* to *noema*, or as a transfer of semantic content from the *Lebenswelt* and/or the first aspect of the interrealm into a given *noema*.

3) That there is a chiasmatic relationship between the two terms of a metaphor: Achilles has his lion-moments, but the lion also has his Achilles-moments.

4) That the existence of the first aspect of the interrealm as a reservoir on which the others draw gives metaphor the aspect of *infinite credit*. This infinite nature of metaphor is intensified by the fact that anything can metaphorise anything else.

It follows from the above that that no metaphor is ever dead but is subject to revivification either by first-time discovery or by a new individual person experiencing qua noetic act, or by a new influx of semantic content in the manner described.

Acceptance of these salient characteristics enables us to give an account of metaphor which accommodates its vague and shifting nature, and yet also allows us to consider it, not in Donald Davidson's phrase, as a mere dreamwork of language, but as an entity susceptible of a rigorous phenomenological description.

Bibliography

Davidson, Donald, 'What Metaphors Mean' in *On Metaphor*, ed. Sheldon Sacks, London, 1979, 29-45.

Frege, Gottlob, 'Über Sinn und Bedeutung', in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1892, NF 100, 25-50.

Frege, Gottlob, 'On Sense and Reference', translated by Max Black, in *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P.T Geach and Max Black, Blackwell, Oxford, 1952, 56-78.

Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations, An Introduction to Phenomenology,* translated by Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999.

Husserl, Edmund, *Erfahrung and Erteil*, ed. Ludwig Landgrebe, Claasen, Ham-

burg, 1948. (Original edition Academia, Prague, 1939).
Husserl, Edmund, *Experience and Judgement, Investigations in a Genealogy of Logic*, translated by J.S. Churchill and J. Ameriks, Routledge and Kegan Paul, London, 1973.
Husserl, Edmund, *Husserliana I, Cartesianische Meditatione und Pariser Vorträge*, ed. S. Straßer, Nijhoff, The Hague, 1950.
Husserl, Edmund, Husserliana XXIII, *Phantasie, Bildbewusstein, Erinnung. Zur Phänomelogie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass* (1911-1917), Nijhoff, The Hague, 1980.
Husserl, Edmund, Husserliana XXVI, *Vorlesung über Bedeutungslehre, Sommersemester 1908*, ed. Ursula Panzer, Nijhoff, The Hague, 1987.
Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book, translated by F. Kersten, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.
Husserl, Edmund, *Ideas General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W.R. Boyce Gibson, Jarrold and Sons, Ltd., Norwich, 1931, third impression 1958.
Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*, 1913, Springer, Netherlands, 1977.
Husserl, Edmund, *Logical Investigations, Vol. I and 2*, translated by J.N. Findlay from the
Second German edition of *Logisches Untersuchungen*, ed. with a new introduction by Dermot Moran, Routledge, London and New York, 2001.
Husserl, Edmund, *Logisches Untersuchungen*, M. Niemayer, Halle, 1900/ 1901.
Johnson, Mark, (ed. with preface and introduction) *Philosophical Perspectives on Metaphor*,University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981.
Johnson, Mark, ed. *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.
Ricoeur, Paul, *The Rule of Metaphor*, Routledge Classics, London, 2003.
Simons, Peter, 'Meaning and language' in *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. Barry Smith and David Woodruff Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 106-137.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (I)

ELIZABETH ANDERSON*
Çev. EZGİ BURGAN - DEMET BOLAT**

Feminist epistemoloji ve bilim felsefesinin çeşitli uygulayıcıları, egemen bilginin kadınlara şu yollarla zarar verdiğini iddia etmektedirler: (i) onları araştırmadan dışlayarak (ii) onlarınepistemik otoritesini inkar ederek (iii) "dişil" kavrama tarzlarını ve bilgi biçimlerini karalayarak (iv) kadınlar hakkında, onları aşağı ve sapkın olarak temsil eden veya onları sadece erkeklerin çıkarına hizmet ettiği biçimlerde önemli gören teoriler üreterek (v) kadınların eylem ve çıkarlarını veya toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş güç ilişkilerini görünmezleştiren toplumsal fenomenlerin teorilerini ortaya atarak ve (vi) madun konumlardaki insanlar için işlevsel olmayan ya da toplumsal cinsiyet ve diğer toplumsal hiyerarşileri pekiştiren türde bilgi (bilim ve teknoloji) üreterek. Feminist epistemologlar bu sorunların izini bilginin, bilenlerin, nesnelliğin ve bilimsel metodolojinin kusurlu kavramsallaştırılmaları üzerinde sürerler ve bu sorunların nasıl aşılacağına yönelik çeşitli açıklamalar önerirler. Ayrıca onlar dört şeyi amaçlarlar: (i) kadınların ve feminist bilim insanlarının farklı akademik disiplinlere, özellikle toplumsal bilimlere ve biyolojiye girmesinin nasıl yeni sorular, teoriler ve metotlar ortaya çıkardığını açıklamak (ii) toplumsal cinsiyet ile feminist değer ve perspektiflerin bu dönüşümlerde nasıl bir nedensel rol oynadıklarını göstermek (iii) eşitlikçi ve özgürlükçü hareketlere destek olan teorileri teşvik etmek (iv) bu gelişmeleri sadece toplumsal değil, aynı zamanda bilgisel temelde savunmak.

---

* Elizabeth Anderson, "Feminist Epistemology and Philosophy of Science" http://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology /Özgün metnin ilk yayımlanışı 9 Ağustos 2000; gözden geçirme: 16 Mart 2011

** Arş. Gör.Ezgi Burgan, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ezgiburgan@gmail.com.
Arş. Gör. Demet Bolat, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, demetbolatt@gmail.com

Feminist epistemolojinin temel kavramı, konumlu bilen ve dolayısıyla konumlu bilgidir. Bu bilgi öznenin belirli perspektiflerini yansıtır. Feminist filozoflar, toplumsal cinsiyetin bilen özneleri nasıl konumlandırdığıyla ilgilenirler. Onlar, bu konuyla ilgili feminist bakış açısı kuramı, feminist postmodernizm ve feminist empirizm olmak üzere üç temel yaklaşım ortaya koymuşlardır. Toplumsal cinsiyetin bilenleri nasıl konumlandırdığıyla ilgili farklı kavramsallaştırmalar, ayrıca, alanın temel problemlerine dair feminist yaklaşımlar sunar: bu problemler ise feminist bilim eleştirilerinin ve feminist bilimin temellendirilmesi, araştırmada toplumsal ve politik değerlerin uygun rollerinin tanımlanması, nesnellik ve rasyonalite ideallerinin değerlendirilmesi ve epistemik otorite yapılarının yeniden düzenlenmesidir.

1.Konumlu Bilen Özneler

Feminist epistemoloji bilenleri, diğer bilenler ve bilinenler arasındaki belirli ilişkilerde konumlanmış olarak düşünür. Neyin bilindiği ve onu bilme biçimi, böylece, bilenin konumunu veya perspektifini yansıtır. Biz burada, bilme *iddiaları* ile ilgileniyoruz ve bunu yaparken de hangi iddiaların doğru veya geçerli olduğunu geçici olarak paranteze alıyoruz.

Konumlu bilgiye genel bakış: İnsanların aynı nesneyi onunla farklı konumlardan kurdukları ilişkilerini yansıtan farklı biçimlerde nasıl anlayabildiklerini düşünün.

Bedenlilik (embodiment): İnsanlar dünyayı farklı yapılara sahip ve zaman ve mekanda farklı şekilde konumlanmış olan bedenlerini kullanarak deneyimlerler. Bir nesnenin önünde duran gözlemciler, farklı fiziksel yerleşimlerinden dolayı, o nesneye ilişkin, ona kuş bakışı perspektiften bakan gözlemcilerden farklı bir bilgiye sahiptirler.

Birinci-kişi bilgisi ve üçüncü-kişi bilgisi: İnsanlar kendi bazı zihinsel ve bedensel durumlarının bilgisine birinci elden ulaşırlar. Bu bilgiler bu durumlarda olmanın kendileri için ne demek olduğu hakkındaki fenomenolojik olguların doğrudan bilgisini sağlar. Üçüncü kişiler bu durumları yalnızca dış belirtileri yorumlayarak, kurgusal tasarılarla (*imaginativeprojection*) ya da birinci-kişilerin tanıklıklarına başvurarak bilebilirler. Ayrıca insanlar kendileri hakkında "Ben F'yim, *burada ve şimdi*." formunda ifade edilen "*de se*" bilgiye sahiptir. Bu, gösterenler kullanmayan aynı içeriğe sahip önermesel bilgiden, çıkarımsal rol ve nitelik bakımından farklıdır.

Duygular, tavırlar, ilgiler ve değerler: İnsanlar nesneleri sıklıkla duyguları, tavırları ve ilgileri ile ilişki içerisinde temsil eder.Bir kilidin kendi sahibi onu bir güvenlik kaynağı olarak görürken, bir hırsız için o, hayal kırıklığına uğratıcı bir engeldir.

Diğerlerinin kişisel bilgileri: İnsanlar diğerleriyle kurdukları farklı kişisel ilişkiler nedeniyle, onlar hakkında farklı bilgilere sahip olurlar. Böyle bilgiler çoğunlukla üstü kapalı, açıkça söylenmeyen ve sezgisel bilgilerdir. Alay

konusu yapılan bir bilgide olduğu gibi, bu tür bilgi bir önerme dizisinden çok, bir insanı anlamlandırmadaki yorumlama yeteneğidir. (Alman dili bunu faydalı bir şekilde, *Erkenntnis* ve *Wissenschaft* arasındaki ayrım olarak ifade eder.) Çünkü insanlar, diğerlerine karşı farklı davranır ve diğerleri kendi kişisel ilişkilerine bağlı olarak onların davranışlarını farklı yorumlar ki bu yorumlar diğerlerinin bu ilişkilere bağlı olarak onlar hakknda bildikleri şeylerdir.

Neyin nasıl yapılacağını bilme (know-how): İnsanlar, farklı önermesel bilgilerin kaynağı olabilecek farklı yeteneklere sahiptir. Bir köpek eğitimi uzmanı, köpeğe nasıl ilginç bir davranış sergileteceğini bir çıraktan daha iyi bilir. Böyle bir bilme, uzmanın köpek hakkında daha detaylı bir kavrayışı olduğuna işaret eder ve ayrıca, araştırma yapmak için köpekler hakkında yeni fenomenler ortaya koyar.

Bilişsel tarzlar: İnsanlar farklı araştırma ve temsil tarzlarına sahiptirler. Tersanede gemi yükleme işinde çalışan bir işçi için bir fenomen olarak görünen şey, dağıtım işinde çalışan bir işçi için üç fenomeni ifade ediyor olabilir.

Arka plandaki fikirler ve dünya görüşleri: İnsanlar arka plandaki farklı fikirlerinden dolayı, bir nesne hakkında farklı fikirler oluşturur. Bir hastalığın belirtilerini yorumlamaya yönelik arka plandaki farklı fikirlerinden dolayı doktor, hastanın sadece reflü olduğuna kanaat getirirken hasta, kalp krizi geçirdiğini düşünüyor olabilir. Küresel metafizik veya politik dünya görüşlerindeki farklılıklar (natüralizm, deizm, liberalizm, Marksizm) tekil şeyler hakkında daha büyük ölçüde farklı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olabilirler.

Diğer araştırmacılarla ilişkiler: İnsanlar diğer araştırmacılarla, ilgili bilgiye erişmelerini ve diğerlerine kendi fikirlerini iletme yeteneklerini etkileyen farklı epistemik ilişkiler içerisinde bulunabilirler. Örneğin bilgi verenler, muhatap alınanlar, öğrenciler gibi.

Bu tür konumlanmışlıklar bilgiyi birçok biçimde etkiler. Bunlar, bilenlerin bilgiye erişimlerine ve bildiklerini temsil ettikleri koşullara nüfuz eder. Bu konumlanmışlıklar, bilen öznelerin bilgi formlarıyla (açık/örtük, formel/informel, aşinalık ya da tanımlama yoluyla vb.) ilgilidir. Bunlar, bilenlerin fikirleri doğrultusundaki tutumlarını (kesin/şüpheli, dogmatik/değişime açık), doğrulama standartlarını (bilenlerin farklı epistemik değerlere verdikleri göreli önem; örneğin yordama gücü ve bilgisi, bir iddiayı kabul etmeden önce gereken kanıt çeşitleri, kaynakları ve miktarı) ve fikirleri üzerinde hak iddia ettikleri ve diğerlerine sunabildikleri otoritelerini etkiler. Sonuç olarak bu tür konumlanmışlıklar, bilenlerin hangi iddiaların anlamlı veya önemli olduğu hakkındaki değerlendirmeleri üzerinde etkilidir.

Toplumsal konum: Bilenlerin dünyayla fiziksel ve psikolojik ilişki kurma biçimlerinin çoğu, onların neyi nasıl bildiklerini bilmelerini ve bu-

nun bilişsel psikoloji, doğallaştırılmış epistemoloji ve bilim felsefesi tarafından kapsamlı bir şekilde çalışılmasını etkiler. Feminist epistemoloji bu çalışmaları, bilenlerin toplumsal konumunun onların neyi nasıl bildiğini nasıl etkilediğini göz önünde bulundurarak daha ileri bir aşamaya götürür. Bu, sosyal epistemolojinin bir dalı olarak görülebilir. Bir bireyin toplumsal konumları onun atfedilmiş toplumsal kimliklerinden (toplumsal cinsiyet, ırk, cinsel yönelim, etnisite, sınıf, akrabalık dereceleri vb.) ve toplumsal rol ve ilişkilerinden (meslek, politik parti üyeliği vb.) oluşur. Kısmen, atfedilmiş farklı kimliklerinden dolayı bireyler, onları farklı güçler, görevler ve rollerine bağlı amaçlar ve ilgilerle uzlaştıran farklı toplumsal rolleri işgal ederler. Onlar, farklı erdemler, alışkanlıklar, duygular ve bu rollere uygun görülen yetenekleri tayin eden farklı normlara tabidirler. Ayrıca onlar farklı öznel kimlikler edinirler. Kişinin kendi toplumsal grubuyla kişisel özdeşleşmesi çeşitli biçimler alabilir. Kişi basitçe kendini kesin verili bir kimliğe sahip olarak tanımlayabilir; kimi bu kimlikleri, bilfiil onlarla ilişkili normları ve rolleri onaylayarak kabul edebilir veya destekleyebilir ya da kendi toplumsal kimliklerini baskıcı olarak görebilir (örneğin birinin kimliği, toplum tarafından şeytani, aşağılık ya da iğrenç görülüyorsa). Buna karşın kişi, tanımlandığı grupla kaderinin bağlı olduğunu görebilir ve bu baskıyı aşmak için kendini, grubun diğer üyeleriyle kolektif eylem yapmaya adayabilir.

Bir toplumsal konum biçimi olarak toplumsal cinsiyet: Birçok feminist kuramcı cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında ayrım yapar. Cinsiyet, erkekler ve kadınlar arasındaki biyolojik farklılıkları kapsar. Toplumsal cinsiyet ise toplumların cinsel farklılıklara nasıl anlam verdiğidir: farklı roller, normlar ve bunların kadınlara, erkeklere ve onların gerçek veya tasavvur edilmiş cinsel özellikleri dolayısıyla ilişkili oldukları şeylere atfettiği anlamlar. Toplumsal cinsiyet böylece birçok farklı boyuta sahiptir (Haslanger 2000).

Toplumsal cinsiyet rolleri: Kadınlara ve erkeklere farklı toplumsal roller yüklenmiştir. Örneğin birçok toplumda, politik ve askeri makamlar çoğunlukla erkeklere tahsis edilmiştir ve kadınlara daha çok çocuk yetiştirme sorumluluğu yüklenmiştir.

Toplumsal cinsiyet normları: Kadınlar ve erkeklerin farklı davranış normlarına ve bedensel tavırlara uymaları beklenir. Örneğin, erkeklerden iddialı ve atletik olmaları beklenirken, kadınlardan hürmetkar ve alçakgönüllü olmaları beklenir. Toplumsal cinsiyet normları toplumsal cinsiyet rollerine eklemlenmiştir: Erkekler ve kadınlardan kendilerini toplumsal cinsiyet rollerine uygun hale getiren bu normlara uymaları beklenir (gerçekten bu rollere bürünseler de bürünmeseler de).

Cinsiyetli karakter özellikleri ve erdemler: Psikolojik özellikler, kadınlara ve erkeklere atfedilen toplumsal cinsiyet normlarıyla uyumlu hale getirildiğinde, "erkeksi" ve "kadınsı" olarak nitelendirilir. "Kadınsı" özellik-

ler, erkeklerdeki günahlar ve kadınlardaki erdemler olarak görülürken; "erkeksi" özellikler, erkeklerdeki erdemler ve çoğunlukla kadınlardaki günahlar olarak görülür.

Cinsiyetli performans/ davranış: Çoğu postmodernizmden etkilenen birçok feminist kuramcı toplumsal cinsiyetin bağlamsal ve performatif yönlerini vurgulamıştır (West &Zimmerman 1987; Butler 1990). Erkeklik ve kadınlığı her toplumsal bağlamda vurgulanan sabit özellikler olarak görmektense, bu kuramcılar, insanı daha esnek ve farklı bağlamlar içerisindeki "erkeksi" ve "kadınsı" davranışların her ikisini de sahnelemeye eğilimli biçimde temsil ederler. Kadınların yanında ağlayan bir bebekle nazikçe ilgilenmekten kaçınan bir erkek, bunu yalnızken yapabilir. Erkeklik ve kadınlığın sadece sabit, ayırt edici cinsiyet rolleri içindeki davranışlarda açığa çıkan şeyler olarak görülmesindense, bunlar neredeyse her rolde olan, çelişen performans tarzları olarak görülebilirler. Kadın vücut geliştiricileri, kaslarını "dişil" bir yolla göstermeye çalışırlar.

Toplumsal cinsiyet kimliği: Kişinin, diğerlerinin onu nasıl tanımladıklarını ifade eden atfedilmiş toplumsal cinsiyet kimliği, o kişinin öznel toplumsal cinsiyet kimliğiyle, yani kişinin "gerçek" bir erkek veya kadın olduğu algısıyla eşleşmeyebilir. Öznel toplumsal cinsiyet kimliği, kişinin kendisini, bir erkek, bir kadın, her ikisi veya hiçbirisi olarak görebileceği bütün biçimleri içerebilir. Kişi kendisini toplumsal cinsiyet normlarının, rollerinin ve kendisini üyesi olarak gördüğü toplumsal cinsiyete atfedilen karakter özelliklerinin bir altkümesiyletanımlayabilir; buna karşın bunlardan bazılarını da reddedebilir. Kişi bunların tamamını reddetse bile, toplumsal cinsiyet ayrımlarını içeren ya da içermeyen adil bir gelecek meydana getirilmesinde, kadınların ve erkeklerin oynaması gerektiğini düşündüğü ayırt edici rol açısından kendini hala bir erkek veya bir kadın olarak tanımlayabilir. Kişi, birçok feministin yaptığı gibi, kendi toplumsal cinsiyet kimliğini, atfedilmiş benzer kimliklerin tamamı tarafından paylaşılan bir kategori olarak anlıyor ve bu yüzden kendi toplumsal cinsiyet kimliğinin temelini değiştirecek bir kolektif eylem için bunu temel olarak görüyor olabilir. Kişi, hem "kadınsı" hem de "erkeksi" rolleri, normları ve karakter özelliklerini içeren "erkek merkezli" (*androcentric*) bir kimliği sahiplenebilir, kendine ikili toplumsal cinsiyet kavramlarıyla bakmayı reddedebilir veya postmodernist bir ruhla toplumsal cinsiyet kimliğiyle oynayabilir.

Toplumsal cinsiyet sembolizmi: Hayvanlar ve cansız nesneleralışılagelmiş çağrışım, kurgusal tasarılar ve metaforik düşünme yoluyla temsilin toplumsal cinsiyetli alanında yer alabilirler. Böylece garaj "eril" bir mekan olarak görülürken, mutfak "dişil" bir mekan olarak görülür; erkek geyiğin hareme sahip olduğu söylenirken, armutlar "kadınca" görülür; ateşli silahlar "erkekçe" olarak nitelendirilir.

Cinsiyetli bilgi: Bir tür toplumsal konum olarak toplumsal cinsiyeti dikkate alarak konumlu bilginin genel bir açıklamasını yaptıktan sonra,

artık, insanların bildiği veya bildiğini düşündüğü şeylerin bir kataloğunu oluşturabiliriz. Bunlar insanların kendi toplumsal cinsiyetleri (roller, normlar, karakter özellikleri, performanslar, kimlikler), diğer insanların toplumsal cinsiyetleri veya toplumsal cinsiyet hakkındaki fikirleri (sembolizm) tarafından etkilenebilir. Cinsiyetli bilginin her biçimi, epistemoloji için yeni sorular ortaya koyar.

Toplumsal cinsiyetli bedenlerin fenomenolojisi: İnsanların bedenleri yalnızca farklı bir şekilde cinsiyetlendirilmemiştir; ayrıca toplumsal olarak da farklı bir şekilde cinsiyetlendirilmiştir. Erken çocuklukta sosyalizasyon süreci, erkek ve kız çocuklarının bedenlerini farklı bedensel davranış normlarına göre eğitir. Amerika'da bu normlar oğlan çocuklarında fiziksel özgürlük, saldırgan oyun, gelişmiş motor becerileri, lakayıt ve rahat tavır, giyimi, zarafeti ve görünüşü umursamama şeklinde kendini gösterirken kız çocuklarında fiziksel baskı, bastırılmış oyun, gelişmemiş motor becerisi, ciddi, mesafeli ve gösterişsiz tavır, giyime, zarafete ve görünüşe özen gösterme olarak kendini gösterir. Bir kere içselleştirildiğinde, bu gibi normlar, bedenlileşmenin fenomenolojisini ciddi biçimde etkiler. Bu normlar, erkeklerin ve kadınların içinde yaşadığı bedenin neye benzediğinin birincil kişisel bilgisi sunar. Bu bilgi, bir cinsiyete ya da diğerine özgü yeterlilikleri ifade etmeye (emzirme gibi) ve farklı bir şekilde cinsiyetlendirilmiş bedenlerdeki farklı bedensel kısımlar aracılığıyla ortaya çıkan deneyimleri edinmeye yarar (orgazm gibi). Bunlar ayrıca, erkeklerin ve kadınların her ikisinin de, rahatlık, akışkanlık, "doğallık" ya da değişiklik hisleri, özbilinçlilik(*self-consciousness*), güven, tuhaflık, utanç gibi konularda farklı biçimde performe edebileceği toplumsal cinsiyetli davranış deneyimlerine yol açar. Bu olguların feminist epistemoloji için ortaya koyduğu soru şudur: Dünyanın egemen modelleri, özellikle zihin ve beden arasındaki ilişkilerin bir eril ya da erkeksi[1] fenomenolojiye uygun olmaları nedeniyle ne ölçüde ikna edici görülmüşlerdir?(Bordo 1987; Young 1990)

Cinsiyetli birinci-kişi bilgisi 'de se': Cinsel tacizin ne olduğunu ve onun üçüncü kişiler tarafından ifade edilmiş bir olayda nasıl tanınabileceğini bilmek ayrı bir şeydir, "*Ben* cinsel tacize uğradım"ın kavranması bambaşka bir şeydir. Genel olarak dezavantajlı konumdaki kadınları anlayabilen birçok kadın, kendilerinin de onların durumunu paylaştığını güçlükle kavrar (Clayton&Crosby 1992). *De se* bilginin sorunsalları feminist kuram için özellikle önemlidir çünkü feminist teori, kadınların kendi hayatlarını geliştirmekte kullanabilecekleri biçimde kuram geliştirmeye adanmıştır. Bu, kadınların kendilerinin ve kendi hayatlarının kendi zor durumlarının feminist değerlendirmesini yaparak farkına varabilmelerini gerektirir. Bu yüzden feminist epistemoloji özellikle feminist 'kendini anlama'nın koşul-

[1] Orijinal metinde *male* ve *masculine* terimleri birlikte kullanıldığında, ifadelerini anlamca ayırtetmek adına; *male* için *eril*, *masculine* için ise *erkeksi* ifadelerini kullandık. Benzer durumda *female* için *dişil*, *feminine* için *kadınsı* ifadelerini tercih ettik. (ç.n.)

larını ve onun ortaya çıkabileceği feminist bilinç yükseltme toplantıları ve kadın çalışmaları grupları gibi sosyal ortamları araştırmakla ilgilidir (MacKinnon 1989).

Cinsiyetli duygular, tavırlar, ilgiler ve değerler: Bir temsil dünyayı eril veya erkeksi ilgiler, duygular, tavırlar ve değerlere ilişkin olarak tanımlıyorsa, feminist kuram onu erkek merkezli (androcentric) olarak tanımlar. "Eril" (*male*) bir ilgi bir erkeğin, özellikle erkeklere mahsus olarak tayin edilmiş toplumsal roller tarafından verili amaçlar aracılığıyla veya onun öznel toplumsal cinsiyet kimliği sayesinde sahip olduğu ilgidir. "Erkeksi" (*masculine*) ilgi ise bir erkeğin özellikle erkeklere mahsus olduğu düşünülen tavırları veya psikolojik eğilimleri vasıtasıyla sahip olduğu ilgidir. Bu gibi tavırlar ve ilgiler, bunlara sahip olan kişilerin kavrayışını yapılandırır. Örneğin kadınları ya argo anlamıyla "bebek", "dişi köpek", "fahişe" ya da (büyük) anneler olarak sınıflandıran temsili bir şema kadınları, onlarla cinsel ilişki kurabilmek için düşledikleri nitelikler açısından gören evli olmayan heteroseksüel genç erkeklerin erkek merkezli tavırlarını, ilgilerini ve değerlerini yansıtır.

Bir temsil dünyayı dişil veya kadınsı ilgiler, duygular, tavırlar veya değerlerle ilişkili olarak tarifliyorsa, o temsil *kadın merkezli*dir (*gynocentric*). Bir erkek "münasip bekar" olarak tanımlandığında, bu, evlilikle ilgilenen heteroseksüel evli olmayan bir kadının kadın merkezli perspektifini yansıtır. Bir ilgi, duygu, tavır ya da değer, kadınlar ve erkekler onu farklı bir şekilde dışa vurmasalar bile sembolik olarak cinsiyetli olabilir. Örneğin bakım etiği, ahlaki sorunları sembolik olarak kadınsı değerlere dayanarak temsil eder. Bu değerler kültürel olarak kadınların toplumsal cinsiyet rolleriyle ilişkilidir (Gilligan 1982). Erkeklerin ve kadınların ahlaki problemleri bu açılardan temsil etme eğilimleri farklı olmasa ve bu yüzden eşit biçimde eyleyebilseler bile, bu, sembolik olarak kadın merkezli bir perspektif olarak nitelendirilebilir. Performatif bir perspektiften bakıldığında, erkekler de pekala "kadınsı" bir biçimde davranabilirler. Feminist epistemoloji bu fenomenler hakkında pek çok soru ortaya atar: şeylere yönelik konumlu, duygusal yanıtlar, onlar hakkında geçerli bir bilgi kaynağı olabilir mi? (Diamond 1991, Jaggar 1989, Keller 1983) Egemen bilimin ve bilimsel yöntemin pratikleri ve kavrayışları, erkekmerkezli bir perspektifi ya da ırk ve sömürgeci kuraldan gelen diğer egemen konumlara yansıyan bir perspektifi yansıtır mı? (Merchant 1980; Harding 1986, 1991, 1993, 1998) Nesnelliğin, bilginin ve mantığın ana akım felsefi kavramsallaştırmaları, erkek merkezli bir perspektifi mi yansıtır? (Bordo 1987; Code 1991; Flax 1983; Rooney 1991) Eğer bilimlerin kavramsal çerçeveleri kadınların ilgilerini yansıtsaydı, bu kavramsal çerçeveler nasıl değişirdi? (Anderson 1995b, Waring 1990)

Cinsiyetli ilişkilerde diğerlerinin bilgisi: Toplumsal cinsiyet normları, kadınların ve erkeklerin kabul gördüğü ve bunun yanı sıra kendilerini

başkalarına gösterdikleri sosyal mekanları farklı bir şekilde yapılandırır. Toplumsal cinsiyet baskısının performatif teorilerine göre, erkekler eril, kadınlar ise dişil kimliklerini her iki cinsin de bulunduğu ortamlarda farklı, cinsiyete göre ayrışmış ortamlarda farklı sergilerler. Bu nedenle erkek ve kadın araştırmacılar diğerleri hakkında farklı bilgilere erişirler. Erkek ve kadın etnograflar farklı sosyal mekanlarda kabul görebilirler. Aynı sosyal mekanlarda kabul gördüklerinde bile, varlıkları, gözlemlenen kişiler üzerinde farklı bir etkiye sahiptir; çünkü onlar araştırma özneleriyle aynı toplumsal ilişki içinde değildirler. Fiziksel nesneler, onları gözlemleyen bir kadın ya da erkeğe bağlı olarak farklı davranmazlar; fakat insanlar, kendini gözlemleyen kişinin cinsiyeti hakkındaki fikirlerine bağlı olarak farklı bir şekilde davranırlar. Bu nedenle, araştırmacılar ve araştırma konuları arasındaki kişisel ilişki yoluyla diğerleri hakkındaki bilgiyi açığa çıkaran araştırma, her iki cinsiyetten oluşan araştırma gruplarının bunu daha iyi gözlemleyecek pozisyonda olduğu söylense bile bulguların, araştırmacılar ve araştırma konuları arasındaki cinsiyetlendirilmiş ilişkilerden nasıl etkilenebileceği sorusunu ortaya koyar. Diğerlerinin önermesel bilgisini, uzun vadede, yerel bilgi kaynaklarının kişisel bilgisinden, sıklıkla samimi ilişkilerden elde eden etnografya, bu soruları çok güçlü bir şekilde yükseltir (Bellvd. 1993; Leacock 1981). Benzer konular, anket araştırması, klinik araştırma ve insan deneylerinde de ortaya çıkar (Sherif 1987).

Cinsiyetli yetenekler: Bazı yetenekler eril ya da dişil olarak adlandırılır; çünkü kadınlar ve erkekler, kendi toplumsal cinsiyet rollerini performe etmek için buna özellikle ihtiyaç duyarlar; ve bunlar neredeyse hiçbir rol için (yürümek, konuşmak, görmek gibi) cinsel olarak işe yarar değildir. Bu, küçük çocukların nasıl avutulacağına, askerlerin moralinin nasıl yükseltileceğine dair belirli bir bilgi oluşturur. Erkeklerin ve kadınların bu becerileri benzer biçimde kazanabilmelerine ve kullanabilmelerine rağmen, bunlar toplumsal cinsiyetlerden birine ya da diğerine özgü sorumluklar olarak görülür. Erkekler ve kadınlar bu nedenle, bu gibi yetenek temelli bilgilere farklı biçimde erişebilirler. Yetenek, özne tarafından, "diğer" toplumsal cinsiyetin ilgi alanına has olarak algılandığı ölçüde, kişiler kendilerini, o işi güvenli ve akıcı bir şekilde yapıyor görmekte zorlanabilirler ve kendilerini bu amaca ait hissedememeleri, onların performansını olumsuz etkileyebilir. Bu nedenle cinsiyetlendirilmişbedenliliğin fenomenolojisinin geri bildirimleri ve kişinin kendi öznel toplumsal cinsiyet kimliğinin de se bilgisi, cinsiyetlendirilmiş yeteneklerin kullanılmasını etkileyebilir. Bir yetenek, diğerleri tarafından bir toplumsal cinsiyetin uzmanlık alanına has olarak algılandığı ölçüde diğerleri, bir öznenin uzmanlığına onay verebilir veya vermeyebilir. Bir yeteneğin başarılı bir şekilde uygulanması eğer diğerlerinin, onu yetkin bir performans olarak kabul etmeye razı olmalarına bağlı ise(çocukları avutmada ya da askerlerin moralini yükseltmede olduğu gibi) diğerlerinin, bir öznenin o yeteneği kullanmadaki uzmanlığını toplumsal

cinsiyete bağlı olarak kabul etmeleri ya da reddetmeleri kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet olabilir. Bu fenomenler epistemoloji için çeşitli sorular doğurur: Doğaya karşı "objektif" bir duruş varsaymak gibi belirli bilimsel becerilerin "erkeksi" sembolizmi, kadınların bilime dahil olmalarını engellemekte midir? Fiilen ve sembolik olarak "kadınsı" beceriler, bilimsel bilgi edinmeye yardım eder mi? (Keller 1983, 1985a; Rose 1987; Ruetsche 2004; Smith 1974)

Cinsiyetli bilme tarzları: Bazı teorisyenler kadınlar ve erkeklerin farklı bilme tarzlarına sahip olduğu fikrindedirler (Belenky vd. 1986; Gilligan 1982). Bu doğru olsun veya olmasın, bilme tarzları cinsiyetli bir şekilde sembolize edilmiştir (Rooney 1991). Sezgisel, sentetik, bütüncül, bağlamsal ve niteliksel bilme tarzları "kadınsı" olarak adlandırılırken; çıkarımsal, analitik, atomistik, bağlam dışı ve sayısal bilme tarzları "erkeksi" olarak adlandırılır. Mavinin erkek, pembenin ise kadın olarak cinsiyetlendirilmesi gibi çağrışımlar bütünüyle keyfi değildir. Örneğin, kişinin fikrini bir argüman aracılığıyla anlatması erkeksi olarak görülürken, bir anlatı aracılığıyla anlatması kadınsı olarak görülür. Argüman yaygın biçimde, bir tarafın karşıtını yenerek kendini haklı çıkardığı hasmane bir söylem biçimi olarak ileri sürülür. Böyle bir egemenlik uğraşı, dövüş, atletizm ve ticari işlerdeki eril toplumsal cinsiyet rollerinin rekabetçi örüntüsünü izler. Anlatı, kişiyi anlatıcının perspektifini almaya yönelik cezbedici bir davet yoluyla ikna eden, kişinin hayal gücünü ve duygusunu alevlendiren, baştan çıkarıcı bir söylem biçimidir. Onun işleyişi, savaştan çok aşka benzer ve dolayısıyla kadınlar için daha uygun olduğu düşünülen bir ikna modelini izler. Bu fenomenler çok sayıda epistemolojik soru ortaya çıkartır: "erkeksi" metodları kullanarak "erkeksi" prestij aramak, bilgi edinme pratiklerinin biçimini bozar mı (Addelson 1983; Moulton, 1983)? Bazı güvenilir araştırma türleri, "kadınsı" bilme tarzlarıyla ilişkili olduğu için adaletsizce yok sayılır mı (Keller 1983, 1985b)? "Kadınsı" bilme tarzları, "erkeksi" anlam tarafından ulaşılamaz veya ulaşılması daha zor olan bir bilgi mi üretir? (Duran 1991, Rose 1987, Smith 1974)

Arka plandaki cinsiyetli inançlar ve dünya görüşler: Erkeklerin ve kadınların, toplumsal cinsiyetlerinden dolayı, farklı fenomenolojik bilgiye, *de se* bilgiye, neyin nasıl yapılacağının bilgisine ve diğerlerinin kişisel bilgisine nasıl ulaştıklarını yukarıda gördük. Erkekler ve kadınlar ayrıca, cinsiyetli ilgilerinden, tavırlarından, duygularından, değerlerinden ve belki de (bu, feminist kuramcılar arasında bir tartışma meselesi olmasına rağmen) farklı bilme tarzlarından dolayı, dünyayı farklı kavramlarla temsil etmeye eğilimlidirler. Bu farklılıklar, erkeklerin ve kadınların ilkesel olarak eşit erişime sahip olabildikleri bilgiye dönük farklı arka plan fikir ağları yaratır. Farklı toplumsal cinsiyet rolleri ve cinsiyetli tavırlar için işlevsel olan temsili şemalar, farklı bilgi türlerini öne çıkarır. Geleneksel ev içi düzende, kadınlar, erkeklerin dikkatini çekmeyen kirliliğe dikkat etmeye eğilimlidir.

Bu, kadınların özel olarak duyarlı bir duyu organına sahip olmalarından kaynaklanmaz; onların, ev içinde kadınları temizlik yapmak zorunda olanlar olarak tayin eden bir role sahip olmalarından kaynaklanır. Erkek cerrahlar, ameliyathanedeki kirlilik konusunda, ev temizliğinin gerektirdiğinden daha fazla ihtiyatlıolmada hiçbir zorluk çekmezler. Kadınların ve erkeklerin arka plandaki farklı bilgileri, onlar için farklı bilgi türlerini öne çıkarmalarının yanı sıra, onların yaygın olarak erişilen bilgileri farklı şekilde yorumlamalarına yol açabilir. Bir kadının bir erkeğe vakur gülümsemesini, başka bir kadın, onun kibarlığı ve erkekten gelen beklenmedik ilgiye verdiği savunmacı tepki olarak yorumlarken; erkek, bunu, cilveli bir yeşil ışık olarak okuyabilir. Bu tür farklılıklar, fenomenolojik bilgiye farklı erişimlerden doğabilir. Erkek ve kadın gözlemciler, kadının duygularını, onun vücut dilinin altında yattığını düşündükleri duygulardan çıkarsayarak, kendilerini hayali biçimde, kadının konumunda tasarlayabilirler. Çünkü erkeklerin ve kadınların bedenlilik fenomenolojileri farklıdır. Çoğu erkeğin, kadınlardan gelen beklenmedik bir ilgiye karşı bir savunma olarak gülümseme adeti yoktur. Kadın gülümsemenin zorlama olduğu yönünde bir şüphe duyarken, erkek, narsistik olarak, gülümsemeyi, rahat ve spontane bir tavır olarak hayal edebilir. Bu fenomenler birkaç epistemolojik soruyu ortaya çıkarır: erkekler, kadınları taciz ettiklerinde veya onlara tecavüz ettiklerinde, ya da yasal kurumlar bu durumu, "erkeksi" bir perspektif içinde düşünerek kabul ettikleri sürece, erkeklerin bilme becerisinin önünde epistemik engeller var mıdır?(MacKinnon 1989) Daha genel olarak, bilimcilerin arka plandaki incelenmemiş cinsiyetçi veya erkek merkezli fikirleri, görünüşte nesnel bilimsel metodlara bağlı olmalarına rağmen, onların kadınlar hakkında cinsiyetçi teoriler oluşturmalarına neden olur mu? (Harding 1986; Harding &O'Barr, 1987; Hubbard 1990) Yine daha genel olarak, bilimin toplumsal pratikleri, araştırmacıların arka plandaki çeşitli fikirlerinin bilimsel başarı için bir engelden çok bir kaynak işlevi görmesi bakımından nasıl organize edilebilir? (Longino 1990; Solomon 2001)

Diğer araştırmacılarla ilişkiler: Bilgide ve arka plandaki fikirlerde yer alan toplumsal cinsiyet farklılıkları, erkekler ve kadınlar birlikte araştırma yapmaya giriştiklerinde azaltılabilir. Her bir toplumsal cinsiyet, diğerinin doğrudan deneyim yoluyla edindiği tanıklığa başvurabilir. Ayrıca her biri, diğer toplumsal cinsiyeti nasıl daha etkin bir şekilde kurgulayacağını ve onun perspektifini nasıl alacağını öğrenebilir. Buna karşın toplumsal cinsiyet normları, erkekler ve kadınların iletişim kurma koşullarını etkiler (Kalbfleisch 1995). Birçok durumda, kadınların konuşmaları engellenir veya soruları, yorumları ve meydan okumaları görmezden gelinir, yarıda kesilir, sistematik olarak çarpıtılır veya kadınlar uzman olarak görülmezler. Bu yüzden sözlü etkileşimin ve epistemik otoritenin cinsiyetli normları, bilgi pratiklerinin, erkeklerin ve kadınların keşif ve meşrulaştırma sü-

reçlerindeki bilgi ve deneyimlerine eklemlenebilmesini etkiler. Feminist epistemologlar, bu nedenle, toplumsal cinsiyet normlarının, tanıklıkların dağılımını ve araştırmacılar arasındaki bilmeye dayalı otorite ilişkilerini nasıl çarpıttığını (Addelson 1983; Code 1991; Fricker 2007) ve araştırmacıların toplumsal ilişkilerinin, özellikle epistemik otoritenin dağılımına göre araştırma pratiklerini daha başarılı hale getirmek üzere nasıl yeniden düzenlenebileceğini araştırırlar (Jones 2002; Longino 1990; Nelson 1990, 1993).

Cinsiyetli konumlu-bilgi yaklaşımları ve problemleri: Ana akım epistemoloji temel bilişsel araçlara ve duyu organlarına sahip herkesin ilkesel olarak erişebileceği temel önermesel bilgiyi bilgi paradigması olarak alır: "2+2=4"; "çimenler yeşildir"; "su, susuzluğu dindirir" gibi. Feminist epistemoloji, bu gibi bilgilerin cinsiyetli olduğunu iddia etmez; öte yandan bu gibi örneklerin incelenmesi, feminist teori ve pratikte spesifik olarak baş gösteren epistemolojik problemleri cevaplamak için özellikle faydalı değildir. Benim bir kadın olduğumu bilmek ne anlama gelir? Cinsel olarak nesneleştirilmek ne demektir? Erkekler ve kadınlar, niçin sıklıkla, cinsel ilişkilerinde ne deneyimlediklerine ilişkin dramatik olarak ayrı kavrayışlara sahiptirler? Bilimsel pratikleri, bilim ve teknolojiyi kadınların çıkarlarına olacak biçimde nasıl düzenleyebiliriz? Bu tarz sorular diğer başka bilgi türlerini feminist epistemoloji için çekici hale getirir: fenomenolojik bilgi, *de se* bilgi, kişilerin bilgisi, neyin nasıl yapılacağının bilgisi, ahlaki bilgi, duygular, tavırlar ve ilgilerden kaynaklanan bilgi. Bu tarz bilgiler çoğunlukla cinsiyetlidirler ve insanların oluşturmaya ve kabullenmeye yatkın olduğu önermesel iddiaları etkileyebilirler. Bu, cinsiyetlendirilmemiş bilgi örneklerinden gelen yanlış genellemelere dayandığı ölçüde, bilginin ana akım epistemolojik kavramsallaştırmaları için eleştirel sonuçlar doğurur.

Feminist epistemologlar birçok bilginin konumlanmışlığını veya perspektif-göreliliğini vurgularlar; fakat epistemolojik göreliliği sahiplenmezler. Bazı bilgi iddialarını veya anlama formlarını, bir perspektifte konumlanmış olarak ele almak, o perspektifin doğru fikirler veya (o perspektife sahip olanlar için bile) yeterli kavrayışlar sağladığını iddia etmek değildir. Bu, perspektiflerin sadece kendi koşullarında değerlendirilebileceğini iddia etmek olmadığı gibi, hiçbir perspektifin diğerlerinden daha iyi olduğu ya da kişinin, fenomenlerin nesnel bir görünüşüne, bir perspektiften veya başka bir perspektiften daha fazla sahip olabileceğini iddia etmek de değildir. Bu, bütün bilgilerin, zorunlu olarak, bir bilen altkümesi ve bilginin nesnesi arasındaki özgün ve evrenselleştirilemeyen ilişkiyi yansıttığını iddia etmek anlamına da gelmez. Konumlu bilginin yaptığında öne çıkan şey, basitçe, toplumsal cinsiyetin ve daha genel olarak bilenin toplumsal konumunun bilgiyle ilişkisiz olduğunu varsayan epistemolojiler çerçevesinde bile zor olan soruların öne çıkartılmasına ve işaret edilmesine olanak sağlamasıdır. Birbiriyle ilişkili bilgi iddiaları cinsiyetli perspektifler tarafından

nasıl oluşturulur? Erkekler kadın merkezli; kadınlar ise erkek merkezli bir perspektife sahip olabilir mi? Ya da bu gibi perspektif değişikliklerinin karşısında epistemolojik engeller mi vardır? Epistemolojik olarak ayrıcalıklı, belirli perspektifler var mıdır? Farklı cinsiyetli perspektiflerin dışında daha nesnel bir perspektif inşa etmenin bir yolu var mıdır? Nesnel bir perspektifin, eğer mümkünse, cinsiyetli perspektiflerle ilişkisi nedir? Böyle bir perspektife ulaşmanın faydası ne olacaktır? Bu gibi bir nesnel perspektife ulaşılması, cinsiyetli perspektiflerin ortadan kaldırılmasını mümkün ya da arzulanır mı kılacaktır? Feminist epistemoloji nesnel bilginin olanağını veya arzu edilebilirliğini en baştan kestirip atmaz. O, nesnellik hakkında yeni sorular ortaya koyar.

Feminist epistemologlar, bilginin konumlanmasına yönelik yaklaşımlarını üç temel epistemolojik gelenek içerisinde geliştirmişlerdir: bakış açısı kuramı, postmodernizm ve empirizm. Bakış açısı kuramı, belirli bir toplumsal perspektifi, epistemik olarak ayrıcalıklı biçimde tanımlar. Postmodernizm, epistemik ayrıcalık iddialarını reddeder; onun yerine bilenlerin toplumsal kimliğinin ve dolayısıyla onların temsillerinin olumsallığını ve değişkenliğini vurgular. Empirizm, konumluluğun hata ürettiği durumlar ile bilginin ilerlemesi için kaynak oluşturduğu durumları ayrıştıran doğallaştırılmış bir çerçevede standartlar arar. Farklı konumlu araştırmacıların çokluğu arasındaki eleştirel ve müşterek ilişkiler tarafından kurulan bir nesnellik kavramı geliştirir.

2. Feminist Bakış Açısı Kuramı

Genel Olarak Bakış Açısı Kuramı: Bakış açısı kuramları dünyayı, epistemik ayrıcalık ya da otorite iddiası sunabilen toplumsal olarak konumlandırılmış belirli bir perspektiften temsil ettiklerini iddia ederler. Bütünlüklü bir bakış açısı kuramı şunları netleştirmelidir: (i) ayrıcalıklı perspektifin *toplumsal konum*unu, (ii) onun ayrıcalığının *kapsam*ını: üzerinde ayrıcalık iddia edebildiği sorular ya da meseleler, (iii) toplumsal konumun sosyal rol ya da öznel kimlik gibi üstün bilgi oluşturan *yön*ünü, (iv) onun ayrıcalığının temelini: bir ayrıcalık iddiasını haklı çıkartan yönün ne ile ilgili olduğunu, (v) onun iddia ettiği epistemik üstünlük *tür*ünü: örneğin temel gerçekleri temsil etmek için üstün doğruluk ya da yetenek, (vi) onun epistemik üstünlük iddia ettiği konularla ilişkili olan diğer perspektifler ve (vii), bu perspektife erişim türlerini: Bir toplumsal konumu işgal etmek onunla ilişkili olan perspektife ulaşmak için gerekli ya da yeterli midir? Belirli sorularla ilişkili olan belirli perspektiflerden yana birçok epistemik ayrıcalık iddiası olağan ve tartışmasızdır. Araba tamircileri genel olarak, arabalarındaki sorunun ne olduğunu bilmek konusunda tüketicilerden daha iyi bir konumdadır. Tamircinin tatmin edici sosyal rolü içindeki pratik deneyimi, onun araba tüketicilerinin kararlarından daha fazla güvenilir bir iddia ileri süren epistemik ayrıcalığını temellendirir.

Bakış açısı kuramları, sistematik olarak dezavantajlı hale getirilen toplumsal grupların perspektifleri yararına toplumsal ve politik olarak tartışmalı olan konular üzerinde epistemik ayrıcalık iddia ettikleri zaman, onları baskılayan grupların perspektiflerine nazaran tartışmalı olmaya başlarlar. İddia edilen ayrıcalığın kapsamı, söz konusu grupları tanımlayan toplumsal eşitsizliklerin niteliğini, sebeplerini ve sonuçlarını içerir. Bu tür bir bakış açısı kuramı, egemen grupların bakış açıları üzerinde *klasikolarak* üç tip epistemik ayrıcalık iddia eder. Öncelikle, toplumun yüzeysel bilgisinin üzerinde bir derinlik sunduğunu iddia eder: ayrıcalıklı kişilerin bakış açısının yalnızca yüzeysel düzenlemeleri kapsamasının aksine; dezavantajlının bakış açısı söz konusu fenomenleri yöneten temel düzenlemeleri açığa çıkarır. İkinci olarak, bunun sayesinde, yüzeysel düzenleme biçimlerinin üstün bilgisini ve böylece insan potansiyellerinin üstün bilgisini ortaya çıkarttığını iddia eder. Ayrıcalıklı kişinin bakış açısı mevcut toplumsal eşitsizlikleri doğal ve gerekli olarak temsil etmeye eğilimlidir, dezavantajlı kişinin bakış açısı ise, eşitsizlikleri toplumsal olarak olumsal şeyler biçiminde, doğru şekilde, temsil etmeye eğilimlidir ve onların nasıl aşılabileceğini gösterir. Üçüncü olarak, bu bakış açısı, evrensel insan ilgileri ile ilişkili bir toplumsal dünya temsili sunduğunu iddia eder. Bunun aksine, ayrıcalıklının bakış açısı toplumsal fenomenleri yalnızca ayrıcalıklı sınıfın ilgileri ile ilişki içinde temsil eder, fakat bu ilgileri evrensel insan ilgileriymişçesine ideolojik olarak saptırarak yanlış temsil etmektedir.

Marksist Bakış Açısı Kuramı: Marksizm ekonominin, sosyolojinin ve tarihin temel soruları üzerinde ve proletaryanın bakış açısı yararına epistemik ayrıcalık iddia eden bakış açısı kuramının klasik bir modelini önerir (Marx 1964, Lukács 1971).İşçiler başlangıçta bu bakış açısına sahip değillerdir. Onlar tarih ve kapitalist sistem içindeki rollerinin kolektif bilincini kazanarak buna ulaşırlar. İşçilerin toplumsal konumlarının birçok yönü, onların toplum üzerinde epistemik olarak ayrıcalıklı bir perspektife ulaşmalarına olanak verir. Kapitalist üretim biçiminin merkezinde yer alan baskı işçileri ezer. Onlar doğa ile kurdukları pratik üretken maddi etkileşimlerine dayanan bir bilme tarzı ile donatılmışlardır ve potansiyel olarak evrensel bir sınıfın kolektif özbilinçliözneleridirler. Üzerlerindeki baskı nedeniyle işçiler, kapitalist sistemin gerçekte kimin ilgilerine hizmet ettiği hakkında nesnel bir ilgiye sahiptirler. Merkezde olmak ise onlara, temel kapitalist üretim ilişkilerine deneyimsel olarak erişme olanağı sağlar. Çünkü, bütün diğer sınıfların konumlarının işçilerle ilişkili olarak tanımlandığı kapitalizm koşullarında, onlar gelecekte kendilerini ve kendi sınıf pozisyonlarını fark edecekler ve kendi toplumlarını bir bütün olarak öğreneceklerdir (Lukács, 1971). Materyalist bir epistemoloji içinde dünya ile kurulan pratik üretken etkileşim, insanların bunu öğrenmesinin temel biçimidir. Bu, kapitalistlerin işçilerin dünyasını değişim değeri açısından temsil etmesinin aksine, işçilerin kendi dünyalarını kullanım değeri açısından

temsil etmelerinin önünü açar. İşçilerin temsil edişleri daha temeldir, çünkü ekonominin ve tarihin temel kuralları, değişim değeri açısından değil, artı değere el konması üzerindeki mücadele açısından ifade edilir. Bu pratik ve araçsal bilme biçiminin zorunlu ve tarih-aşırı karakteri ona ayrıca, en yüksek kullanım değeri açısından artı değeri kaçınılmaz biçimde hesaba katmak zorunda olan bütün toplumlar için nesnel bir geçerlilik verir. İşçilerin komünizm koşullarında dönüşeceği gelecekteki evrensel sınıf için özneler olarak konumlanmaları anlamında, evrensellik, onların toplumsal dünyayı sınıf odaklı ilgililer ile ilişkili olmasındansa ki bu kapitalist perspektiflerde geçerlidir- evrensel insan ilgileri ile ilişki içinde temsil etmelerini gerektirir. (Komünizm koşulları ise, herkesin, hem işçiler hem de artı değer üzerindeki kolektif yöneticiler olarak, üretimin anlamları ile ortak ilişkide konumlanan aynı sınıf statüsüne sahip olmasıdır). Bu nedenle onların toplum temsilleri kapitalist temsillerden çok daha nesneldir. Sonuç olarak, tüm başarılı kasti eylemler gibi, işçilerin kolektif kendilik bilinçleri, kendi kendini gerçekleştiren kehanet niteliğine sahiptir. İşçilerin paylaştıkları zor duruma kollektif bakışları ve kolektif devrimci eylemleri aracılığıyla bu durumun üstesinden gelme ihtiyaçları, harekete geçtikleri zaman fark edecekleri bir kendini anlamayı (*self-understanding*) beraberinde getirir. İşçiler bu kedini anlamaya uygun hareket ederek tarihin esas öznesi olan evrensel bir sınıf olurlar. Bu nedenle proleteryanın bakış açısının epistemik ayrıcalığı, ayrıca, otonom öznelerin yapıyor oldukları şey üzerinde sahip oldukları epistemik ayrıcalıkta temellendirilmiştir.

Feminist Bakış Açısı Kuramının Temelleri: Feminist bakış açısı kuramı, kadınların bakış açısı yararına, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ve toplumsal cinsiyetin işaret edildiği psikolojik ve sosyal fenomenlerin niteliği üzerinde bir epistemik ayrıcalık iddia eder.Bu ayrıcalık patriyarkayı onaylayan ya da cinsiyetçi varsayımları dile getiren teoriler ile ilişkilidir. Çeşitli feminist bakış açısı kuramları, epistemik ayrıcalık iddialarını kadınların toplumsal konumlarının farklı özellikleri içinde temellendirir. Bunların her biri Marksist epistemoloji akımlarının biri ya da daha fazlasıyla kurulan birer analoji olarak görülebilir.

Merkezilik: Hartsock (1987) ve Rose (1987) gibi Marksist feministlere göre, işçilerin meta üretimi sisteminin merkezi olması gibi, kadınlar da çocukların sosyalizasyonunu ve bakım emeğini içeren yeniden üretim sisteminin merkezindedirler. Çünkü kadınlar evdeki diğer herkesin ihtiyaçlarıyla ilgilenmekle sorumlu kılınmışlardır. Onlar patriyarkanın, insanların ihtiyaçlarını karşılamada nasıl da başarısız olduğunu görmek için erkeklerden daha iyi bir konumdadırlar. Erkekler ise, egemen konumları nedeniyle kendi davranışlarının tabi kılınanların çıkarlarına nasıl zarar verdiğini göz ardı etme ayrıcalığına sahiptirler. Bu nedenle kadınların epistemik ayrıcalığı, patriyarka koşullarında kimin ihtiyaçlarının daha iyi karşılandığı hakkındaki bilgiye üstün erişime sahip bir sınıf olmalarına dayan-

maktadır.

Kollektif kendilik-bilinci: MacKinnon'a (1999) göre erkek egemenliği epistemikmistifikasyonu içeren bir süreç olan cinsel nesneleştirmeye dayanır. Nesneleştirme sürecinde, egemen gruplar tabi kılınmış gruplar üzerinde kendi arzularını tasarlarlar ve sahip oldukları güçleri sayesinde, tabi kılınmış grupları olmalarını istedikleri biçime uygun hale getirirler. Bu, egemen grubun arzularının yol açtığı grup farklılıklarını verili, doğal ve gerekli olarak temsil eder. Toplumsal cinsiyet erotik arzu ve egemenliğin erotikleştirilmesi tarafından inşa edilen bir nesneleştirme biçimidir. Erkekler, kadınların doğasını, özellikle cinsel olarak erkeklere tabi şeklinde temsil ederek ve onlara buna göre davranarak, kadınları "kadınlar" olarakinşa ederler. Cinsel nesneleştirme tarafından adaletsiz biçimde inşa edilen bir toplumsal grup olarak kadınlar ise bu ideolojik yanlış temsillerin maskesini, kendilerine dair paylaşılan anlayışın üstesinden gelerek ve onu etkileyerek düşürebilirler. Kadınlar, cinsel tacize, pornografiye ve üreme özgürlüğü üzerindeki kısıtlamalara v.s. karşı kampanyalar yoluyla, onları inşa eden cinsiyetçi temsillere direnerek, paylaşılan bu anlayışı kollektif olarak etkilerler. Onlar, cinsel nesne olarak davranmayı reddeden bu feminist tavırlar yoluyla, kadınların bir cinsel nesne olarak temsillerinin doğal ya da gerekli olmadığını gösterirler. Kadınların ayrıcalıklı bilgisi pratik içinde gerçek hale gelen öznenin kendilik bilgisidir.

Bilme tarzı: Bakış açısı kuramlarının bazı erken versiyonları (Flax 1983, Hartsock 1987, Rose 1987 ve Smith 1974) stereotipik kadınlık ve erkeklik özelliklerinin gelişimini, kadınlar tarafından büyütülen kız ve erkek çocuklarının karşılaştıkları faklı kimlik oluşumu problemlerine dayanarak açıklayan feminist nesne ilişkileri kuramını kabul ederler (Chodorow 1978). Nesne ilişkileri kuramı, erkek çocukların kendilerine özgü erkeklik kimliklerini kendilerini annelerinden ayırarak biçimlendirdiklerini varsayar; ki bu, kadınsılığın kaygılı bir reddini ve kadınsılığı kontrol edip aşağılayarak onunla mesafesini ve sınırlarını sürdürmeye yönelik sürekli bir ihtiyacı psikolojik olarak içeren bir yükümlüktür. Kız çocuklar anneleri ile özdeşleşerek kendi toplumsal cinsiyet kimliklerini kavrarlar ve dahası kız çocuklar "kendi" ve "öteki" arasındaki sınırların bulanıklığında daha rahat hissederler. Toplumsal cinsiyet kimliklerinin gelişimi, erkeklerin ve kadınların farklılaştırılmış erkeksi ve kadınsı bilme tarzları edinmelerine yol açar. Erkeksi bilme tarzı soyut, kuramsal, aşkın/bedensiz (*disembodied*), duygusal olarak bağımsız, analitik, çıkarımsal, sayısal, atomistik ve kontrol ya da baskı değerlerine yöneliktir.Kadınsı bilme tarzı somut, pratik, bedenli, duygusal olarak bağımlı, sentetik, sezgisel, niteliksel, ilişkisel ve bakım ve özen değerlerine yöneliktir. Bu bilme tarzları kadınlara ve erkeklere atfedilen farklı emek biçimleri yoluyla pekiştirilir. Erkekler, teorik bilimler,savaş yapmak, tarafsızlığı ve kontrolü sağlayan politik ve ekonomik güç konumları üzerinde neredeyse tekel konumundayken kadınlara diğer-

leri için duygusal emek ve özen gösterme görevi yüklenmiştir. Kadınsı bilme tarzının, bilmenin öznesi ve nesnesi dikotomisinin üstesinden gelmesi ve bakım etiğinin tahakküm etiğinden üstün olması nedeniyle, epistemik olarak üstün olduğu söylenir. Herkesin ihtiyaçları ile ilgilenme motivasyonuyla edinilen bilme biçimleri, egemenlerin ilgileri aracılığıyla edinilen bilme biçimlerinden daha değerli temsiller üretecektir (Hartsock,1987). Onlar dünyanın temsillerini, evrensel insan ilgileriymişçesine ideolojik olarak yanlış temsil eden egemen sınıfların ilgileri açısındansa; evrensel insan ilgileri ile ilişki içinde üreteceklerdir. Öte yandan, kadınsı bilme biçimini kurumsallaştırmak, kapitalist patriyarkaya niteliğini veren zihinsel emek, el emeği ve bakım emeği ayrımının üstesinden gelinmesini gerektirecektir (Rose 1987).

Baskı: Kadınlar baskı altındadırlar ve bu nedenle toplumsal fenomenlerin, bu gerçeği maskelemektense açığa çıkartacak biçimlerde temsil edilmesinde kadınların çıkarları vardır. Ayrıca, sahip oldukları ayrıcalıklar sayesinde eylemlerinin bir sınıf olarak kadınları nasıl etkilediğini göz ardı edebilen erkeklerin aksine kadınlar kendi baskılanmalarının doğrudan deneyimine sahiptirler. Epistemik ayrıcalığı baskıda temellenen bir epistemoloji mantığı, çoklu ezilmeyi çoklu epistemik ayrıcalık olarak tanımlayacaktır. Bu mantık, feminist kuram içinde siyah feminist epistemolojinin gelişmesine yol açmıştır. Collins (1990) siyah feminist epistemolojiyi, siyah kadınların ırkçılık ve cinsiyetçiliğe dair kişisel deneyimleri ve siyah kadınlarla ilişkilendirilen bilme tarzları içinde temellendirir. O, bu epistemolojiyi siyah kadınların, dünya çapında onları alçaltan cinsiyetçi ve ırkçı siyah kadın imajlarına direnmelerini sağlayan kendilik temsillerini sunmak ve kendi kimliklerinden gurur duymalarını sağlamak için kullanır. Ezilenlerin epistemik ayrıcalığı kimi zaman, W.E.B. DuBois'yı takip ederek, "ikili bilinç" (*bifurcatedconsciousness*) kavramına dayanır. Bu, şeyleri hem egemenlerin hem de ezilenlerin perspektifinden görebilme ve böylece onları iki perspektiften de karılaştırmalı olarak değerlendirebilme yeteneğini ifade eder (Harding 1991, Smith 1974, Collins 1990). Siyah kadınlar "içeridekiler" olarak içinde bulundukları toplumsal düzeni bilmek için yeterince kişisel deneyime sahip olan; ancak eleştiriyi güçlendirmek için yeterli eleştirel mesafesi olmayan "içerideki dışarıdakilerdir" (*outsiderswithin*).

Feminist Bakış Açısına Ulaşmak: Her bakış açısı kuramı, kendi konumlu bilgisine nasıl ulaşılacağına dair bir değerlendirme sunmalıdır. Bu, ayrıcalıklı perspektife sahip guruba üyeliğin nesnel olarak mı (kişinin bir toplumsal yapıdaki konumu açısından) yoksa öznel olarak mı (kişinin bir grup üyesi olarak öznel kimliği açısından) tanımlandığına bağlıdır. Grup üyeliğinin objektif olarak tanımlanması, ayrıcalıklı perspektife erişmek için ne gerekli ne de yeterlidir. Yeterli değildir, çünkü kişi olgusal durumdan ya da bir grup üyesi olmanın nesnel öneminden bihaber olabilir. Üyeler yalnızca diğer grup üyeleri ile birlikte kendi olumsuz durumlarının

ortak bir anlamına erişerek kendi objektif grup kimliklerinin farkına varırlar. Feminist pratikte bilinç yükseltme grupları bu işe yarar (MacKinnon, 1999). Grup üyeliğinin objektif olarak tanımlanması, ayrıcalıklı perspektife erişmek için gerekli de değildir, çünkü bir grup objektif olarak tanımlandığında, grubu bu şekilde kuran olgular ve grubun çıkarları kamusaldır, dolayısıyla herhangi biri fenomenleri bu grubun çıkarlarıyla ilişki içinde teorize edebilir. Marx, bu sayede, bir işçi olmamasına karşın proleteryanın bakış açısından teori oluşturmuştur. Buna karşın, epistemik ayrıcalığın temelleri otonom öznelerin kendilik bilgisinde yer aldığı sürece, yalnızca bu öznelliğe katılanlar birincil-kişisel özne bilgisine sahip olabilirler. Bu noktada epistemik ayrıcalık konumu, objektif olarak tanımlanan gruptan kendisini kolektif bir politik özne olarak tanımlayan gruba geçer. Ayrıcalıklı bakış açısı kadınların değil, fakat feministlerindir. Erkeler de feminist harekete katılabilirler. Fakat feminizmin kurucu amacının erkek egemenliğinin üstesinden gelmek olduğunu düşünürsek, erkekler, hareket başarısız olmadan feminist hareketin amaçlarının tanımlanmasında (dolayısıyla bilinmesinde) baskın bir rol iddia edemezler. Grup üyeliği öznel olarak tanımlandığında, grup üyesi olmak, grubun perspektifine erişmekte gerekli ve yeterli olur. Eğer öznel bir biçimde kadın olarak tanımlanma kadınsı bilme tarzlarına sahip olmak için gerekli ve yeterli ise, nesne ilişkileri kuramının varsaydığı gibi, o zaman bütün kendilik-kimliğine sahip kadınlar ve yalnızca onlarepistemik olarak ayrıcalıklı bakış açısına erişirler. Benzer bir biçimde Collins'in (1990) siyah feminist epistemoloji versiyonu kimlik politikalarına bağlıdır. Buna karşın bakış açısı kuramının çoğu versiyonu-epistemik olarak ayrıcalıklı bakış açısını verili değil; toplumun güç yapıları ve grup ilişkileri üzerine eleştirel bir düşünmeyi gerektiren kazanılmış bir perspektif olarak temsil eder.

Feminist Bakış Açısı Kuramının Amaçları: Feminist bakış açısı kuramı, Adorno'danHabermas'a uzanan eleştirel toplum kuramcıları okulu olan Frankfurt Okulu tarafından kullanılan anlamıyla bir *eleştirel kuram* türüdür. Eleştirel kuramlar ezilenlerin konumlarını iyileştirmek için onları güçlendirmeyi amaçlar. Bu nedenle onlar toplumsal dünya teorileri üzerinde pragmatik kısıtlamalar içerir. Toplumsal kuramlar, kendi eleştirel amaçlarına hizmet etmek için, (a) toplumsal dünyayı ezilenlerin, yani çalışmanın öznelerinin ilgileri ile ilişki içinde temsil etmek, (b) çalışmanın özneleri için erişilebilir olan ve onların kendi problemlerini anlamalarına olanak sağlayan ifadelere olan ihtiyacı karşılamak, ve (c) çalışmanın özneleri tarafından kendi durumlarını iyileştirmek için kullanılacak elverişli ifadelere olan ihtiyacı karşılamak zorundadır. Eleştirel kuram çalışmanın özneleri içindir, onlar tarafından yapılır ve onların kuramıdır. Eleştirel kuramın bu pragmatik nitelikleri, epistemolojik değerlerden daha çok pragmatik değerlere dayandırılabilen belirli kuramlar için üstünlük iddiası olasılığını yükseltir (Harding 1991, Hartsock 1996). Belirli bir feminist

kuram, gerçekliğe ulaşmada *ayrıcalıklı* olduğu iddiasını yerine getiremese bile kadınlar için hakikate uygun diğer temsillerden daha *kullanışlı* olan hakiki temsiller önerebilir.

Feminist Bakış Açısı Kuramına Eleştiriler

Longino (1993b) bakış açısı kuramının, hangi bakış açılarının epistemik ayrıcalığa sahip olduğuna karar vermek için doğrudan bir temel sağlayamadığını iddia eder. Bar On (1993) kadınların epistemik ayrıcalığının, kadınsı bilme tarzları kullanılarak kendi ezilmeleri içinde temellendirilmesine itiraz eder.Eğer kadınsı bakım ve özen etiği ahlak üzerinde epistemik olarak ayrıcalıklı perspektif sağlasaydı, bizim ahlak bilgisine ulaşımımız bu etiği üreten mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerinin devamlılığına bağlı olurdu. Dolayısıyla epistemik ayrıcalığın kadınsı bilme tarzları içinde temellendirilmesi, etik bilgiye sahip olmak ile cinsiyetçi olmayan bir toplumda yaşamak arasında bir seçimi mecbur kılar.Bar On ayrıca, işçilerin epistemik ayrıcalığını vurgulayan merkez-çevre modelinin kadınlar için uygun olmadığını iddia eder. Marx sınıf çelişkisinin, cinsiyetçilik, ırkçılık, emperyalizm ve ulusal ve dini çelişkileri kapsayan bütün diğer grup çelişkisi biçimlerine yön veren merkezi fenomen olduğuna hükmetmiştir. Buna göre sınıfı anlamak, eşitsizliğin diğer boyutlarına dair bir kavrayışı beraberinde getirir. *Herhangi bir* eşitsizlik biçiminin bütün diğerler eşitsizliklerin merkezi olduğunu savunmak artık makul bir düşünce değildir; zira onlar karmaşık biçimlerde kesişirler (Crenshaw 1999). Bu, kadınların kendi ezilmelerinin kavranmasına ulaşmada bile ayrıcalıklı olamamalarına yol açar, çünkü bu ezilme farklı kadınlar için, onların ırkına, cinsel yönelimine vs. bağlı olarak farklı biçimler alır. Bu eleştiri, birleşik bir kadın bakış açısının varlığını sorgulayan ve evrensel bir kadın bakış açısı iddiasının ardında yalnızca görece ayrıcalıklı beyaz kadınların perspektifini gören feminist postmodernistler tarafından güçlü bir şekilde geliştirilmiştir (Lugones& Spelman 1983).

3. Feminist Postmodernizm

Genel Postmodernist Temalar: Bir Kuzey Amerika entelektüel hareketi olarak postmodernizmFoucault, Lacan, Derrida, Lyotard ve Irigaraydahil olmak üzere çeşitli Fransız postyapısalcı ve postmodernistkuramcılardan esinlenir. Postmodernizm evrensellik, zorunluluk, nesnellik, rasyonellik, öz, birlik, bütünlük, temeller ve en yüksek Hakikat ve Gerçeklik gibi fikirlere başvurarak kendi konumluluğumuzu aşma girişimlerini sorgulayan şüpheci bir hassasiyet barındırır. O, herhangi bir belirli dünya, kendilik ve iyi kavrayışının yerelliğini, taraflılığını, olumsallığını, istikrarsızlığını, mutlak olmayışını, belirsizliğini ve temellinin tartışılabilirliği vurgular. Politik olarak, herhangi bir belirli iddia ya da düşünce sisteminin

konumluluğunun ve itiraz edilebilirliliğinin açığa çıkması üzerindeki postmodernist vurgunun, hem eleştirel hem de özgürleştirici işlevler sunması beklenir. Bu, egemen ve dışlayıcı düşüncelerin meşruiyetini, onların aşkın meşruiyet iddialarının altını oyarak bozar ve bu, onların iddiaları tarafından örtbas edilen alternatif olasılıkların düşünülebilmesi için alan açar.

Postmodernist temaların sıklıkla örtük bir jargonla ifade edilmesine karşın, bu temalar analitik filozofların çok daha aşina olduğu terimlerle ifade edilebilir. Postmodernistler, düşünce sistemi ve dil hakkındaki fikirler ile başlarlar. Onlar gerçekliğin (gerçeklik olarak düşündüğümüz şeyin) "söylemsel olarak inşa edildiğini" iddia ederler. Bu zihinlerimizin şeyleri "kendilerinde şeyler" olarak değil ama sadece "kavramlar aracılığıyla kelimeler tarafından gösterilen şeyler" olarak kavradığını söyleyen kaçınılmaz (!) Kantçı düşüncenin dilsel versiyonudur. Bir "söylemsel alan" içinde, "dilsel gösterge göndergesel olarak değil refleksif olarak eyler." Bu, radikal anlam bütünlüğünün bir versiyonudur: Göstergeler anlamlarını dışsal şeylere referanslarından değil, fakat bir söylem sistemi içinde diğer göstergelerin bütünü ile ilişkilerinden kazanırlar. Anlam bütünlüğü, yeni göstergelerin kullanıma girmesinin (ya da eski olanların elenmesinin), halihazırda kullanımda olan göstergelerin anlamlarını değiştirmesini gerektirir. Dolayısıyla göstergeler zaman içinde sabitlenmiş bir anlama sahip değildir. Bu tarihselciliğinHeraklitosçu bir versiyonudur: Aynı düşünce akışının içinde iki kere bulunamayız. Bununla birlikte, bu fikirler "bütünleştirici üst anlatıların reddini" desteklerler. Dünya hakkındaki tüm hakikati yakalayan hiçbir bir tamamlanmış, birleşik kuram olamaz. Bu tür herhangi bir kuram, bir dizi sınırlı terim içerecektir. Bu, kuramın bütün kavramsal olasılıkları ifade edememesine yol açar. Farklı terimler içeren bir söylem, bütünlük iddia eden kuramınsöylemsel alanında olmayan anlamlar içerecektir. Bu nedenle herhangi bir belirli kuram ya da anlatının seçimi, belirli olasılıkları düşüncenin dışında bırakmak ve diğerlerine otorite uygulamak için bir "iktidar" uygulamasıdır.

Postmodernizm dil ile ilgili bu düşünceleri, daha genel olarak toplumsal pratiklere dek genişletir. Bu genişletmeyi garanti altına alan ana fikir, eylemlerin ve pratiklerin dilsel göstergeler olduğudur. Kelimeler gibi onlar da metafor ve mecaz gibi dilsel araçlar aracılığıyla kendilerinin ötesindeki şeylere işaret eder. Örneğin hakim kürsüsünün yüksekliği onun mahkemedeki diğer herkes üzerindeki otoritesini metaforik olarak belirtir.Bu, dilin kendisine olduğu kadar, benzer yapı ve dinamikleri sergileyen toplumsal pratik ve davranışların analizine de izin verir. Kelimelerin anlamlarını bazı dış gerçeklikle ilişkilerinden çok diğer kelimelerle ilişkilerinden edindikleri gibi, eylemler de anlamlarını insan doğasının ya da doğal kanunların bazı dil öncesi alanıyla ilişkilerinden çok diğer eylemler ile ilişkilerinden edinirler. Bu nedenle hakimin üstün otoritesi, diğerlerinin ona

yönelik eylemlerinde açıkça gösterdikleri riayet etme temayülü içinde oluşur. Bu, insanların otoriteye sözde doğal itaat etme eğilimi ya da temel bir normatif objektif otorite tarafından belirlememiştir. Sonraki düşünceler özcü ve nesnelci güç oyunlarını dile getirirler ve pratikleri sözde dil dışı gerçeklik içinde sabitleyerek onlar üzerindeki tartışmayı engellemeye girişirler. Bu gibi girişimler yalnızca uygunsuz değil beyhudedir de. Çünkü eylemlerin anlamı, önceki eylemlerin bağlamlarının değişimde onların anlamını değiştiren diğer eylemler tarafından alt üst edilir. Bu, postmodernistlerin ironiyi ve parodiyi ve geleneksel davranışların bozulmuş icralarını politik bakımdan özgürleştirici olarak övmelerinin nedenidir (Butler1993). Eğer Marx tarihin kendisini ilki trajedi ikincisi sulu komedi olarak iki kez tekrarladığına hayıflanmışsa, postmodernistler aynı süreçle eğlenmişlerdir.

Postmodernistler kendiliğiyalnızca diğer göstergeler ile ilişkisinde anlam bulan göstergeler tarafından aynı şekilde inşa edilmiş olarak görürler. Bir gösteren akışı oyununun temeli olan bütüncül bir öz yoktur. Bu, Hume'undüşüncesindeki kendiliğin parçalanmış bilinçlilik akışının dilsel bir versiyonudur, fakat toplumsal bir çarpıtmayı da kapsar. Hume'un temel fikirlerinin aksine, göstergeler toplumsal olarak yapılandırılmış olan dili biçimlenir. Bu nedenle, öznelliğin göstergelerin üretimi aracılığıyla inşa edilmiş olmasına karşın, kendilik bunları istediği gibi yapmakta özgür değildir, fakat kendisini, kendi yaratmadığı bir anlamlar ağına dolaşmış bir şekilde bulur. Kimliklerimiz otonom olarak oluşmamıştır, toplumsal olarak dayatılmıştır. Fakat bu öznenin potansiyelini engellemez çünkü biz birden çok toplumsal kimliği işgal ederiz (örneğin bir kadın işçi, anne, lezbiyen, Meksikalı ve buna benzer kimliklerde olabilir). Bu çelişen kimlikler arasındaki gerilim, bizi inşa eden söylem sistemlerini alt üst etmek için alanlar açar.

Postmodernizmin dil felsefesi içinde kelimelerin dünyadaki şeylerden çok kavramlara gönderme yapması nedeniyle, postmodernizm düşünce perdesi tarafından modern felsefe tarihi içine yerleştirilen benzer epistemolojik açmazların bazılarını dilbilimsel terimlerle yeniden üretir. Bu, her iki gelenek içinde de idealizme dönük bir eğilimi doğurur. Buna karşın anlamların daimi akışının bütünsellik tarafından oluşturulduğu göz önüne alındığında, bu eğilimler empiristlerin idealizme başvurarak ulaşılabileceklerini düşündükleri kesinliği ve durağanlığı garanti altına alamaz. Postmodernizmin daha dikkatli uygulayıcıları toptancı idealizme karşı çıkar. Doğa bilimleri tarafından incelenen bedenlerin, maddenin ya da nesnelerin "söylemsel olarak kuruldukları" ya da "toplumsal olarak kuruldukları" iddiaları, insanlar dış dünya hakkında konuşmayı bıraktıkları zaman bu dünyanın yok olacağını kanıtlamaz. Aksine bu, bir tür nominalizmi kanıtlar: dünya kendisini tanımlamak için kullandığımız kategorileri bize dayatmaz, dünyayı sınıflandırmanın sayısız ve çelişen yolları bizim için mevcuttur ve bu nedenle herhangi bir teoriyi seçmek "nesnel" doğruya ya da gerçekliğe

başvurarak doğrulanamayacak bir tercihtir. Hatta beden ve akıl, düşünce ve şeyler, söylem ve gerçeklik arasındaki ayrım yapma biçimlerimiz şüphelidir.

Feminist Postmodernizm: Feminizm içindeki postmodern fikirler, cinsiyetçi pratiklerin meşruluğunu belirten teorilere karşı, özellikle kadınlar ve erkekler arasındaki gözlemlenen farklılıkların doğal ya da gerekli olduğunu ya da kadınların kendi tabi kılınmalarını açıklayacak ve meşrulaştıracak bir niteliğe sahip olduğunu iddia eden ideolojilere karşıkonumlanmıştır.Sıklıkla atıfta bulunulan toplumsal cinsiyetin toplumsal ya da söylemsel olarak inşa edildiği iddiası ki bu iddia toplumsal pratiklerin ve alt üst edilebilinecek anlam sistemlerinin bir etkisidir- postmodernizm içinde kendi sığınaklarından birini bulur (Butler 1990). Buna karşın postmodernizm, feminist kuramın iç eleştirilerini daha belirgin bir biçimde resmetmiştir. Son yirmi yıldaki feminist düşünce içinde en önemli akımlardan birisi, feminizmin kendisi içindeki ayırımcı eğilimleri teşhir etmesi ve onlara cevap vermesi olmuştur. Renkli kadınlar ve lezbiyen kadınlar, ana akım feminist kuramın kendilerinin ayırt edici problemlerini ve perspektiflerini görmezden geldiğini iddia etmişlerdir (Collins 1990; Hull, Scottand Smith, 1982; Lorde 1984). Feminist postmodernizm hem bu eleştiriler için bir aracı hem de eleştirilere bir cevabı temsil eder ve feminist teorinin analitik olarak merkezi kategorisi olan "kadın" kavramının eleştirisini sahiplenir. Feminist postmodernizm farklı konumlanmış kadınlar tarafından üretilen teorilerin yaygınlaşmasını müzakere etmek için bir strateji olarak perspektif değişikliğini önerir.

"Kadın" kavramının eleştirisi: Feminist postmodernistler önde gelen feminist toplumsal cinsiyet ve patriyarka teorilerinin çoğunu özcü olmakla eleştirir (Butler 1990, Flax 1990, Spelman 1988). Özcülük burada, toplumsal cinsiyet kimliğinin ya da patriyarkanın evrensel, tarih aşırı ve zorunlu bir nedenini ya da yasasını tanımladığını iddia eden herhangi bir teoriye işaret eder. Özcülüğe itiraz etmek temel olarak politiktir: "Toplumsal cinsiyet kimliği bir şeydir ya da bir nedeni vardır" iddiasını taşıyan bu gibi teoriler söylemsel olarak inşa edilmiş olguları normlara, farklılıkları ise sapkınlıklara dönüştürür. Onlar ya bu kurama uymayan kadınları "doğru kadın" sınıfından dışlarlar ya da onları aşağı olarak temsil ederler. Feminist teorinin renkli kadınlar ve lezbiyen kadınlar tarafından eleştirisi, kadın kategorisinde varsayılan bütünlük hakkındaki şüpheciliği toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsel yönelim kimliklerinin kesişimselliğini vurgulayarak pekiştirdi. Böylece "kadın" kategorisinin parçalılığı için başlıca kırılma hatları, toplumsal eşitsizliklerin kurulduğu diğer kimlik biçimleri olageldi.

Kuramsallaştırmanın bütünlüklü bir *nesnesi* olarak "kadın"ın eleştirisi, aynı zamanda "kadın" kavramının bütünlüklü bir bilgi *öznesi* oluşturamayacağını beraberinde getirir (Lugones&Spelman 1983). Saldırı altında olan evrensel cinsiyet kimliği kuramları, bütün beyaz, orta sınıf, heteroseksüel

kadın yazarların kendilerini içinde görebildikleri kuramlardır. Eleştirmenler, yazarların (bu bağlamda kastedilen, kadının bakış açısını tanımlama, diğer bütün kadınların kim olduklarını tanımlama ve onlar adına konuşma hakkında küstah bir otoritesi olan beyaz orta sınıf heteroseksüel kadın yazarlardır)kendi konumluluklarını ve bu nedenle güç ilişkilerine dahil olma ve onu yeniden üretme biçimlerini kabullenmekte başarısız olduklarını iddia ederler. Böylece, kendi bakış açıları lehine epistemik ayrıcalık iddia eden feminist bakış açısı kuramcılarının maskeleri, diğer kadınlar üzerinde bir sınıfsal ve ırksal ayrıcalık hakkı savunularak düşürülür.

Feminist postmodernistler bu eleştirilerden iki ders çıkartır: ilk olarak kadın, toplumsal cinsiyet ve patriyarka hakkında evrensel iddialardan kaçınılmalıdır. İkinci olarak feminist bakış açısı teorisyenlerinin tek bir epistemik ayrıcalıklı perspektif tanımlama tasarısı esas olarak kusurludur ve ulaşılamaz bir nesnellik adı altında meşru olmayan bir iktidar onayıdır. Bu dersler madun feminist bakış açısı için de geçerlidir, örneğin bir siyah feminist bakış açısı iddiası, sakıncalı bir biçimde siyah kadınları özselleştirir. Özcülüğünpostmodernist eleştirisi bir kez kabul edildiğinde perspektiflerin çoğalmasının önünde mantıksal bir durma noktası yoktur.

Perspektif kayması: Bu nedenle feminist postmodernizm bizim epistemik konumlarımızı, hiçbirinin nesnellik iddia edemeyeceği sürekli bir perspektif çoğunluğu ile karakterize edilmiş olarak tasavvur eder. Bu "hiçbir yerden bakmayan" bir konumlanışlar üstülüktür. Bu pozisyon bazen görelilik olarak nitelendirilir. Haraway (1991) bilenlerin inşa ettikleri temsillerin sorumluluğundan kaçmalarına izin verme yolları oldukları için hem nesnelliği hem de göreliliği reddederek buna yanıt verir. Bir temsil için nesnellik iddia etmek, "dünya benim şeyleri bu şekilde temsil etmeme neden oldu" iddiasında bulunmaktır. Görelilik iddia etmek "benim kimliğim (benim konumum) şeyleri bu şekilde temsil etmeme neden oldu" (ve benim kimliğim/konumum seninkinden aşağı değil) iddiasıdır. Her iki pozisyon da bilenin kendi temsilleştirmelerinin inşasına aktif katılımını kabullenmez. Hatta "nesnel" bir temsil paradigması olan bir fotoğraf bile, fotoğrafçının film, objektif, kare, poz ve buna benzer seçimlerini yansıtır. Fakat bir kimlik göreliliğine başvurmak da daha iyi değildir. Bütün perspektiflerin eşitliği savunusunda, bu, kişinin farklı biçimde konumlanmış diğerlerinin eleştirilerinden muaf olduğunu ve kendi konumundan hoşnut olduğunu iddia eder. Bu, bilenin kendi konumunun özellikleri hakkındaki temsillerin bağımlılığını kabul etmesine rağmen, onun temsil ile ilgili hiçbir seçeneğe sahip olmadığını iddia eder. Buna karşın postmodernistler, göreliliğin dayanağı olan kişisel kimliğin sabitliğini ve bütünlüğünü reddederler. İnsanlar kendi kültürlerine, toplumsal cinsiyetlerine, ırklarına ya da diğer herhangi bir kimlikleri içine epistemik olarak sıkıştırılmış değillerdir; diğer perspektiflerden düşünmeyi seçebilirler. Bu nedenle, her zaman bir perspektif çoğulluğuna sahip olacak olsak da, onların oluşumları durağan

olmaktansa sürekli olarak değişir ve bireysellikler ile perspektifler arasında hiçbir istikrarlı uyuşma yoktur.

Bu nedenle konumlu bilginin şaşırtıcı düzenini müzakere etmek iki tür epistemik pratik içerir. İlki, kişinin temsillerinin inşası içinde tamamlanan konum seçimlerini kabul etmeyi içeren sorumlulukların kabullenilişidir (Haraway 1991) ve kişinin durumunun, onun temsillerinin içeriğini nasıl etkilediğini düşünmektir (Harding 1993). İkincisi, "dünyayı gezmek" (Lugones 1987) ya da "hareketli konumlanma"dır, şeyleri diğer birçok perspektiften görmeye çalışmaktır. Hareketli konumlanma asla şeffaf ya da masum olamaz. Birisinin kendisini başkasının konumunda tasavvur etmesi risklerle doludur. Bu, o konumları işgal eden kişilere karşı duyarlı bir bağlılık ve sempati gerektirir. Her ikisi de konumlanmış bilgiyi eleştirel ve sorumlu pratiğe dönüştürür.

Feminist Postmodernizmin Eleştirisi: Feminist postmodernizmin her iki anahtar özelliği de (bir analiz kategorisi olarak "kadın"ın reddi ve perspektiflerin sonsuz parçalanması) feminist teori ile zıtlıklar taşır. Kadınlar hakkındaki büyük ölçekli genellemelere toptan karşı olmak, kadınları kritik biçimde etkileyen büyük ölçekli toplumsal güçlerin eleştirel bir analizini keyfi bir biçimde imkansızlaştırmak olarak görünmektedir (Benhabib 1995). Farklı toplumsal konumlardaki kadınların cinsiyetçiliği farklı biçimlerde deneyimleyebilmesi, onların hiçbir ortaklığa sahip olmamasını gerektirmez, kadınlar hala cinsiyetçilikten mustariptirler (MacKinnon 2000). Kesişimsellik, "kadın" kategorisinin çözünmesi için bir temel olmaktan ziyade, cinsiyetçi baskının ırkçı ve diğer ayırt edici biçimlerini hesaba katan yapısal bir toplumsal cinsiyet analizi yapmak üzere kullanılabilir (Haslanger 2000).

Postmodernistparçalılık ve çokluk alternatifi, hem analitik odak imkanını (oyundaki bütün farklılık eksenlerini aynı anda sürdürmek imkansızdır) hem de farklı kimliklerdeki kadınlar arasında politik olarak etkili bir koalisyon inşası imkanını tehdit eder. Feminist postmodernizm kendi mantıksal sonucu gereği tüm grupları eritir ve böylece reddettiğini iddia ettiği Aydınlanma epistemolojisinin bireyciliğini yeniden üretir. Hareketli konumlanma fikri, nesnelciliği ve postmodernistlerin reddettiklerini iddia ettikleri otonomi fikrini basitçe yeniden üretir ve ancak şimdi "hiçbir yerden bakmayan" dan çok "her yerden bakan" biçimindedir (Bordo 1990). Eleştirmenler, feministlerin, eğer kendiliğin parçalanması içinde "öznenin ölümüne" kucak açmaktan ziyade otonomi ve insan hakları ideallerini açık sözlü bir biçimde sahiplenirlerse daha iyi olabileceklerini öne sürer (Benhabib 1995). Bu zorluklara rağmen, toplumsal ayrımlaştırmanın ve bedenliliğin kaçınılmaz bir sonucu olarak beliren konumlandırılmış bilgilerin çokluğunun tüm feministler tarafından kabul edilmesi sayesinde, postmodernizm feminist epistemoloji içinde güçlü bir akım olmayı sürdürmektedir.

4. Feminist Empirizm

Feminist Empirizmin Genel Olarak Empirizm ile İlişkisi: Empirisizm, deneyimin, bütün bilgiler için yegane ya da en azından birincil derecede meşruiyet kaynağı sağladığını belirten görüştür. Klasik empiristlerden bazı erken yirminci yüz yıl teorisyenlerine dek empiristler, deneyimin anlamının sabit, temel, teoriden bağımsız terimlerle (örneğin duyu verileri ile) tanımlanabileceğini savundular. Ayrıca çoğu, felsefeyi empirik ya da bilimsel yöntemler için aşkın veya dışsal bir doğrulama sağlayabilecek bir disiplin olarak gördü. Quine bu düşüncelerin her ikisini de reddederek empirizmi kökten değiştirmiştir. Quine'a göre gözlem baştan aşağı kuram yüklüdür. Gözlem, deneyimin anında veremeyeceği karmaşık kavramlara dayanarak biçimlendirilir, ve bunların hepsi daha ileri bir deneyimin ışığında yeniden gözden geçirilme potansiyeline sahiptir (Quine 1963). Doğa bilimlerinin bilim dışı bir savunmasını sağlamaktan uzak olan epistemoloji, basitçe,bizim kendi araştırma pratiklerimizi empirik olarak incelediğimiz, bilim içindebaşka bir projedir (Quine 1969). Bu iki bakımdan, feminist empiristlerQuine'nın ardıllarıdır. Buna karşın Quine feminist empiristlerin tamamen doğallaştırılmış bir empirizm içinde sürdürülemeyeceğini iddia ettikleri olgular ve değerler arasındaki keskin bir ayrımı benimsemiştir. Feminist empiristler, feminist değerlerin empirik araştırmaya nasıl meşru olarak bilgi sağlayabileceği ve halihazırda kabul gören metotlar içindeki cinsiyet önyargısının feminist göstergeleri ışığında, bilimsel metotların nasıl geliştirilebildiği düşünceleri ile derinlikli olarak ilgilenirler. Bu nedenle, onların doğallaştırılmış epistemoloji versiyonları, epistemolojiyi normatif olmayan psikoloji araştırmalarına indirgemede Quine'ı takip etmez; fakat daha ziyade titiz bir empirik araştırma içinde değer yargılarının rollerini destekler. (Campbell 1998, Nelson 1990). Ayrıca Quine, araştırmanın bireysel bir değeri olduğunu öngörür; doğallaştırılmış epistemoloji için tercih ettiği indirgeme davranışsal ve nöro-psikolojik temeldedir. Feminist empiristler, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve eşitsizliğin diğer temelleri ile ilgili toplumsal pratiklerin araştırılması üzerindeki etkiyle ilgilenirler. Bu nedenle sosyolojiyi, tarihi ve bilim çalışmalarını ciddiye alırlar. Çoğu, araştırmanın temelde bir toplumsal süreç olarak ele alındığı ve bilginin temel öznelerinin topluluklar ya da bireyler arası ağlar bile olabileceği toplumsallaştırılmış bir epistemolojiyi savunurlar.

Önyargı Paradoksu ve Toplumsal İnşa: Feminist empirizmin merkezi sorunsalları iki belirgin paradoksta ele alınabilir. İlk olarak, birçok feminist bilim eleştirisi, bilimsel araştırmalardaki ve özellikle kadınlar, cinsellik ve toplumsal cinsiyet farklılıklarına dair kuramlardaki cinsiyetçi ve erkek egemen ön yargıları teşhir etmeye dayanır. Bu eleştiriler gücünü, yanlış kuramlara yol açan "önyargı epistemik olarak kötüdür" biçimindeki geçmişten gelen bir empiristtaahhütten alıyor gibi görünmektedir. Yine de

feminist bilim savunucuları, feminist değerlerin bilimsel araştırmaya bilgi sağladığında ısrar ederler. Bu, bilimin faaliyetlerinde belirli ön yargıları kapsaması önerisi anlamına gelir. Feminist empiristlerin bu çelişkili iddiaları uzlaştırmaya ihtiyaçları vardır. Bu, önyargı paradoksu olarak bilinir. İkinci ve bağlantılı olarak, birçok feminist bilim eleştirisi toplumsal ve politik faktörlerin bilimsel araştırma üzerindeki etkisini açığa çıkartmaya adanmıştır. Bilim insanları daha geniş bir toplumsal kesimin cinsiyetçi değerlerinden etkilendikleri için erkek egemen ve cinsiyetçi teorileri savunurlar. Bu, feministlerin bu toplumsal önyargıları saf dışı bırakmak için bireyci epistemolojiyi benimsediklerine işaret ediyor gibi görünecektir. Oysa feminist epistemolojistler bilginin toplumsal inşasını vurgularlar. Feminist epistemolojistler, araştırmacıların kendilerinin toplumsal etkilerden izole olmadıklarını, fakat bilimsel pratikleri, *farklı* toplumsal etkilere açık olması için yeniden yapılandırdıklarını ileri sürerler. Bu, toplumsal inşa paradoksu olarak adlandırılabilir.

Feminist empiristler her iki paradoksun da çözümünün anahtarının, bu paradoksların altında yatan varsayımların temelinin çürütülmesi olduğunu iddia ederler:önyargılar, politik değerler ve toplumsal faktörler, ancak kanıtın, mantığın ve doğru teorilerin yolunu açma eğiliminde olan diğer tümüyle bilişsel faktörlerin etkisini *yerinden ederek* araştırmayı etkileyebilir. Bütün ön yargılar epistemik olarak kötü değildir (Antony 1993). Bunu göstermek için pragmatik, yöntemsel ve ahlaki gerçekçi olarak adlandırılabilinecek üç genel strateji vardır. Pragmatik yaklaşım araştırmanın hizmet ettiği amaçların çoğulluğunu vurgular. Araştırma, gerçekleri ya da en azından empirik olarak uygun temsilleri arar; fakat herhangi belirli bir araştırmanın aradığı gerçekler, bu temsillerin ortaya koyulacağı kullanımlara bağlıdır ki onların çoğu toplumsal çıkarlardan türetilmiştir ve pratiktir. Paradokslar, sorumluluk sahibi bir araştırmanın, kanıtların fonksiyonu ile toplumsal değerler arasındaki iş bölümüne nasıl riayet edeceğini göstererek çözülür. Kanıtlar araştırmacının gerçeğin izini sürmesine, toplumsal değerler araştırmacının, araştırmanın pragmatik amaçlarına hizmet eden bu gerçeklerin dışındaki temsilleri inşa etmesine yardım eder (Anderson 1995b).

Bu görüş, bir doğa görüşüne zengin, karmaşık ve dağınık biçimde dahil edilebilir. Tek başına hiçbir teori gerçekliğin bütün yapılarını yansıtamaz, çünkü fenomenlerin sınıflandırılmasının farklı biçimleri farklı pratik çıkarlar için yararlı olan farklı örüntüleri ortaya çıkartacaktır (Longino 2001). Yöntemsel yaklaşım epistemik olarak kötü önyargıların araştırmanın uygun bir toplumsal organizasyonu aracılığıyla kontrol altında tutulabileceğini ileri sürer. Bir diğer insana karşı farklı önyargılara sahip insanları kapsayan bir toplumsal organizasyon, kendi başına hiçbir birey önyargıdan bağımsız olamasa bile,kötü önyargıları ayıklayabilecektir (Longino 1990). Bu görüş, bilginin öznesinin (Nelson 1993), epistemik rasyonalitenin (So-

lomon 2001) ya da nesnelliğin (Longino 1990, 2001) tekil değil, epistemik topluluk olduğu düşüncesi ile birleştirebilir. Ahlaki gerçekçi yaklaşım ahlaki, toplumsal ve politik değer yargılarının doğruluk değerine sahip olduklarını ve feminist değerlerin de doğru olduğunu iddia eder. Bu nedenle, feminist değerlerden bilgi edinen araştırma, kanıtlara verilen önemi değiştirmez, çünkü kanıtlar bu değerlerin doğruluğunusavunur (Campbell 1998).

Feminist empiristler değerler ile olgular arasındaki keskin dikotominin altını oymak için pragmatik geleneğe başvururlar (Antony 1993, Nelson 1993). Onlar (HilaryPutnam gibi diğer pragmatistlerle uyumlu bir biçimde), Quine'in, teorinin kanıtlar tarafından eksik belirlendiğine (*underdetermination*) ilişkin argümanlarının, olguların kısmen değerler tarafından, değerlerin de olgular tarafından inşa edildiği görüşüne yol açtığı iddia ederler. Olgular ile değerler arasındaki keskin ayrımın yokluğunda, açıkça feminist değerler tarafından yönlendirilen bir araştırmanın *prensip olarak* doğru olana karşı olduğu iddia edilemez. Herhangi bir feminist ya da cinsiyetçi kuramın doğru ya da yanlış olup olmadığı, epistemik normlardan edinilen empirik araştırmaya bağlı olacaktır. Epistemik normlar ise kendi ürettikleri teoriler ışığında kendilerini yenileyebilirler. Bu, doğallaştırılmış epistemoloji projesidir, bunun sayesinde araştırmanın normlarının savunusu dışarıda değil, fakat içeride, sıradan empirik araştırmada aranır. Olgular ve değerlerin etkileşiminin feminist empirist araştırmaları aşağıda daha ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Ayrıca, araştırma normlarının nesnelliği arttırmak için nasıl inşa edilmesi gerektiği hakkındaki feminist empirist incelemeler de aşağıda tartışılmaktadır.

Feminist Empirizmin Eleştirisi: Feminist kuram içinde, bakış açısı epistemologlarının ve postmodernistepistemologların entelektüel gelenekleri ve yetiştirilişleri, Quine'den esinlenen ve sonrasında feminist empiristler tarafından geliştirilen emprist gelenekteki radikal değişikliklerin izini takip etmemiştir. Sonuç olarak diğer feminist kuramcılar tarafından "feminist empirisizm" olarak adlandırılanların bazı eleştirileri, kendilerini "feminist empirist" olarak adlandıran feministlerin inandığı şeylerle uyumlu değildir. Örneğin, feminist empiristlerin benimsedikleri doğallaştırılmış epistemolojinin, toplumsal olarak konumlanmış bilenler görüşünden yana bir bilenler kavramsallaştırmasını uzun süre önce terketmesine rağmen, feminist postmodernistler onları, toplumsal belirlenimin dışında, bireysel ve tarih-aşırı bir bilgi öznesinin varlığını varsaymakla eleştirmişlerdir (Harding 1990). Ayrıca, feminist empiristler, kanıtların kuram ve değer yüklü niteliğini ve dolayısıyla deneyimin tanımının yeni kanıtların, teorinin ve normatif reflekslerin ışığında eleştirel olarak değiştirilebilirliğini kabul etmelerine rağmen, eleştirel olmayan bir deneyim kavrayışını kabul etmekle eleştirilirler (Scott 1991). Ayrıca feminist empiristler, bilimin, kadınlara ve bilim teorileri tarafından tabileştirilen diğer bütün gruplara

dair kuramlarındaki hataları ve ön yargıları, feminist değerlerin ya da kavrayışların yardımı olmaksızın düzelteceği yönündeki naif beklentileri nedeniyle eleştirilmişlerdir (Harding 1986, 1991). Bu, kendilerini feminist empirist olarak adlandıranların güncel durumları ile çelişkilidir; zira feminist empiristler, bilimin, kolektif araştırma projelerine feminist araştırmacıları eşit bir biçimde dahil etmeksizin toplumsal cinsiyetli insanın ya da bizim toplumsal cinsiyetli dünyamızın nesnel bilgisine ulaştığını iddia edemeyeceğini savunur. (Longino 1993a, 1993b). Daha açık bir ifade ile, bakış açısı kuramcısı Hundleby (1997) feminist empiristleri feminist politik *eylemin* hayati rolünü, özellikle cinsiyetçi ve erkek merkezli teorilerle mücadele eden kanıtlar ve hipotezlerinin üstün bir kaynağı olan muhalif bilincin gelişimini gözden kaçırmakla eleştirir.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 2
Güz / *Autumn* 2016

Felsefede Cogito ve Sanatta 'İmza' Örneklerinde Modern Öznenin Ortaya Çıkışı

HARUN REŞİT SOYA* - MARTI ESİN ŞEMİN**

Özet
Bu makalenin amacı Rönesans ve Moderniteyle birlikte, Batı düşüncesinde yükselen öznenin; önce sanat ardından da felsefedeki yansımalarını ortaya koyabilmekve benzerliklerini açığa çıkarmaya çalışmak olacaktır. Skolâstik düşünce geleneğinde değerini Tanrı'dan alan özne ve nesne silikleşmiş, belirlenmiş bir dünyaya mahkûm olmuşken bu yaklaşıma başkaldırma niteliği taşıyan modern düşünce; Ortaçağ'dan farklı bir özne-nesne anlayışını beraberinde getirir. Özellikle Rönesans'la başlayan coğrafi keşifler, bilimsel ilerlemeler ve sanatın değişmeye başlayan yüzünün tetiklediği; canlı, değişken ve büyülü doğa anlayışı, modernizmle birlikte bugünkü bilimlerimize daha çok benzeyen, evrenin sırlarını anlamaya ve böylece onu değiştirip tahakküm altına alabileceğimiz yeni bir insan-doğa ilişkisine evrilmiştir.
İnsanlığın bu yeniçağdaki sorunu; artık tüm Avrupa'yı kucaklayan yeni keşif ve bilimsel çalışmalara, teolojinin yanıt verememesiyle birlikte yaşanan otorite boşluğunda, Tanrı'nın Ortaçağ'daki krallığına ve tahtına bu dünyada sahip olup olamayacağıdır. İşte özneye, akla ve eyleme bu kadar çok önem duyulan dönemde; felsefede kendini dolayımsız olarak bilen ve evreni, aklı sayesinde tanıyıp değiştirebilen; her şeyin merkezinde kurgulanmış modern öznenin (*cogito*) ortaya çıkması ve sanatta o güne kadar işlenen dinimotifler yerine insan ve doğayı öne çıkarmaya başlayan sanatçının kendini eserlerinde imzasıyla birlikte ortaya koyması peş peşe gelmektedir. Bu benzerlikler ışığında, sanatta ve felsefede modern öznenin nasıl ortaya çıktığı açıklanmaya çalışılacak ve öznenin Rönesans'la başlayan uyanma süreci, modern döneme kadar tarihsel olarakincelenecektir.
Anahtar Kelimeler: Felsefe, Sanat, Modernizm, Rönesans, Özne, Akıl, İmza, Cogito

Abstract
Emergence of the Modern Subject in the Samples of Cogito in Philosophy and 'Signature' in Art

* Harun Reşit Soya (Yüksek Lisans Öğrencisi) Pamukkale Üniversitesi 08@posta.pau.edu.tr
** Martı Esin Şemin (Yüksek Lisans Öğrencisi), Pamukkale Üniversitesi, msemin14@posta.pau.edu.tr

The aim of this article is to be able to put forward reflections of the subject rising in Western thought together with Renaissance and Modernity, firstly in art and then philosophy and to try to uncover the similarities. While the subject and object which get their valuefrom God in the tradition of Scholastic thought had faded of and condemned to a designated world; the modern thought carrying a nature of rebel to this approach brings along a subject-object understanding different from the Middle Ages. Along with the modernism; the alive, variable and magical understanding of the nature which was triggered by the geographical discoveries, scientific improvements and changing face of the art which particularly had begun with the Renaissance has evolved into a new human-nature relationship which is more similar to today's science and which we can change and dominate by understanding secrets of the universe. Mankind's problem in this newera is whether to be able to have God's kingdom and throne in the Middle Ages,during the authority gap experienced due to the theology failing to respond to the new discoveries and scientific studies which have embraced all Europe. So, in the period during which the subject, mind and actions are given big importance; the emergence process of the modern subject (*cogito*) which knows itself as unmediated in philosophy, which can recognize and change the universe by its mind and which is constructed in thecenter of everything; and the artists who have begun to put forward in the art the human and nature instead of religious motives handled until that day, demonstrating themselves in their works along with their signature occurs consecutively. In the light of such similarities, emergence of modern subject in art and philosophywill be tried to be explained and the subject's process of waking up which has begun along with theRenaissance will be presented historically until the modern times.
Keywords: Philosophy, Art, Modernism, Renaissance, Subject, Mind, Signature, Cogito.

Giriş

Bugün aklı sayesinde, doğada gözlem ve deneyler yaparak evrenin yasalarına ulaşmayı başaran ve merkezinde insana olan güvenin bulunduğu modern düşüncenin ortaya çıkışı uzun bir sürecin ürünüdür. Ortaçağ'da her şeyin sebebi ve en değerli şey Tanrı'dır. Onun yaratımı olan insanda Tanrı sayesinde değerlidir. Yaratılmış en değerli şeyin gönderildiği dünya ise içinde insan yaşadığı için diğer dünyalardan daha değerlidir; bu yüzden de evrenin tam merkezinde bulunması gerekir. Böylece doğa adeta insana hizmet için yaratılmış bir fon olarak kalır ve insan taşıdığı tanrısal yönü kirletmemek için maddesel dünyadan olabildiğince uzak durmalı, her eylemini Tanrı için yapmalıdır. Doğanın zevkli, canlı, bilinmez ve çekici dünyası insanı aldatan, Tanrı'sından uzaklaştıracak olan zaten cennetten düşmüş bir varlık için imtihan yeri gibidir.

Ortaçağ'ın ardından, şu an anladığımız manada, bir insan ve doğa anlayışı birden meydana gelmemiş; aydınlanma sürecinde insanın yeniden uyanışı, doğayı tanıyıp aklını kullanma cesareti göstermesi, birçok bilimsel ve

düşünsel gelişme süreciyle paralel olarak oluşmuştur. İşte bu dönemin sanat ve felsefedeki yansıması bu çalışmanın ana hedefini oluşturacaktır. Böyle bir karşılaştırmaya zemin hazırlamak için birinci bölümde, Skolastik düşüncenin genel özellikleri ve onu yerinden edecek bilimsel ve teknolojik gelişmelerin ilk örneklerine değinilecek ve yine bu dönemindin ile iç içe olan sanat anlayışı ve sanata bakış açısı genel hatlarıyla ortaya konulacaktır. İkinci bölümde ise sanat ve felsefe alanlarında modern öznenin ortaya çıkması incelenerek tanrısal olana başkaldırışın ortak noktaları belirlenecektir.

1.1. Skolastik Düşünce ve Rönesans'ın Genel Hatları

Antik Yunan ve Roma'da 'boş zaman' anlamına gelen schola sözcüğü; sonrasında o boş zamanının geçirildiği mekâna dönüşerek okul anlamını kazanmıştır (Hobbes, 2007: 461).Schola sözünden türeyen Skolastisizm ise düşünce geleneği okutmak ve öğretmek üzerine temellenen Grek-Roma kültürünün üzerine kurulmuş bir Hıristiyan öğretisidir. Yuhanna'nın, Kelam veya Logos'un Tanrı'dan bağımsız düşünülemeyeceğini, varlığa gelmenin Kelam'la mümkün olduğunu ve yaratımın Tanrı'dan bağımsız olamayacağını söylemesi; Yunan geleneğinde evrenin tanrısal ve akılla kavranabileceğine, oluşun tanrısal bir akıl-bilgelikle meydana gelebileceğine ilişkin Platoncu-Stoacı tezle benzerliği, erken Hıristiyanlığın Yunan felsefesiyle karşılaştığını, ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Adeta Platon'un metafiziğindeki idealarının tanrısal yönü Hıristiyanlığa eklemlenmiş gibidir (Arslan, 2010: 258).

Skolastik düşünce Latince ile birlikte tüm Avrupa'ya yayılmış ve zamanla bir Avrupa kültürü oluşturmuştur. Zaten her şeyin belirlenmiş ve tanrısal sözle insana bildirilmiş olduğu bu çağda insanın yapması gereken Hıristiyan geleneği referanslı Platon ve Aristoteles'in görüşlerini kutsal kitaplarla birlikte okuması ve bu bağlamda dini kaynaklı bir '*doğru yorumlama*' etkinliğidir. Bunun dışında insan pasiftir ve araştırmanın, sorgulamanın, başkaldırmanın Ortaçağ Avrupa'sında yeri yoktur. Zaten, "Skolastikler felsefeyi aneillatheologiae (dinbilimin hizmetçisi) olarak görüyorlardı ve her arayışlarında fides quaerens intellectum 'u yani düşünceyi arayan inancı öngörüyorlardı" (Timuçin, 2010: 402). Ancak bu katı ve içine kapalı düşünce sonsuza kadar böyle kalamayacak; bilimsel ve teknolojik gelişmeler ışığında gerçekleşen coğrafi keşiflerle yeni coğrafyalara taşınacaktı. Aynı zamanda matbaanın icadıyla İncil'in çoğaltılması ve tercümeleri yeni yorumlar getirecek; Avrupa, yeni tanıştığı topluluklarla, canlılarla, hatta kendi aydınlanmasını yaşayan İslam kültüründen Antik Çağ'ın kaynaklarının çevrilmesi sonucu unuttuğu geçmişiyle tekrar yüzleşecekti.(Akarsu, 1994: 15-16).

Aristoteles'in erekselliğe dayanan teolojik dünya anlayışı, bu yeni meydan okuma karşısında karşılaştığı gerçeklikleri açıklamakta, anlamlandır-

makta yeterli olamamıştır. Çünkü bu ereksel bakış açısına göre, her ne kadar doğayı gözlemle belirli verilere ulaşsa da hareketin arkasında bir amaç ya da erek bulunmaktadır. Doğada her şey uyum içinde ve rastlantıya asla yer yoktur. Aristoteles'in erekselliği, sadece bilinçli insanın ahlaki yapısını açıklamakla kalmayıp bütün varolanın bilinçli-bilinçsiz, bir erek güdüsüyle eylemde bulunduğunu savunur. Her varlık zorunlu olarak doğasına en uygun hareketi gerçekleştirmek zorundadır. Böyle düşünmesinin sebebi ise Antik Yunan geleneğinin özlerin peşinde olması, her varlığın varolma sebebini bulmak istemesidir. Oysa Galileo ile başlayan modern bilim düşüncesi olayların 'niçin'ini sormaktan vazgeçerek 'nasıl'ını ve 'neden'ini matematiksel bir dille bulmaya yönelmiştir (Arslan, 2007:181-189).

Teolojik açıklamaya olan güvenin sarsılmasınıBatlamyus'un, Aristotelesçi evren tasarımına dayanan yer merkezli anlayışının değişmesi dolayısıyla evreni tümden algılayış biçimimizin değişmesi izlemiştir. Eski anlayış: "Aristoteles'in ve İskenderiyeli astronomların eter anlayışına dayalı kozmolojik şema katı, teolojik-fiziksel bir dünyaya, bir küreler âlemine dönüştü: Ay ve güneş küreleri, gezegen küreleri; hepsinin üzerinde de ilerisinde cennetin bulunduğu sabit yıldızlardan oluşan büyük küreve teolojik bakımdan zorunlu bir denge unsuru olarak, Dante'nin *Inferno*'sunda [*Cehennem*] tüm dehşetiyle tasvir edilen, cehennemin girdap ve çukurlarından oluşan bir yeraltı dünyası. Dünyanın konumu ve yeri de önceden takdir edilmişti. Bu, Aristoteles'in değişmez, daimi dünya tablosu ile tek bir hamlede yaratılmış ve yine tek birhamlede yok edilecek olan Yahudi-Hıristiyan tablosu arasında bir uzlaşmaydı" (Bernal, 2008: 300). Oysa Galileo'nun (1564-1642) kendi icat ettiği teleskopla Güneş sistemini incelemesi, Ay'ın yüzeyiyle Dünya'nın benzerliği ve uyduların gezegenler etrafında adeta küçük Güneş sistemleri gibi dönmelerini keşfetmesi Galileo'yu, Dünya'nın da diğer gezegenlerden farklı olmadığı ve Güneş etrafında döndüğü sonucuna ulaştırmıştır (Topdemir, 2010: 80-81).

Siyasi anlamda ise ulus devletlerin kurulmaya başlamasıyla Avrupa'daki siyasi birlik bozulmuş; tarihin o anı için yeni olan toplumsal tabakalaşmaya dayalı sınıf kavramları oluşmuş, artık iktidara ortak olmak hatta ele geçirmek isteyen topluluklarla birlikte sınıf çatışmaları başlamıştır (İngiltere ve Fransa'da burjuvazinin yönetime hâkim olmak istemesi gibi). Calvin ve Luther kiliselerinin Katolik Kilisesine karşı ayaklanması sonucu, insanı bu dünyadan koparan çileci-sınırlayıcı bir din anlayışı yerine; yaşayan, eyleyen ve dinin yanında devletin içerisinde kendini gerçekleştirmeye olanak sağlayan daha özgürlükçü ve seküler dini yaklaşımlar ortaya çıkmış; Ortaçağ'da mutlak hâkim, her şey için son söz hakkı bulunan kilise kendini reforme etmek zorunda kalmıştır. Böylece siyasi anlamda bir birliğin kalmamasını,kilise ve dini birliğin bozulma süreci izlemiş; Avrupa için artık bütün bir kültürden bahsedebilme olanağı kalmamıştır (Akarsu, 1994: 16-17).

Kaybolan dini otoritenin yerine insanın geçmesi hemen gerçekleşmemiş; bugünkü anlamda akıl ve teknik öncülüğünde doğayı incelemek, matematiksel fizik yasalarını belirlemek ve tüm oluşu açıklamaya çalışmak yerine, öncelikle antikiteye öykünen insan doğanın bu yeni keşfi karşısında hayranlık duymuş; bilmek yerine onu yaşamaya, onunla bir olmaya gitmiştir.Bu noktada modernizmin bilimsel mekanistik yaklaşımının hâkim olacağı 17. yüzyıl öncesinde;Bruno, Campanella, Cusanus, Pompanazzi gibi filozof ve bilim adamlarının düşüncelerinin, her ne kadar din karşıtı olsa da bugünün bilimselliğinden çok; büyüsel, panteist ve animist özellikler taşıması geçiş döneminin kendine has bir duyma-düşünme şeklinin göstergesidir. Cusanus'un (1401-1464) 'karşıtların birliği' kuramında olumsuzlama tekniğiyle adım adım karşıtların aşılacağı, bununla beraber karşıtların olduğu doğayla, karşıtların kendisinde birleştiği Tanrı'yı birbirinden ayıracaktır. Bu eytişimsel anlayışa göre Dünya da evrenin merkezinde olamaz; çünkü evrenin merkezinin belirlenmesi için onun dışında bir şey olmalıdır. Bu da evrenin bütünlüğü ilkesine aykırı olacaktır. Olumsuz Tanrıbilim adı verilen bu öğreti Rönesans'ın yukarda geçen sistematiğinin öncüllerindendir.Engizisyon tarafından yakılarak öldürülen G. Bruno'nun (1584-1600), antik gelenekte sonlu bir varlığın sahip olamayacağı, Ortaçağ'daysa tanrısala ait olan 'sonsuzluk' kavramını bu dünyaya indirgemesi, 'ben'in bu dünyayla iç içe olması sonucu ortaya çıkan sonsuz panteist bir görüşü yine bu orijinal düşüncenin cesur örnekleri arasındadır. Veyahut Campanella'nın (1568-1639) mevsimlerde olduğu gibi doğanın işleyişini canlılığın bir kanıtı olarak düşünmesi ve Dünya'nın gökyüzünde yolunu kaybetmeden bulabilmesini bir zekâya sahip olmasıyla ilişkilendirmesi, Rönesans'ın bu kendine özgü düşünme sisteminin en belirgin örneklerindendir. Farklılıkların hüküm sürdüğü, düşünsel bir birliğin olmadığı animist doğa tasarımlarının tek ortak yönü ise; renkliliği, canlılığı ve büyüselliğidir (Bumin, 2014: 12-17; Hançerlioğlu, 2015: 169-170).

William Gilbert'in (1544-1603) modern deneysel bilimin ilk çalışması olarak tarihe geçenve 1600'de yayımlanan '*De magnete*'si de (*Mıknatıs Hakkında*), bugünkü bilim anlayışımızdan uzak olsa bile, Rönesans'ın doğa kuramlarının sahip olduğu natüralizm ve animizm açısından bahsettiğimiz renkli dünyanın farklı bir başka modelidir. Doğanın işleyişindeki canlılık ve akılsallık,döneminin en genel özelliklerini yansıtır şekilde burada da karşımıza çıkar. Manyetizma ise maddenin sahip olduğu yaşama delalettir. Cisimlerin gönüllülüğüilkesiyle benzer türlerin birbirini çekip benzemeyenlerin itmesi, kısaca sempati ve antipatiler, manyetik çekim yasasını açıklamak için kullanılır. Gilbert ile birlikte 17. yüzyılın başlarındaParacelcuscu kimyacıların orijinal kavramları ve Jean-Baptiste van Helmont'un (1579-1644) büyüsel ve tanrısal su anlayışı Rönesans'ın son örneklerini temsil etmektedir (Westfall, 2008: 28-45). Canlı, büyülü, bilinmeyenlerle dolu evrenden kesin bir kopuş ise Descartes ile 17. yüzyılda gerçekleşecek-

tir. Descartes'ın bu kurucu öznesi sayesinde, Einstein'a kadar uzanan süreçte bilimler tarafından kabul edilecek doğaya yayılmış maddenin mekanik ve matematiksel fizik yasalarını belirleyen Kartezyen anlayışı, modern bilimsel ve felsefi alt yapıyı tümden belirleyecektir.

Artık insanoğlu doğayı sadece izlemek yerine, gelişen teknik araçlarla birlikte genel geçer; her yerde ve koşulda işleyen yasalarla birlikte kendi çıkarlarına göre kullanabileceği bir güç olduğunu fark etmiştir. Ancak Rönesans'ta gözlem ve sınıflandırma çabaları bulunsa da (jeoloji ve botaniğin temelleri bu dönemde atılmıştır) mekanik doğa anlayışından tam olarak bahsedilemez.İşte 17. yüzyıldan itibaren başlayacak olan tümevarım yöntemiyle yasalara ulaşma fikrinden önce, *iki yasa-arası* dönem olarak adlandırılan, 16. yüzyılda Rönesans bilginleri doğayı anlamak için Aristoteles'in aklı yerine hemen başka bir akıl geçirmeden doğayı canlı, büyülü, mucizeye açık adeta bir tanrıça olarak gördüler (Bumin, 2014: 13). Bu yüzden Lenoble'a göre, Rönesans insanı doğayı bilmek ya da düşünmek yerine duymayı seçti; bilim ve akıl dışının kendine zemin bulabildiğibu dönemde sanat öncelikli olarak gelişebilecek bir alan buldu ve Skolastiğin baskısını aşarak insanın tekrar görünür kılındığı ilk alan oldu (Akt. Bumin, 2014: 13).

Sanat bu süreçte öncelikle zanaat statüsünden sıyrılmış; ardından da yalnız estetik kaygıyla oluşturulmaktan çok, farklı bir anlam ve değer kazanmaya başlamıştır. Rönesans sanatçıları, dini kalıpların Ortaçağ'dan beri süregelen hükmünden yeni bir bakış açısına geçmişlerdir. Eserin oluşturulması sürecine doğa ve gözlemin girmesi en iyi sanata ulaşmak için çabalayan sanatçıyı 'sanatçı-bilim adamı' kavramıyla yüceltmiştir. Ortaçağ'ın yeniliklerden uzak biçimlerinin zorunluluğundan sonra, Rönesans'ta, kendi duyularına ve gözlemlerine odaklanan sanatçılar, birey olmanın bilinciyle çalışmışlardır. Ardından modern ve bilimsel bakış açısıyla birlikte aklın zaferleri ve doğa üzerinde kurduğu hâkimiyet sanatın arka plana atıldığı bir başka döneme geçişe neden oldu. Bu mekanikçi bakış açısını Galileo'nun şu sözlerinde görebiliriz: "Felsefe gözlerimizin önünde sürekli açık duran o koca kitapta (evrende demek istiyorum) yazılıdır, önce bu dili anlamayı öğrenmeden, yazıldığı harfleri tanımayı öğrenmeden anlayamayız onu. Matematiğin diliyle yazılmıştır o. Harfleri de üçgenler, daireler ve öbür geometrik biçimlerdir. Bunlarsız tek sözü anlama olanağımız yoktur" (Akt. Timuçin, 2012: 119).

1.2. Ortaçağ'da Sanatın Anlamı

Ortaçağ sanatı, bilinen adıyla Gotik üslup, 12. yüzyılın ilk yarısında Fransa'da ortaya çıkmış ve zamanla Avrupa'nın ortak sanatı haline gelmiştir. Bu sanatsal birlik, büyük ölçüde, nitelikli zanaatkârların Avrupa içerisinde dolaşmasıyla ilişkilendirilebilir. 15. yüzyıla kadar devam eden bu üslup, zamanla Uluslararası Gotik adını almış ve Avrupa'nın bazı bölgelerinde iki yüzyıl daha varlığını sürdürmüştür (Germaner, 2008: 607).

Ortaçağ'da 'sanatçı' tanımı; *artista* sözcüğü liberal sanatlarla uğraşanlar için, mekanik sanatları icra edenlere *artifex*ile karşılanıyordu. Ressam, mimar ya da heykeltıraşlık günümüzdeki anlamda bir sanatçı ifadesini karşılamaktan uzaktı. Ortaçağ ressamı, aslında bir çeşit 'dekorasyon' ustasıydı; aldığı siparişler üzerine kilise, özel mülk gibi yapılara ve mobilya gibi birçok eşyaya resim çizerdi. Resim, ustanın bir yaratımından çok, sipariş verenin istekleri doğrultusunda yönlenirdi. Bu dönemin düşüncesinde usta yaratıcı değildir; yaratıcı Tanrı'dır ve ustalar yaratılan üzerinde yalnızca oynama yapabilirler (Shiner, 2004: 66).

Bu bölümde, Gotik sanatın özellikle öne çıkan tarafı olan mimari yerine, sonraki başlıkla ilişkisi açısından resim sanatı ele alınacaktır. Resim sanatı, bu dönemde, Romanesk üslupta olduğu kadar öne çıkmamış; Gotik katedrallerde büyük ve boş duvar olmaması sebebiyle daha çok vitray sanatı önem kazanmıştır. Var olan örneklerde ise resim, erken dönem Hıristiyan sanatından beri devam eden gelenekle alegorik anlamlar içerir; renklerin ve nesnelerin her biri kendi içinde anlamlar taşırdı. Örneğin beyaz saf ve tanrısaldı, sarı ve siyah kederli renklerdi, devekuşu tüyleri adaletin simgesiydi (Eco, 2015: 99). Okuma-yazma bilmeyenler için Eski ve Yeni Ahit hikâyeleri, azizlerin yaşamları ve din için verilen mücadeleleri anlatan resimler; bir çeşit görsel edebiyat görevini üstlenmiş ve simgesel bir kompozisyonla düzenlenmiştir. (Gombrich, 1992: 120).

Resim, kimi kilise büyüklerine göre resim eğer Tanrı'yı sevme yolunda bize yol göstericiyse kabul edilebilirdi; fakat bazı tarikatlar, örneğin Cistercium, kilise süslemelerindeki gösterişin dini inancı kötü yönde etkilediğini ve baştan çıkarıcı olduğunu düşünmüşlerdir (Eco, 2015:24). Süslemelerin gösterişli fazlalığı insanları duadan uzaklaştırır fikrinin yanı sıra, resmin eğitici görevi üzerine de metinler vardır. AutunluHonorius resimlerin üç amacı olduğunu söyler; tanrının evini güzelleştirir, azizlerin yaşamlarını anımsatır ve kilise eğitimi almamışlara Hıristiyanlığı öğretir (Eco, 2015: 40).

Gotik sanatın üslup birliğinin çok öncesinde, yani Erken Ortaçağ'da, sanat ve sanatçının durumuna bakıldığında; liberal sanatlar ve bayağı-hizmetçi sanatlar ayrımı olduğu görülür ve bu ayrım geç dönem Grekо-Romen yaklaşımının devamıdır. Liberal sanatlar temelde iki dala ayrılıyordu: bunlar ilk üçlüler (mantık, retorik, gramer) ve dörtlülerdir (aritmetik, geometri, astronomi ve müzik). 9. yüzyıla kadar mekanik, uygulamalı matematiğin alanlarından biriydi ve ağır nesnelerin taşınması ile ilgiliydi; fakat bu yüzyılda içine el sanatlarını da alacak biçimde genişletilmiştir. Bayağı sanatların yeni bir ismi olması ona liberal sanatlar düzeyinde bir itibar kazandırmıştı. Ancak 12. yüzyılda Hugh yeni bir bağlam açmış ve insanlığın itibarının yeniden yükselmesi için teorik sanatlar (felsefe ve fizik) ve pratik sanatlar (siyaset ve etik) ile birlikte mekanik sanatlarında aynı seviyede olması gerektiğini savunmuştur. Hugh'a göre Tanrı teorik

sanatları insanlığın cehaletini yenmesi, pratik sanatları da günahlarımızın çözümü olarak vermiştir; buna göre mekanik sanatlar (dokumacılık, teçhizat (silah yapımı, dövmecilik ve mimarlığı da kapsıyor), tarım, ticaret, avcılık, sahne sanatları (güreş, dans, kukla oyunları ve destan okumalarını kapsıyor) ve hekimlik)da insanlığın fiziksel zayıflığının çaresidir (Shiner, 2004: 64).

Ortaçağ'da sanat, belirttiğimiz üzere, bugün bildiğimiz anlamda bir sanat kavramı değildi. Öyle ki sanat değerlendirmesi, yalnız Gotik üslup için değil; genel anlamda kendi dönemi ve kültürü içinde anlamlıdır. Sanat tanımı genel olarak, sanatın yapılacak şeylerin doğru bilgisi ve biçiminin kuralı olduğuna yönelikti. Sanat iyi bir eser üretmenin zorunluluğu olarak ifade edilmiş ve geniş bir yelpazede kullanılmıştır; iyi eserin üretimi kılıç, masa veya bir panel de olabilir. Ortaçağ düşüncesinde sanat bir şeyleri nitelikli yapma bilgisidir ve anlatımın güzelliğinden çok sonucu ve yararlılığı önemlidir (Eco, 2015: 175-176). 5. yüzyılda Augustinus'tan 13. yüzyıl Aquinas'a kadar denizcilik, hokkabazlık, resim, mimari, ayakkabıcılık arasında herhangi bir ayrım yoktur (Shiner, 2004: 62).

Resim sanatı, Rönesans'ın değiştirdiği çehreyle birlikte o güne kadar görülmekte olduğu "basit bir zanaat" düşüncesinden 14. yüzyılda sıyrılmaya başlamıştır. Yüksek mevkii sahipleri ve özellikle de kilise, ressamlara verdikleri paranın karşılığını tam olarak istemiş ve ressamlar yaratıcılık düşüncesine kapılmadan beklenilen işi teslim etmiştir. Resim sanatının bu bastırılmış dönemi yaklaşık yedi yüz yıl kadar devam etmiş; 14. yüzyıldan itibaren Ortaçağ'ın formlarından sıyrılmaya başlayan sanatçılar perspektifi keşfetmiş ve dini konular dışında resme yeni temalar eklenmeye başlanmıştır. Konuların çeşitliliği, bu dünyanın gelip geçiciliği düşüncesinden sıyrılmaya başlandığının bir göstergesidir. İnsan artık yaşadığı dünyaya ait olmuştur. Ressamlar, Ortaçağ'dan sonra ilk defa, 'usta' tanımından ayrılmaya bu düşünce ve yeniliklerden sonra başlarlar. Sanatın değişmeye başlayan bu yeni yüzünde Ortaçağ'ı bitiren düşünsel değişim ve dönüşümlerin rolü büyüktür.

2.1. Sanatta Öznenin Ortaya Çıkışı: Rönesans ve İmza

Ortaçağ'dan Rönesans'a uzanan yüzyıllarda Rönesans sanatı biçim, teknik, anlam ve konu gibi birçok açıdan üç döneme ayrılmaktadır: Ön Rönesans (Duccento-Trecento) 13.-14. yüzyıl, Erken Rönesans (Quattrocento) 15. yüzyıl ve Yüksek Rönesans (Cinquecento) 16. yüzyılın ilk yarısı. Rönesans sözcüğü köken olarak *Rinascita*'dan gelir ve anlamı yeniden doğuştur. Yeniden doğuş, birçok şekilde insanlığın yenilenmesi ve canlanışı manalarında kullanılmıştır. İlk kez Giorgio Vasari, Türkçe'ye *Sanatçıların Hayat Hikâyeleri* olarak çevrilen, *Le Vite* (1550) adlı eserinde Rönesans kelime-

sini kullanmış ve Rönesans'ı, modern çağın başlangıcı olarak tanımlamıştır[1] (Vasari, 2013: 30). Yine de bu tanım, Jacop Burckhardt'ın ilk basımı 1860 yılında yapılan *Die Kultur der Renaissance in İtallen* (*İtalya'da Rönesans Kültürü*) adlı eserinde geçene dek tam bir manasını bulamamıştır (Burckhardt, 1974: XI).

İtalya'da İslam dünyası tarafından Yunanca'dan çevrilen eserlerin okunmaya başlanması ve böylece antik kültürün Batı düşünürlerince tanınması Rönesans için önemli bir adımdır. Arapların Irak, Suriye ve Mısır'ı fethiyle burada çalışılan Yunan bilimi ve felsefesi merkezleri dikkatlerini çekmiş; özellikle 9. ve 10. yüzyıllarda yoğunlaşan çeviri çalışmaları, Yunan eserlerinin Arapçaya kazandırılmasını sağlamıştır (Watt, 2013: 55). Avrupa, aldığı askeri zaferlerden sonra, daimi olarak korktuğu İslam uygarlığına farklı bir biçimde yaklaşmış; 12. yüzyıldan itibaren İslam düşünüşü ve bilimi hakkında araştırmalar yapmaya başlamıştır (Watt, 2013: 91). Avrupa'nın düşünsel anlamda etkin olmaya başladığı bu dönem ve sonrasında, İslam'ın bu düşüncenin temel taşı olması bilinçli olarak unutulmuş; kimi zaman reddedilmiştir. Örneğin Dante, *İlahi Komedya* adlı eserinde, Avrupa'nın düşünsel temellerinin Araplara dayandığını bilse de eserini, bunu unutacak tavırlar üzerinden şekillendirmiştir. Hz. Muhammed'i yeni bir din kurması sebebiyle, dönemin Hıristiyan ve Müslüman çatışmalarının da etkisiyle, eserinde eleştirmiştir (Alighieri, 2011: 232;Watt, 2013: 118-119).

Antik Yunan eserlerinde her şeyin doğadan öğrenilmesi gerektiğine dair yapılan vurgu bu değişimin başlangıcıdır; fakat doğaya dönüş fikrinin yanında toplumsal yapının durumu da önemli etkenlerden biridir. Artık burjuva sınıfı, kendini asil sınıfa kabul ettirmeye başlamış ve zenginleşmişti. Burjuvanın ekonomik gücü dönemin sanatını da etkiledi; yeni sanat hamileri artık daha 'dünyevi' konuları tercih ediyordu (Turani, 2007: 350).

Rönesans'ın doğduğu yer olan İtalya, diğer Avrupa ülkelerinden hem yönetim hem de ekonomik olarak farklı bir durumdaydı. İtalya, bilhassa 13. ve 14. yüzyıllarda, zanaatçıların kapitalist ekonomiyi kabul ettirmeleriyle birlikte bir devrim yaşamıştır. İtalya'nın kuzeyindeki kentlerde ticari ilişkiler gelişmiş ve ticarette o zamana kadar görülmemiş bir artış yaşanmıştır. Kapitalizm bu ticari zenginlikler ile birlikte İtalya'da ortaya çıkmış ve feodalitenin ekonomik baskıları ilk olarak İtalya'da yok edilmeye başlanmıştır (Bloch, 2010: 8).

1421'de Floransa tiranı olan Giovanni de Medici, bölgenin en güçlü ailesi haline gelecek olan Medici hanedanının ilk halkasını oluşturur. Medici ailesi Floransa'da ilk bankayı kurmuş, üreticiler zanaatçılara karşı çıkmaya başlamış ve yerel tüketim için fazla olan malların fiyatı ticari açıdan yeniden hesaplanmıştır. Bu hanedan kentin tüm idaresini ele almış; 1434'te

[1] Bu kitabın Türkçe çevirisinde Rönesans sözcüğü yerine 'yeniden doğuş' kullanılmıştır. *The Lives of Painters, Sculptors and Architects* adıyla yayımlanan İngilizce basımda 'Renaissance' olarak geçmektedir. Her iki baskı da kaynakçaya eklenmiştir.

Floransa'da Platon Okulu'nu kurmuş ve aileden iki üye papa olmuştur (Turani, 2007: 351; İnalcık, 2013: 65). Feodalite baskısının İtalya'da diğer Avrupa ülkelerinden daha erken çözülmesi İtalya'nın bir siyasi birlikten çok, Medici örneğinde olduğu gibi, şehir devletleri ile yönetilmesinden kaynaklanmaktadır. Ortaçağ baskısının hissedilmediği İtalya'da aynı şekilde Gotik sanat da hiçbir zaman, Fransa ya da Almanya kadar, etkili olmamıştır. Bahsedilen süreç Rönesans'ı başlatan temel faktörlerden birkaçıdır ve bu iki yeni duruma yol açar: bireysel kapitalist ekonominin gelişmesiyle başlayan bireyin ben bilinci, feodal ve dini yönden fazlasıyla tutucu olan toplumun kapalı dünya imajının değişmesidir (Bloch, 2010: 8).

Kentlerdeki refah düzeyinin gelişimi yeni bir kentsoylu sınıfın ortaya çıkmasına sebep olmuş ve tüccarlar, zanaatkârlar artık kendilerinin farkına varmışlardı; bir düzenin parçası olmaktansa birey olarak tanınmak istiyorlardı (Krausse, 2005: 6). Sanatçılar da aynı şekilde Ortaçağ'daki gibi işini yapan ve faydalı olan biri olmanın ötesinde bireyselliklerinin farkına varmaya başlamışlardır. Rönesans ile birlikte sanatçının kaygısı üretici olmaktan öte yaratıcılığı üzerinedir. Artık Tanrı'nın sonsuzluğu vurgusundan çok; bireyin hatırlanmak ve bilinmek isteği ön plana çıkmıştır.

Rönesans'ın tarihsel alt metnini ve düşünsel atılımını sanatçılar yönüyle açıklamaya çalışmak kuşkusuz çok yönlü bir anlatım gerektirmektedir. Bu çalışmada ise bireye yapılan vurgunun sanata yansımalarından biri ve belki de en önemlisi, sanatçının kendi eserine bizzat dâhil olduğu imzasıyla ele alınacaktır. Tarihte bilinen ilk sanatçı imzası milattan önce 6. yüzyıla ait bir Yunan çömleğindedir (Resim 1). Sophilos yaptığı çömlek üzerine "Beni Sophilos çizdi" (Yun: *Sophilos egraphsen*, İng: *Sophilos drew me*) yazmış ve eserini imzalamıştır (Doorly, 2013:34). Bu dönem Yunanistan'da özellikle deniz ticareti gelişmiş ve burada üretilenler Akdeniz'e ihraç edilmiştir. Sophilos belki de çömleğini satın alan kişinin, kimin tarafından yapıldığını bilmesini istemiştir.

Antik Yunan'ın ilk imza örneğinden sonra Ortaçağ'a bakıldığında, genel kanı olarak kabul edilen zanaatçının Tanrı adına çalıştığı ve yaratımın ustasından çok daha değerli olduğu görüşü; bu kanıyla ilgili yapılan birçok araştırmanın başlangıcı olmuştur. Ortaçağ uzmanlarının 'sırf Tanrı adına çalışmış olmak' düşüncesine karşılık yaptıkları çalışmalarda görülen ise aslında, bazı Gotik sanatçıların da eserlerine imza atmış olduğudur. Bu birçok tarihçi için bireyciliğin ve modern sanatçı tanımının miladı olarak kabul edilse de atılan imzanın bu tür tanımlara yol açmak yerine başka manalara geldiği kabul görmüştür. Öyle ki ustaların atölye ortamında çalışıyor olması, haminin eserdeki yüksek rolü gibi etkilerleatılan imza daha çok zanaattaki yetkinliği ifade ediyordu. Bu dönemde atılan sanatçı imzalarına modern sanatın başlangıcı ve bireyin farkındalığı gibi özellikler yüklenemese bile artık biliniyor ki; ressamlar Ortaçağ'da kimi zaman belli kalıpların dışına çıkabilmişlerdir (Shiner, 2004: 67).

Rönesans, insanların sınırlandırılmış dünyalarından yeni bilgi, icat ve keşiflere adım attığı, kilise otoritesinin sorgulanmaya başlandığı ve Dünya merkezli evren düşüncesininyerini cevaplanacak birçok soruya bıraktığı bir dönem olmuştur. Sanatçılar da bu gelişmelere kayıtsız kalmamış ve din temalı sanatın yanında yepyeni bir gerçekçilik akımı doğmuştur (Krausse, 2005: 7). Bu akım İtalyan ressam Giotto di Bondone'yle (1267-1337) başlatılır; Giotto'nun sanatı, Ortaçağ resminden farklı bir yöne gidişin başlangıcıdır. Giotto 1302-1306 yıllarında Padova'da Arena şapeli freskolarını yaparken henüz ressamların zanaatkâr olarak kabul edildiği dönemdir. Natüralist bir anlatımın, Giotto'ya kadar, resim sanatında yeri yoktur. Tanrısal ifade her daim ön plandaydı; yaratıcı Tanrı'ydı ve resimler bu yüceliği anlatma yollarından biriydi. Resmin zemini, Bizans geleneğinde olduğu gibi, altın sarısıydı ve doğa görüntüsü yoktu; ilahi konular bu rengin önünde Tanrı'nın kudretini ve yaşanılan dünyanın kalıcı olmadığını anlatırdı (Gozzoli, 1982: 58). Ortaçağ'da doğa şeytani olarak adlandırılmış ve karanlık olduğu düşünülmüştür; doğa içinde cinlerin ve yaratıkların yaşadığı gizemli bir yerdir. Doğa, insandan aşağı ve şeytani bir anlam taşır (Bloch, 2010: 10).

Fakat bu durum Erken Rönesans'ta ilk önce ressam Cimabue ile sonrasında ise Giotto ile aşılır. Giotto dini konularda resim yapmıştır ve figürleri doğa ile iç içedir. Giotto eserlerinde altın sarısını terk etmiş ve insanı doğanın içine almıştır; artık insan ile doğa arasında bütünlük vardır. Giotto'nun eserlerinde gördüğümüz yenilik yalnız doğa, insan ve üç boyutluluk üzerine değildir; Rönesans'ta imzasını atan ilk sanatçıdır ve bu imza daha önce bahsettiğimiz imzalardan farklı bir anlamın başlangıcı niteliğindedir.Giotto iki eserini imzalamıştır; ilki erken dönem çalışmalarından olan Stigmata of Francis paneli (1295-1300) (Resim 2), diğeri ise Scrovengi için yaptığı Arena şapelindedir (Welch, 2000: 124).

Welch'e göre Giotto'nun ismi, imzasından çok, İlahi Komedya'nın bir bölümünün Giotto'ya ithaf edilmesiyle unutulmaz kılınmıştır.[2]Giotto günümüzde Louvre Müzesi'nde bulunan Stigmata of Francis panelini '*Opvs Jocti Florentini*' (*Floransalı Giotto'nun Yapıtı*) yazarak imzalamıştır (Cömert, 2006: 39). Üslup ve tarihsel farklılıklarından dolayı uzun yıllar Giotto'ya ait olup olmadığı tartışılan Arena şapelifreskoları, ressamın imzası sayesinde sanatçısını göstermektedir. Giotto'nun bireysel yaratıcılığını ifade ettiği eserleri sanatta yeni bir döneme geçişi sağlamış ve zanaatkârlıktan yaratıcı sanatçıya dönüşümde önemli bir rolü olmuştur.

Giotto'nun sanatı Rönesans adına muhakkak bir kıvılcımdı; lakin Rönesans'ın simgesi diyebileceğimiz kişi, çok yönlülüğü ve çalışmaları ile Rönesans'ın ilk '*uomo universale*'si (*evrensel adam*) Leonardo da Vinci'dir (1452-1519). Da Vinci genç yaşta döneminin en büyük atölyelerinden bi-

[2] Cimabue resmin ustası bilirdi kendini, / Oysa artık ünü kararda / Giotto aldı şimdi onun yerini. *Araf* XI (Alighieri, 2011: 364)

rinde çırak olarak çalışmaya başlamış ve burada maden işleri, modelden çalışma, bitki-hayvan incelemesi, perspektif ve optik çalışmışsa da dehasına yetmemiş ve atölyeden ayrılmıştır (Gombrich, 1992: 221).

Da Vinci 1472'de usta olarak esnaf loncasına girdi. Büyük bir sanatçı olmasının yanında çok daha farklı alanlarda kapsamlı çalışmalar yapmış ve dünyaya olan merakı onu her daim yeni bir şeyler keşfetmeye zorlamıştır. Kadavra incelemeleri ve anatomi çalışmaları, dalga yasaları, uçan makinalar gibi sanat haricinde birçok çalışması olsa da kendini sanatçı olarak tanımlar. Günlüklerinde rastlanılan '*Güneş dönmüyor*' ifadesi, Galileo ve Kopernik'in kuramlarının öncülüydü. Onun için bilimsel çalışma sanat ile ilgiliydi; sanatın bilgisine ulaşmak ve onu basit bir zanaat düşüncesinden kurtarmak için doğayı bilmek gerekiyordu. Daha önce de bahsedilen sanat-zanaat sorunu bu dönemde de tam bir açıklığa kavuşmamış; Leonardo da Vinci gibi Rönesans insanları Ortaçağ'ın zanaatçı kavramını değiştirmek için uğraş vermişlerdir. Da Vinci defterlerine ve eskizlerinin bir kısmını ve oto portrelerinden birini imzalamıştır. Defterleri bilimsel ve korunması gereken özel çalışmalar içeriyordu; öyle ki defterlerini kendine has bir yazma biçimiyle tersten yazmıştır (Gombrich, 1992: 222).

Da Vinci imzasını da tıpkı yazısı gibi aynadan okunacak biçimde sağdan sola yazmış ve '*Io Lionardo*' (Resim 3) olarak atmıştır (Ed. Sandy, 1974: 4). Belki de çalışmalarına herkes tarafından ulaşılmasını istemeyen Da Vinci'nin bir yandan da kime ait olduğunun bilinmesini istiyordu; bu durum imza örneklerinden açıkça anlaşılmaktadır. Sanatçı ister çalışmalarının sonuçları için kiliseden korksun ister yönetimden, yine de kendi yaşamının sonlu, eserlerinin ise sonsuza kalacağını biliyordu.

Michelangelo Buonarroti (1475-1564), tıpkı Da Vinci gibi Rönesans'ın sembolüdür; yalnız ressam değil heykel ve mimari çalışmaları da önemlidir. Sanat Michelangelo için insanın kendini ve dünyayı anlamlandırmasının en yüce yoluydu; bu düşünceyle yapıtlarında insanoğlunun yaratıcılığını ve duygularını ön plana çıkaran eserler vermiştir (Krausse, 2005: 16). 1488'e kadar Floransa'da bir atölyede çırak olarak çalışmış; 1490'da Lorenzode'Medici aracılığıyla Yeni Platoncu akademide bilginlerle tanışmıştır. Bilginlerden öğrendiği hümanist fikirler eserlerinin yol göstericisi olmuş ve tanrısal yaratının odağında gördüğü insanın en güzel temsilinin heykelle olabileceğine kanaat getirmiştir. Michelangelo'nun sanatındaki tüm figürleri dev insanlardır (Turani, 2007: 373). İnsanı devleştirmesi, onu yüceltmesinden kaynaklıdır.

Michelangelo'nun konumuz gereği üzerinde duracağımız imzalı tek eseri Pieta[3] heykelidir (Resim 4). Bu heykeli 1497'de Fransız kardinal Jean de Bilhéres'ten St. Peter için sipariş alan Michelangelo, eseri 1499'da tamamlamıştır. Pieta, seyircisine merhamet ve acı duygusunu yaşatan bir

[3] Pieta: Hz. Meryem'in, Hz. İsa'nın cansız bedenini kucağında tuttuğu ikonografik bir sahnenin adı (Sözen-Tanyeli, 2007: 190).

eserdir. Hz. Meryem genç bir anne olarak vücut bulmuş ve ölen oğlunun acısı Michelangelo'nun ustalığıyla yontulmuştur. Hz. Meryem'in sol omzundan vücuduna inen kuşakta Michelangelo'nun imzası vardır. İmzada "*MICHAELA(N)GELUS BONAROTUS FLORENTIN(US) FACIEBA(T)*" yazmaktadır. Pieta, Michelangelo'nun imzasını attığı tek eseridir ve bununla ilgili Vasari kısa bir anekdot paylaşır: Michelangelo bir gün heykelinin yanına gitmiş ve onu izleyen kalabalığa karışmıştır. İzleyicilerden birinin "Bunu kim yaptı?" sorusuna karşılık başka bir sanatçının adını duyması Michelangelo'yu şaşırtmış ve bir gece elinde keskiyle heykelinin yanına gidip ismini kazımıştır (Vasari, 2013: 287). Bu imza, Michelangelo'nun eserine verdiği emek ve değeri gösterir; açıkça Pieta'yı kimin yaptığının bilinmesini istemiştir.

İtalya sınırlarından çıkıp kuzeye gidildiğindeyse İtalya'dan hem coğrafi hem de tarihi olarak farklı bir medeniyetle karşılaşılır. Hollanda ve Almanya sanatında imzalı eser örneklerine bakmadan evvel bu ülkelerin o dönemki durumunun açıklanması gerekir. Hollanda 15. yüzyılda tıpkı Floransa gibi ekonomik açıdan Avrupa'nın en gelişmiş bölgelerinden biriydi. Soylu sınıflar giderek güçleniyor ve bir kent kültürü yaratıyordu. Hollanda'da giderek nüfuzunu arttıran soylu sınıfın durumu aslında İtalya burjuvazisinin durumuyla benzeşse de Kuzeyde hiçbir zaman bildiğimiz anlamda bir İtalyan Rönesans'ı yaşanmamıştır. Resim sanatı Kuzey ülkelerinde hala Gotik sanatın etkisi altındayken sanatçıların durumu da loncaların baskısında ve zanaatçı statüsündeydi. Kuzeydeki Gotik sanatın yerini bu dünyaya ait konuların alması İtalya'ya göre çok geç olmuştur (Krausse, 2005: 26).

Kuzey sanatında *'gerçekliğin elde edilmesi'* için çabalayan ilk sanatçı Jan van Eyck'tır (Ö. 1441). İtalya Rönesans'ında Kuzeyden çok önce keşfedilen doğa gözlemleri ve matematiğin önemi Flaman sanatında Jan van Eyck ile başlar. Van Eyck, Borgonya Düklerinin sarayına bağlıydı fakat çalışmalarını daha çok Belçika'da yürütmüştür. Sanatçının 1432'de yaptığı imzalı eseri Ghent Altarı (Resim 5), Van Eyck kardeşlere atfedilse de ağabeyi Hubert'in başladığı ve Jan van Eyck'in bitirdiği kabul görmüştür (Gombrich, 1992: 176). Altarın çerçevelerinden birinde günümüzde kaybolmuş bir yazı vardır. Bu yazıda Jan van Eyck ağabeyini en büyük ressam olarak tanımlamış (*maior quonemo repertus*), kendisinin de ikinci (*arte secundus*) olduğunu söylemiştir (Burroughs, 1971: 184-193).

Bu yüzyılda Flaman resmi daha çok altar panolarıyla özdeşleşmiş ve dini temalar üzerine yoğunlaşmıştı. Ghent'de bulunan bu çok sahneli altar tablosu Van Eyck'ın Gotik gelenekten tümden kopmadığı; fakat yine de belirgin bir uzaklaşmayı yaşadığı eseridir. Van Eyck sanatında çok titizdi; Ortaçağ'ın görmezden geldiği doğayı ve insanı, eserlerinde ayrıntılı ve doğru biçimlendirmek onun yegâne amacıydı. Bir figürün doğa gözlemine dayanarak optik hacmini çizmeye çalışma çabası Rönesans sanatçılarının

başlıca uğraşlarından olmuş; Ortaçağ'ın öte dünyasının sonsuzluğu yanında ilk kez bu dünyanın insanı ve doğası önem kazanmıştır (Turani, 2007: 345).

Flaman sanatında imza denince akla gelecek bir diğer eser yine Jan vanEyck'ın 1434 yılına tarihlenen *Arnolfini'nin Evlenmesi* (Resim 6) (bazı kaynaklarda Arnolfi'nin *Nişan Portresi*) adlı tablosudur. Bu birçok açıdan önemli ve ünlü tablo döneminin yenilikçi bir sanat adımıdır. Kısaca resmin konusu evli bir çiftin düğün-nişan törenine bir iç mekân içinde tanıklıktır (Labno, 2014: 20). Resimdeki dinsel ögeler, örneğin avizede yanan tek mum, alegorik biçimlerde anlatılmıştır. Jan van Eyck bu eseriyle dinsel sanattan kopmaya başlayıp gündelik yaşama ve sıradan insanlara yer vermiştir. Bu eserin gündelik hayattan bir sahne olması ve Van Eyck'ın getirdiği bu yenilik büyük ölçüde eseri sipariş eden GiovanniArnolfini'nin İtalyan olmasıyla ilişkilidir (Krausse, 2005: 26).

Bu eserin çalışmamız için önemi az evvel bahsedildiği üzere imzasıdır. Jan vanEyck izleyicisini, kompozisyonun merkezinde bulunan Arnolfini çiftinin ellerinden dışbükey aynaya ve oradan da imzasına ulaştırmıştır. Eserini "*Johannes van Eyckh icfuit*" (Jan van Eyck buradaydı) olarak imzalayan sanatçı adeta bu törendeki tanıklığını yüzyıllar sonrasına taşımıştır. Belki de sanatçıdan tıpkı bir noter gibi bu tanıklığı imzasıyla yapması istenmiştir. Tarihte ilk kez bir sanatçı, kelimenin tam manasıyla, tarihin görgü tanığına dönüşmüştür (Gombrich, 1992: 181).

Hollanda resminin en önemli imzalı temsili *Arnolfini'nin Evlenmesi*'nden sonra incelenecek imza örnekleri Almanya'da, Albrecht Dürer'in (1471-1528) eserlerindedir. Dürer dönemi Almanya'sı Avrupa'nın güneyinden bihaber ve ayrı bir dünyaydı. Rönesans'a ve ona ilham veren Antik Çağ'a dair bilgileri kısıtlı olan Almanya'nın modern döneme adım atması da bir o kadar geç olmuştur. İtalya'da Yüksek Rönesans yaşandığı dönemde Almanya hala Gotik sanatın etkisi altındaydı, sanat faaliyetleri 16. Yüzyıla kadar kilise denetiminde ve onun istediği biçimlerdeydi; öyle ki İtalya'da altın rengi zemin çoktan unutulmuş Almanya'da ise 16. yüzyıla dek görülmüştür. Almanya'ya hümanist dünya görüşü İtalya'dan gelen gezginler ve sanatçılar sayesinde ulaşmıştır. Özellikle 15. yüzyılda icat edilen bakır gravürlerin çoğaltılabilmesi ve kolay ulaşılabilir olması Alman sanatçıların Rönesans'ı tanımasında önemli bir adımdır (Krausse, 2005: 29). Alman sanatçılar üzerinde merak uyandıran İtalya, zamanla gezgin sanatçıların akınına uğramış ve bu sanatçılar Rönesans'ı yakından inceleme fırsatı bulmuşlardır.

Almanya'nın en büyük sanatçısı olarak kabul edilen Albrecht Dürer'in de hayatının belli dönemlerinde İtalya ziyaretlerinde bulunduğu kaynaklarda geçmektedir; burada matematik, geometri ve insan anatomisi çalışmalarını incelemiştir. İtalya'nın hem sanatsal hem de bilimsel ilerleyişinden çok etkilenen Dürer, döneminin matematik merkezi olan İtalya'da

matematikçi Pacioli'yle tanışmıştır. Mantegna ve Bellini'nin eserlerini incelemiş; Mantegna'nın resimlerindeki çoktanrılı Antik Yunan vurgusundan etkilenmiştir. Mantegna'nın, bu Antik Yunan konulu işlerine verilebilecek en iyi örneklerden biri *Calumny of Apelles* (Resim 7) (*Apelles'e İftira*) adlı, Apelles'in *Calumny* resminden yola çıkarak yaptığı eserdir. Apelles Antik Yunan'da yaşamış bir ressamdır. Resimleri kayıptır; fakat dönemin eserlerinde açıkça betimlenmiştir, Mantegna'da çizimini kaynaklarda anlatılanlara göre yapmıştır (Greenstein, 1992: 60). Dürer'in İtalyan sanatında dikkatini çeken bir diğer şey ise Gotik tarzdan Rönesans'a uzanan sanatın biçimsel olarak daha etkin olduğudur (Ed. Öztürk, Şeyta, 2011: 48).

Dürer çok şey öğrendiği ve sanatsal gelişiminde önemli yol kat ettiği İtalya seyahatleri ile ilgili "*Biz bin yıldır sanat diye bir şey görmemişiz*" demiştir (Akt.Krausse, 2005: 29). İtalya gezilerinde çok etkilendiği 'sanatçı-bilim adamı' durumu onu Almanya'ya döndüğünde bu yönde bir değişime götürür; çünkü bilinir ki bu seyahatlerden evvel Dürer bir loncaya bağlı zanaatçı statüsündedir (Krausse, 2005: 30). Gerçeğe uygunluk ve detaya verdiği önem onun bilimle iç içe olmasını sağlamıştır. Dürer'in sanatçı olmasının yanı sıra; sanatın kuramsal temelleri için yaptığı matematik ve geometri alanındaki çalışmaları da önemlidir. 1525 yılında yayımlanan *Ölçümler Üzerine* kitabı sanatta mükemmelliğe ulaşma çabalarının eseridir. Bu kitabında birçok bilginin yanında güneş saatleri yapımını da anlatmıştır. Kepler ve Galileo, Dürer'in bu eserinden kendi çalışmalarında faydalanmışlardır (Ed. Öztürk, Şeyta, 2011: 12).

Gotik sanatın mirasçısı olarak kabul edilen Dürer, yalnızca Gotik sanatın düşsel dünyası ile yetinmemiş; ilk taslaklarından itibaren doğa gözlemlerine önem vermiştir (Gombrich, 1992: 264). Van Eyck'ın izinde doğayı ve insanı tanımaya çalışan Dürer, işe ilk önce kendini tanıyarak başlamıştır. Dürer'in oto portreleri ve eserlerinin bir çırpıda tanınmasını sağlayan monogramı, Rönesans'ın uhrevi dünyanın sonsuzluğu görüşünden nasıl insanı değerli kılmaya başladığının açık ifadesidir. Dürer eserlerinin bir kısmında yalnız monogram ve tarih belirtirken çoğunda açıklayıcı bir metin vardır. Monogram, Dürer'in kimliğini belki de ticari bir vurgu olmakla beraber gösteren bir işaretti ve sonradan resimlerinin üzerinde oynama yapılmasını da engelliyordu (Ed. Öztürk, Şeyta, 2011: 16).

Dürer'in Hz. İsa'ya benzediği ve bir sanatçı tipinin ideal hali olarak kabul gören 1500 tarihli oto portresinde (Resim 8) "*Ben Nürnbergli Albrecht Dürer, kendimi bu şekilde kalıcı boyalarla 29 yaşımda iken tasvir ettim.*" yazması aslında altında bir kelime oyunu barındırır. Almanca 'resim yapmak' yerine 'tasvir ettim' ifadesi dinsel bir mana içerir. Çünkü 'tasvir etmek' yaratım gerektirir ve Dürer, Tanrı'nın yaratma gücünün yanında sanatçının da eserini yarattığını belirtmiştir (Krausse, 2005: 30). Dürer'in Gotik sanattan ayrılışı burada kendini gösterir; daha önce de belirtildiği üzere Ortaçağ'da tek yaratım Tanrı'ya aitti; ressamların yaptığı

yalnız var olanın taklidinden ibaretti. Dürer'in Almanya'nın en büyük sanatçısı olarak kabul görmesi yalnızca sanatındaki yetkinliğinde değil; hem kendi döneminden 16. yüzyıla uzanan etkisi hem de bu sanat etkisinin günümüze dek sürmesinde gizlidir. İmza örnekleri ve tarihi süreç çerçevesinde bahsedilen tüm bu sanatçılar, Rönesans'ın 'yetenekle kutsanmış sanatçı' tipinin birer yansımasıdırlar. Bu Rönesans sanatçıları, artık sanat ve eserin tam merkezinde yer alıyor ve bunu da imzaları ile bireyselliklerine vurgu yaparak gösteriyorlardı.

Ortaçağ dogmalarının ve katı kurallarının yerini bilgi, gözlem, dünyevi güzellik, başarı ve zenginliğin aldığı Rönesans ile birlikte bireyin kendi üzerindeki gerçekliğini keşfi insanlığın düşünsel yolunda çığır açmış; dünyanın tanımı insan merkezli bir görüşle ele alınmaya başlamıştır. Her sorunun cevabını kendinde bulan Hıristiyan din kurumlarının temeli, bilimsel ilerlemelerle sarsılmaya başlamış; bu durum sanat ve sanatçıların niteliğini, sanata bakış açısını ve görme biçimlerini kökten değiştirmiştir. Rönesans'ın bu dünyaya ait oluşu ve beraberinde getirdiği büyüsellik, sanata konu çeşitliliği kazandırmasının yanı sıra sanatçıyı da eserinin ve tarihin görgü tanığı yapmıştır. Ortaçağ'da bir birey olarak var olmayan sanatçı ve zanaat olarak birçok ustalıkla birlikte anılan güzel sanatlar, Rönesans'ta yerini kendi yaratım gücünü bilen sanatçıya bırakmıştır; bunun da en açık göstergesi muhakkak ki sanatçıların ilk örneklerini vermeye başladıkları imzalarında karşımıza çıkmaktadır. Sanatçıların yaratımlarıyla beraber kendilerini ortaya koymaya başladıkları bu süreç; bilimsel keşiflerle perçinlenerek modern özne olma yolundaki temel taşlar olarak tarihteki yerleri almıştır. Descartes ile gerçekleşecek modernizm, sanatın kat ettiği mesafeden cesaret almış; ancak daha sonra bilimselliğin her alana hâkim olmasıyla önce sanatta daha sonra felsefede özne kaybolmuş ve niceliksel, matematiksel-fizik diline teslim olmuştur. Sonraki bölümde modernizmin kurucu babası gösterilen Descartes bu sürecin başlangıcı olarak açıklanacaktır.

2.2. Modern Özne: Descartes ve Cogito

Değer temelli ve ontolojik bir dünya görüşüne bağlı Skolastik düşüncenin argümanları, Kepler ve Galileo gibi bilim adamlarının mekanik anlayışları karşısında yetersiz kalınca; bilim ile din arasında bir orta yol bulmak için yola çıkan vemodernizmin kurucusu olarak adlandırılan Descartes, hedeflediğinin aksine gerçekliği ikiye bölmüş, din ve bilimi birbirinden ayırırken dinin sınırlarını hem daha azaltmış hem de istemese de kesin olarak cevap veremeyeceği yeni problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Buna karşılık akıl ve bilimi her şeyin ölçüsü olarak sağlam bir zemine oturtmuştur. Böylece fiziki dünyanın doğasını bilinen en kesin yöntemlerle açıklayan Galileo gibi modern bilim adamlarının keşifleri ve yöntemleri düşünce sisteminin yeni nesneleri haline gelmiştir. Descartesbilimsel metodu her

şeyin esas açıklayıcısı haline şu sözlerinde getirmiştir:

> "...bir şey üzerine doğru olanı metotsuz aramaktan ise hiç aramamak daha iyidir; gerçekten de şu kesindir ki, böyle düzensiz olarak, bulanık düşüncelerle yapılmış incelemeler doğal ışığı karartır, aklın gözlerini bağlar... Metoda gelince, benim bundan anladığım, kesin ve uygulanması kolay kurallardır, bunlara uyan kimse yanlışı doğru diye almayacak, bilebileceği her şey üzerine, boş yere kafa yormadan, bilgisini sürekli olarak, adım adım arttırarak, doğru olan bilgiyi edinecektir...Gerçekten de insan zekâsında Tanrı vergisi bir şey vardır ki oraya yararlı düşüncelerin ilk tohumları ekilmiştir, öyle ki, çoğu zaman arada yapılan öğrenimle ne kadar savsaklanmış ve bastırılmış da olsa, [o tohumlar] kendiliklerinden yemişlerini verirler. Bunundenemesini bilimlerin en kolayları olan aritmetik ve geometride yapıyoruz. Gerçekten de eski geometricilerin, bütün problemlerin çözümünde uyguladıkları ama kendilerinden sonra gelenlerden gizledikleri bir tür çözümleme (*analysis*) kullandıklarını yeterince biliyoruz. Ve şimdi de adına cebir denilen, eskilerin şekiller için yaptıklarını sayılar için yapma olanağı sağlayan bir tür aritmetik gelişmektedir" (Descartes, 1986: 18-20).

Gelişen geometri ve matematiğin karışımı, bizzat kendisinin kurduğu bu yeni alana daha sonra değineceğiz. Öncelikle Descartes'a göre dış dünya,mekânı kaplamış ve ona yayılan maddeden meydana gelmiştir. Şeylerin farklılığı ise zamana ve mekâna göre nesnelerin farklı düzenleniş tarzlarından ileri gelir. Böylece Aristotelesçi bireysel ve genel tözler yerine, tüm evrene yayılmış bir maddi töz fikri modern dünya için hareket noktası olacaktır. Eğer maddi tözün davranışlarını açıklayabilirsek mekanik-determinist anlayış gereği evrendeki tüm yasaları da açıklayabiliriz. Doğal olayların arkasındaki bu üç değişmez hareket kanunu ise; eylemsizlik, düzgün doğrusal hareket ve hareketin korunumu yasalarıdır. Böylece Ortaçağ için anlaşılamayacak ya da tanrısal güçlerle açıklanmaya çalışılan maddi dünyadaki her olay; organizmanın işleyişinden, ışığa, yer çekiminden, gezegenlerin hareketine kadar mekanik yasalarla açıklanabilir olmuştur. Artık dünyayı anlamlandırmaya çalışan herkes maddenin büyüklük, şekil, hareket gibi niteliklerinden yola çıkacak öznel ve duyusal-sezgisel veriler yerine, matematiksel ifadeler ışığında ilerleyecektir. Çünkü tüm modern düşünürler gibi Descartes'tadoğanın dilinin matematiksel olduğuna ancak bu matematiksel kavramlarla gerçekliğe ulaşılabileceğine inanır. Ruhi yönümüz ise maddi olmadığı için mekanik yasalara tabi tutulamayacaktır. Descartes akıl yürütme, anlama, irade gibi yeteneklerimizin sahip olduğumuz rasyonel ruh kaynaklı olduğunu öne sürer. Böylece Tanrı'nın sureti, ondan aldığımız pay gereği ruhi yönümüz maddenin tersine bir, bütün ve sonsuz olacaktır (Cevizci, 2011: 483-485).

"...bunlar bana hayat için pek yararlı birtakım bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunuve okullarda okutulan spekülâtif felsefe yerine bir pratiğininbulunabileceğini ve bu pratik felsefe sayesinde ateş, su, hava, yıldızlar, gökler ve bizi çevreleyen diğer bütün cisimlerin kuvvet ya da etkileri-

ni, zanaatkârlarımızın çeşitli zanaatlarını bildiğimiz kadar seçikçe bilerek, onları elverişli oldukları bütün işlerde aynı tarzda kullanabileceğimizi, böylece doğanın efendisi ve sahibi olabileceğimizi göstermişlerdi" (Descartes, 1984: 57). Descartes, tüm zihinsel etkinlikler üzerinde bilimsel yöntemin zaferini açıkça dile getirmekte ve modern dönemle birlikte başlayan, bilimsel paradigmanın tüm alalara yayılan kapsayıcılığının zeminini oluşturmaktadır.

Aristoteles'e göre nefes ya da ruh anlamına gelen 'psykhe' bedeni canlı tutan, onunla bir olan şey iken Descartes'ın zihin-beden ayrımında; mekânda yer kaplayan ve maddesel olan cisimlerle, şüphe edemeyeceği bir bilgiye ulaşmak için izlediği şüphecilik yöntemiyle ulaştığı modern felsefenin soyut ve cisimleşmemiş bilincini artık birbirinden tamamen ayrılır. Dış dünyaya ait duyumlarımızın garantörü olarak Tanrı'yı işaret etse de bizim nesneyi bilmemiz doğanın kendine ait yasalarını bilmemizle yeterli olacaktır. Tanrı ikinci planda kalarak özne ve nesne arasına giren keskin ayrımla artık hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, kendi kendini bilen bir nesne, bilme işini ya da herhangi bir eylemini; tanrısal veya doğanın işleyişine uygun olarak yapmak yerine, tamamen araçsal bir anlayışla üzerindeki kontrolünü geliştirerek istediği gibi değiştirebilecektir (West, 2008: 33-36). İşe başladığında kendisini bu hedefe ulaştıracak ve geriye şüphe duyulacak bir şey kalmasın diye genel bir reddiyeye girişir. Her adımda daha fazla şeyden şüphe ederek oluşturacağı sistemine temel bir dayanak noktası arayacaktır, bunu şu sözlerinde görmekteyiz:

"Kendilerinden en ufak bir biçimde kuşkulandığımız her şeyi bu şekilde yanlış göreceğimiz gibi aynı zamanda geri de çevirebileceğimizi varsayarken, ne Tanrı, ne gök, ne de yerinvar olmadığını ve bir bedenimizin de olmadığını kolayca kabul ediyoruz; Ancak aynı biçimde tüm bu şeylerin gerçeğinden kuşkulanırken var olmadığımızı varsayamayız. Çünkü düşünen nesnelerin, düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak bize o denli aykırı geliyor ki, en şaşılası varsayımlara karşın şu 'düşünüyorum, o halde varım' sonucunun doğru olduğuna ve bunun, düşüncelerini bir sıra içinde yönlendiren ve yöneten bir kimseye görünen ilk doğru sonuç olduğuna inanmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz" (Descartes, 2007: 53-54).

Bu yüzden akla yaraşır en uygun yöntem bilim, dili de onun kullandığı matematiksel ifadeler olmak durumundadır. Madem aklı saf ve yalın olarak biliyoruz, doğayı da aynı şekilde açık seçik bilebilecek bir araç bulmak gerekirdi. Yine kendi ifadeleri ile:

> "Bilim dalları içinde yalnız aritmetik ve geometrinin çok daha kesin olmalarının nedeni, bu düşüncelerden açıkça çıkarılır; çünkü bir tek onlar, deneyin şüpheli gösterebileceği hiç bir varsayım ile ilgisi olmayan arı ve yalın konuları ele alırlar ve bütünüyle akla uygun birçıkarsama ile varılan sonuçlardan oluşurlar. Demek ki hepsinin en kolay ve en açık olanı bunlardır, çünkü istediğimiz tarzda ve, bir insan için yanılmanın, dikkatsizlik dı-

> şında, pek az mümkün olduğu bir konuları vardır. Bununla beraber, bu böyledir diye, bir çok kimsenin gönül rızası ile başka sanatlara ya da felsefeye kapılanmalarına şaşmamak gerekir: bu şundan ileri gelir ki, [bunların] her biri açık konular yerine kapalı konularda kâhin olmayı daha güvenli sayarlar, bir de, her hangi bir soru üzerinde [o soru] ne kadar kolay olursa olsun, doğruya varmaktan çok daha kolaydır" (Descartes, 1986: 12-13).

Doğayı kesin bir matematiksel dille açıklamaya çalışan Descartes, geometri ile matematiği uzlaştırarak sistematik olarak çözümlenebilen matematiksel denklemlerle fiziki fenomenleri kesin olarak açıklayabileceği analitik geometriyi kurmuştur. Felsefesi içinde böyle bir matematiksel kesin dili dayanak noktası yapabilmek için Descartes, şüphecilik yöntemiyle adım adım her şeyden şüphe ederek işe başlamıştır. Öncelikle duyuları daha sonra *rüya argümanı* ile dış dünyayı; *kötü cin hipotezi* ile de Tanrı'yı reddederek, apaçık olarak şüphe eden kendisinin varlığına ulaşmış ve meşhur '*cogito ergo sum*' (*düşünüyorum öyleyse varım*) ile esası Tanrı'ya dayanan bir bilgiye ulaşmıştır. Bu kesin *cogito*, yani akılsal yön, tanrısal yandır ve dış dünya onun sayesinde zihninde vardır. Birbirinden kopuk bu iki dünya '*rescogitans*' (*düşünen şey*) ve '*res extensa*' (*yer kaplayan şey*) ayrımına dayanan kartezyen felsefesiyle birlikte, özneye mekanik yasalarla işleyen maddi dünyayı anlama hatta hâkim olma imkânı doğmuştur. Şüphecilikle felsefi düşünceye uyguladığı çözümleyici (analitik) yöntemi sayesinde, ele alınan şey en küçük temel parçalarına kadar ayrılır ve her konu kendi mantıksal düzleminde ele alınır. Descartes'ın bu parçalayıcı ve indirgeyici tavrı Batının modern bilimsel düşüncesinin mihenk taşı olacak; Bacon'dan beri bilginin ve bilimin amacı olarak doğaya hükmetmek ve denetim altına almak olarak anlaşılan şey,kartezyen yöntemin sağladığı pragmatik bakış açısı ve bilimde uzmanlaşma sayesinde, yirminci yüzyılda fizikte gerçekleşecek kökten değişime kadar tüm bilimsel çalışmalara önderlik edecektir (Capra, 2012: 64-72).

Sonuç

Rönesans'a dek Tanrı'nın mutlak olarak sahip olduğu taht ve bu tahtın yansıması kilisenin yerini;sanat ve felsefede özneye nasıl bıraktığını açıklamaya çalıştık. Bu dönem, Ortaçağ insanının tebaa olmaktan çıkıp birey olmaya evrildiği; insanın Antik Çağ'ın bir çeşit yeniden diriltilmesi gibi yaşadığı dünya hakkında sorular sormaya başladığı zamanların öncülüydü. Rönesans sorgusuz inancın değil; bilgi istencinin dönemiydi.Ortaçağ Avrupası'nda yaşama alanının tümüne sahip olan teolojik bakış açısı insanı tamamen kısıtlamış; eyleme, özgürlüğe, sorgulamaya imkân vermemişti. Yaşanan bu karanlık döneme insanlığın tepkisi ise Aydınlanma süreciyle doğayı yeniden keşfederek onu bu sefer aracısız bir şekilde kendi aklı ve eylemleriyle yeniden inşa etmek olmuştur. Yüzyıllardır yalnız simgesel anlamlar taşıyan resim sanatı da bu dönemde doğayla ve insanla tanışmış;

sanat göksel anlamının yanında yeryüzüne inmiştir. Tabii ki Rönesans'ın renkli, büyülü ve cesur dünyasında sanatın ön plana çıkmasıyla; daha sonra bilim ve teknik imkânlar sayesinde büyüsünü ve rengini kaybetmiş dünyanın modern öznesi, yapısal olarak farklılıklar gösterecektir. Ancak bunların özne merkezli olmaları ve teolojik bakış açısının sınırlayıcılığına karşı çıkmaları, her iki gelenekte de açıkça görüldüğü üzere benzerlik göstermektedir.

Ortaçağ ve modern çağ arasındaki geçiş dönemi olan 16. yüzyılda, Petrarca'nın doruğuna tırmanmanın bugün bile çok zor olduğu Vonteux Dağı'na tırmanışını anlattığı mektubunda;hâkim bir manzaraya sahip olduğu için uzunyıllar bu dağın zirvesine tırmanmayı arzuladığını anlatır. Bu dağa tırmanan ilk kişi olduğu söylenen Petrarca'nın kaleme aldığı bu yazı, modern öznenin o döneme gelebilmek adına katlandığı zorlukları ve uzun süren karanlık zamanlar sonrasında insanın gelebildiği konumu aslında simgesel bir yolla anlatmaktadır. İnsan,artık her şeye hâkimbir konumda ve antik dönemden beri ilk defa Olympos dağının zirvesiyle göz gözedir. Zirveye tırmanış, insanın modern döneme ulaşmasının bir temsilidir (Çörekçioğlu, 2015: 7).Sonuç olarak denebilir ki Rönesans insanı, dünyayı kendinden yola çıkarak anlamaya ve aklını kullanmaya başlamış; bunun için gerekirse meşakkatli bir yolculuk gerektiren en yüksek dağa tırmanmaktan bile çekinmemiştir. Zorlu tırmanışların insanı zirveye çıkardığıbu dönem, uzun yıllardır süregelen Ortaçağ karanlığının; felsefe, sanat ve bilimle aydınlığa yol almasındaki ilk ve en önemli adımdır.

Artık insanlığı bekleyen tehlike, kendisinin oluşturduğu; bilimsel, hümanist, ilerleme ve gelişme odaklı düşünce sisteminin, yerine geçtiği mutlakçı metafiziksel düşünceler gibi; kısıtlayıcı, baskıcı, totaliter bir yapıya dönüşüp dönüşmeyeceğidir. Yani modernleşme sürecinin, insanı elde ettiği gücün etkisiyle yeni tanrılar olarak ilan edip etmeyeceği, aklın bu sınırsız gücü ve yetkisini insanlık adına mı yoksa insanlığa karşı mı kullanacağı karşı karşıya kalacağımız yeni sorunlar haline gelecektir.

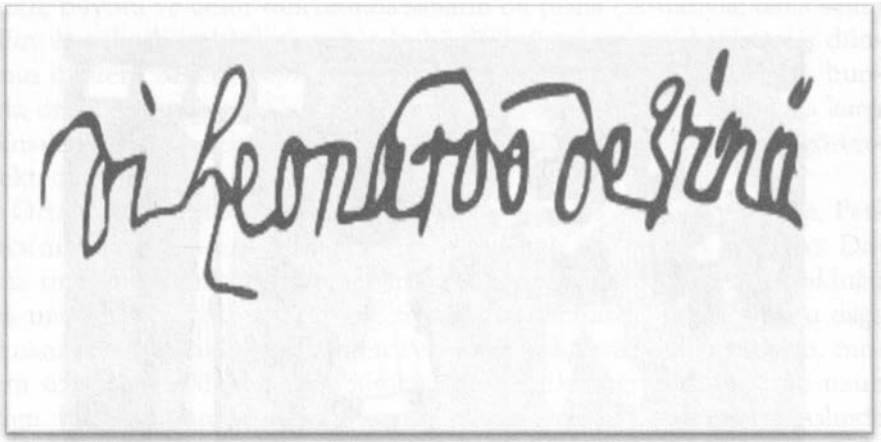
Ekler



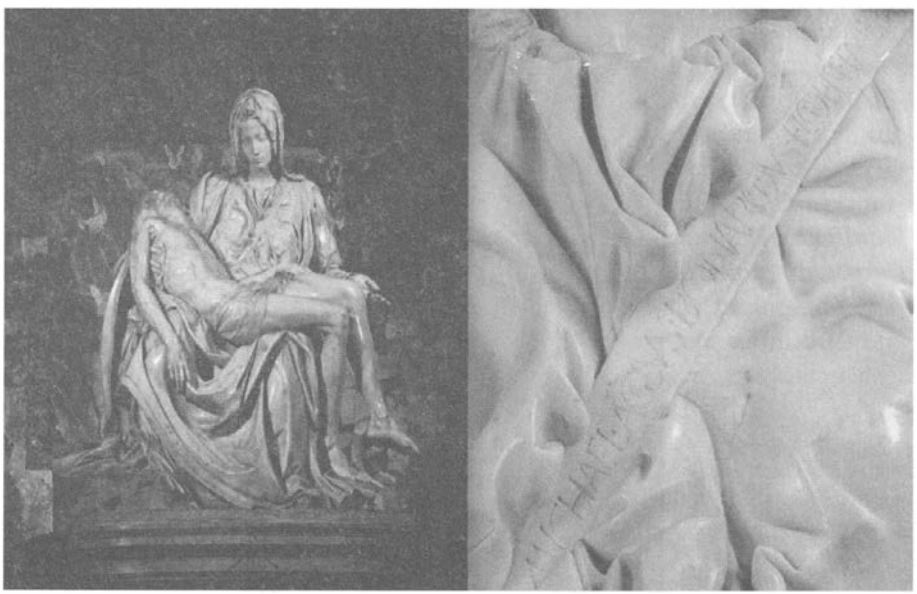
Resim 1



Resim 2



Resim 3



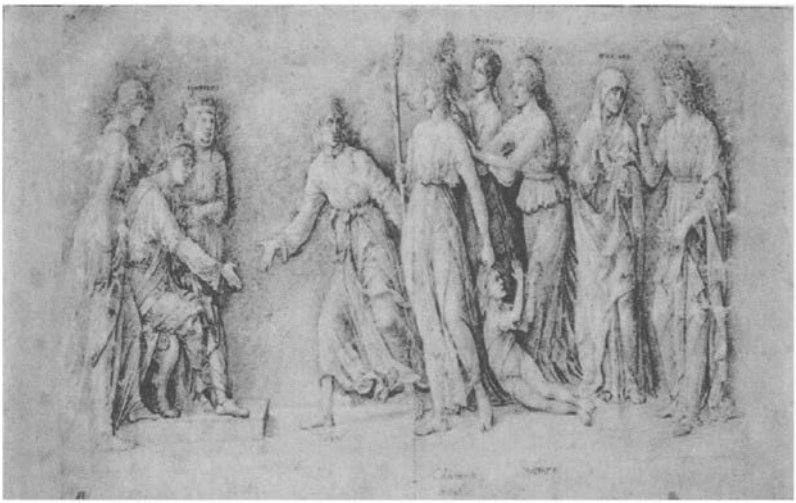
Resim 4



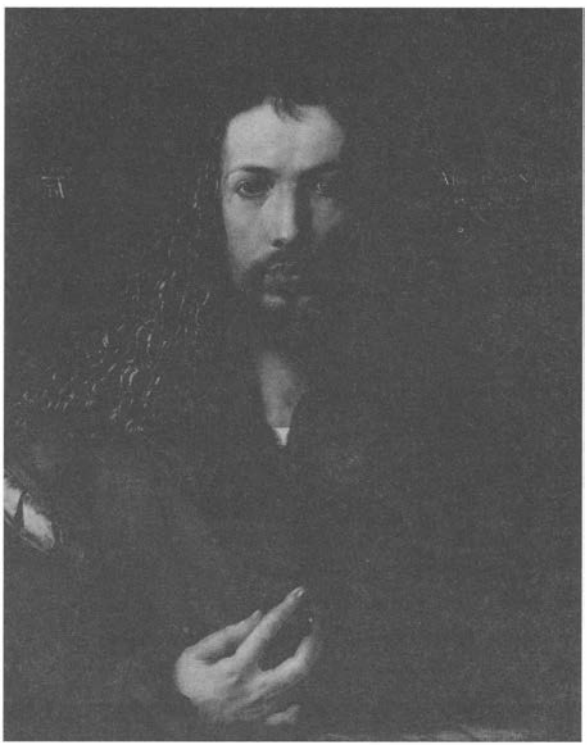
Resim 5



Resim 6



Resim 7



Resim 8

Kaynakça

(Ed.) Koffler, Sandy (1974). Courier-Two Rediscovered Manuscripts of Leonardo da Vinci,October (ss. 4), UNESCO: Paris.
(Ed.) Öztürk, Şeyta (2012). Albrecht Dürer, (Çev. Betül Kadıoğlu), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık: İstanbul.
Akarsu, Bedia (1994). Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları, İnkılap Kitabevi: İstanbul.
Alighieri, Dante (2011). İlahi Komedya, (Çev. Rekin Teksoy), Oğlak Yayıncılık: İstabul.
Arslan, Ahmet (2007). İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
Arslan, Ahmet (2010). İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
Bernal, J. D. (2008). Tarihte Bilim 1, (Çev. Tonguç Ok), Evrensel Basım Yayım: İstanbul.
Bloch, Ernst (2010). Rönesans Felsefesi Üzerine, Cem Yayınevi: İstanbul.
Bumin, Tülin (2014). Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
Burckhardt, Jacob (1974). İtalya'da Rönesans Kültürü, (Çev. Bekir Sıtkı Baykal), Okuyan Us Yayınları: Şereflikoçhisar.
Burroughs, Alan (1971). Art Criticismfrom a Laboratory, GreenwoodPress: Westport.
Capra, Fritjof (2012). Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, (Çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları: İstanbul.
Cevizci, Ahmet (2011). Felsefe Tarihi, Say Yayınları: İstanbul.
Cömert, Bedrettin (2006). Giotto'nun Sanatı, De Ki Basım Yayın: Ankara.
Çörekçioğlu, Hakan (2015). Modernite ve Ütopya Ütopya,1984 ve Mülksüzler Üzerinden, Sentez Yayıncılık: İstanbul.
Doorly, Patrick (2013). TheTruthAbout Art, Zero Books: Winchester UK.
Eco, Umberto (2015). Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik, Can Sanat Yayınları: İstanbul.
Germaner, Semra (2008). "Gotik Üslup", Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, Cilt2, YEM Yayın: İstanbul.
Gombrich, E. H. (1992). Sanatın Öyküsü, Remzi Kitabevi: İstanbul.
Gozzoli, Maria Christina (1982). Gotik Sanatını Tanıyalım, (Çev. Solmaz Turunç), İnkılap ve Aka Kitabevleri: İstanbul.
Greenstein, Jack M. (1992). MantegnaandPainting as HistoricalNarrative, TheUniversity of Chicago Press: Chicago.
Hançerlioğlu, Orhan (2015). Düşünce Tarihi, Remzi Kitabevi: İstanbul.
Hobbes, Thomas (2007). Leviathan, (Çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
İnalcık, Halil (2013). Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
Krausse, Anna-Carola (2005). Rönesanstan Günümüze Resim Sanatının Öyküsü, Literatür Yayınları: Almanya.
Labno, Jeannie (2014). Rönesans Ayrıntıda Sanat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

Rene, Descartes (1984). Metot Üzerine Konuşma, (Çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar: İstanbul.
Rene, Descartes (1986). Aklın Yönetimi İçin Kurallar, (Çev. Müntekim Ökmen), Sosyal Yayınlar: İstanbul.
Rene, Descartes (2007). Felsefesinin İlkeleri, (Çev. Mesut Akın), Say Yayınları: İstanbul.
Shiner, Larry (2004). Sanatın İcadı Bir Kültür Tarihi, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
Sözen, Metin ve Tanyeli, Uğur (2007). Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü, Remzi Kitabevi: İstanbul.
Timuçin, Afşar (2010). Düşünce Tarihi 1, Bulut Yayınları:İstanbul.
Timuçin, Afşar (2012). Düşünce Tarihi 2, Bulut Yayınları: İstanbul.
Topdemir, Hüseyin Gazi (2010). "Galileo ve Modern Bilim", Bilim ve Teknik Aylık Popüler Bilim Dergisi, Eylül(514): 78-83, Tübitak: Ankara.
Turani, Adnan (2007). Dünya Sanat Tarihi, Remzi Kitabevi: İstanbul.
Vasari, Giorgio (1927). The Lives of the Painters, Sculptors and Architects, M. Dent&Sons, L.T.D.: New York.
Vasari, Giorgio (2013). Sanatçıların Hayat Hikâyeleri, Sel Yayıncılık: İstanbul.
Watt, W. Montgomery (2013). İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi, (Çev. Ümit Hüsrev Yolsal), BilgeSu: Ankara.
Welch, Evelyn (2000). Art in Renaissance Italy, OUP Oxford: Oxford.
West, David (2008). Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayıncılık: İstanbul.
Westfall, S. Richard (2008). Modern Bilimin Oluşumu, (Çev. İsmail Hakkı Duru), Tübitak: Ankara.

İnternet Kaynakları:

Resim 1:
https://www.khanacademy.org/partner-content/british-museum/europe1/bm-ancient-greece/a/sophilos-a-new-direction-in-greek-pottery (13.05.16)
Resim 2:
http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/st-francis-assisi-receiving-stigmata (13.05.16)
Resim 3:
https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Signatures_of_Leonardo_da_Vinci (13.05.16)
Resim 4:
http://www.theuntappedsource.com/blog/wp-content/uploads/2014/03/Michelangelo-Pietra-Signature (13.05.16)
Resim 5:
http://www.wga.hu/frames-e.html?/html/e/eyck_van/jan/09-ghent/index.html (13.05.16)
Resim 6:
http://www.wga.hu/frames-e.html?/html/e/eyck_van/jan/09-ghent/index.html (13.05.16)
Resim 7: http://www.wga.hu/art/m/mantegna/12/7calumny.jpg (13.05.16)
Resim 8: http://www.wga.hu/art/d/durer/1/03/1self28.jpg (13.05.16)

Arkhe-logos'tan...

Arkhe-logos temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açıktır. Dergi felsefenin tarihsel gelişiminin, felsefe yöntemlerinin ve sorunlarının sistematik analizini amaçlar. Bu kapsamda, tüm felsefi eğilimlerden gelen yaratıcı ve incelikli okumalara açıktır.

Dergi aynı zamanda Aristoteles başta olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Kıta Avrupası'nın ve Amerika'nın felsefe geleneklerinin de zenginliklerini göz önünde bulunduran *Arkhe-logos* dergisi, Antik Yunan felsefesi ve edebiyatının felsefi yorumlarını içeren yazıları kabul etmektedir. Yukarıda belirtilen geniş felsefi yelpazeye karşın, dergi antik felsefe geleneklerinin feminist yorumlarına ve feminist felsefeye özel önem ve ilgi atfetmeyi amaçlamaktadır.

Dergideki yazılar Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir. *Arkhe-logos* hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. Yazılar gerekli görülen uzunluklarda hazırlanabilir.

From Arkhe-logos...

Arkhe-logos is open to philosophical papers from all philosophical traditions in principle. The journal intends the systematic study of philosophy with regard to its historical development, methods and problems. Creative and rigorous independent readings from all philosophical traditions are welcome.

The journal also aims to provide a site for diverse scholarship on Ancient Philosophy with a particular emphasis on Aristotle. Respecting the richness of European and American philosophical traditions, *Arkhe-logos* supports all kinds of philosophical interpretations of Ancient Greek philosophical and literary studies. Despite the wide philosophical spectrum mentioned above, the journal wishes to pay a special attention to the feminist interpretation of ancient philosophy as well as feminist philosophy.

Papers may be in Turkish or English. *Arkhe-logos* is a refereed journal and published bi-annually. The articles may be of substantial length.

Arkhe-logos Dergisi Yayın İlkeleri

1. Arkhe-logos, temelde bir felsefe dergisidir. Ancak, felsefi çerçevede yazılmış olmak koşuluyla insani bilimler ve sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da açıktır. Bu makalelerin seçim sürecinde karar yayın kuruluna aittir.

2. Arkhe-logos dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. (Bahar/Nisan ve Güz/Kasım sayıları)

3. Dergide, makalelerin seçiminde kör hakemlik sistemi uygulanır.

4. Dergiye gönderilecek makalelerin felsefeye ve yazıldıkları alana özgün katkılar sunması beklenir.

5. Dergiye gönderilecek yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur.

6. Yazara ait çalışmanın bulunduğu dergiden yazarın kendisine iki adet dergi telif ücreti karşılığı olarak gönderilir.

Yazarlar İçin Yayın Kuralları

1. Dergiye gönderilecek makaleler herhangi bir yerde ne bütün ne de parça halinde yayınlanmamış olmamak koşuluyla yayınlanması için kabul edilebilir. Bununla birlikte; yayın danışma kurulu gerekli gördüğü takdirde, daha önce yayınlanmış yazılara da yer verebilir. Makaleler Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir.

2. Gönderilecek makalelerde sayfa sınırlaması yoktur. Ayrıca; kısa ve uzun kitap tanıtım yazılarının yanısıra çevirilere yer verme de yayın danışma kurulunun yetkisindedir. Makaleler, A4 formatında, tek satır aralığıyla Times New Roman karakteri ve 12 punto ile yazılmalıdır. Sayfa düzenindeki boşluklar soldan, sağdan, alttan ve üstten 2.5 cm olacak şekilde düzenlenmelidir. Makaleler, Microsoft Word 2007 formatında teslim edilmelidir.

3. Gönderilen makalelerin ilk sayfasında makalenin başlığı, yazarın adı ve soyadı, ve yazar adının altında 200 kelimeyi aşmayan bir özet bulunmalıdır. (Özet, Türkçe ya da İngilizce sunulabilir). Özetle birlikte minimum yedi, maksimum on anahtar sözcük belirtilmelidir.

4. Makalelerdeki alıntılar ve referanslar *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010)'da belirtilen kurallarla uyumluluk içerisinde olmak zorundadır.

5. Makaleler, **arkhelogos16@gmail.com** adresine gönderilmelidir.