Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

ARKHE-LOGOS

ISSN 2459-0746

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

Sayı 3 *Issue*

Bahar/ *Spring*
2017



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

SENTEZ

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy
ARKHE-LOGOS
Sayı
Issue
3
Bahar
Spring
2017

Felsefe Dergisi *Journal of Philosophy*

ARKHE-LOGOS

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

Sayı 3 *Issue*

Bahar/ *Spring*
2017

Felsefe Olarak Retorik: Hümanist Gelenek-[Heidegger ile Retorik, Hümanizm, Mantık, Politika ve Şiir İlişkileri Üzerine]
ERNESTO GRASSI
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ

Kinik Diogenes'in Toplumsal ve Politik Karşıtlığının Ana Hatları
C. CENGİZ ÇEVİK

Erdemli Bir Siyasetin Olanaklılığı Üzerine: Aristoteles ve Machiavelli'de Etik Siyaset İlişkisi
ELİF ÇETİNKIRAN BALCI

Yargı Gücünün Eleştirisi'ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları
GAMZE KESKİN

Yargı Gücünün Eleştirisi'nin İnşâ Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant – Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması
GAMZE KESKİN

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

İçsel ve Dışsal Sebepler
BERNARD WILLIAMS
Çev. AYKUT AYTIŞ

Felsefi Düşüncede Konsept Yaratıcılığının Yeni Fenomenolojik Alanı: Aura-Analitik
SEDAKAT ALİYEVA

Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm ve İtirazlar
ULAŞ BAGER ALDEMİR

Teoutoburg Geçidi Savaşı ve Bir Örnek Olarak Florusun Eserinden İlgili Bölüm ve Çevirisi
ALP EJDER KANTOĞLU

İbn-i Arabi'nin Felsefesi Üzerine: Tanrı, İnsan ve Bilgi
H.NUR ERKIZAN

SENTEZ

ISSN 2459-0746

ARKHE-LOGOS

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

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2017 Sayı / *Issue*: 3
Bahar / *Spring* 2017

ISSN 2459-0746

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

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

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

Baskı: TARCAN MATBAACILIK
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), İlyas ALTUNER (Iğdır Üniversitesi), Berfin Kart (Aydın-Adnan Menderes Üniversitesi) Ebru GÜVEN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), C. Cengiz ÇEVİK (Yeditepe Üniversitesi), Alp Ejder KANTOĞLU (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Ekin İbrahim KARABABA (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Tuğçe ASLAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir.

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

Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ruben APRESSYAN (Rusya Felsefe Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr.Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-Üniversitesi, Norveç)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Denizli-Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (Emekli, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino Üniversitesi, İtalya)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
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)
Assistant Editors:
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), İlyas Altuner (Iğdır University), Berfin Kart (Aydın-Adnan Menderes University), Ebru GÜVEN (Muğla Sıtkı Koçman University), C. Cengiz ÇEVİK (Yeditepe University) Alp Ejder KANTOĞLU (Muğla Sıtkı Koçman University), Ekin İbrahim KARABABA (Muğla Sıtkı Koçman University), Tuğçe ASLAN (Muğla Sıtkı Koçman University)

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy.

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

Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova University, Turkey)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu University, Turkey)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina University, Greece)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Turkey)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Russian Academy of Sciences, Philosophy, Russia)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir University, Turkey)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-University, Norway)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Denizli-Pamukkale University, Turkey)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (Emeritus, İstanbul Ticaret University, Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Turkey)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino University, Italy)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs University, Turkey)
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*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

İÇİNDEKİLER

Üçüncü Sayı İçin ve Son 9

Felsefe Olarak Retorik: Hümanist Gelenek-[Heidegger ile Retorik, Hümanizm, Mantık, Politika ve Şiir İlişkileri Üzerine] 11
ERNESTO GRASSI
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ

Kinik Diogenes'in Toplumsal ve Politik Karşıtlığının Ana Hatları 21
C. CENGİZ ÇEVİK

Erdemli Bir Siyasetin Olanaklılığı Üzerine: Aristoteles ve Machiavelli'de Etik Siyaset İlişkisi 45
ELİF ÇETİNKIRAN BALCI

Yargı Gücünün Eleştirisi'ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları 69
Çev. GAMZE KESKİN

Yargı Gücünün Eleştirisi'nin İnşâ Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant – Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması 85
GAMZE KESKİN

Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (II.Kısım) 99
ELIZABETH ANDERSON
Çev. DEMET BOLAT-EZGİ BURGAN

İçsel ve Dışsal Sebepler 137
BERNARD WILLIAMS
Çev. AYKUT AYTIŞ

Felsefi Düşüncede Konsept Yaratıcılığının Yeni Fenomenolojik Alanı: Aura-Analitik 151
SEDAKAT ALİYEVA

Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm ve İtirazlar 161
ULAŞ BAGER ALDEMİR

Teutoburg Geçidi Savaşı ve Bir Örnek Olarak Florusun Eserinden İlgili Bölüm ve Çevirisi 175
ALP EJDER KANTOĞLU

İbn-i Arabi'nin Felsefesi Üzerine: Tanrı, İnsan ve Bilgi 189
H.NUR ERKIZAN

CONTENTS

Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition 11
ERNESTO GRASSI
Trans. SELİM ÇÖREKÇİ

The Outlines of Diogenes' Social and Political Opposition 21
C. CENGİZ ÇEVİK

On The Possibility of a Virtuous Politics: The Relation of Ethics and Politics in Aristotle and Machiavelli 45
ELİF ÇETİNKIRAN BALCI

Selected Kant-Reinhold Letters Announcing the Critique of the Power of Judgment (Correspondence) 69
Trans. GAMZE KESKİN

The Construction Period and Background of Critique of the Power of Judgment: Immanuel Kant- Karl Leonard Reinhold Correspondence 85
GAMZE KESKİN

Feminist Epistemology and Philosophy of Science 99
ELIZABETH ANDERSON
Trans. DEMET BOLAT-EZGİ BURGAN

Internal and External Reasons 137
BERNARD WILLIAMS
Trans. AYKUT AYTIŞ

A New Phenomenological Area of Concept Creativity in Philosophical Thought: Aura-Analytics 151
SEDAKAT ALİYEVA

Cartesianism: Historical Background, General Outlook and Objections 161
ULAŞ BAGER ALDEMİR

The Battle Of Teutoburg Passage And The Related Part With The Translation From The Work Of Florus As An Example 175
ALP EJDER KANTOĞLU

On Ibn Arabi's Philosophy: God, Human Being, and Knowledge 189
H.NUR ERKIZAN

Üçüncü Sayı İçin ve Son

Arkhe-logos'un üçüncü sayısı birbirinden farklı yazılarla yaşamın kendisini yansıtma çabasını içeriyor.

Bu çabanın kurucu ruhuna eşlik eden *ilke*, 'Umut, uyanık insanın/düşünen insanın rüyasıdır.' diyen Filozof'tan ilham alarak yıllardır 'nedir metafiziği' içinde yorgun ve bitkin düşen insanın kendisine, yine aynı Filozof'un şu sözleri ışığında seslenme kaygısıdır : 'Önemli olan bir ruha/akla sahip olmak değil, bir ruha ya da akla sahip olarak etkin/iyi yaşamaktır.'

Ve yine Filozof'un sözleriyle son cümleyi söyleyelim:

" Herşey güzel olacak."

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

*Bundan sonra her sayı için bir önsöz yazılmayacak!

**Arkhe-logos yıl ve sayı sistemi uygulamasına geçecek.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

Felsefe Olarak Retorik: Hümanist Gelenek-[Heidegger ile Retorik, Hümanizm, Mantık, Politika ve Şiir İlişkileri Üzerine]

ERNESTO GRASSI*
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ**

I. Giriş: İtalyan Hümanist Geleneğinin Kökleri

Retorik sorunu üzerine bu girişe kişisel bir deneyimle başlamam biraz garip karşılanabilir. Kişisel bir deneyimin başlangıç noktası olarak kabul edilmesi zaman ve mekân bakımlarından belirli bir sınırlılık taşıdığından; böyle bir deneyimden yola çıkan bu çalışmanın, sadece kendi hayatlarında benzeri tecrübeleri yaşamış olanlara hitap edebileceği yolunda bir itiraz yükseltilebilir.

Ben bu görüşe katılmıyorum. Bizim gerçek anlamda üzerinde durduğumuz bir problem, yalnızca soyut ve basit anlamda biçimsel bir yolla kavranılmamalı ve zaten kavranılamaz da. Varlığını bize hissettiren bir sorun, eğer muhkem bir temele sahip ise; onu ortaya çıkararak çözmek için giriştiğimiz her çabada bu sorunun bizim üzerimizde sübjektiflik sınırlarının çok ötesinde derin bir etki bırakması kaçınılmazdır. Bu girişte ve gelecek bölümlerde retoriğin felsefi açıdan bir yorumunu gözler önüne sermeye çalışacağım. Günümüzde felsefenin genellikle sadece biçimsel mantık çerçevesinde bir anlama sahip olduğu kabul edildiğinden; benim amacım, kendi yorum ve görüşlerimin nasıl bir tarihi ve teorik arka plana sahip olduğunu ve yine bu görüşlerimin biçimsel mantığın ötesinde bir önem arz edip etmediğini ortaya çıkarmaya çalışmak olacaktır.

Bu yüzden, bu girişte, Amerikalı okuyucuyu belki de daha önce hiç bilmediği bir dünyayı anlayabileceği bir konuma çekmeyi planlıyorum; bu konum, elinizdeki araştırmanın anlaşılabilmesi için gerekli olan perspektifi

---

* Bu makalenin çevrildiği kitap: Ernesto Grassi, *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*, tr. by John Michael Krois and Azizeh Azodi, (University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1980), pp.1-5, pp. 68-69, and pp. 72-74.

** Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Doktora öğrencisi, slm_corekci@yahoo.com.tr.

sunmak adına oldukça önemlidir. İtalyan hümanist geleneğinin ve retoriğin önem ve anlamını araştırmaya ve belirlemeye beni zorlayan şey, kendi entelektüel kimliğimi netleştirme zorunluluğunu içimde hissedişim olmuştur; ayrıca, benim düşünsel kimliğim bir taraftan Alman idealizmi karşısında ve diğer taraftan da -kendisiyle Freiburg'ta on yıl beraber çalıştığım- Heidegger karşısında olumlu bir eleştirel bakış süreci içinde şekillenmiştir.

Latin Geleneğinin Felsefi Öneminin Reddedilmesi

Benim bu konulardaki çalışmalarımı gerçekleştirdiğim 1920'li yıllardaki İtalyan felsefesinin düşünce çerçevesini şöyle bir hatırlatmam sanırım yerinde olacaktır. O zamanlar bilhassa Croce ve Gentile'nin etkisi altındaki İtalya'da Hegelci bir felsefe anlayışı hakim idi. Hegelci felsefe, daha on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Bertrando Spaventa gibi bazı önemli isimler tarafından güçlü bir şekilde temsil edildiği için kendine belirli bir yer edinmiş vaziyetteydi. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea* isimli eserinde açıkça dile getirmektedir ki, Rönesans felsefesi ve Hümanizm anlayışında ifadesini bulan İtalyan düşünce geleneği, her ne kadar Engizisyon ateşlerine atılma baskıları altında kalmış olsa da, varlığını daha sonraları Alman idealist felsefesi içinde sürdürmeye devam etmiştir.[1] Biraz fazla iddialı görünse ve oldukça belirgin bir şematizmle ifade edilmiş havası taşısa da Spaventa şöyle bir görüş öne sürüyordu:

"İtalyan felsefi ideası (düşüncesi) filozoflarımızın yakılma ayinlerinde yok edilememiş, felsefemiz her şeye rağmen daha özgür yerlerde ve daha özgür zihinlerde çok daha köklü bir şekilde gelişmesini devam ettirmiştir. Bu yüzden, İtalyan felsefi düşüncesini yeni anavatanı olan Almanya'da aramak, kesinlikle Alman felsefesini körü körüne taklit etmeyi istemek anlamına gelmez; ancak sadece, daha evvel zaten bize ait olmuş olan bir şeyin yeniden ele geçirilmeye çalışılması anlamına gelir. Bizim son iki yüzyıldaki filozoflarımız değil, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel gibi isimler, Bruno, Vanini, Campenella ve Vico'nun hakiki öğrencileridirler."[2]

Ve Spaventa şöyle devam eder: "Alman düşüncesinin gelişimi, doğal, özgür ve bağımsız, yani tek kelimeyle eleştirel bir yenilenme süreci içinde gerçekleşmiştir. İtalyan düşüncesinin gelişiminde ise bir istikrarsızlık, tıkanıklık ve dogmatiklik baş göstermiştir. Aradaki büyük fark işte budur... Biz felsefi düşünceye bir daha hakkıyla sahip çıkmak istiyorsak, önce yeniden kendimize dönmeliyiz. Düşünce dünyasında hakiki ve tarihi bir İtalya ancak bu yolla yaratılacaktır."[3]

---

[1] Bertrando Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea* (Bari, 1908).

[2] Ibid., p.31.

[3] Ibid., pp. 193-94. Cf. Ernesto Grassi, *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie* (Munich, 1939).

Ben kendim böyle bir ruhun hakim olduğu bir atmosferde eğitimimi tamamladım. Bununla ilgili olarak başımdan geçen şöyle bir olaydan da burada kısaca söz etmek isterim. Genç bir öğrenci olarak Freiburg'a geldiğim zaman, önce karısı Frau Husserl'in onayını alarak Husserl'i ziyarete gitmiştim; -ki, bundan sonra kocasıyla her görüşmek istediğimde, önce bu onayı almam zorunlu bir gelenek haline gelmişti. Bu ilk ziyaretimde, Husserl daha konuşmamızın başında bana, bir İtalyan olarak filozof olmamın benim kaderim olduğunu söyledi. Husserl'in böyle bir şey söylemiş olması beni müthiş etkilemişti ve ondan bu sözleriyle tam olarak ne anlatmak istediğini biraz daha açıklamasını rica etmiştim. Husserl bana kendi fenomenolojisinin temel kabulleri perspektifinden bir cevap verdi: "İtalyanlar felsefe tarihinin ağırlığı altında ezilmiş olmadıklarından, doğrudan fenomenin kendisine yönelebilir ve kendi fenomenolojik hakikat arayışları yolunda çok daha rahatlıkla ilerleyebilirler." Ben durumun hiçbir şekilde böyle olmadığını ve benim tamamen Hegelci bir felsefe geleneği içinde yetişerek eğitimimi tamamladığımı kendisine ifade edince, hakikatten hayretten donup kalmış bir halde bana dedi ki: "Öyleyse zavallı dostum, sen kaybetmişsin. Öyleyse senin gerçekten felsefe yapabilmek için hiçbir şansın yok." Bunları yeniden anlatıyorum çünkü, bu tür durumlar karakteristik itibariyle o zamanlar oldukça sıkça yaşanıyordu.

O yıllarda Alman idealizminin etkisi öylesine güçlüydü ki, bu bakış açısı her açıdan hümanist gelenek hakkındaki felsefi değerlendirmeler üzerinde son derece belirleyici bir rol oynuyordu. Hegel'in *Tarih Felsefesi*[4] isimli kitabında ortaya koyduğu hükümler uyarınca, modern düşüncenin başlangıcı olarak Descartes'in çalışmaları esas alınıyordu. Descartes'ten önce söylenmiş her şey, daha sonra Descartes Rasyonalizmi tarafından netlik kazandırılmış fikirlere az veya çok zıtlık içeren bazı karmaşık görüşler olarak kabul ediliyordu. Hümanizm ve Rönesans felsefesinin düşünce alanındaki çabaları, kavramsal düşüncenin netliğine yol açmayan yetersiz felsefi gayretler olarak değerlendiriliyordu; yani, hümanizm ve Rönesans felsefesi hissi ve hayali olanın ötesine geçmeyi başaramamış düşünme biçimleri olarak görülüyordu. Bu sebeple de, retorik, sağduyu (*sensus communis*) ve her türlü şiirsel anlatım felsefeye ait olmadıkları gerekçesiyle reddediliyordu. Düşünce dünyasındaki bu durum, 1920'li yıllardan itibaren hakim olmaya başlayan politik koşullar yüzünden giderek daha da karmaşık bir hal almaya başlamıştı. Faşizmin ideologu Gentile, tamamen politik bir bakışla Hümanizm ve Rönesans düşüncesinin sadece İtalyan malı bir gelenek olduğunu ısrarla öne sürmeye başlamıştı. Fakat, bununla birlikte, sahip olduğu idealist felsefeye ait ön yargılar onun gerçeği gerektiği gibi görmesini engelliyordu. Hümanizm ve Rönesans felsefesi, öncelikle sahip oldukları tarihi değer ve anlam açısından bir kabul görmüş oluyorlardı; yani bu dü-

[4] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Sämtliche Werke: Jubilämsausgabe*, 20 vols., ed. Hermann Glockner (Stuttgart: Frommann Verlag, 1928), 17: 126.

şünce biçimleri sadece Orta Çağ felsefe ve teolojisine karşı, insanın, tarihin ve temel değerlerin ilk defa köklü bir şekilde yeniden değerlendirmeye tabi tutulmasını temsil ediyorlardı.

1928 yılında İtalya'dan ayrılmaya karar verdim, Scheler, Nicolai Hartmann ve Jaspers Almanya'sında neler olup bittiğine şöyle bir göz atmamın faydalı olabileceğini düşünüyordum; işte bu esnada gerçekten tam bir şans eseri olarak, o zamanlar daha hiç tanınmayan Heidegger'le karşılaştım. Marburg'taki seminerlerinden ve genel derslerinden birkaçına katılmam onunla çalışmaya karar vermem için bana yetmişti. Husserl'in halefi olarak Freiburg'a geldikten sonra, orada Heidegger'le on yıl beraber çalıştım. Daha sonraları, Yahudi arkadaşlarına yönelik tutumunun değişmesinden dolayı onunla yollarımız tamamen ayrıldı. Bunun bizi alakadar eden entelektüel sorunlarla hiçbir ilişkisi yoktu; ama yine de, Yahudi dostlarına karşı belirli bir tavır değişikliği içine girmiş olması Heidegger'in o dönemde etik açıdan en azından kendi fikirlerine ne kadar bağlı kalabildiği hakkında bir hüküm verebilmemiz için temel bir tarihi öneme sahiptir. İtalya'da Heidegger hakkında -Gentile'nin bir dergisinde- ilk yazan kişi bendim ve Üniversite Hocalığı Tezimi (Habilitation) ona ithaf ettim.

Bütün bunlardan burada niçin bahsediyorum? Çünkü Heidegger, -Alman düşünce geleneğinin zamanımızdaki en büyük ismi olarak- bütün gayret ve mesaisini Grek düşüncesinin yeniden keşfedilmesine hasretmişti ki, bu içeriğiyle Alman düşünce geleneği bilhassa Hölderlin, Hegel ve Schelling'ten bizzat onun kendisine kadar uzanan bir çizgide vücut buluyordu. Yine bu geleneğin bir diğer temel özelliği de, nazari (teorik) bir değer taşımadığı gerekçesiyle Latin düşüncesinin olumsuz bir şekilde değerlendirilerek daima reddedilmiş olmasıdır. Heidegger'in nazarında Çiçero, Grek düşüncesinin yanlış anlaşılmasına dayanan bir fikri eklektisizmin basit bir temsilcisidir. Aynı biçimde, Hegel'in de, Çiçero'yu tekilden (tikelden) (particular) tümele (general) yükselmeyi başaramamış "popüler felsefe"ye ait bir isim olarak değerlendirdiğini de unutmayalım.[5] Carl Prantl, *Geschicte der Logik* adlı eserinde, Çiçero'nun Grek felsefesine başvurmasının hiçbir düşünsel (nazari) değeri bulunmadığını çok açık ve kararlı bir şekilde ifade eder: "Çiçero'nun Aristoteles'in isminden bahsettiği paragraflarda tam bir infial yükselir." Mommsen de, Çicero'nun "düşünceyi ölümcül bir şekilde tahrip ettiğini" ifade eder. Bugün aynı hükme Pauly-Wissowa'nın *Reallexikon*'unda[6] da rastlıyoruz. 1929'dan 1931'e kadar Heidegger'in derslerine ara sıra veya tek tük katılan Ortega y Gasset ile ben, Heidegger'in bu temel "Germanik" özelliğine sık sık dikkat çekmişizdir. Hei-

[5] Ibid., p. 20.

[6] Carl Prantl, *Geschichte der Logik* (Leipzig, 1885), p. 522; Theodor Mommsen, *Römische Geschichte* (Berlin: 1933), p. 117; "M. Tullius Cicero," in A. Pauly and G. Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertrumswissenschaft* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1939), pp. 1189-90.

degger'in böyle bir tavır içinde bulunuyor olması, beni kendi entelektüel kimliğimin mahiyeti üzerine tekrar be tekrar düşünmeye zorlayan en önemli bir faktör olmuştur. W. F. Otto ve büyük antik diller filoloğu Karl Reinhardt ile ben, *Jahrbücher der geistigen Überlieferung* isimli -daha sonra yasaklanan- bir yıllığın editörlüğünü yaparken, Hümanizmde felsefi anlam problemi üzerine görüşlerimi ilk defa bu yayının birinci cildinde yayınlanan "Der Beginn des modernen Denkens"[7] adlı makalemde ana hatlarıyla ortaya koymuştum. Bu makalenin, benim o zamandan beri İtalyan Hümanizmi üzerine çeşitli şekillerde yeniden dile getirdiğim her şeyi öz olarak kapsadığına inanıyorum.

Latin Geleneğinde En Yüksek Felsefi Bilinç Düzeyini Temsil Eden Vico'nun Düşüncesi

Söze bu otobiyografik bilgilendirmelerle başladım, çünkü bir kimsenin kendisini ilgilendiren teorik problemleri netleştirebilmesi için, o kişinin kendi düşüncesinin içinde oluştuğu koşulları ifade eden kişisel durumuna dönmenin daima önemli olduğuna inanmışımdır.

İtalyan hümanistik geleneğinin felsefi bir değeri var mıdır, yoksa bu gelenek sadece tarihi bir anlama mı sahiptir? Eğer felsefi bir önemi varsa, bu, günümüz için ne anlam ifade etmektedir? Son olarak, bu felsefi geleneğin kökenleri Latin edebiyatında mıdır ve eğer cevap evet ise, hümanizm esas itibariyle hangi isimlere dayanmaktadır?

Bu soruları cevaplayabilmek için öncelikle kısaca da olsa bilhassa Anglo-Sakson dünyasında çok katı bir formalizmle biçimlenen günümüzün genel bilimsel düşünce anlayışını ele alarak söze başlamak istiyorum. Bu düşünüş biçimiyle, bütün bir "hümanist" düşünce ve bütün bir metafizik yararsız ve gereksiz görülerek yok sayılmaktadır.

İtalyan hümanist geleneği, böyle bir görüş karşısında ortaya konulması gereken bir tepkiye hala güçlü bir katkıda bulunabilme yeteneğine sahip midir? Anglo-Amerikan felsefesinin nasıl inanılmaz bir şekilde formel mantığın etkisi altında olduğunu yakından biliyorum ve bu konuda herhangi bir eleştirel yorum yapacak konumda olduğumu da iddia edemem. Sadece, kendi düşünmemize bir başlangıç teşkil edebilmesi için kendi düşünce geleneğimi gözler önüne sererek size sunmak istiyorum. Bu sorumluluğun üstesinden gelmenin, ancak bana göre İtalyan Hümanist geleneğini bütün boyutlarıyla en derin ve kapsamlı bir şekilde idrak etmiş olan bir filozofun görüşlerine başvurmakla mümkün olacağına inanıyorum. Burada Amerikalıların 1976 yılında kendisi adına uluslar arası bir kongre düzenledikleri Vico'dan bahsediyorum. Giambattista Vico hakkındaki bu kongrenin, Avrupalılar tarafından değil de Amerikalılar tarafından düzenlenmiş

[7] Ernesto Grassi, "Der Beginn des modernen Denkens," in *Jahrbuch der geistigen Überlieferung*, Band 1, Berlin, 1940.

olmasını, bu ülkenin entelektüel ufuk açıklığının önemli bir göstergesi olarak görüyorum.

Bilindiği gibi, Vico, felsefenin amacını, doğa (evren) üzerine değil de, sadece tarih üzerine bir görüş dile getirme olarak ele alır; böyle bir görüşü benimsemesi, kendisinin de söylediği gibi, insanın kendisinin tarihe etki edip yönlendirme gücünün bulunmasına karşılık, evren karşısında böyle bir şeyden söz etmenin mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır.

2. Toplumun Temeli Olarak Retorik

Geleneksel Bilimsel Düşünce: Kavramsal Anlayış

Günümüzün bilimsel panoramasına şöyle bir göz attığımızda, felsefenin şimdiye kadar kendine belirli bir yer bulabildiğini söyleyebilmek son derece zordur. Genel geçer bilimsellik anlayışı çerçevesinde, retoriksel bir söylem ve anlatım biçimi de, bilimselliğin dışında, sadece muhatabı yapay bir yolla ikna etme metodu olarak kabul edilmektedir. Metafizik arayışlar ve felsefe ile ulaşılmaya çalışılan amaçlar ya tamamen reddedilmekte ya da bilimsel bakışın dışında kalan yaklaşımlar olarak pek kabul görmemektedir. Spekülatif felsefi gelenek neredeyse donuklaşmış veya taşlaşmış bir hal almıştır ve metafizik de, bürokratik mekanizmalarla belirlenen üniversite ders programlarında hüzün ve keder dolu belirsiz bir varoluş anlayışına sürükleyici bir fonksiyon görmekten başka bir işe yaramamaktadır. Mantık, yapısalcılık, formel semiyotik ve bunlardan hiç de aşağı kalmayacak ölçüde sosyoloji de, retoriksel felsefe geleneğinin eleştirilmesi ve dışlanmasına katkıda bulunmaya devam etmektedir. Burada bu sorunu derinlemesine ele almak bizim görevimiz değil. Fakat şunu hatırlatmış olalım ki, felsefenin problemleri ve retoriğin fonksiyonu, ancak insanlar arası iletişimin sınırları içinde ve yine bu iletişim sürecinde ortaya çıkmış sorumluluklar dahilinde bir tartışmaya tabi tutularak ele alınabilir. İşte bu açıdan, eğer biz retoriğin fonksiyonu üzerine yapılacak yeni bir yorum temelinde bizzat felsefenin yepyeni bir anlam kazanmasından söz açabilir miyiz sorusunu soruyorsak ve buna cevabımız evet oluyorsa; bu durumda kendimize başlangıç noktası olarak hangi geleneği almamız gerekir?

Söze şöyle bir kaziye ile başlamak zorundayız: Gerek Antik Çağ'a ve Orta Çağ'a, gerekse de Descartes'le başlayan ve "Modern" olarak adlandırılan çağa baktığımızda, bu üç dönemde de bilimsel düşünce denilince anlaşılan şeyin aslında hiç değişmeden aynı kalmış bir bilim ve bilimsel metot anlayışına dayandığını görürüz. Genel olarak inanılan ve kabul edilenin aksine, "geleneksel" ve "modern" düşünce arasındaki ayırım, bilimsel düşüncenin temel yapısında meydana gelmiş köklü bir değişiklik bulunduğunu ifade etmez. Bilimsellik çerçevesinde retoriğin reddedilmesinin sebebi de bu gerçektir. Bu yüzden bizi çok yönlü bir görev beklemektedir: Bu söylediğimiz tarihi konuları açıklamakla retoriksel söylemin işlevinin yeniden

değerlendirilmesine yol açacak biçimde İtalyan Hümanizmi içinde geliştirilmiş yeni ve farklı bir bilimsel düşünce modelini ortaya çıkarmak.

Daha antik dönemde kabul edilmiş olan temel görüşe göre, bilme (*episteme, scienta*], ancak bizim cümlelerimiz (*logos*) muhkem bir temele (*epistemi*) "dayandığı" zaman mümkün olabilir. Böylece geleneksel mantıkta metafizik ve mantık arasında tam anlamıyla bir bütünleşme hasıl olmaktadır. Sadece bir varlık doktrini (*on hei on*), yani bizzat "var olan" hakkındaki bir doktrin, varlık kazanmış her şeyin kaynağını bize bildirir ve "otantik" (sahih) cümlelerimizin hakiki temelini teşkil eder. Bu durumda, insanın mevcudiyeti içinde üzerine söz söylediği değişik varlık biçimlerinin (*kategorein*) neler olduklarını belirleme mecburiyeti ortaya çıkmaktadır ki; bu zaruret etrafımızda tüm gördüklerimizin, yani fenomenlerin tam olarak neler olduklarını ve nasıl varlık kazandıkları meselesinin makul bir temele dayandırılarak açıklanabilmesi için hasıl olan bir zorunluluktur. Böyle bir nokta-i nazardan bakıldığında, mantığın temel problemi, tek bir şey etrafında düğümlenir: Birleştirme, yani mantıkta asıl sorun, özne ile bu özne hakkında söylenen sözün veya ona isnaden verilen hükmün cümlesel bir yapı içinde bir araya getirilmesinin nasıl mümkün olabileceği ile ilgilidir.

Bu problem Aristoteles'in *İlk Analitikler*'de rasyonel çıkarım süreci olarak incelediği problemdir. Mantık, sebep veya illetlerin, yani her bir çıkarımın kendisinden hareketle gerçekleştirdiği orijinal öncül(mukaddeme)lerin mahiyetini açıklamak mecburiyetindedir; bu da Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de incelediği problemdir.

Tüm bu sebeplerden dolayı böyle bir mantık için, rasyonel bir önermede bulunması gereken üç temel unsur önemlidir: kavram (*horos*), tanım (*horismos*) ve rasyonel istidlalin gerçekleştirilmesi. Kavram, kesret içindeki mahiyetiyle var olan her şeyi, yani tüm fenomenleri bir vahdet içinde kavranacak şekilde bir araya getirmelidir. *Tanım da* bu çokluk halini yeniden orijinal vahdete geri götürmelidir.

İnsanlık Tarihinin Kaynağı Olarak Eylemler ve Sözler

Hümanist gelenekte mantığa ve bu mantığın kullandığı dile bir öncelik tanınmaz. Hümanist felsefede hakiki bir felsefeye göre düşünebilmek için işin başında retorik yer alır ve kesinlikle zorunlu ve evrensel öncüllerden yapılan çıkarımlarla özdeşleştirilemeyecek yeni bir bilimsel düşünce anlayışı çerçevesinde hareket edilir. Böylelikle, hümanist gelenek biçimsel matematiksel bilgi idealinden uzaklaşmış olur.

Bu geleneği anlayabilmek için, daha çok insan toplumunun orijini problemi ve şiirin politik fonksiyonu üzerinde durmaları sebebiyle, ilk bakışta şimdi ele aldığımız sorunlarla pek bir ilişkileri yokmuş gibi görünen bazı düşünürlerin görüşlerine ve farklı düşünüş biçimlerine ana hatlarıyla bakmamız gerekmektedir. Şiiri göz önüne aldığımızda, not edilmesi gere-

ken şudur ki, metafor (misâl) ve imajların (hayal) kullanımı insanın hislerini tesir altına alır ve şiir retoriksel işlevini bu şekilde yerine getirmiş olur.

Tarihsel tartışmamız, Hümanizmin ortaya çıkmasından çok önce Orta Çağ'ın sonlarına doğru yeni bir düşünce yolunun başlangıcını net olarak görebildiğimiz bir devirde başlar. Günümüzde halâ hakim olan ve buraya kadar bizim de ele alarak üzerinde durduğumuz bilme modeli temel alınarak, adı geçen dönemde ortaya çıkan bazı düşünürler, esas itibariyle sadece edebiyat tarihi açısından önemli görülmekte ve ayrıca onların ortaya atmış olduğu fikirler, teorik düşünce için gerçek bir önem arz edecek tarzda değerlendirilmeye tabi tutulmaktan uzak kabul edilmektedir. Ben, öncelikle daha çok Dante'nin hocası Brunetto Latini üzerinde durduktan sonra, ayrıca Dante'nin retoriksel konuşmanın bir boyutu olarak şiirin fonksiyonu hakkındaki görüşlerini ve bir söylevci (orator-hatip) olarak şairi değerlendirme biçimini ele almak istiyorum.

Latince değil de, halk dilinde (provençal) yazılmış ilk Orta Çağ *summa*'sı olan *Tresor* adlı eserinde Brunetto Latini (1220-1294), politikanın bütün bilgi biçimlerinin [artes] temelinde yer alma önceliğine sahip olduğu yolunda temel bir görüş ortaya koyar. Yani, Latini, politika kavramını yalnızca hükümet etme sanatı ile sınırlandırmaz; bunun çok ötesinde politika denince, insanın hakiki mahiyetinin meydana çıkmasına imkan hazırlayan ve toplumun varlık bularak kurulmasına katkıda bulunan her türlü aktiviteyi kastetmektedir.

Latini'nin görüşüne göre politikanın temelinde iki çeşit insan faaliyeti vardır: *eylem* -bununla ilgili olarak Latini söz konusu eserinde ihtiyaçların karşılanması için insanın tabiatı dönüştürdüğü bir dizi meslek ismini belirler- ve *söz*.

"Politika ... insanın en yüksek bilme biçimi ve gerçekleştirdiği en büyük eylemdir. Bir halkı, bir devleti veya bir insan topluluğunu savaş ve barış zamanlarında nasıl yönetmemiz gerektiğini bize öğreten politikadır. Politika bize insanın ihtiyaç duyduğu [*ki a vie d'ome sont besonable*] bütün sanatları ve meslekleri [*mestiers*] öğretir ve politikada hedeflere iki şekilde ulaşılır; birisi eyleme [*oeuvre*] dayalıdır, diğeri de sözlerle [*paroles*] gerçekleştirilir. Politikanın eylem veya çalışma ile etkisini göstermesi, demircilik, dokumacılık ve çiftçilik gibi meslekler sayesinde olur... insanın ihtiyaç duyduğu bütün diğer mesleklerde de durum aynıdır... İnsanın *kelimeler veya sözlerle* başardığı ise, ağzı ve dili ile söyledikleri sayesinde gerçekleşir."

Latini için "kelime" lisan anlamına gelir...

Latini, Çiçero'dan mülhem bir görüşle şairin eşsiz ve orijinal bir kapasiteye sahip olduğunu ve insan cemiyeti ve insan tarihinin yönünü özel bir ruhla yaratılmış şairin çizdiğini açıkça dile getirir...

Burada Latini ve Çiçero'dan bazı iktibaslarda bulunduk, çünkü bunlar, Giambattista Vico'nun yüzlerce yıl sonra Yeni Bilim adlı eserinde insan

toplumunun kökeni hakkında konuşurken söyledikleriyle neredeyse harfiyen aynıdır.

...İnsan toplumunun kökenini şiir ve metaforik düşüncede gören geleneğin kaynağını anlayabilmemiz için burada bir iki tarihi referansa dönmek yerinde olacaktır. *Pro archia* adlı hitabe eserinde Çiçero, sanat ve şiirin kişisel yeteneğin bir ifadesi olarak ele alınamayacağını, bunların ancak objektiflik alanına ait olduğunu ve kutsaldan (sacred) kaynaklandığını açıklar.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

Kinik Diogenes'in Toplumsal ve Politik Karşıtlığının Ana Hatları

C. CENGİZ ÇEVİK*

Özet:
Kinik felsefenin en bilinen figürü olan Diogenes'in düşünceleri ve yaşam tarzı birbiriyle öyle uyumludur ki, çoğu Eskiçağ kaynağında birbirinden ayrılamayan, aksine birbirini destekleyen ya da birbirinin yerine geçen unsurlar olarak sunulurlar. Bunun temel nedeni kinik felsefenin, teorik ve mantıksal gerekçelendirmelerden ziyade gündelik yaşama dönük, uygulanmayı gerektiren ilkelere dayanıyor olmasıdır. (Nitekim diğer kinik filozoflar da büyük ölçüde yazdıkları eserlerle değil, gündelik yaşamdaki öğretilerine örnek kabul edilen davranış ve kurnaz sözleriyle bilinmektedir.) Kuşkusuz, bu ilkelerin başlıcası, tüm kusurların kaynağı olarak görülen yerleşik toplum düzeniyle birlikte politik yapının reddedilmesidir. Bu makalede bu ilkeyi de göz önünde tutarak, Eskiçağ kaynaklarından hareketle Diogenes'in toplumsal ve politik karşıtlığının ana hatlarını belirlemeye çalışıyoruz.
Anahtar Sözcükler: Dünya Vatandaşlığı, Felsefe, Karşıtlık, Kinik Diogenes, Kinizm, Politika, Toplum
The Outlines of Diogenes' Social and Political Opposition

Abstract:
The ideas of Diogenes, who is the most known figure of Cynicism, are so consonant with his life style, that they are presented in many ancient sources, as elements that can not be separated from themselves, but do support or substitute each other. Primary cause is that Cynicism does not depend on theoretical and logical justification, but principles required practical experience in real life. (Indeed other cynics have also known with their behaviours and wit *dicta* as sample, not with their writings.) Undoubtedly, the most primary one of these principles, is to contempt of settled order of society with political system. In this article, we try to determine outlines of Diogenes' social and political opposition, in regard to this primary principle.
Keywords: Cynic Diogenes, Cynicism, Opposition, Philosophy, Politics, Society, World Citizen

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

"Ben bir köpek olarak siz Atinalıları sözlerimle cezalandırıyorum."
(Diogenes, *Epistulae* 28.5)

1. Yaşam deneyiminden toplum eleştirisine

Diogenes'in bilhassa gençlik dönemindeki yaşam deneyiminin genel olarak felsefesinin, dolayısıyla toplumsal ve politik tavrının arka planı oduğunu düşünebiliriz. Filozofun yaşamının erken dönemiyle ilgili günümüze ulaşan aktarımlarda kimileyin birbiriyle çelişen farklı olayların ortak neticesi, son kertede sıradan bir Yunan vatandaşının toplumsal yaşam deneyiminden uzaklaşmış olmasıdır. Bu uzaklaşmanın aynı zamanda, Diogenes'in Yunan toplumundaki kusurları, Epikuros tarafından "Yunanların düşmanı" olarak görülecek kadar[1] kıyasıya eleştiren kinik düşünce sisteminin oluşumunda da rol oynadığını düşünmek mümkündür. Nitekim sadece Eskiçağ'da değil tüm çağlardaki filozoflar göz önünde tutulduğunda, belki de Diogenes yaşam tarzı ile düşünceleri en fazla uyuşan filozoftur. Günümüze ulaşan metinsel aktarımlar ve bu metinlerin çağlar içinde felsefede ve farklı sanat dallarındaki yorumları, Diogenes'in yaşam tarzı ile düşüncelerinin birbirinden kesinlikle ayrılamayacağını ortaya koyar. Dolayısıyla burada öncelikle Diogenes'in yaşam deneyimiyle ilgili aktarımlardaki tespitler üzerinden, düşüncelerinin arka planına ulaşmaya çalışacağız.

1.1. Kalpazanlık ve sürgün deneyimi

Şüphesiz, Diogenes'in henüz felsefeyle ilgilenmediği gençlik dönemiyle ilgili en ilgi çekici detay sahte para basması ya da en azından bununla suçlanmış olmasıdır. Bu olayla ilgili farklı aktarımlar vardır, kimilerine göre Diogenes devlet hazinesinden sorumlu olan babasıyla birlikte kalpazanlık suçuna bulaşmıştır. Kimilerine göreyse işçiler tarafından bu suça teşvik edilmiş ve tanrı Apollon'un bu konuda ne yapması gerektiğiyle ilgili kendisine tavsiye vermesi için Delphoi'a gitmiş ya da kendi kentindeki Delios kehanetine başvurmuş. Neticede tanrı ona kentin νόμισμα'sını bozmasını söylemiş, ancak Laertios'a göre, Diogenes bunu yanlış anlamış ve sahte para basmıştır.[2] Burada νόμισμα'nın farklı anlamlarına dayanan bir yanlış anlama ve felsefî bir sözcük oyunu söz konusu olabilir. Nitekim νόμισμα'nın ilk anlamı "para"ysa da, "alışkanlık, yaygın inanç, kurum" gibi anlamları da vardır, bunlar kiniklerin kusurlarını eleştirdiği yerleşik toplum düzenine özgü unsurlar olduğundan Diogenes'le ilgili bu erken dö-

[1] Diogenes Laertios 10.8. Diogenes'in Yunan karşıtlığı özellikle de, ona atfedilen 28. mektupta belirgin bir şekilde kendini gösterir.

[2] Tüm aktarımlar için bkz. Diogenes Laertios 6.20. Bu konuyla ilgili farklı aktarımlarla ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. R. Bracht Branham, "Exile on Main Street: Citizen Diogenes," in *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, ed. Fan Felix Gaertner (Leiden and Boston: Brill, 2007), 73.

nem anlatısı, gençliğindeki hatasının kinik felsefesi bağlamında yeniden yorumlanmasının önünü açar. "νόμισμα'yı bozmak", bu bağlamda kinik felsefenin topluma uygulanması anlamında metafor içeren bir deyim olur, yani gelenekteki sirkülasyonun dışına çıkmak ve geleneksel düşünceyi değiştirmek anlamına gelir.[3] Dahası kehanete başvurması da, Diogenes'in kendisi gibi Delphoi'daki bir kehanetsel yanıtla ilişkilendirilen Sokrates'le karşılaştırılmasını ve gelenekle çatışma bakımından ona yakınsamasını sağlamıştır. Nitekim tanrıdan aldıkları kehanetsel mesajlar farklı olsa da, iki filozof da bu mesajların gösterdiği doğrultuda, yaşadıkları kentin sosyopolitik yapısıyla ters düşer.

Sokrates Delphoi tapınağındaki "kendini tanı" yazısına ve başkasının sorusu üzerine kimsenin kendisinden daha bilge olmadığı minvalindeki yanıta odaklanarak kendisinin ve bilgisiyle gururlanan başkalarının hiçbir şey bilmediği sonucuna varır, buna bağlı olarak bir şey bildiğini sanan herkesi çürütmeye girişir, bu onun yaşadığı toplumda birçok düşman edinmesini ve sonunda yargılanıp zehir içme cezasına çarptırılacak kadar gelenek ve onun savunucularıyla ters düşmesini sağlar.[4] Diogenes örneğindeki "νόμισμα'yı bozmak" deyimini de aynı bağlamda değerlendirmek mümkündür,[5] belki de bu yüzden Platon, kinik felsefeden kaynaklanan tüm aşırı yaklaşımlarını da göz önünde tutarak Diogenes'i "kudurmuş Sokrates" olarak nitelemişti.[6]

1.2. Filozof ve dünya vatandaşlığı deneyimi

Diogenes tüm malvarlığını yitirerek sürgüne gönderilince, Atina'da zorlayarak kinik Antisthenes'in öğrencisi olmuş[7] ve bildiğimiz kinik öğretisini savunmuş ve yaşamıştır.[8] Kendisine geçmişte sahte para bastığı hatırlatı-

---

3 Karş. Branham, "Exile on Main Street," 73.

4 Bkz. Platon, *Apologia* 20e-23b.

5 Bununla birlikte buradaki karşılaştırmadan hareketle Diogenes'in toplumun miras bıraktığı yasaları ve tanrıları değil, sadece doğayı yaşama ölçütü olarak kabul ettiğini, bunun da Sokrates'in düşüncesinden farklı olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu yaklaşım için bkz. R. Bracht Branham, "Satire," in *The Oxford Handbook of Philosophy and Literature*, ed. R. Elridge (Oxford: Oxford University Press, 2009), 145.

6 Aelius, *Varia Historia* 24.33. Benzer şekilde Fronto da (*Epistulae Ad Marcum Caesarem* 3.16.2) Sokrates'in toplum nezdindeki ağırlık ya da etkisine (*gravitas aut vis*) karşılık, Diogenes'in "topluma çılgınca tepki vermesine (*Diogenes volgo saeviebat*) dikkat çeker.

7 Bkz. Lukianos, *Vitarum Auctio* 7. Laertios'a göre (6.21) Diogenes Antisthenes'in öğrencisi olmak istedi, ancak Antisthenes onu geri çevirdi, Diogenes ısrarcı olunca da, bu sefer Antisthenes sopasını çıkardı ve onu kovmaya çalıştı. Diogenes de "vur bakalım, beni kovacak kadar sert bir sopayı asla bulamayacaksın, bana anlatacak bir şeylerin olana kadar burada kalacağım" dedi. O andan itibaren onun öğrencisi oldu. Aynı öyküyle ilgili olarak bkz. Aelius, *Varia Historia* 10.16; Hieronymus, *Adversus Jovinianum* 2.14.

8 Macrobius'un aktarımında (*Saturnalia* 7.3.21) geçtiğine göre, "bu adam beni zenginden dilenciye dönüştürdü, güzel bir evdense bir fıçıda yaşamama neden oldu. Ona şükran borçluyum, zira beni bir filozofa ve tümüyle erdemli bir insana dönüştürdü" der. Benzer bir aktarım için

lınca, bir zamanlar kendisinin de eleştirdiği insanlar gibi olduğunu, ancak şimdi eleştirdiği kişilerin asla kendisinin mevcut haline kavuşamayacağını ve kendisi gibi gelişim gösteremeyeceğini söylemiştir.[9] Benzer şekilde, aynı olaydan ötürü Sinoplular tarafından sürgüne mahkûm ettiği hatırlatıldığında da "ben de onları orada kalmaya mahkûm ettim" ve "bu yüzden filozof oldum" demiştir.[10] Plutarkhos kaynaklı başka bir aktarımda da Diogenes'in sürgün cezası kötü olaylara rağmen olumlu düşünmekten vazgeçmeme bağlamında ele alınır, örnek olarak bir kişinin attığı taşın köpeği ıskalayarak üvey annesine isabet etmesi üzerine "o kadar da kötü değil" demesi gibi, Diogenes de kötü talihini tersine çevirerek sürgünde felsefe yapmaya başlamıştır.[11]

O halde Diogenes'in yaşadığı kentten sürülmesi filozof olmasının nedenidir. Genel olarak Yunan dünyasında ama özellikle de iyi bir vatandaşın nasıl olacağı üzerinde duran Platon ve Aristoteles bağlamında sürgün aynı zamanda toplumun bir vatandaşı, askeri, vergi mükellefi, oy vereni, üreticisi, çiftçisi, taciri, zanaatkârı ve hatta filozofu olamama anlamına gelir.[12] Ancak bu durum görüldüğü üzere Diogenes için geçerli değildir, bunun kinizmin temelinde yer alan tek bir kentin değil, "dünya vatandaşı" olma ilkesiyle doğrudan ilgisi vardır. Branham bu bağlamda Plutarkhos'tan yaptığı bir alıntıyla Stoacı Khioslu Ariston'un kinizme yakınsayan düşüncesini hatırlatır, buna göre doğada vatan diye bir şey yoktur, zira biz doğadaki şeyleri kendilerinden yararlandığımız ölçüde adlandırırız.[13] Bu yüzden Ovidius'un sürgün şiirinde dile geldiği üzere, Diogenes (doğduğu yer olarak) vatanından uzak kaldığında acı çekmemiştir.[14] Aynı şekilde, Diogenes de "kendisine nerelisin?" diye sorulduğunda, "dünya vatandaşı" (κοσμοπολίτης[15]) olduğunu söylemiştir.[16] Bir yoruma göre Diogenes'in bu cevabı sadece kente tam teslimiyeti ve bağlılığı gerektiren topluluk baskısına karşı bireysel kimliğin değil, aynı zamanda yeryüzünün herhangi bir yerini vatan olarak kabul edip her yerde misafirperverlikle karşılanma ve saygı görme hakkının da bir savunmasıdır.[17]

---

bkz. Plutarkhos, *Quaestiones Convivales* 2.1.7 632e.

9 Diogenes Laertios 6.56.

10 Diogenes Laertios 6.49.

11 Plutarkhos, *De Tranquilitate Animi* 6.467c.

12 Branham, "Exile on Main Street," 72.

13 Branham, "Exile on Main Street," 74. Ariston'la ilgili aktarım için bkz. Plutarkhos, *De Exilio* 600e.

14 Ovidius, *Epistulae Ex Ponto* 1.3.67.

15 Κοσμοπολίτης (dünya vatandaşı) terimi ilkin Diogenes'e atfedilmiştir.

16 Diogenes Laertios 6.63. Dünya vatandaşı olma ve vatanı tek bir yerle sınırlandırmama anlayışı Krates'e de atfedilir, bkz. Diogenes Laertios 6.98.

17 A. Nascimento, "Human Rights and the Paradigms of Cosmopolitanism: From Rights to Humanity," in *Human Rights, Human Dignity, and Cosmopolitan Ideals: Essays on Critical*

Her iki savunmanın da tümüyle bireysel bir güdüden kaynaklandığını, Diogenes'in tek bir kent ya da ulusa bağlı olmayıp, farklı uluslardan herkesi kapsayan bir "evrensel kardeşlik" duygusuyla hareket etmediğini söylemek de mümkündür. Buna göre Diogenes'in bu şekilde kendisini bir nevi hiçbir yere değil, her yere ait görmesi, apolitik ya da antipolitik bir tavır olarak değerlendirilebilir.[18] Bu yüzden Dorandi, Diogenes'in kozmopolitanizminin yukarıda belirttiğimiz türde evrensel kardeşlik gibi olumlu bir anlam içermediğini, aksine bir adamın tarihsel bir yapı olarak kurulan tüm topluluğu ve ona ilişkin her şeyi kökünden sökmesi ve ulus kavramını tümüyle reddetmesi anlamına geldiğini belirtir.[19] Shea, Dorandi'nin bu yorumunun güçlü bir kanıtının Laertios'un bir aktarımında bulunduğunu düşünür: Bir yerde Diogenes kendisiyle ilgili olarak "evsiz bir sürgün, ülkesi için ölü, günlük ekmeği için yalvaran bir gezgin" dizelerini okur.[20] Bu, tragedya kahramanlarının düşebileceği türden sefil bir durumun örneğidir, ancak bu, son kertede acınası bir durum değildir. Diogenes'in, bir kahraman gibi, politik bir bağlılığı yoktur, kendisini hor gören ve hor gördüğü bir toplum anlayışına karşı koşulsuz bir bağımsızlığı ve özgürlüğü deneyimler.[21] Toplumla sürekli çatışmayı körükleyen, yerleşik algıları ve kabulleri yıkan bu bağımsızlık ve özgürlük durumunu Diogenes'le ilgili tüm aktarımlarda, hatta esareti ve köleliğiyle ilgili yorumlarda da karşımıza çıkar.

Theory and Human Rights, ed. M. Lutz-Bachmann and A. Nascimento (London: Routledge, 2016), 104. Karş. M. Nussbaum, "Kant and Cosmopolitanism," in *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. J. Bohmann and M. Lutz-Bachmann (Cambridge: MIT Press, 1997), 26-27.

[18] Bağlamda kastedilen dünyanın herhangi bir kentle karşılaştırılabilir bir politik vatandaşlık sisteme sahip olmadığı düşüncesinden hareketlenen benzer bir yaklaşım için bkz. R. Bracht Branham, "Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism," in *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, ed. R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé (California: University of California Press, 1996), 96.

[19] T. Dorandi, "La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique," in *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, ed. M. O. Goulet-Cazé and R. Goulet. (Presses Universitaires de France, 1993), 68. Karş. L. Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), 76.

[20] Diogenes Laertios 6.38.

[21] Shea, *The Cynic Enlightenment*, 76. Diogenes'in kozmopolitanizmi kendisini aşağılayan burjuva toplumunun yüzüne karşı kendi değerinin bilincinde olmasıyla gurur duyması anlamına taşır. (M. Hadas, "From Nationalism to Cosmopolitanism in the Greco-Roman World," *Journal of the History of Ideas* 105 (1943): 108. Bkz. C. Douzinas, *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (London: Routledge, 2007), 154; G. Hughes, *Transcendence and History: The Search for Ultimacy from Ancient Societies to Postmodernity*, (Columbia: University of Missouri Press, 2003), 107-109. Belki de Fronto'nun dikkat çektiği gibi (*Ad Antonini Imperatoris De Eloquentia* 1.3) Diogenes'i "aşağılamaya en hazır" (*ad exprobrandum promptissimus*) filozof olmasının nedeni de budur.

1.3. Kişisel esaret ve kölelik deneyimi

Diogenes'in köleliği sıradan insanların köleliğinden farklı olmuştur. Laertios'a göre, Diogenes köle olarak satıldığında da, Helenistik dönem komedi yazarı Menandros'un "özgür bir ruhla köle olursan, köle olmayacaksın" koşullu ifadesini[22] anımsatacak şekilde, soylu bir ruha sahip olduğunu göstermiştir. Aegina'ya seyahat ederken korsanlar tarafından kaçırılmış ve Girit'e götürülerek orada satışa sunulmuştur. Satıcı kendisine ne iş yapabileceğini sorduğunda, işinin insanları yönetmek olduğunu ve iyi giyimli, zengin bir adam gördüğünde de satıcıya kendisini ona satmasını, zira o adamın bir efendiye ihtiyacı olduğunu söylemiştir.[23] Gellius'un aktarımında ise Diogenes'in satıcıya cevabı "özgür insanlara hükmetmeyi bilirim"[24] olmuştur.

Burada açıkça toplumsal ve politik geleneğin klasik efendi ve köle ilişkisini tümüyle tersine çeviren bir tavır bulunur. Bu tavır aynı zamanda, Aristoteles'in, kentin iktisadî yapısı açısından, köleyi hem bir üretim aracı, hem de mülkiyetin bir parçası olarak görmesine de[25] karşı çıkar. Aristoteles'in politik felsefesinde kölelik, insanlar arasındaki doğadan kaynaklanmakla birlikte kentteki politik düzene sirayet eden güce dayalı ayrımın doğal bir sonucudur ve kölelik durumu efendi için olduğu kadar kölenin kendisi içinde faydalı ve adildir.[26] Aristoteles'e göre efendilik ve kölelik, temel felsefî meşruiyetini ilgili kişilerin topluma en büyük faydayı belirlenmiş bu kimliklerle sağlayabilecekleri düşüncesinden alır.[27] Diogenes'in politik felsefesinde ise toplum nezdinde politik bir değeri olan efendi ve köle ilişkisiyle ilgili olarak toplumun yararının gözetilmediğini söylemek mümkündür, zira o efendiyi köle, köleyi de efendi yapmakla, soylu efendilerin yönettiği kent ve aile işlerindeki düzeni bozar. Bunu bir tür köle ahlakı geliştirmek için de yapmaz, aksine sadece kendi kişisel durumunu göz önünde tutarak, yoz ya da cahil olarak gördüğü toplum düzeninin et-

---

[22] Fr. 857, Kock. Bkz. P. Hunt, "Slaves in Greek Litterary Culture," in *The Cambridge World History of Slavery 1: The Ancient Mediterranean World*, ed. K. Bradley and P. Cartledge (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 44-45.

[23] Diogenes Laertios 6.29 ve 74–75.

[24] Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 2.18.10: "'novi… hominibus liberis imperare." Stobaeus 3.3.52'de de bunlara benzer bir aktarım vardır, buna göre satıcı Diogenes'e köle olarak ne yapmayı bildiğini sorduğunda, Diogenes insanları yönetmeyi bildiğini söyler, bunun üzerine satıcı gülerek, kendisine efendi satın almak isteyen biri bulduğunda iyi bir iş yapmış olacağını belirtir. Diogenes'in satıcısıyla kurduğu alaycı diyalogun bir örneği de satış sırasında yere uzandıktan sonra, satıcıdan balık sattığını düşünmesini istemesidir (Diogenes Laertios 6.29 ve Plutarkhos, *De Tranquilitate Animi* 4.466e).

[25] Aristoteles'in kölelikle ilgili görüşleri için bkz. *Politika* 1253b23-1254a13; 1254a17; 1254b39-1255b16-1255b39. Karş. Celal A. Kanat, *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi* (İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013), 283.

[26] Aristoteles, *Politika* 1254b39.

[27] Karş. W. Desmond, *Cynics* (London: Routledge, 2014), 95-96.

kin bir parçası olan soylu sınıf üzerindeki kendi zihinsel ve entelektüel üstünlüğünü vurgular. Soyluların kap kacak alırken detaylı inceleme yapmasına rağmen, bir insanı köle alırken sadece görünüşüne bakmasını alaycı bir üslupla eleştirir.[28] Bu, muhtemelen kendi görünüşüyle tezat oluşturan[29] zihinsel ve entelektüel derinliğine yapılmış bir vurgudur. Nitekim başka aktarımlarda da Diogenes köle olarak satın alındığında bile, üstünlüğünden ötürü bir köle gibi davranmamış ya da öyle muamele görmemiştir. Örneğin Laertios'a göre, Diogenes, nasıl ki hastalanan biri kendisini hekime teslim ederse, aynı şekilde, efendisi olan Kseniades'ten kendisine boyun eğmesini istemiş ve bu durumu bir nehrin, kaynağına geri akmasına benzetmiştir.[30]

Kseniades'in Diogenes'in istediği gibi, kölesine boyun eğen bir efendi olmayı kabul ettiğini savunan aktarımlar vardır, örneğin Aulus Gellius'a göre Kseniades Diogenes'in insanları yönetebilme iddiasından etkilenip onu satın almış ve azat ederek çocuklarının eğitiminden ya da "yönetilmesinden" sorumlu bir öğretmen yapmıştır.[31] Eubulus'un günümüze ulaşmayan "Diogenes'in Satılması" başlıklı eserinde Diogenes'in Kseniades'in çocuklarına sadece ders vermediği, aynı zamanda ata binmeyi, sapan kullanmayı ve mızrak kullanmayı da öğrettiğini söyler. Bununla birlikte Diogenes'in çocukların güreşlere katılmasına izin vermediği, sadece bedensel yapılarının düzgün ve güzel olmasını istediği de söylenir, bunu da filozofun yarışmacı ve gösterişe düşkün topluma getirdiği bir eleştiri olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca çocukları evde kendi işlerini görmeye, basit yiyeceklerle yetinmeye ve su içmeye alıştırdığı, dahası saçlarını kısa kestirip, süs eşyası, ayakkabı, iç çamaşırı kullanmalarına izin vermediği de anlatılır.[32]

Çocukların kinik yaşam tarzına uygun olarak eğitildiği açıktır. Kuşkusuz, yaşadığı dönemde bu eğitimi gerek teorisi, gerekse yaşam pratiği bakımından en iyi verebilecek kişinin Diogenes olması da şaşırtıcı değildir. Bu durumdaki temel mantığı öz ifadeyle açıklayan ise aynı örneği genişleterek ele alan Epiktetos olmuştur, ona göre Diogenes'in köleyken Kseniades'e

---

[28] Diogenes Laertios 6.30.

[29] Diogenes'in köle olarak satılırken, kendisini görünüşünden ötürü de över. Philo kaynaklı bir aktarıma göre (Philo, *Quod Omnis Probus Liber* 124) Diogenes görünüşü erkeğe benzemeyen, kadınsı bir müşteriye "beni satın al, bir erkeğe ihtiyacın varmış gibi görünüyor" diyerek onu mahcup eder. Bu, belki de yerleşik köle ticaretinde olduğu kadar efendilerin ve kölelerin kendisindeki yozlaşmaya da bir tepki olarak okunabilir. Bununla birlikte Philo iyi insanların özgür olduğunu savunduğu aynı eserinde, bu anekdotla ilgili olarak Diogenes gibi birini köle diye tanımlamanın doğru olmadığını, onun daha özgür ve mutlak bir efendi olduğunu söyler.

[30] Diogenes Laertios 6.30 ve 36.

[31] Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 2.18.9-10. Musonius Rufus 9'da Kseniades'le ilişkisinden hareketle, yaşadığı dönemdeki Korinthos'ta Diogenes'ten daha özgür kimsenin olmadığına dikkat çekilir.

[32] Bu aktarımların tümü için bkz. Diogenes Laertios 6.30.

efendi olması (ve onun çocuklarını eğitmesi), belli bir konuda, örneğimizde ise nasıl yaşanması gerektiği konusunda hünere sahip olanın, sahip olmayan üzerinde egemenlik kurması anlamına gelir.[33] Diogenes bu bağlamda köleden öğretmene evrilir. Arkadaşları ve Atinalılar tarafından bedeli ödenerek kurtarılmayı istemez,[34] mevcut durumda kendisini bakıcıların kölesi olmayan bir aslana benzetir, ona göre bakıcılar aslanın kölesidir. Zira bir insanı köle yapan temel unsur, ona göre, korkudur, vahşi hayvanlar da insanları korkuttukları için, onları aynı zamanda köle yaparlar.[35]

Navia'nın da dikkat çektiği gibi, Diogenes'in köleliğiyle ilgili bu aktarımda onun başına gelenler ve yaptıkları felsefî bir amaca uygun olarak uydurulmuş olabilir. Ancak uydurulmuş ya da değil, bunun, kinik felsefenin temelinde yer alan bireyin zihnen gelişimine bağlı olan erdem yoluyla kendisi ve başkası üzerinde tam kontrol sahibi olmasına uygun bir anlatım olduğunu söyleyebiliriz.[36] Benzer bir durum korsanlar tarafından kaçırıldığıyla ilgili aktarımlarda da karşımıza çıkar. Korsanlar tutsak aldıkları Diogenes'e ne kadar kötü davranmış olursa olsun, Diogenes istifini bozmamış ve ağırbaşlılığını korumuştur. Örneğin kendisine çok az yemek verildiğinde, satıcılarının hayvanlara ne kadar iyi baktığından söz ederek, kendi durumunu alaycı bir dille ortaya koymuştur. Kendisine ve diğer esirlere yeterince yiyecek verildiğinde geleceğini hiç düşünmeden yemiş ve kaygılanan diğer esirleri yatıştırarak ellerindekiyle yetinmelerini söylemiştir.[37] Bu, Diogenes'in, koşullar ne olursa olsun, insanın kendini kontrol edebildiğinde özgür olabileceği düşüncesini yansıtan bir aktarımdır. Diogenes'e atfedilen farklı koşullara ilişkin başka yorumlar ve aktarımlarda da, özgürlük ve kölelik anlayışını yansıtan bu düşüncenin izini sürmek mümkündür.

1.4. Özgürlük ve kölelik anlayışı çerçevesinde toplum eleştirisi

Stoacı Epiktetos Diogenes'in özgürlük anlayışını en iyi şekilde özetler. Ona göre özgürlük hocası Antisthenes sayesinde kavuştuğu bir değerdir.[38] Diogenes bu sayede neyin kendisine ait olup neyin ait olmadığını ve nasıl davranması gerektiğini öğrenmiştir. Örneğin servet onun değildir; akrabalar, komşular, dostlar, ün, mekânlar ve kalınacak yerler onun kişisel ve varoluşsal hakikatiyle ilgili değildir.[39] Bireye ait olan tek şey, Epiktetos'un aynı yerdeki yorumuyla, kendi düşüncelerini uygulamasıdır. Bu düşünceler

---

[33] Epiktetos, *Dissertationes* 4.1.114.

[34] Suda *s.v.*; Diogenes Laertios 6.75.

[35] Diogenes Laertios 6.75.

[36] Luis E. Navia, *Classical Cynicism: A Critical Study* (Westport, CT: Greenwood Publishing, 1996), 107.

[37] Bu aktarım kaynağı için bkz. Philo, *Quod Omnis Probus Liber* 121-124.

[38] Epiktetos, *Dissertationes* 3.24.68; Plutarkhos, *Quaestiones Convivales* 2.1.7. 632e.

[39] Epiktetos, *Dissertationes* 4.68.

üzerinde hiçbir baskı olmamalı, kayıtsız şartsız uygulanmalılar, zaten yaşamdaki konumu ne olursa olsun, kimse Diogenes gibi bir filozofu düşüncelerini uygulamaya dökmekten alıkoyamaz. Epiktetos'un yorumu böyledir.

Bu bağlamda Diogenes kimsenin elinden özgürlüğünü alamayacağı bir bireydir. Epiktetos'un deyişiyle, herhangi birinin ona kanca atma tehlikesi yoktur, çünkü kendi kişisel ve varoluşsal kimliği dışındaki her şeyden kolayca ayrılabilen biridir.[40] Diogenes, Stoacıların talih anlayışını andıran bir şekilde, her şeyin insana geri alınmak üzere verildiğini bilir. Seneca da buna değinir, ona göre Diogenes ruh yüceliğiyle, kendisinden hiçbir şeyin zorla alınamayacağını öğrenmiştir, zira yeryüzünde sahip olduğu hiçbir şey yoktur. Başka insanlara göre sefalet ya da yoksulluk içindedir, ancak aynı zamanda bu ona açgözlülerin, dolandırıcıların, haydutların ve hırsızların arasında güvenle yaşama imkânı sunar.[41] Bu, krallara özgü bir yaşamdır. Dahası, bu yaşamdan duyduğu mutluluk da tanrıların mutluluğunu andırır.[42] Bu bağlamda hiçbir şeye sahip olmamak, hiçbir şeyi kaybetmeyecek olmanın mutluluğunu getirir, nitekim Diogenes kölesi kaçtığında nihayet özgür olduğunu söylemiştir.[43] Bu kölesini bir daha kaybetmeyecek olmasından kaynaklanan bir özgürlük durumudur.[44] Bununla birlikte Diogenes kölesini kaybettiğinde, artık, kölesi olan zenginlerdeki tembellik ve yardıma muhtaç olma gibi kötü durumlardan da kurtulmuş olur.[45]

Bu noktada, Aristoteles hariç, Helenistik dönemdeki birçok yazar ve filozof gibi, Diogenes'in de kendisine yakıştırılan tespitlerde kölelik olgusunu mevcut toplumsal ve politik anlamını göz önünde tutarak ele almadığını, bu olgudan daha çok temel ahlak öğretisi bağlamında metaforik olarak yararlandığını söyleyebiliriz.[46] Diogenes'in köle olarak tanımladığı kişiler ahlakî açıdan kusurlu insanlardır. Bedene aşırı ilgi gösterilmesi, sevgi ve

---

[40] Epiktetos, *Dissertationes* 4.1.152-153.

[41] Benzer bir yaklaşımı Diogenes'e atfedilen, Phainomakhos'a yazıldığı varsayılan mektuplardan birinde de (*Epistulae* 33) görürüz, Diogenes bu mektupta yoksulluğu insanın hiçbir malvarlığının olmamasıyla ilişkilendirmez. Asıl yoksulluk, İskender gibi, her şeye sahip olmayı istemektir. Diogenes bu tür bir yoksulluk içinde olmadığını, dolayısıyla kimsenin karada ve denizde kendisine karşı savaşmadığını, başka deyişle güvende olduğunu belirtir.

[42] Seneca, *De Tranquilitate Animi* 8.3-5.

[43] Seneca, *De Tranquilitate Animi* 8.7'de ve Diogenes Laertios 6.55'te ele alınan bu hikâyeye göre, Manes ismindeki kölesi kaçınca Diogenes'e onu aramasını önerirler ama o kendisinin kölesi olmadan yaşayamamasını bir rezalet olarak değerlendirir.

[44] Burada dile gelen kinik idealin çok az kinik filozof tarafından gerçekleştirildiğiyle ilgili olarak bkz. Hunt, "Slaves in Greek Litterary Culture", 45; D. Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 136.

[45] Bkz. Dio Chrysostomus 10.3-13. Ayrıca Desmond, *Cynics*, 97'de bu konu kinikler nezdinde Hegel'in efendi-köle diyalektiğine varacak şekilde kısaca ele alınır.

[46] Kölelik olgusunun Yunan edebiyatındaki yeri Hunt, "Slaves in Greek Litterary Culture", 22-47'de, Helenistik dönem felsefesindeki yeri ise 44-47'de farklı örneklerle ortaya konur.

evlilik temelli kadın erkek ilişkisi, cinsel sapmalar, mala mülke değer verme insanî kusurlar arasında sayılabilir.

Örneğin Diogenes kendisini erkekler arasında kazanan biri, olimpiyat oyunlarında "erkekler arasında kazanan" olarak sunulan Dioksippos'u ise köleler arasında kazanan biri olarak görür.[47] Laertios kaynaklı bu aktarımın devamında Diogenes'in niçin bir atlet olarak Dioksippos'u ve izleyicileri köle olarak gördüğü belirsizdir, belki de Kseniades'in çocuklarına yarışmalara katılma izni vermemesi gibi, burada da yarışmacı toplumu eleştirdiği düşünülebilir. Nitekim Diogenes'e atfedilen mektuplardan birinde[48] bir boksöre, sporu bırakmasını, başkalarıyla dövüşmesinin anlamsız olduğunu söyler, ona göre mutlu yaşayıp huzurlu bir şekilde ölmenin yolu budur. Bu amaç düşünüldüğünde, ün için spor yarışmalarına katılmanın bir anlamı yoktur. Bununla birlikte bu örneklerdeki eleştiriyi insanların ruhsal ve ahlakî gelişimi ve disiplini değil de, bedensel gelişimi ve bedenin övgü toplamasını önemsemesinden,[49] yani ahlakî kusurlarından duyduğu rahatsızlıkla ilişkilendirebiliriz. Nitekim Plutarkhos kaynaklı başka bir aktarımda yine Dioksippos'un yarışmadayken tribündeki bir kadına bakmak suretiyle kendini kaybetmesi üzerine onu aşağılamış, küçük bir kadın tarafından boynundan tutulmuş bir atlet olduğunu söylemiştir.[50]

Burada ahlakî bir kusur olarak beliren cinsel zayıflık, başka aktarımlarda insanı köle kılan bir unsur olarak karşımıza çıkar: Diogenes'e göre, kendilerini midelerine, cinsel organlarına ve uykuya teslim edenler üç kat köleliği deneyimler.[51] Kendisi de cinsel hazlara kapılır, ancak sadece cinsel ilişki yokluğundan kaynaklanan bedensel acıları dindirmek ister. Galenus, Diogenes'in bu durumunu kendine hâkim ve disiplinli olma bağlamında değerlendirir.[52] Kendini tatmin etmek ve hazzı aldatmak, Diogenes'e göre cinsel haz bağımlılığını kontrol etmeye çalışmaktan daha kolaydır,[53] bu

---

[47] Diogenes Laertios 6.43.

[48] *Epistulae* 31.

[49] Atletlerle ilgili bir aktarımda Diogenes'e onların niçin vurdumduymaz olduğu sorulduğunda, bedensel yapılarının domuz ve sığır etinden olduğunu söyler (Diogenes Laertios 6.49). Stobaeus 3.4-111'de sonuna kadar yarışan atletlere karşılık sonuna kadar namuslu ve anlayışlı olmaya çalışan insanlar görmediğinden bahseder. Yine atletlerle ilgili olarak karş. Diogenes Laertios 6.62; 6.49 ve Stobaeus 3.5.39. Genel olarak bedenin önemsenmesine örnek olarak Diogenes koku sürmüş olan bir delikanlıya "başındaki güzel koku yaşam tarzının kötü şöhretini örtüyor" demiştir. Bkz. Codex Parisianus Graecus 1168 n.14. Kokuyla ilgili olarak karş. Diogenes Laertios 6.66. Krates'in şarap içip et yiyerek kaslarını şişiren bir gence, hapishanenin duvarlarını güçlendirdiği yönündeki eleştirisi için bkz. Maximus Confessor 27.30.

[50] Plutarkhos, *De Curio* 521b. Bu örneği de içeren, atletlerin kadınlarla ilişkisiyle ilgili olarak bkz. Thomas F. Scanlon, *Eros and Greek Athletics* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 226.

[51] Gnomologium Vaticanum 743 n.195.

[52] Galenus, *De Locis Affectis* 6.15.

[53] Cinsel ilişkiyi tümüyle bedensel tatmin olarak gördüğüne ilişkin karş. Plutarkhos, *De Liberis Educandis* 7.5c; Diogenes, *Epistulae* 42 ve 44.

yüzden kadınlardan uzak durur.[54] Bu kaçınma toplumun ve politik sistemin onaylayacağı türden ilişkilerden ve aile kurmaktan kaçınma anlamını da taşır.[55] Nitekim Diogenes'in yaşadığı toplumdaki erkeklerin kadınlarla kurdukları ilişkileri küçümseyip reddetmesi ve doğal olarak toplumu, en küçük kurumu olan aileyi gereksiz kılması bakımından dikkate değerdir. Benzer şekilde Diogenes evliliği gençken erken, yaşlılıkta ise geç olduğu için reddeder,[56] bir erkeğin bir kadına evlenme teklif etmesini insanın başına birçok dert açan gösterişsiz bir eğlence olarak görür.[57] Kendisine atfedilen bir mektupta da insanların evlenmemesi ve çocuk yetiştirmemesi gerektiğini savunan Diogenes, bunu insan cinsinin zayıflığına ve çocukların insanî zayıflığı dertlere boğmasına bağlar. İstediği için evlenen ve çocuk yetiştiren insanların da zamanla pişman olacağını belirtir. Ona göre, tutkularından sıyrılmış ve kanaatkâr bir ömür sürmek için elindekini yeterli bulan herkes evliliği ve çocuk yapmayı reddedecektir.[58]

Diogenes'in hayat kadınlarıyla olan ilişkileri de konumuz bağlamında önem taşır. Buna dair farklı aktarımların ilkin birbiriyle çelişiyor göründüğünü ama temelde hepsinin, bireylerin Diogenes'in zihninde kölelikle eşleşen ahlakî kusurlara ve toplumun yerleşik sistemindeki sorunlu kabullere işaret ettiğini belirtmek gerekir. Zira bazı aktarımlarda Diogenes'in bu tür bir ilişki içinde olduğundan söz edilirken,[59] bunlar, kiniklerin cinsel ilişkiler bağlamında, sorunlu toplumun onaylayacağı türden yapmacık ahlak gösterisine ihtiyaç duymadığının örnekleri olarak değerlendirilebilir.[60] Bununla birlikte Dawson'ın da bildirdiği gibi, kiniklerden, hayat kadınlarına ve onların peşinden giden erkeklere hakaret etmesinin beklenmesi de[61] şaşırtıcı değildir. Nitekim Diogenes'in de bu tür kişileri eleştirdiği yönünde

---

[54] Gutas 200.1. Arapça kaynaklarda geçen Gutas fragmanları için bkz. D. Gutas, *Greek Philosophers in the Arabic Tradition* (London: Routledge, 2000)

[55] Karş. R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford: Oxford University Press, 2002) 274.

[56] Diogenes Laertios 6.54.

[57] Gutas 210.1.

[58] Diogenes, *Epistulae* 47. Bununla birlikte Suda s.v. Diogenes n.1145'te Diogenes'in olağan bir babalık kaygısı içinde oğlunun bir hovardalığından rahatsız olduğu anlatılır. Antisthenes ise erkekleri, güzel bir kadınla evlendiklerinde ortaksız kalmayacaklarına, çirkin bir kadınla evlendiklerinde ise acı çekeceklerine ikna etmeye çalışır, bkz. Diogenes Laertios 6.3. Ancak son kertede Antisthenes'in bilgenin çocuk yapmak için evlenebileceğini düşünür, bunun için en uygun kadının bulunmasını ve sevilmesini önerir, nitekim bilge kimi sevmesi gerektiğini bilendir, bkz. Diogenes Laertios 6.11.

[59] Codex Bodleianus 50f. 108r. n6; Athenaeus, *Deipnosophistae* 13.588c; Tertulianus, *Apologeticum* 46.10; Clemens, *Homilies* 3.18; Theodoretus, *Graecarum Affectionum Curatio* 12.48f. Karş. Plutarkhos, *De Liberis Educandis* 7.5c.

[60] Bu tür bir değerlendirme için bkz. F. Sayre, *The Greek Cynics* (Baltimore: J. H. Furst Company, 1948), 3.

[61] Dawson, *Cities of the Gods*, 137.

aktarımlar bulunur.[62]

Diogenes'in olumsuz anlamda Atinalı erkeklerin tümüne mâl edebildiği, Laertios kaynaklı bir dizi aktarımda örneği bulunan kadınsılık da ahlakî bir kusurdur.[63] Örneğin Antisthenes gibi,[64] o da Sparta'dan Atina'ya giderken, "erkekler kısmından kadınlar kısmına" gittiğini vurgulamıştır.[65] Bir keresinde bir delikanlının süslendiğini görünce bu süslenme erkekler içinse anlamsız, kadınlar içinse kendisine haksızlık olduğunu söylemiştir.[66] Kadın gibi davranan bir delikanlıya da utanması gerektiğini söyleyerek doğanın onu yarattığı şekli bozduğuna dikkat çekmiştir.[67]

Diogenes mala, mülke ve zenginliğe değer verenleri de köle olarak görür. Bu tür kişiler mutluluğa giden yolun tam tersine giderler, bu yüzden büyük bir servetten, evden, bankadan, lüks bir yaşamdan vazgeçmek ve harmani ve heybeyle, her gün ekmek için dilenmek mutlu olmanın yoludur.[68] Ün ve haz gibi serveti de hor görmek insanı asil kılar,[69] en nihayetinde servet talihin kusmuğudur,[70] dahası servet edinmek için harcanan ömür boşa gitmiş sayılır, zira servet sahibi olarak ölen insan başkalarına kendisinin harcayamayacağı bir para bırakmış olur.[71] Kendilerine büyük miraslar kalan kişiler de, ona göre büyük çapta dilencilerdir.[72] Bütün bun-

---

[62] Örneğin bkz. Diogenes Laertios 6.66.

[63] Tek bir aktarımda erkeklerin yüreğini kadınsılaştıran temel unsurun haz olduğu belirtilir, bkz. Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2.119.5f.

[64] Theon, *Progymnasmata* 5.

[65] Diogenes Laertios 6.58. Diogenes'in kadınları aşağılayan birçok sözü vardır. Birkaç örnek verelim: Bir yerde "yaşamda kötü olan nedir?" sorusuna, "Güzel bir kadın" diye cevap verir (Arsenius Apostolius 197.6f). İki kadını konuşurken görünce "kara yılan engerekten ödünç zehir alıyor" der (Arsenius Apostolius 197.15f). Bir kadının tahtırevanda taşındığını görünce "kafes hayvana uygun değil" (Diogenes Laertios 6.51) ve bir gün zeytin ağacında asılı kadınlar görünce "keşke bütün ağaçlar böyle meyve verse" der (Diogenes Laertios 6.52). Güzel ama kısa boylu bir kadın görünce "bak, yarım kötülük" der (Gnomologium Parisinum n.2).

[66] Diogenes Laertios 6.54.

[67] Diogenes Laertios 6.65.

[68] Plutarkhos, *An Vitiositas ad Infelicitatem Sufficiat* 3.499c-d.

[69] Stobaeus 4.29.19.

[70] Arsenius Apostolius 209.11. Diogenes'e atfedilen mektuplardan birinde (*Epistulae* 37) Diogenes, Lakydas'ın lüks eşyalarla dolu evine yaptığı ziyareti anlatır ve bu tür lüks düşkünlüğünün yersizliğine dikkat çeker.

[71] Codex Palatinus Graecus 297 n.71. fol.118r. Diogenes benzer şekilde Diogenes Laertios 6.47'de de cahil bir zengini altın postlu bir koyun olarak gören biri olarak anlatılır. Stobaeus 4.31.48'de de zenginlerin birçoğu uçurumların üzerinde yetişen ağaçlar ve asma çubuklarına benzetilir, insanlar onların meyvelerini toplayamaz, sadece karga gibi hayvanlar yer. Aynı aktarım için bkz. Diogenes Laertios 6.60. Bu bağlamda, Diogenes zenginlerin servetlerini makul bir şekilde harcayamadığını, dolayısıyla servetin işe yaramadığını düşünür. Krates'e atfedilen aynı benzetme için bkz. Stobaeus 3.15.10.

[72] Stobaeus 3.19.62.

lara bağlı olarak para hırsı tüm kötülüklerin yurdudur,[73] bu yüzden Diogenes yaşlı zengin bir kadına aşık olmuş gibi yapan biri için "onun kadında gözü yok, sadece kadına dişlerini geçirmiş" der.[74]

Diogenes'in servete ve para hırsına dönük düşünsel yaklaşımının yaşamına bire bir sirayet ettiğini gösteren birçok aktarım vardır. Bunlardan birine göre, ünlendiği tarzda bir filozof olmasını sağlayan ilk olayla ilgilidir: Plutarkhos kaynaklı bu aktarıma göre, Atinalılar bir şenlik düzenlemiş ve herkes bütün gece ziyafetler, resmi geçitli şenlikler düzenlerken Diogenes Pazar meydanının bir köşesinde uyumaya çalışıyordu. Tümüyle yalnız ve bütün iyi şeylerden yoksun olduğunu düşünürken bir fare yaklaşmış ve ekmeğinden dökülen kırıntıları kemirmeye başlamıştır. Diogenes farenin kırıntılarla bile kendince iyi bir yaşam sürdüğünü düşünerek kendi durumundan şikâyet etmesinin yanlış olduğunu kavramıştır.[75] Aelius'un aktarımında genel olarak yoksul olduğu için hiçbir dostu olmayan, kimsenin evine davet edilmeyen Diogenes, Atinalıların lüks adetlerine ihtiyaç duymayan bir farenin yaşamından kendi yaşamına ders çıkarır.[76]

Aktarımların çoğunda Diogenes'in yoksul kinik imgesini belirleyen harmanisi, değneği, heybesi ve içinde yaşadığı fıçısı dikkat çeker. Kimilerine göre, içinde uyuduğu için zorunluluğa boyun eğerek harmanisini ikiye katlayan ilk kişi odur,[77] başka bir aktarıma göreyse iyi bir kıyafet istediğinde, hocası ona harmanisini soyluların kıyafetine benzeyecek şekilde ikiye katlamasını söylemiştir.[78] Krates'e göre,[79] Diogenes'in harmanisi gösterişsiz ama güven vericidir, yaşamı da gösterişli kıyafetler giyenlerin yaşamından daha güvenlidir.[80]

Apuleius'a göre, krallar için taç, komutanlar için pelerin, rahipler için takke, kâhinler için asa neyse Diogenes (ve Antisthenes) için de heybe ve değnek odur. Apuleius kinik yaklaşımı yansıtacak şekilde Diogenes ile mitolojik kahraman Herakles arasındaki benzerliğe dikkat çeker, buna göre tüm dünyayı dolaşan, yeryüzünü vahşi yaratıklardan temizleyen ve halklara boyun eğdiren Herakles bu hizmetlerinden ötürü gökyüzüne kabul edilmeden önce Diogenes gibi üzerinde giysi olarak bir post, elinde de bir

---

[73] Diogenes Laertios 6.50. Aynı söz Bion'a da atfedilir, bkz. Stobaeus 3.10.37. Antisthenes de para hırsının, kral ya da sıradan, her insana zarar vereceğini söyler, bkz. Stobaeus 3.10.41.

[74] Stobaeus 3.10.60.

[75] Plutarkhos, *Quomodo Quis Suos in Virtute Sentiat Profectus* 5.77e-f.

[76] Aelius, *Varia Historia* 13.26. Laertios'un başka bir aktarımında ise (6.40) Diogenes bir farenin masasından ekmek aşırdığını görünce kendisinin de bir asalak beslediğini söyler.

[77] Diogenes Laertios 6.22.

[78] Diogenes Laertios 6.6.

[79] Krates, *Epistulae* 13.

[80] Krates'in kendisinin de heybesi ve harmanisiyle ömrünü bir bayram günüymüş gibi şakalaşarak ve gülerek geçirdiği söylenir, bkz. Plutarkhos, *De Tranquilitate Animi* 4.466e.

değnek taşıyordu.[81]

Bu noktada bir ara söz niyetine, Herakles'in kimileyin kinikler tarafından bu felsefe ekolünün örnek idollerinden biri olarak görüldüğünü de belirtelim. Herakles kentler kuran ve kültür getiren bir kahraman olarak düşünüldüğünde, başarısının sadece bilek gücüne dayanmadığı anlaşılır. Burada fiziksel açıdan harikulade bir varlık olan yarı-tanrı Herakles'in, bu kimliğinden özgür istenci ve düşünce gücüyle bir ahlak idealinin örneğine dönüşmesinden bahsediyoruz. Bu dönüşümün izini Euripides'in Herakles ve Prodikos'un "Herakles'in Tercihi" oyunlarında sürmek mümkündür. Frischer'in dikkat çektiği gibi,[82] yazarı belli olmasa da "Herakles'e Övgüler" olarak bilinen bir eser daha vardır.[83] Bütün bu eserlerdeki Herakles'in düşünsel üstünlüğü ve ahlakî örnekliği Prodikos'tan Sokratesçilere ama özellikle de Ksenophon ve Antisthenes'e felsefî bir tema olarak aktarılmıştır. Nitekim kinik felsefenin kurucusu olan Antisthenes'in Herakles'le ve onun kendi felsefî hareketinin örnek tanrısı olduğuyla ilgili üç eser yazdığını biliyoruz. Yine Antisthenes'in ders verdiği Kynosarges gymnasium'unun Herakles'e adanmış olduğu biliniyor.[84] Antisthenes'le ilgili kimi aktarımlarda Herakles açıkça erdemleriyle örnek bir figürdür.[85] Yine Apuleius kaynaklı başka bir aktarımda başka bir kinik filozofun, Krates'in insanlardan gördüğü saygı anlatılırken Herakles yine canavarlara karşı kahramanca cesareti yanında insan ruhundaki öfkeye, hasede, açgözlülüğe, şehvete ve diğer tüm korkunç itkilere karşı verdiği mücadeleyle övülür ve Krates'le arasında bir benzerlik kurulur.[86] Burada üzerinde durduğumuz Diogenes'le ilgili aktarımlarda da aynı durumla karşılaşırız. Laertios'a göre, Diogenes kendi yaşamını Herakles'in yaşamına benzetmiştir.[87] Başka bir yerde eğitimli olduğu halde para hırsıyla dolu olan insanların cesaret ve ruh yüceliğinden yoksun olduğu belirtilirken, eskilerin Herakles gibi hem eğitimli hem de cesur insanlara kültürlü gözüyle baktığına dikkat çekilir. Sofistlerin eleştirildiği aynı yerde, aldığı eğitimle gerçekten kültürlü olan bir insanın Herakles gibi, yakıldığında bile inandıklarını koruyacağı söylenir.[88] Dio'ya göreyse Diogenes Herakles'i dünyayı aç ve yarı çıplak dolaşan, Diomedes, Geryon ve Eurystheus gibi zengin efendilerle mücadele eden bir

---

[81] Apuleius, *Apologia* 22.

[82] B. Frischer, *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece* (California: University of California Press, 1982), 214-216.

[83] Bkz. Platon, *Symposium* 177B.

[84] Diogenes Laertios 6.13. Bkz. Frischer, *The Sculpted Word*, 214.

[85] Antisthenis Fragmenta, ed. F. Decleva Caizzi (Milano, 1966) 22-28; Fragmenta Philosophorum Graecorum 2, ed. F. W. A. Mullach (Paris, 1865), 1-7.

[86] Apuleius, *Flo*res 22.

[87] Diogenes Laertios 6.71.

[88] Arsenius Apostolius 210.94.

figür olarak kabul eder.[89]

Diogenes'in belki de Herakles'in örnekliğinde mala, mülke ve zenginliğe değer verenlere yönelttiği sert eleştirileri, öğrencilerini ve peşinden gidenleri de etkilemiştir. Özellikle de kimi aktarımlara göre, öğrencisi Krates'in servetini dağıtarak kendini tümüyle kinik felsefeye adamasını sağlamıştır.[90] Krates de onun gibi, servet sahibi olmamayı özgürlüğün başlangıcı olarak görür.[91] Krates'in eşi olan Hipparkhia'nın kardeşi kinik Metrokles servetin doğru kullanılmaması durumunda zararlı olduğunu belirterek[92] Diogenes'ten daha yumuşak bir tavır takınmış olur. Bununla birlikte Metrokles dışarıdan hiçbir şeye ihtiyaç duymamak konusunda kendisinden önceki kinikler gibi düşünür.[93] Menippos gibi kinikler ise yaşam tarzlarını belirlerken servetlerinden vazgeçmemiş görünür.[94] Philiscus, Monimos gibi kiniklerin zenginliği hor görüp, yoksulluğu yücelttiğine dair günümüze ikna edici aktarımlar ulaşmamıştır. Buna karşın kinik bir satirist olan Bion'un yoksulluğu yüceltip zenginleri, servetini doğru kullanmayanları, müsrifleri ve cimrileri eleştirdiği aktarımlar da çoktur.[95] Ancak kinik felsefe tarihinde hiçbir filozof Diogenes kadar yoksulluğu yüceltip zenginliği adeta insanı köle kılan bir unsur olarak görmemiş, onun kadar bu felsefe ekolünün temsili olarak akıllarda yer etmemiştir.

2. Politik figürlerle karşılaşmalar

Diogenes'in yaşadığı dönemde Yunan coğrafyasındaki Makedon gücünün yükselişinin Atina ve diğer kentlerde büyük bir kaygıya neden olması tarih yazarlarına, bu gücün politik liderlerini kinik felsefenin en önemli figürüyle ilişkilendirme fırsatını vermiştir.[96] Buna bağlı olarak Diogenes'in iki Makedon politik figürle karşılaştığı anlatılır, bu figürler kral 2. Philippos ve oğlu ünlü fatih Büyük İskender'dir. Ayrıca Diogenes Syrakusai tira-

---

[89] Dio Chrysostomus 8.29-34. Bu aktarımla ilgili olarak bkz. Desmond, *Cynics*, 99-100.

[90] Servetini dağıtmaya Diogenes'in ikna ettiğiyle ilgili aktarım için (Diokles kaynaklı olarak) bkz. Diogenes Laertios 6.87. Diogenes'in katkısı olmaksızın aynı olayla ilgili diğer aktarımlar için bkz. Suda s.v. Krates; Apuleius, *Flores.* 14; Simplicius, *Commentarius in Epicteti Enchiridion* 5; Plutarkhos, *De Vitando Aere Alieno* 8.831e.

[91] Epiphanos, *Panarion* 3.2.9.

[92] Diogenes Laertios 6.94.

[93] Örneğin bkz. Plutarkhos, *An Vitiositas ad Infelicitatem Sufficiat* 3.499a-b.

[94] Bkz. Diogenes Laertios 6.99-101.

[95] Müsrif ve cimrilerle ilgili olarak bkz. Diogenes Laertios 4.47; 48; 50. Çok para harcadığıyla ilgili olarak bkz. Diogenes Laertios 4.53. Servet için çok çalışmanın anlamsız olduğu, onu ancak talihin verdiğiyle ilgili olarak bkz. Stobaeus 4.31c.87; 4.41.56, karş. 4.5.23. Zenginlerin servetlerini yitirme korkusunun verdiği acıyla ilgili olarak bkz. Seneca, *De Tranquilitate Animi* 8.3.

[96] M. Sirois, "The Early Cynic Tradition: Shaping Diogenes' Character" (PhD diss., Princeton University, 2014), 110.

nı 2. Dionysios'la (ve oğluyla) karşılaşmış, onun iktidarı ve yaşam tarzını yorumlamıştır. Çalışmanın bu bölümünde bu karşılaşmaları kaynaklara dayanarak sırasıyla ele alacağız. Bu karşılaşmalarla ilgili anlatımlar bize, Diogenes'in politik figürlere olan yaklaşımının topluma dönük eleştirel yaklaşımından farklı olmadığını gösterir.

2.1. Kral Philippos'la karşılaşma

Diogenes ile Philippos arasındaki karşılaşmaya dair günümüze ulaşan birkaç anekdot vardır. Bunlardan birine göre Philippos ordularıyla Korinthos'u işgal etmek için yaklaşırken, Korinthos'ta bulunan Diogenes, kentteki vatandaşların korkuyla kendilerini ve kenti savunmaya hazırlanmalarını izler. Kimisi silahları elden geçirir, kimisi taş toplar, kimisi surları onarır, kimisi de göğüs siperine hazırlanır, kısacası herkes bir iş yapar. Diogenes'in yapacak hiçbir işi olmadığı ve kimse ona ihtiyaç duymadığı için yırtık harmanisini kuşanır ve içinde yaşadığı fıçıyı bir aşağı bir yukarı yuvarlar. Onu gören bir Korinthoslu ne yaptığını sorunca, Diogenes "bu kadar çalışkan adam arasında bir tek benim tembel olduğuma dair bir izlenim bırakmamak için fıçımı yuvarlıyorum" der.[97] Diogenes'in bu hareketiyle Korinthos'un politik varlığını tümüyle reddettiğini, politik bir gücün, yaşadığı kenti istila etmesiyle ilgilenmediğini düşünebiliriz. Zira kendisini daha önce sürüldüğü Atina'ya olduğu gibi, oraya da ait hissetmiyor görünür, neticede o bir dünya vatandaşıdır, vatan aidiyeti yoktur. Bununla birlikte Atinalılar için olduğu gibi, Korinthoslular için de olumlu bir düşüncesi yoktur, nitekim başka bir aktarımda da karşımıza çıktığı üzere[98] Korinthos'un Atina'dan daha fazla lükse batmış olduğunu ve daha güçlü, daha cesur bir ahlakçıya ihtiyaç duyduğunu düşünür. Kuşkusuz, ona göre, Korinthos için doğru ahlakçı kendisidir. Ancak mevcut durumda yapabileceği bir şey yoktur. Böyle bozulmuş bir kent ve topluluğun politik esaretini ya da kıyıma uğramasını ciddiye almaz.

Diogenes'in ajanlık suçlamasıyla Philippos'un ordugâhına getirildiği ya da isteyerek oraya girdiği anlatılır. Philippos aktarımlardan birinde, kendisine amacını sorduğunda, Diogenes onun doymak bilmez açgözlülüğünü gözlemlemeye geldiğini söyler, bu yanıt Philippos'un hoşuna gider ve Diogenes'i açık sözlülüğünden ötürü serbest bırakır.[99] Başka bir aktarımda ise, Diogenes aynı durumda aynı soruya benzer bir yanıt verip, Philippos'un tacını ve yaşamını kısa süre içinde nasıl böyle büyük bir tehlikeye atabildiğini merak ettiğini söyler.[100] Muhtemelen İ.Ö. 388'deki Khaironia muharebesinde gerçekleşmiş olan bu olayın, Yunan kentlerinin bağımsızlığını

---

[97] Lukianos, *Quomodo Historia Conscribenda* Sit 3.

[98] Iulianus, *Origines* 7.212d-213a.

[99] Diogenes Laertios 6.43.

[100] Plutarkhos, *De Exilio* 16.606b-c.

ortadan kaldıran Makedon egemenliğine dönük politik bir tepki olmadığı açıktır. Yukarıda ele aldığımız üzere, sadece yeryüzündeki ünü ve hazzı küçümseyenlerin asil olduğunu düşünen Diogenes'in kişisel olarak kralı hedef aldığı kinik temeli ahlakçı bir uyarı ya da bir karşı çıkıştır. Bununla birlikte başka bir aktarımda aynı şekilde Diogenes'in, huzuruna çıktığı Philippos'u, Herakles'in soyundan geldiğini iddia etmesine rağmen Herakles'in soyu için silahlanmış olan insanları silah gücüyle yıkıma uğratmasını eleştirir.[101]

2.2. Büyük İskender'le karşılaşma

"Büyük İskender'le krallığın hakikatini tartışan kinik Diogenes onun krallık asasına karşı değneğiyle büyüklük taslıyordu."[102]

Diogenes'in Büyük İskender'le karşılaşmasıyla ilgili aktarımların bir kısmı günümüze kadar taşınmış ve tarihsel değil de, kurgusal olduğuna dair kimi kuşkulara rağmen,[103] sıklıkla ele alınmıştır. Türkçede genelde Diogenes'in İskender'e söylediği varsayılan "gölge etme, başka ihsan istemez" şeklindeki ifade de bunlardan biridir. Bu anekdotun en eski kaynağı olan Cicero kinik tarzıyla, Diogenes'in büyük bir özgürlüğe sahip olduğunu söyleyip hikâyeyi anlatır.[104] Bu anlatıda sadece İskender'in Diogenes'e sadece herhangi bir ihtiyacı olup olmadığını sorduğu, onun da karşılığında "Güneş'imden biraz çekil" (*nunc quidem paululum... a sole*) dediği, zira güneşlenirken kendisini rahatsız ettiği (*offecerat videlicet apricanti*) geçer. Cicero'nun bu anekdotun devamında anlattığına göre, Diogenes, yaşamı ve talihi bakımından, Perslerin kralından da çok üstün olduğunu iddia etmiştir, temel gerekçesi ise kralın her daim ihtiyacını hissedeceği şeylerden ve yine onun hiçbir zaman tatmin olmayacağı hazlardan yoksun olmamasıdır. Bu, yukarıda kölelik ve özgürlük bağlamında ele aldığımız gibi, Diogenes'in hâlihazırda hiçbir şeyi olmadığı için, hiçbir şeyi kaybetmeyeceği düşüncesinden mutluluk duymasıyla tutarlı bir yaklaşımdır.

Plutarkhos'un ise aynı hikâyeyle ilgili iki aktarımı vardır. Bunlardan bi-

---

[101] Philostratus, *Vita Apollonii* 7.2.3. Geleneğe göre Atinalılar Herakles'in oğullarını Mykenai kralı olan Eurystheos'tan korumuştur. Üç nesil sonra Heraklesoğulları Yunan coğrafyasının farklı kesimlerine dağılmıştı, bunun sonucu olarak Makedon kralları da Argos'un Herakles kökenli ilk kralı olan Temenos'un oğlu olan Arkhelaos'tan geldiğini iddia etmiştir. Diogenes de bu aktarımda Makedon Philippos'a Atinalılarla olan ortak Herakles kökenini hatırlatmaktadır.

[102] Apuleius, *Apologia* 22: "Diogenes quidem Cynicus cum Alexandro magno de veritate regni certabundus baculo vice sceptri gloriabatur."

[103] Bu konuyla ilgili olarak bkz. N. G. L. Hammond, *Sources for Alexander the Great: An Analysis of Plutarch's 'Life' and Arrian's 'Anabasis Alexandrou'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 28; W. W. Tarn, *Alexander the Great: Volume 2*, Sources and Studies 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 405.

[104] Cicero, *Tusculanae Disputationes* 5.32.92.

rinde[105] İskender'e tanıştırılan birçok devlet adamı ve filozofun ona başarı dilerken, Diogenes'in onu umursamayıp kentteki selvi korusu olan Kraneion'da avareliğin tadını çıkarmayı sürdürdüğü,[106] bu yüzden İskender'in kalabalık bir grupla onun ayağına kadar gittiği anlatılır. Devamında İskender kendisi için bir şey yapıp yapamayacağını sorunca, Diogenes onu nazikçe selamlamış ve "evet, Güneş'imden biraz uzaklaş" demiştir. Plutarkhos İskender'in bundan çok etkilendiğini, normal şartlar altında hakaret olarak değerlendirebileceği bu davranışı bu olayda olumlu bulduğunu söyler. İskender Diogenes'in onuruna ve yüceliğine hayran kalmış, geri dönerken Diogenes'le alay eden yanındaki kişileri susturmuş ve "İskender olmasaydım, Diogenes olurdum" demiştir.[107]

Yine Plutarkhos İskender'in bu deyişini başka bir metninde de analiz eder. Burada İskender'in Diogenes'in yaşam tarzı ve ilkelerinden çok etkilendiği ve ilgili sözü sarf ettiği belirtilir, daha sonra ince bir ayrıntıya dikkat çeker. Ona göre, İskender bu sözüyle "aktif olarak felsefeyle uğraşmasaydım, kendimi teorik olarak felsefeye adardım" demek istemiş, buna karşın "kral olmasaydım, Diogenes olurdum" ya da "zengin ve bir Argeas olmasaydım..." demek istememiştir. Zira İskender'in demek istemediği deyişte talih bilgelikten üstün tutulur, Diogenes olmanın şartı İskender olmamak, bilge olmamanın şartı kral olmamaktır. Oysa İskender bu deyişiyle "Yunanistan'ı Doğu ile birleştirmeye, Yunan uygarlığını götürmek için ülkeleri fethetmeye, dünyanın sınırlarını keşfetmeye, Makedonya'yı Okyanus'a kadar genişletmeye, Yunan ruhunun tohumlarını atmaya, tüm insanlara adalet ve barış getirmeye karar vermemiş olsaydım, krallığımın sağladığı lüks içinde servetimin sefasını sürerek yaşamazdım, Diogenes gibi sade bir yaşam sürerdim" demek istemiştir. Nitekim Plutarkhos aynı yerde, İskender'in Herakles gibi olmak istediğini, Perseus'u kendisine örnek aldığını ve ecdadı olan soyunun temellerini atan tanrının yani Dionysios'un izinden giderek Yunanların Hindistan'da zafer dansı yapmalarını görmeyi ve Kafkasların ötesindeki ormanlarda, dağlarda yaşayan insanlarda Dionysios şenliklerinin anısını canlandırmayı istediğini söylemiştir. Kuşkusuz, mevcut bağlamda tanrılara dayanan ve fetihler yapmayı gerektiren bu isteği savunan İskender'in, beri yandan Diogenes'in bu isteğe tümüyle ters olan sade yaşamını küçük görmediğini göstermek istemesi şaşırtıcı değildir. Plutarkhos, İskender'in bu noktada uzak toprakların fethini Diogenes'in sade yaşamının yüceliğini de kapsayacak ortak bir amaçla süslemek ister, bunun için Hindistan'daki gymnosofistleri yani çıplak bilgeleri hatırlata-

---

[105] Plutarkhos, *Vita Alexandri* 14.2.671d-e

[106] Diogenes'in Kraneion'daki yaşamıyla ilgili olarak bkz. Sirois, "The Early Cynic Tradition", 111.

[107] Plutarkhos aynı anekdotu başka bir yerde de (Plutarkhos, *De Exilio* 15.605d-e) farklı bir açıklama yapmadan tekrarlar, keza Plutarkhos'tan yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış olan Laertios da 6.38'de aynı hikâyeyi anlatır.)

rak, onların yaşamının Diogenes'in yaşamından daha sade olduğunu, hatta bir heybeye bile ihtiyaç duymadıklarını söyler. İskender fetihleri sayesinde bu bilgelerin Diogenes'le, Diogenes'in de bu bilgelerle tanışacağını belirterek "İskender olmasaydım, Diogenes olmayı isterdim" deyişini temellendirdiğini düşünür. Bununla birlikte Eskiçağ'dan günümüze ulaşan kaynaklarda İskender'in kinizme ilgi duyduğunu gösteren herhangi bir kanıt yoktur,[108] sadece Diogenes'in yüceltilmesini amaçlayan retorik bir yaklaşımla karşı karşıya olduğumuz açıktır.

Diogenes ile İskender arasında geçtiği söylenen diyaloglara ilişkin diğer anlatımların tekrarı ya hiç yoktur ya da çok azdır. Dolayısıyla bu anlatımların özgünlüğü ya da en azından geniş bir kesim tarafından bilinirliği tartışmalıdır. Ancak bu durum, aşağıda ele aldığımız bu anlatımların Diogenes'in İskender karşısındaki taviz vermeyen ve onun iktidarını küçümseyen politik konumlanışına dair bir fikir vermediğini göstermez. Bu aktarımlardan birine göre[109] Diogenes kendisinden bir drakhme (gümüş para) isteyince, İskender "bu krala yakışmayacak bir armağan" der, çünkü bir kral bir drakhmeden daha fazlasını armağan etmelidir. Bunun üzerine Diogenes, "o zaman bir talanton (altın para) ver" deyince, bu sefer İskender "bu da bir kiniğe yakışmayacak bir rica" der. Bağlamı belirsiz olan bu hikâyede, doğal olarak Diogenes gibi bir kiniğin niçin para istediği de belirsizdir. Hikâye ya Diogenes'in bu söze cevap verdiği bağlamda yarım kalmıştır ya da İskender lehine biten bir söz düellosu olarak tamamlanmıştır, ancak bunların spekülatif varsayımlar olduğunu göz önünde bulundurmalıyız.

Başka bir aktarıma göre[110] Atinalılar İskender'in "Dionysos" olarak onurlandırılması yönünde oy kullanınca, Diogenes "o halde beni de Serapis yapın" demiştir. Hikâyenin bilinen tarihine baktığımızda, İskender Yunanistan'da kutsal onurlara layık görülürken, hatip Demades Atina meclisinde İskender'e kutsal bir onur bahşetmediklerinde, onun kendilerini topraktan kovabileceğini iddia etmiştir.[111] Atinalıların İskender'i politik gerekçeyle, zorunluluktan ötürü tanrılaştırdığı düşünülür, nitekim İskender'in ölümünden sonra Demades'in bu önerisinden ötürü para cezasına çarptırıldığı yönünde iddialar da vardır.[112] Diogenes'le ilgili aktarımda da

---

[108] Bu konuyla ilgili olarak bkz. D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century* (London: Methuen & Co., 1937), 35; M. H. Fisch, "Alexander and the Stoics: 2," *American Journal of Philology* 58.1 (1937): *passim*; J. L. Moles, "Cynic Cosmopolitanism," *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, ed. R. Bracht Branham ve Marie-Odile Goulet-Cazé (California: University of California Press, 1996): 117-120; Sirois, "The Early Cynic Tradition", 140.

[109] Gnomologium Vaticanum 104.

[110] Diogenes Laertios 6.63.

[111] Valerius Maximus 7.2 ext.3. Gnomologium Vaticanum 236'da aynı iddianın sahibinin Demosthenes olduğu söylenir.

[112] Athenaeus 6.251b.

Atinalıların İskender'le ilgili bu dinsel/yasal düzenleme üzerinde nasıl kafa yorduklarının bir işareti görülmektedir. Tanrıların kimliği bağlamında düşünürsek, Serapis bir ölçüde Dionysos'un egzotik karşılığıdır, burada hikâyeyi anakronik kılan ise Serapis'e ilişkin Mısır-Yunan kültünün ilkin İskender'in ölümünden sonra, Mısır'daki krallar tarafından geliştirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla ya bu hikâye tümüyle uydurma ya da Diogenes Serapis dışında bir tanrının adını anmış olmalıdır. Son kertede Diogenes İskender'in hak iddiasını ve Atinalıların teslimiyetini alaycı bir dille yeriyor olabilir.[113] Bu görüşü doğru kabul etsek bile, daha önce ele aldığımız üzere, Diogenes'in bu alaycı yergisi Atina'ya aitlik hissetmesiyle ilgili değildir; tümüyle bağımsız bir perspektifte, insanların, yeryüzü düşkünlüklerinden ötürü nasıl rezil ve komik durumlara düşebildiğini örneklemek istemiş olabilir ya da hikâyeyi kurgulayanların gayesi budur.

Bir aktarıma göre[114] Diogenes İskender'e insan demeye dilinin varmadığını, buna karşın onun tanrı olamayacak kadar aptal olduğunu söylemiştir. İskender'in Diogenes'in önünde durup ona "Ben İskender, yani büyük kral" dediği ve Diogenes'in de "ben de Diogenes, yani köpek" diye yanıt verdiği anlatılır.[115]

İskender Diogenes'e "benden korkmuyor musun?" diye sorunca, Diogenes de yanıt olarak "önce sen bana söyle, sen iyi biri misin, yoksa kötü biri mi?" diye sormuştur. İskender "iyi biriyim" deyince, bu sefer Diogenes "iyi birinden kim korkar ki?" şeklinde retorik bir soru sormuştur.[116]

Diogenes fıçıda uyurken, İskender "kıvrak zekayla dolu bir fıçı bu" der, bunun üzerine Diogenes doğrulur ve der ki, "ey yüce kral, kıvrak zekayla dolu bir fıçı bile talihin küçük de olsa bir lütfu, zira o olmadığında o kıvrak zeka sefaleti talihsizliği deneyimlerdi."[117] Kiniklerin talih anlayışı, yeryüzünü küçümsemeleriyle uyumludur, talihin verdiği her şeyi küçümsemeleri gerekir, zira hepsi yeryüzüne özgüdür. Diogenes avam dili ve inancına dayanarak İskender'le alay ediyor olmalıdır.

İskender Athlias ismindeki biri aracılığıyla Antipater'e bir mektup yollarken, Diogenes buna şahit olur ve "sefil yaradılışlı birinden, sefil biri aracılığıyla, sefil birine" der.[118] Hikâyede, kimliği belirsiz olan aracının adı Athlias ya da Athlios olsun, son kertede Yunancada "sefil" anlamına gelen ἄθλιος (athlios) sıfatına gönderme içerir. Muhtemelen Diogenes ilgili mektubun gündeminin, her zaman eleştirdiği insanların sefil yaşamına

---

[113] M. O. G. Cazé, "Religion and the Early Cynics," *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, ed. R. Bracht Branham ve Marie-Odile Goulet-Cazé (California: University of California Press, 2000), 57.

[114] Codex Vaticanus Graecus 96.

[115] Diogenes Laertios 6.60.

[116] Diogenes Laertios 6.68

[117] Gnomologium Vaticanum 97.

[118] Diogenes Laertios 6.44.

yakıştığını düşünmektedir.

İskender'in hizmetindeki komutanlardan olan Perdikkas Diogenes'i, kendisine gelmezse öldüreceğini söyleyerek tehdit eder. Bunun üzerine Diogenes "bu öyle kayda değer bir iş değil, aynısını zehirli bir böcek ya da tarantula da yapabilir" der.[119]

Atinalıların İskender'e elçiler yolladığı, İskender'in de bunu Diogenes'e söylediği anlatılır. Buna göre, İskender "benden istedikleri her şeyi yaptım ama yine de bana düşmanlar, onları hoşnut etmek için ne yapmalıyım?" diye sorunca, Diogenes "onları mutlu edecek tek şey senin ölmen" der.[120]

Diogenes uykudayken İskender onu ziyaret eder ve ayağıyla dürterek "haydi kalk, biraz önce senin kentini ele geçirdim" dedi. Bunun üzerine Diogenes "bir krala kentleri zapt ediyor diye kızılmaz ama eşeğin yaptığı bir şeyi yapıyor diye kızılabilir" der.[121]

İskender bir ekmek getirilmesini ister. Ekmeği eline alıp koklar ve filozoflara uzatarak sorar: "Nasıl kokuyor?" Filozoflardan bir yanıt gelmeyince, Diogenes'e verir, Diogenes koklayarak "ekmeğin kokusu yaşamın kokusudur" der.[122]

Yukarıdaki örneklerin tamamı Diogenes'in İskender'in politik egemenliğini, hiçbir şekilde umursamadığını, aksine korkusuzca ve açıkça küçümsediğini gösterir.

2.3. *Tiran Dionysios'la karşılaşma*

Laertios'un aktarıma göre, Diogenes'e tiran Dionysios'un dostlarına nasıl davrandığı sorulunca, Diogenes "şarap tulumları gibi, doluları tavana asıyor, boşalanları fırlatıp atıyor" dedi.[123] Burada tiranın yakındakilere bile zorbalık yaptığına dikkat çeken Diogenes, tiranın iktidarı kaybettiğinde gerek kendisinin gerekse oğlunun sıradan insanların arasına karışmasını acımayan, tepeden bakan bir dille eleştirir ve tiranlığı acınası bir durum olarak değerlendirir. Bu minvalde iki aktarım vardır, ikisi de Plutarkhos'a aittir. Bunlardan ilkinde, "Dionysios, sen böyle yaşamayı gerçekten haketmedin" der, Dionysios Diogenes'in kendisine tiranlığını yitirdiği için acıdığını sanır, ancak Diogenes ona acımadığını, aksine "onun gibi köle ruhlu birinin Syrakusai sarayında yaşlanıp, eğlence ve lüks içinde ölmemesine, bunların yerine insanların arasında dolaşmasına öfkelendiğini" belirtir.124 Plutarkhos kaynaklı diğer aktarımda ise, Diogenes bu kez iktidardan düşen tiran Dionysios'un oğluna benzer bir şekilde tepki verir. Tiranın oğluna, "sen böyle

---

119 Diogenes Laertios 6.44.

120 Gutas 37.1.

121 Gutas 39.1.

122 Gutas 43.1.

123 Diogenes Laertios 6.50.

124 Plutarkhos, *Timoleon* 15.8.243c.

serbestçe ve korkmadan, aramızda yaşayamazsın, sen ömrünü, yaşlanana kadar, baban gibi, tiran sarayında, dört duvar arasında geçirmelisin" der.[125] Plutarkhos aynı yerde, birinin tiran Dionysios'a "tiranlığın güzel bir mezar olmadığını" söylediğini belirtir, buna göre tiranın adaletsizlik üzerine kurulmuş olan egemenliği, tiranın kendisi için felakete dönüşecektir. Dolayısıyla Diogenes'in Philippos ve İskender'le olan karşılaşmalarında olduğu gibi, Dionysios ve oğluyla karşılaşmasında da politik egemenliği ve buna bağlı olarak deneyimlenen yaşam tarzını küçümseyen bir tavır sergiler.

Bu tavrı Diogenes'e atfedilen ve Dionysios'a yazıldığı varsayılan 29. mektupta da açıkça görürüz. Diogenes bu mektupta Dionysios'un hatalı bir şekilde bekçilerin ve sarayının duvarları sayesinde güvende olduğunu düşündüğüne dikkat çekerek ne kadar güvenlik önlemi alırsa alsın ruhsal tedirginliğinin asla geçmeyeceğini söyler. Bunun temel nedeni, bir tiran olarak yaşadığı sürece, Dionysios'un yaşamını yitirme ve sahip olduğu her şeyi kaybetme korkusundan kurtulamayacak olmasıdır. Dionysios'un sırtındaki en ağır yük, Diogenes'e göre, ona atalarından miras kalan despot yaşam tarzının kendisidir, bu yüzden yıkıma sürüklenmektedir ve çevresindeki dalkavuklardan ötürü yıkımının farkında değildir.

Sonuç

Kinik Diogenes'in toplumsal ve politik tavrının ana hatlarını incelediğimiz bu çalışmamızda vardığımız sonuçları özetlersek, öncelikle Diogenes'in kalpazanlıkla suçlanması ve sürgün deneyimi, sadece yaşadığı toplumdan soyutlanmasına değil, aynı zamanda felsefeyle ilgilenmesine neden olmuş ve teorik olarak Yunan toplum ve politika anlayışıyla çatışan bir düşünce sistemi geliştirmesini sağlamıştır. Aile kurma gibi toplumsal adetleri dışlayan yaşam tarzı, düşünce sistemiyle tümüyle uyumlu olmuş, esir düştüğünde ve köle olduğunda bile geleneksel efendi ve köle anlayışını yıkmaya çalışmıştır. Bununla birlikte ahlakdışı bulduğu davranışları eleştirerek ün ve zenginlik elde etme çabasını gerçek kölelik olarak görmüş ve sadece doğal ihtiyaçları gidermeye dönük sade yaşamı yüceltmiştir. Diogenes'in karşıtlığı sadece toplumsal boyutta kalmamıştır, aynı zamanda çalışmamızın ikinci bölümünde de ortaya koyduğumuz gibi, dönemin önemli politik figürleri olan kral Philippos, fatih Büyük İskender ve tiran Dionysios'la olan karşılaşmalarında karşıt bir duruş sergileyerek hiçbir yere ait olmayan, aksine "dünya vatandaşı" olarak tanımlayabileceğimiz evrensel kimliğine efendisizlik vasfını da eklemiştir.

125 Plutarkhos, *An seni respublica gerenda* sit 1.783c-d.

Kaynakça

Branham, R. Bracht. "Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism." *In The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, edited by R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé, 81-104. California: University of California Press, 1996.

—— "Exile on Main Street: Citizen Diogenes." *In Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, edited by Fan Felix Gaertner, 71-86. Leiden and Boston: Brill, 2007.

—— "Satire." *In The Oxford Handbook of Philosophy and Literature*, edited by R. Elridge, 139-161. Oxford Oxford University Press, 2009.

Caizzi, F. Decleva. ed. *Antisthenis Fragmenta*. Milano, 1966.

Cazé, M. O. G. "Religion and the Early Cynics." In *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, edited by R. Bracht Branham ve Marie-Odile Goulet-Cazé, 47-80. California: University of California Press, 2000.

Dawson, D. *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Desmond, W. *Cynics*. London: Routledge, 2014.

Dorandi, T. "La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique." In *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, edited by M. O. Goulet-Cazé and R. Goulet, 57-68. Presses Universitaires de France, 1993.

Douzinas, C. *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. London: Routledge, 2007.

Dudley, D. R. *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century*. London: Methuen & Co., 1937.

Fisch, M. H. "Alexander and the Stoics: 2." *American Journal of Philology* 58.1 (1937): 59-82.

Frischer, B. *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*. California: University of California Press, 1982.

Gutas, D. *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*. London: Routledge, 2000.

Hadas, M. "From Nationalism to Cosmopolitanism in the Greco-Roman World." *Journal of the History of Ideas* 105 (1943): 105-111.

Hammond, N. G. L. *Sources for Alexander the Great: An Analysis of Plutarch's 'Life' and Arrian's 'Anabasis Alexandrou'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hughes, G. *Transcendence and History: The Search for Ultimacy from Ancient Societies to Postmodernity*. Columbia: University of Missouri Press, 2003.

Hunt, P. "Slaves in Greek Litterary Culture." *In The Cambridge World History of Slavery 1: The Ancient Mediterranean World*, edited by K. Bradley and P. Cartledge, 22-47. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Kanat, Celal A. *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*. İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013.

Kock, T. *Comicorum Atticorum Fragmenta,* 3 vols. Leipzig, 1880-1888.

Moles, J. L. "Cynic Cosmopolitanism." In The Cynics: *The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, edited by R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé, 105-120. California: University of California Press, 1996.

Mullach, F. W. A. ed. *Fragmenta* Philosophorum Graecorum 2. Paris, 1865.

Nascimento, A. "Human Rights and the Paradigms of Cosmopolitanism: From

Rights to Humanity." In *Human Rights, Human Dignity, and Cosmopolitan Ideals: Essays on Critical Theory and Human Rights*, edited by M. Lutz-Bachmann and A. Nascimento, 95-118. London: Routledge, 2016.

Navia, Luis E. *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport, CT: Greenwood Publishing, 1996.

Nussbaum, M. "Kant and Cosmopolitanism." In *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, edited by J. Bohmann and M. Lutz-Bachmann, 25-57. Cambridge: MIT Press, 1997.

Sayre, F. *The Greek Cynics*. Baltimore: J. H. Furst Company, 1948.

Scanlon, Thomas F. *Eros and Greek Athletics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Shea, L. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.

Sirois, M. "The Early Cynic Tradition: Shaping Diogenes' Character." PhD diss., Princeton University, 2014.

Sorabji, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Tarn, W. W. *Alexander the Great: Volume 2, Sources and Studies 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

Erdemli Bir Siyasetin Olanaklılığı Üzerine: Aristoteles ve Machiavelli'de Etik Siyaset İlişkisi*

ELİF ÇETİNKIRAN BALCI**

Özet
Bu makale, iki düşünürün siyaset görüşlerini karşılaştırarak siyaset ile etik arasındaki bağa işaret etmek amacıyla yazılmıştır. Ele alacağımız ilk düşünür, siyasal topluma etik açıdan yüksek bir görev yükleyerek devletin görevini yurttaşların iyi ve erdemli yaşamalarını sağlamak olarak belirleyen Aristoteles'tir. Ele alacağımız ikinci düşünür ise, bir devletin ayakta kalabilmesinin bir önkoşulu olarak devlet adamına etik bir sorumluluk yüklenmemesi gerektiğini savunan Machiavelli'dir. Machiavelli için siyaset alanında önemli olan erdemli davranmak değil, başarılı olmaktır. Siyaset alanında başarıya ulaşanlar, erdemli olup olmadığına bakmaksızın her zaman koşulların gerektirdiği şekilde davranmış olan yöneticilerdir. Siyaset alanında başarı her şeydir ve başarıya giden her yol mubahtır. Siyaset ve etik arasındaki ilişkiye dair birbirinin karşısında duran bu iki görüşün analizini yapmak ve insanca bir yaşam için hangisinin tercih edilmesi gerektiğini ortaya koymak, çalışmanın asıl amacını oluşturmaktadır.
Anahtar Sözcükler: Sözcükler: etik, siyaset, güç, toplum, devlet, erdem, iyi.
On The Possibility of a Virtuous Politics : The Relation of Ethics and Politics in Aristotle and Machiavelli

Abstract
This article aims to compare and contrast political views of two philosophers and point out to the link between politics and ethics. We firstly deal with Aristotle's views that force a high demand on political society and indicate the duty of a government is to provide its citizens with a decent and virtuous life. We then go around Machiavelli's view defending that the precondition for a government man to survive is to lay no ethical burden on it. According to Machiavelli what matters in politics is not to act virtuous but to succeed. Those who succeeded in the political sphere are the rules acting in line with whatever the conditions deemed necessary regardless of what is virtuous. Success is everything in the political sphere and the ends justify means. The main

* Bu makale Elif ÇETİNKIRAN BALCI'nın Yüksek Lisans tezinden hazırlanmıştır.

** Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, elifcetinkiran@klu.edu.tr

aim of this study is to analyze these two opposing views regarding the relation between politics and ethics, and to reveal which view should be favored for a humane living.
Keywords: ethics, political, power, society, goverment, virtue, good.

Giriş

Siyaset felsefesi ve etik, felsefenin, insanların bireysel ve toplumsal yaşamlarını en çok etkileyen iki dalıdır. Siyaset ve etik, diğer canlılardan farklı olarak insanın, sırf insan olmasından dolayı sahip olduğu ayrıcalıklardır. Siyasal bir toplum oluşturmak sadece insana özgüdür ve aynı şekilde kişinin diğerleriyle kurduğu ilişkilerin her durumda etik bir kaygıyı barındırıyor olması yine sadece insana özgüdür. Bu perspektiften baktığımızda, insanın bir toplum içerisinde yaşamayı reddetmesi, toplumdan kendini soyutlayarak tek başına bir hayat sürmesi geçmişte mümkün olmamıştır, öyle görünüyor ki gelecekte de mümkün olmayacaktır. Aristoteles'in belirttiği gibi, bizler birer "zoon politikon"uz, yani doğamız gereği başkalarıyla birlikte yaşamak zorunda olan siyasal hayvanlarız. Toplumsallık ve siyaset insansal yaşamın özüdür. Bunun yanı sıra, canlılar arasında sadece insan türü, eylem ve etkinliklerde bulunma yeteneğine sahiptir ve bu yetenekle birlikte davranışlarımız etik bir boyut kazanır. Zira düşünerek harekete geçmek, tercihte bulunmak, eylemlerimizi istediğimiz yönde biçimlendirmek, zorunlulukla değil bilerek ve isteyerek eylemek sadece insana özgüdür ve bu niteliklerin tümü, insanın etik bir varlık olmasının önkoşuludur. Bir eylemi etik açıdan değerlendirebilmenin olmazsa olmaz koşulu, o eylemin zorunlu bir şekilde değil, özgürlükle gerçekleştirilmiş olmasıdır. Nitekim zorla ya da istemeyerek gerçekleştirilen eylemlerde etik bir boyut aranmaz. İnsan özgür bir varlık olarak, hem siyaset yapma hem de etik olarak eyleyebilme olanaklarına sahip bir varlıktır ve bu iki alan, insanı diğer canlılardan ayırarak insanın varlık alanındaki özel yerini oluşturur.

Peki etik ve siyaseti birbirinden ayırmamız mümkün müdür? Felsefe tarihinde bu soru üzerinde durup bu soruya cevap arayan düşünürlere baktığımızda bunları iki farklı kategoriye ayırmamız mümkündür. Biri antik dönem filozoflarının siyaset görüşü, diğeri ise modern dönem filozoflarının siyaset görüşüdür. Antik dönem siyaset felsefesi –ki en önemli temsilcileri Platon ve Aristoteles'tir- siyaset ve etiği birbirinden ayıramayacağımızı, etikten bağımsız bir siyasetin ve siyasetten bağımsız bir etiğin olamayacağını söyler. Modern siyaset felsefesi ise bu gelenekten bir kopuşu simgeler adeta ve antik dönemden beri birbirine kenetlenmiş olan bu iki alanı ayırarak siyasetin etikten bağımsız ve özerk olduğunu ileri sürer. Bu çalışmada antik dönem siyaset felsefesini temsilen ele alacağımız filozof Aristoteles, modern dönem siyaset felsefesini temsilen ele alacağımız düşünür ise Machiavelli olacaktır. Makalenin sonucunda, insanca bir yaşamın

olanağının koşullarını oluşturabilmek için, insan onuruna ve değerine uygun bir toplumsal yapıyı kurabilmek için, siyaseti etik temeller üzerine kurmamız gerektiğini göstermeyi amaçlıyoruz.

I

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine, her tercih ve her araştırmanın, her eylemin bir iyiyi amaçladığını belirterek başlar. Tercihler ve eylemler pek çok olduğundan amaçlar da pek çoktur. Örneğin tıbbın amacı sağlık, ekonominin amacı zenginliktir.[1] O halde her şey başka bir şeye, daha üst bir ereğe ulaşmak için istenir. Ne var ki bu sonsuza kadar gidemez, tüm amaçlar başka bir amaca ulaşmak için isteniyor olsa bunun bir sonu olmaz ve dolayısıyla hiçbir zaman asıl amacımıza ulaşamayacağımızdan her arzumuz boşuna olur.[2] Öyleyse bütün amaçların üstünde olan, diğer her şeyin ona ulaşmak için istendiği, kendisi en yüksek amaç olan başka bir amacın olması gereklidir. Aristoteles'e göre, bu en yüksek amaç aynı zamanda insan için en yüksek iyiyi de temsil eder, bunun bilgisine ulaşmak yaşam için en önemli şeydir. İnsan için en yüksek iyi ile ilgilenen etkinlik siyaset etkinliğidir. Siyaset, bütün etkinlikleri içinde barındırmasıyla her bir etkinliğin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğini, kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu ve bu bilimleri kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirtmesiyle; ayrıca neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyma işini; yani "insan için iyi olan" şeyin ne olduğunu belirleme işini de üstlenmesiyle, tüm etkinlikler içinde en önemli etkinlik türü olmaya layıktır.[3] Dolayısıyla siyasetin amaçladığı şey en yüksek iyi; yani insansal iyidir ve bu da Aristoteles'e göre, mutluluktur. Aristoteles'e göre, mutluluğun en yüksek insansal iyi olduğu, mutluluğun kendine yeterliliğinden anlaşılır. Zira ona göre, kendisi en yüksek iyi olan ve en üst amaç olan şey, aynı zamanda kendine yeter olandır, kendine yeter olan ise, hiçbir eksiği bulunmayan ve tek başına alındığında yaşamı tercih edilir kılandır.[4] "Demek ki yapılanların amacı olan mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünüyor."[5] Bu noktada mutluluğun ne olduğunu sormak ve bunu cevaplamak gerekir.

Aristoteles'e göre insanlara mutluluk sağladığı düşünülen belli başlı üç yaşam biçimi vardır: bunlar, haz yaşamı, siyaset yaşamı ve theoria yaşamıdır.[6] Bunlardan haz yaşamı, çoğunluk tarafından mutluluğu sağladığı kabul

---

[1] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007), 1094a 5.

[2] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1094a 20.

[3] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1094b 5.

[4] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1097b 15.

[5] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1097b 20.

[6] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1095b 15.

edilen yaşam biçimidir, ancak Aristoteles'e göre, hazza dayalı bir yaşam, insana özgü olmayıp insanın hayvanlarla ortaklaşa paylaştığı bir yaşam şeklidir. Bu nedenle bizim aradığımız insana özgü yaşam şekli bu olamaz. Aradığımız en yüksek insansal iyinin, yani mutluluğun saklı olduğu yaşam biçimi siyaset yaşamı da olamaz, çünkü bu tür bir yaşamda ağır basan onurdur ve onur "onurlandırılandan çok onurlandıranlara bağlı görünüyor, oysa iyiyi kişiye özgü ve kolayca ondan alınamayacak bir şey olarak tasarlıyoruz."[7] Aristoteles'e göre, insana tam mutluluğu theoria yaşantısı sağlayabilir, ancak bu tür bir yaşam insan doğasını aşacaktır, çünkü theoria yaşamı tanrısal bir yaşamı temsil eder.[8] Dolayısıyla theoria yaşamı, insanlar için mutluluğu sağlamada tek başına yeterli değildir, mutluluğa ulaşmak için bazı dışsal iyilere ve erdeme dayalı bir yaşantıya da ihtiyaç vardır.[9]

Aristoteles, insan için mutluluğun ne olduğunu ortaya koymak için insanın işine bakmamızın aydınlatıcı olacağını düşünür, çünkü insansal iyi ya da mutluluk, insanın nihai ereğinden ve insanın kendine özgü işinden ayrı düşünülemez.[10] Tüm sanatlar ve zanaatlar belli bir işi gerçekleştirirler, öyleyse insanın da yaptığı bir işi olmalıdır. O halde insan için mutluluğun ne olduğunu bilebilmek için tür olarak insanın işinin ne olduğunu ortaya koymalıyız. İnsanın işi yaşamak olamaz, çünkü bunu insan bitkilerle paylaşır; insanın işi duyulara sahip bir yaşam da olamaz, çünkü bunu da insan hayvanlarla paylaşır. Geriye sadece insana özgü olan akıl sahibi varlığın bir tür eylem alanı kalıyor.[11] İnsanın işi olsa olsa, sadece insana özgü olan bu alan ile ilgilidir, çünkü insan ruhunun ayırt edici özelliği onun akla sahip olmasında yatmaktadır. O halde açıktır ki insanın işi "ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği"dir.[12] İşte bu etkinlik başka hiçbir varlığa değil sadece insana özgüdür. Ancak Aristoteles'in araştırdığı sadece insan olmayıp erdemli insan olduğundan, insanın işinin ne olduğunu söylemek yeterli olmaz; bunun yanı sıra bu işin nasıl gerçekleştirildiği de son derece önemlidir. Aristoteles, bir şeyi yapmak ile o şeyi iyi yapmak arasındaki farka işaret ederek, bir şeyin ancak kendine özgü erdemine göre gerçekleştirildiği zaman, o şeye özgü olan iyiye ulaşılmış olacağını belirtir. Bu durumda insanın işi ya da insansal iyi dediğimiz şey, "ruhun erdeme uygun etkinliği olur- üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği."[13]

Dolayısıyla Aristoteles'te mutluluk, akla ve erdeme uygun bir yaşam

---

[7] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1095b 25.

[8] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b 25.

[9] Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006), 111, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1178b 5.

[10] Özcan, *İnsan Felsefesi*, 111,

[11] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1097b 30.

[12] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1098a 5.

[13] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1098a 15.

sonucunda kazanılabilir.[14] Aristoteles felsefesinde mutluluk insana özgüdür, erdemli olmanın bize sağladığı en büyük ödüldür. Mutluluğun sadece insana özgü olmasının nedeni, mutluluğun erdemlerden ayrı düşünülemeyecek olması ve erdemlerin de ancak akıl sayesinde olanaklı olmasında yatar. Akıl yetisine sadece insan sahip olduğu için, erdemli bir hayat sürebilme olanağına da sadece insan sahiptir ve bu nedenle de mutluluk baştan sona insansaldır. Diğer yandan mutluluğun büyük tamamlayıcısı her ne kadar erdemler ya da etik değerler olsa da yine de insandan koparıp alamayacağımız insanın doğal canlı bir varlık olduğu gerçeği vardır. Bundan dolayı insanın mutlu olabilmesi için erdemlerin yanı sıra karşılamak zorunda olduğu bir takım dışsal iyilere de gereksinimi vardır. Aristoteles'in anlatımıyla, "yaşamak için yeterli bazı destekler olmadan, iyi eylemlerde bulunmak olanaksızdır ya da pek kolay değildir."[15] Aristoteles, insanın mutluluğa ulaşması için bir arada bulunması gereken üç temel gereklilikten bahseder; bunlar, *uygun ekonomik koşullar, uygun çevre ve uygun bir siyasal yapıdır*; mutlu bir insan bunların üçüne de sahip olmalıdır. Aristoteles'e göre, insanları erdemli kılmaya yardımcı olacak, yani onları mutluluğa ulaştıracak olan belki de en önemli etken, uygun bir siyasal yapıdır. Siyasetin amacını insan için iyi olanı, en yüksek insansal iyiyi gerçekleştirmek olarak belirleyen Aristoteles, insanın mutluluğa ulaşmasının zorunlu koşulu olarak erdemlere uygun bir siyasal yapının oluşturulması gerektiğini belirtmiştir. O halde etik ile siyaset arasındaki ilişkinin daha anlaşılır olması için insanları erdemlere ulaştıracak olan uygun siyasal yapının ne olduğunu da açığa kavuşturmak gerekmektedir.

Aristoteles'e göre siyasal toplum, yurttaşların erdemli bir yaşam sürmek amacıyla bir araya gelip bir devlet olarak örgütlendikleri yapıdır. Aristoteles, bu tür bir siyasal topluluğa "polis" adını verir; polis, bir şehir devletidir. Polisin temel amacı, yurttaşlarına iyi bir yaşam sunmak, yani onlara erdemli bir yurttaş olma fırsatını vererek mutlu kılmaktır. Buradan hareketle Aristoteles, erdemli bir hayatın oluşturulabileceği ya da başka bir deyişle insansal yaşama özgü erdemlerin tam olarak hayata geçirilebileceği tek yerin siyasal topluluk olduğunu belirtir.[16] Peki hangi siyasal topluluk insanları mutluluğa ulaştırabilir?

Aristoteles'e göre bir siyasal yapının niteliğini belirleyen, düzenlendiği

---

[14] Bu noktada, Aristoteles'in insanlar arasında bir takım yapısal farklar bulunduğu yönündeki görüşünü unutmamak gerekir. Aristoteles'in bu görüşüne göre, bazı insanlar doğaca köle olarak yaratılmışlardır ve böylesi köle yaradılışlı insanların mutluluğa ulaşmaları mümkün değildir, çünkü köle olan insanların sahip oldukları akıl, onları mutluluğa ulaştırmada yetersiz kalır. Dolayısıyla mutluluk, tüm insanlar için değil ancak erdemlere sahip olabilecek düzeyde akla sahip olan insanlar için olanaklıdır.

[15] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1099a 30.

[16] Alasdair McIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla: Etik'in Kısa Tarihi*, (Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 104.

anayasadır. Anayasa bir şehrin yaşama biçimidir,[17] yaşayanları örgütlemenin bir yoludur.[18] Polis özgür adamların birliğidir, polis içerisinde herkes yurttaş olarak kabul edilmez, ancak özgür olan kişiler bir polise yurttaş olabilirler. Aristoteles'in ideal yönetim biçiminde, yani gerçek anlamıyla siyasal bir toplumda, devlet yurttaşlar toplamıdır ve yurttaşlar hem yönetme hem de yönetilme hakkına eşit ölçüde sahiptir. Yönetmek için ise belli bilgi ve yeteneklere sahip olmak gerekir ki bunu da her insan başaramayacağından dolayı, Aristoteles, doğru bir anayasa için yalnızca özgür olan insanların yurttaş olarak kabul edilmesi gerektiğini önemle belirtir.

Aristoteles, *Politika* adlı eserinin hemen hemen hepsini anayasa konusuna ayırmış, sapma ve doğru anayasaları belirleyerek insanları erdeme ulaştırabilecek anayasa türünü ortaya koymayı amaçlamıştır. Anayasa, insanlara nasıl ve ne için yaşayacaklarını gösteren temel ilkedir. Dolayısıyla bir şehrin anayasası nasıl ise insanları da öyle olacaktır; başka bir deyişle anayasanın doğru olması yasaların da doğru olmasını, böylelikle toplumun bir bütün olarak doğru olmasını sağlayan en temel öğedir. Aristoteles'e göre, bir anayasayı doğru kılan ölçüt, o anayasanın mutlak adalete uygun olmasıdır, mutlak adalet ise herkesin iyiliğini gözetmeyi gerektirir, tersi ise adaletsizliği doğurur. Bu nedenle Aristoteles, sadece bir kesimin ya da grubun çıkarına hizmet eden anayasaları sapma anayasalar olarak değerlendirir. Aristoteles'e göre, yönetimde olanlar her kimse; bir kişi, azlık ya da çokluk, eğer ortak yararı sağlamak amacıyla devleti yönetmeyi kendisine ilke edinmişse bu anayasa doğru anayasadır. Fakat eğer tek tarafın yararını gözetiyorsa, bunun tek kişi, bir azlık ya da çokluk olup olmadığının önemi yoktur, böylesi bir anayasa sapma anayasadır.[19] Aristoteles'e göre doğru anayasa türleri, tek kişinin yönetimi olan krallık, azlığın yönetimi olan aristokrasi ve çoğunluğun yönetimi olan siyasal yönetim (politeia)dir. Bu anayasaların her biri ortak çıkarı gözettiği için doğru anayasalar olarak nitelendirilirler. Bu anayasaların doğru anayasalar olmalarının bir diğer nedeni, devlet işlerinde yer alanların erdemi kendilerine temel ölçüt ve amaç olarak almalarıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te, krallık erdemli tek kişinin, aristokrasi erdemli azınlığın, siyasal yönetim ise erdemli çoğunluğun yönetim şekli olarak karşımıza çıkar. Herkesin ortak çıkarını ve erdemi gözetmedikleri için sapma olan anayasalar ise, krallıktan sapma tiranlık, aristokrasiden sapma oligarşi ve siyasal yönetimden sapma demokrasidir. Bu sapma yönetimlerden tiranlık tek kişinin çıkarını, oligarşi zenginlerin çıkarını, demokrasi ise yoksulların çıkarını önemser ve bu yönetimler yöneticilerin erdemden pay almalarını önemsemez. Sapma anayasalar, herkesin değil yalnızca belli bir kesimin çıkarına hizmet ettikleri için, yöneten-yönetilen

[17] Aristoteles, *Politika*, (Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2009), 127.

[18] Aristoteles, *Politika*, 70.

[19] Aristoteles, *Politika*, 81.

ilişkisinden efendi-köle ilişkisine geçmişlerdir ve dolayısıyla özgür ve yönetimde pay sahibi olan yurttaşlardan oluşan gerçek siyasal yönetime elverişli değillerdir.

Aristoteles, doğru anayasalar içinde ideal olan en iyi yönetimin siyasal yönetim (politeia) değil krallık ve aristokrasi olduğunu düşünür, çünkü liyakat ve erdemler en fazla bu ikisinde gözetilir. Mutlak anlamda erdemin çoğunluktan ziyade tek bir insanda bulunması daha olası olmasına rağmen,[20] ne var ki erdem yönünden tam ve mükemmel bir insanın ortaya çıkması oldukça zor görülen bir durumdur. Bu nedenle Aristoteles, gerçekleşemeyecek bir ideal peşinde koşmaktansa, bu ideale en yakın olan ve yine erdemlerle bağını koparmayan bir siyasal yönetim biçimini uygulanabilir en iyi siyasal yönetim olarak ortaya koymuştur. Siyasal yönetim erdemli insanların yönetimi olması açısından krallık ve aristokrasiden tamamen kopmuş bir anayasa değildir. Ancak diğer ikisine oranla erdem açısından beklentiyi düşürmüş olması ve daha çok kişiyi yönetime katması açısından onlardan ayrılır. Siyasal yönetimde, bir şehirde yaşayan her adam yurttaş olarak kabul edilmeyecek; yurttaşlık erdemli, aklını kullanabilen ve malı mülkü olan kimselerle sınırlandırılarak aristokratik ilke de gözetilecektir.[21] Siyasal yönetim ılımlı ya da ortalama bir erdemi kendisine sınır belirleyerek mümkün olan çok sayıdaki insanın yönetime katılmasını sağlayacaktır.

Aristoteles'e göre, yönetimi erdem açısından tam ve yetkin olmayan tek bir kişiye vermek tiranlığa, zengin azınlığa vermek oligarşiye, yine erdemler bakımından yetersiz olan yoksul çoğunluğa vermek ise demokrasiye yol açar. Bu nedenle Aristoteles, zenginlerin ya da yoksulların değil, belirli düzeyde servete sahip olanların ve erdemlerden pay alanların oluşturduğu bir topluluk ile doğru bir yönetimin sağlanabileceği görüşündedir. Tiranlık, sapma anayasalar içinde en sapma olanıdır. Aristoteles'e göre tiranlık, mutlak efendiliktir; tiranın tek amacı kendi zevki ve çıkarıdır. Tiranlık da oligarşi gibi temel değeri zenginlikte görür, bunun yanı sıra bir tiranın önemsediği yalnızca kendi çıkarıdır. Kendi çıkarını gerçekleştirmek içinse halkına düşman gibi davranıp onu sindirmek ister. Aristoteles'e göre, tipik bir tiran, bağımsız ve özgür insanlardan hoşlanmaz. Bunun içindir ki tiran insanların hep daha aşağı olanlarından hoşlanır; "önünde yerlere kapananları sever,"[22] dolayısıyla tiran soylu ve yüksek ruhlu, yani erdemli kişilere karşı nefret duyar. Görüldüğü gibi, tiranlık, erdemlere en uzak yönetim şekli olmasından ve yalnızca kendi çıkarını ve zenginleşmeyi değer olarak kabul etmesinden dolayı en sapma anayasadır; böylesi bir toplumda

[20] David Ross, *Aristoteles*, (Çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Kavasoğlu, Z. Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 297.

[21] Aristoteles, *Politika*, 111.

[22] Aristoteles, *Politika*, 171.

ise erdemli kişilerin ortaya çıkması neredeyse bir hayaldir.

Oligarşik yönetimlerde de benzer bir durum söz konusudur, ancak buradaki farklılık, yönetimde tek kişinin değil zengin azınlığın yer alıyor olmasıdır. Oligarşilerde temel değer zenginliktir, öyle ki yönetime gelecek olan kişilerde aranacak özellik, fazla mülke sahip olmalarıdır. Oligarşilerde, demokrasilerde olduğu gibi herkes yönetime katılmaz, yurttaşlık hakkı, zengin olmak ile sınırlanır. Dolayısıyla, kişinin yönetmek için erdemli olup olmadığına bakmaksızın zengin olan tüm kişiler yönetime geçebilir. Yöneticilerin sahip olduğu bu değer anlayışı, yani zenginliği tek değer olarak görmeleri, bir süre sonra halka yayılır, çünkü bir yerde her şeyden çok servete önem verilirse, o şehirdeki herkes paraya düşkün olur. Erdemden pay almayıp tek özelliği zenginlik olan kişilerin yönetimi, çok geçmeden tiranlığa dönüşür ve herkesin ortak çıkarını gözetmediği ve erdemlerden uzaklaştığı için ideal yönetimler arasında yer alamaz.

Sapma anayasaların sonuncusu demokrasidir. Aristoteles'e göre, yönetimi özgür olan ve varlıklı olmayan çoğunluk ele geçirmişse, bu anayasa demokrasidir. Demokrasi kendisine temel değer olarak eşitlik ve özgürlüğü seçmiştir, onlara göre çoğunluğun söylediği her şey hakka ve adalete uygundur.[23] Oysa Aristoteles'e göre, insanların hepsi eşit değildir, insanlar arasındaki doğum, servet, erdem ve eğitim açısından farklar bulunmaktadır, bu gerçeği göz ardı edip tüm insanları eşit kabul etmek, adaleti değil tam tersine adaletsizliği doğurur. Nitekim Aristoteles'e göre, adil olmayan bir durumu adaletli olarak kabul etmesi, yönetme erdemlerinden yoksun olanlara yönetme hakkını tanıması ve böylelikle erdemli kişilerin yönetmesi gerektiği düşüncesini tamamen ortadan kaldırmış olması nedeniyle, demokrasi de sapma anayasalar içinde yer alır.

O halde tiranlık, oligarşi ve demokrasi, yani sapma yönetimler olan bu üç yönetim, asıl anlamda değer olmayan şeyleri değer olarak kabul edip değerleri değersizleştirdikleri, en yüksek insansal iyi olarak kendilerine erdemi değil para, eşitlik, güç gibi sözde değerleri belirledikleri ve böylelikle de asıl anlamda insansal bir düzenden uzaklaştıkları için sapma anayasalar adını almışlardır. Oysa Aristoteles'e göre, insansal iyiye ve tüm yurttaşların iyi yaşama kavuşmasına olanak sağlayacak olan yönetim, erdemlere göre düzenlenmiş bir yönetimdir, çünkü erdem olmaksızın ne insansal iyi ne de iyi yaşam olanaklıdır.

Toparlamak gerekirse, Aristoteles'e göre devlet, yurttaşların mutluluğu için, yani insansal iyi için, mükemmel ve kendine yeter bir hayat için oluşturulmuş bir topluluktur. Bu topluluk hayvanların bir araya gelerek oluşturduğu birlikten farklıdır, hayvanlar sadece topluluk oluşturuyorlarken insanlar siyasal bir topluluk oluşturmaktadırlar. Aradaki fark, işte bu "siyasallık"ta yatar, çünkü Aristoteles'e göre, siyasallık, karşılıklı bir çıkarlar ça-

[23] Aristoteles, *Politika*, 180.

tışması olmayıp nihayetinde insansal iyiye dayanır, siyaset insanları en yüksek iyiye, yani erdemli bir hayata ulaştırmak için vardır. O halde siyasetin işi, insanlara erdemli olmaları için yol göstermek, insana yakışır bir hayatı kurmanın koşullarını oluşturmaktır. Devlet bunu ortaya koyduğu yasalarla, ceza ve ödüllerle sağlayacaktır. Bu nedenle Aristoteles, gerçek bir devletin, yurttaşlarının sadece dışsal ve bedensel iyiliklerini sağlamak ile yetinmeyeceğini, gerçek bir devletin bundan daha fazlasına, daha insani bir amaca hizmet etmesi gerektiğini, bu amacın da sadece yaşamayı sağlamak değil olabilecek en iyi yaşamı mümkün kılmak olduğunu belirtmektedir. Böylelikle iyi bir devlet adamının, yöneticinin ya da yasa koyucunun görevi açığa çıkmaktadır: yurttaşlarının en iyi şekilde yaşamasını sağlayacak bir düzenin nasıl oluşturulacağı üzerine kafa yormak, bunun yollarını araştırmak ve böylesi bir yaşamın olanağının koşullarını oluşturmaktır.[24] En iyi yaşamı, en doğru anayasayı araştırırken Aristoteles, hep bu amaca ulaştıracak olan düzenin arayışındadır. Devlet, yurttaşların iyiliği için vardır ve yurttaşlar ancak iyi ve erdemli bir toplum içerisinde iyi ve erdemli olabilirler. Aristoteles'in de önemle vurguladığı gibi, iktidarın meşru kılınması, ancak amaç ve amaca götürecek uygun araçlarla mümkündür, bu amaç ise toplumun mutluluğudur, mutluluk ise erdemlerden ayrı düşünülemeyeceği için devletin görevinin yurttaşları erdemli birer kişi haline getirmek olduğu açıktır.

Erdem olmaksızın ne iyi eylem, ne iyi yaşam ne de mutlu yaşam olanaklıdır. İnsansal yaşam açısından en önemli şey erdemdir, çünkü diğer bütün iyilikler ondan kaynaklanır, bütün kötülükler onun yokluğu nedeniyledir. Devletin görevi insanları mutlu kılmaktır, devlet bunu insanlara erdemli bir şekilde davranmayı aşılayarak gerçekleştirecektir. Ne var ki insanların çoğu erdemli davranmaktan ziyade erdemsiz davranmaya daha yatkındır, çünkü erdemli olmak erdemsiz olmaya oranla çok daha zordur. İnsanlar akıllarına göre davranmayıp tutku ve isteklerinin peşinden gitmek isterler, çünkü bu onlara daha fazla haz verir. Aristoteles, insanların hazları peşinden gidip erdemli davranmaktan caydıklarında, onları yollarından çevirecek bir gücün olması gerektiğini, bu gücün de yasalar olduğunu belirtir. Devlet oluşturduğu yasalarla, yurttaşların davranışlarına göre onlara ceza ve ödül vererek onları doğru ve erdemli olana yönlendirmelidir. İnsanlar yasaların zorlamasıyla da olsa erdemsiz ve kötü davranışlardan kaçınacaklar, yasalara göre eyleye eyleye bir süre sonra yasanın buyurduğu erdemli davranışları alışkanlık haline getireceklerdir. Nitekim Aristoteles'in ideal yönetim biçiminde erdemli yöneticilerin yaptığı yasalar her zaman doğru ve adil olanı buyurduğundan böylelikle kişilere erdemli davranma yolu açılmış olacaktır. Öyle ki insanların iyiliği iki şeye dayanır, öncelikle amacın doğru seçilmesi, daha sonra da o amaca götürecek uygun araçların

[24] Aristoteles, *Politika*, 200.

bulunmasıdır. Bu iki öğenin bir araya gelmesiyle gerçekleştirilen davranış ve eylemler sonucunda kişi iyi ve doğru bir kişi olur. Ancak her bir kişi, doğru amacı ve bu amaca götürecek yolun ne olduğunu kendiliğinden görecek yeteneğe sahip değildir. Kişinin kendi başına doğru eylemin ne olduğuna karar veremediği durumlarda, ona doğru yolu gösterecek olan yasalardır. Bu nedenle siyasetçi, koyduğu yasalar ve yaptığı düzenlemelerle, devletin niteliğini ve yurttaşlarının nasıl insanlar olduğunu belirleyen en önemli organdır. Bir şehri iyi yapmak, o şehrin yurttaşlarını iyi yapmakla mümkündür, yurttaşları iyi yapmak da baht ya da kaderin elinde değildir, bu bir "bilinçli politika sorunu"dur.[25]

Görüldüğü gibi Aristoteles, devlet adamına, aldığı kararlar ile o şehrin kaderini belirleme sorumluluğunu yüklemiştir. Buradan hareketle Aristoteles, en yüksek yetkeyi elinde bulunduran siyaset adamının niteliği ne ise yönettiği şehrin yurttaşlarının da aynı niteliği kazanacağını düşünmüştür. Bu nedenle "en yüksek yetkeyi elinde tutanlar, en çok neye değer verirlerse, o şey kaçınılmaz bir biçimde geri kalanların da amacı haline gelir"[26] demiştir. Aristoteles tam da bu nedenledir ki "devlet işleriyle uğraşan bir kimse için bilgelik zorunludur"[27] diye defalarca tekrarlama ihtiyacı duymuştur. Onun siyaset anlayışında devletin özüne uyan şey budur. Zira devlet, herkesin iyi yaşamasını, tam ve doyurucu bir yaşam sürmesini olanaklı kılmak için vardır; iyi yaşam ise, erdemli ve mutlu yaşamaktır, devletin amacı yurttaşlarını soylu ve mutlu kılmak, onları iyi yaşama ulaştırmaktır. Bunu da ancak iyi yaşamın ne olduğunu bilen ve ona göre bir yaşam süren erdemli kişiler gerçekleştirebilir. O halde açıktır ki "siyasal birlik, yalnızca yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunmak içindir."[28] Bu düşünceleriyle Aristoteles, etik ilkeleri göz ardı etmiş bir siyasal yapının özünden uzaklaşmış olduğunu ve gerçek bir siyasallığı barındırmadığını belirterek etik ile siyasetin birlikte yürümesi gerektiğini düşünmüştür.

Aristoteles'e göre etik ile siyaset arasındaki bu bağı koparmak hem etiğin hem de siyasetin iş yapamaz hale gelmesiyle sonuçlanır. Aristoteles söz konusu olduğunda bu ikisini birbirinden koparmamız olanaklı değildir, çünkü onun siyaset görüşü etik görüşüne tabidir. Aslına bakılırsa bunların her ikisi de aynı ereği, insanların mutluluğa ulaşmasını amaçlar. Şu farkla ki etik, tek kişinin mutluluğunu ve iyi yaşamını amaçlarken, siyaset ise bir bütün olarak toplumun mutluluğunu ve iyi yaşamını amaçlar, amaçlanan bu iyi, bir kişi için ne ise bir kent için de aynı şeydir. İyi yaşam ise erdemlerden bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla birey için olduğu kadar devlet için de erdemler en önemli şey olmalıdır. Nasıl ki kişinin iyiliğini ve mut-

[25] Aristoteles, *Politika*, 219.
[26] Aristoteles, *Politika*, 63.
[27] Aristoteles, *Politika*, 75.
[28] Aristoteles, *Politika*, 85.

luluğunu sağlayabilmek için toplumun iyi ve erdemli olması gerekliyse, aynı şekilde iyi bir toplum oluşturabilmek için de erdemli kişilerin varlığı bir o kadar gereklidir; bunlar karşılıklı olarak birbirini gerektirir, biri olmadan diğeri etkinliğini tam olarak gerçekleştiremez. İyi bir toplum ancak erdemli yöneticiler sayesinde ortaya çıkabilirken, iyi ve erdemli bir kişi de ancak erdemlerin edinilebileceği uygun koşullar yaratıldığında mümkün olabilir, kişilere bu koşulları oluşturacak olan ise uygun siyasal yapıdır. Bunları göz önüne aldığımızda Aristoteles'in felsefesinde etik ile siyasetin birbirini gerektirdiğini, biri olmaksızın diğerinin işlevini gerçekleştirmede yetersiz kalacağını görüyoruz.

II

Aristoteles'in siyasetin etikle olan derin bağını ortaya koyduğu bu siyaset görüşünün karşısına, modern dönemde Machiavelli yerleşir ve siyaseti etik temellerden ayırarak siyasete mutlak bir bağımsızlık kazandırır.[29] Machiavelli bir yandan *Söylevler* adlı eseri göz önüne alındığında cumhuriyetçi bir düşünür olarak, diğer yandan *Prens* adlı eseri göz önünde alındığında ise cumhuriyeti yıkan ve monarşik eğilimler gösteren bir düşünür ve siyasetçi olarak görülür. Machiavelli siyasete dair düşünceleriyle, bir yandan siyaset biliminin kurucusu sayılıp övgüler alırken, diğer yandan da "şeytanın ta kendisi" olarak nitelendirilerek fazlasıyla eleştirilmiştir. Machiavelli'nin siyasal alana ilişkin ortaya koyduğu düşünceleri, "Makyavelizm" ya da "Makyavelci" kavramlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Makyavelizm, özellikle siyaset alanında kurnazlığın, ikiyüzlülüğün ve art niyetin simgesi olarak kullanılmaktadır.[30]

Machiavelli'yi kimi büyük bir deha, siyaset biliminin kurucusu ve gerçeklikle yüzleşebilen cesur bir siyaset adamı olarak nitelemiş, kimi ise söylediklerini ahlaksızlığa kapı açan, kötülüğe davetiye çıkaran ve insanları korku ve endişeye sürükleyen bir şeytan olarak görmüştür. Örneğin İngiliz tarihçi Lord Macaulay 1827'de, Machiavelli'nin *Prens/Hükümdar* adlı eserini korku ve şaşkınlık duymadan okumanın imkânsızlığına dikkat çekmiştir. Ona göre, Machiavelli'nin siyaset ve ahlaka ilişkin söyledikleri büyük bir ahlaksızlık örneğidir ve insanın kanını donduran düşüncelerin bu kadar soğukkanlı bir şekilde ifade edilmesi, insanlıktan nasibini almamış bir adamın bile yapabileceği bir şey değildir, bunu yapsa yapsa ancak bir "iblis" yapabilir.[31]

Peki kimi düşünürler ve yorumcular tarafından "şeytanın ta kendisi", "cani" gibi sıfatlarla anılan Machiavelli, hakkındaki bu kötü nitelemeleri

---

[29] Quentin Skinner, *Machiavelli, Düşüncenin Ustaları*, (Çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2004), 11.

[30] Skinner, *Machiavelli*, 11.

[31] Ross King, *İktidar Filozofu*, (Çev. Volkan Atmaca, İstanbul: Alfa Yayınları, 2011), 124.

hak etmekte midir? Machiavelli'ye yöneltilen bu eleştirilerin haklılık payı nedir, gerçekten de o, siyaseti tüm etik değerlerden soyutlamış ve amaç için her şeyin mubah olduğu görüşünü istisnasız olarak savunmuş mudur? O yeni bir ahlak anlayışının savunucusu mudur, yoksa ahlakı siyasetten ayırmış olan bir "şeytan" mıdır? Bu sorulara cevap aramak, bizi makalenin amacına ulaştıracak olması bakımından önemlidir.

Machiavelli siyaseti, Aristoteles gibi, insanların erdemli bir hayat sürmeleri için gerekli olanakları yaratacak bir yapı olarak görmez, ona göre siyaset, insanların ve devletlerin varlıklarını sürdürmelerini sağlayacak olan bir yapıdır ve temelinde güçlü olma, güç elde etme arzusu vardır. Machiavelli'nin siyaset felsefesine dair ortaya koyduğu görüşlerinin temelinde, onun sahip olduğu insan doğası anlayışı vardır. Ona göre insan doğası, iyiden çok kötüye eğilimlidir, insanlar kötü, çıkarcı, bencil ve kaypaktır. İnsan yaradılış olarak o kadar kötüdür ki bu konuda hayvanları bile alt edebilir: "Bir domuz başka bir domuza acı çektirmez; bir geyik bir geyikle huzur içinde yaşar hep. İnsanı katleden yalnızca insandır, birbirini çarmıha geren ve derisini yüzen de."[32] Dolayısıyla Machiavelli'ye göre, insan dünyası bayağı şeylerin dünyasıdır,[33] insanlar namussuz ve sözlerini tutmaz varlıklardır,[34] onların genel özellikleri, yalancı ve içten pazarlıklı olmaları, açgözlü olmaları ve kendi çıkarları söz konusu olduğunda gözlerinin hiçbir şey görmeyecek kadar kör olması ve hainleşmeleridir.[35] Machiavelli'nin insan anlayışına göre, hiçbir insan, mecbur kalmadıkça iyi şeyler yapmaz. İnsanlar diğerlerinin iyiliğini gözetmeyi değil, hayatta kalmayı ve her zaman daha fazlasını elde etmek için karşısındakini yenmeyi isterler. Machiavelli, insanların bencil ve kötü oldukları yönündeki böylesi bir insan doğası görüşünden hareket ederek, temel etik ilkelerin her zaman geçerli olamayacağını, bu nedenle de etik ilkeleri her durumda gözetmenin gereksiz olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Machiavelli'nin hem iyi bir tarih bilgisine sahip olması ve geçmişi ayrıntılı olarak incelemesi, hem de bir siyaset adamı olarak on beş yılını Floransa meclisinde geçirmiş olması, ona, insanların tutku ve arzularına ne denli düşkün olduklarını, anlayış, hoşgörü ve sevgi gibi duyguların insanların doğasındaki yerinin ne kadar zayıf olduğunu göstermiştir. Machiavelli, doğaları gereği bencil olan insanlar için en yüksek değerin güç olduğunu savunmuştur. İnsanlar doğaları gereği her zaman güce önem verirler, çünkü güç demek, başkalarını egemenliği altına almak, dolayısıyla kendi varlığını korumak ve hep daha fazlasına sahip olmak demektir. Gücü elde et-

[32] Niccolo Machiavelli, *Seçme Yazılar*, (Çev. Hüseyin Köse, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 47.

[33] Niccolo Machiavelli, *Prens*, (Çev. İlhan Erşanlı, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010), 71.

[34] Machiavelli, *Prens*, 69.

[35] Machiavelli, *Prens*, 66.

tikten sonra arzu edilen diğer şeyler de kendiliğinden elde edilecektir. Nitekim Machiavelli'ye göre güçlü olan mutlu olur, iyi yaşar, ün sahibi olur, çevresi tarafından aranan ve sevilen bir kişi olur, saygı görür.

Machiavelli'ye göre, insan doğası her zaman aynıdır. İnsan doğasının değişmez oluşu, antik dönemden beri var olmuş tüm ulusların, tüm halkların aynı özelliklere sahip olduğu fikrini de beraberinde getirir, dolayısıyla aynı eylemler hep aynı sonuçları doğurur. Nasıl ki insan doğası her insanda aynı ise, insanların oluşturduğu siyasal yapının niteliği de her zaman ve her yerde aynı olacaktır; bu açıdan her halk aynı arzulara, aynı ihtiraslara ve aynı amaçlara sahiptir. Machiavelli'ye göre, bu durumu fark etmiş siyasetçi diğerlerinden bir adım öndedir, çünkü bunun farkında olan bir siyaset adamı, kendi ülkesini yönetirken, geçmişte yaşanılan olayları, şehirlerin kuruluş ve yıkılış süreçlerini gözden geçirdiğinde yapılan hataları görerek bulunduğu noktadan geleceği rahatlıkla görebilecektir.[36] Bu nedenle, Machiavelli'ye göre, tarihi, özellikle de antik dönem tarihini iyi bilmek geçmişte yapılan hataları tekrarlamamak için büyük öneme sahiptir. Machiavelli bu anlayıştan yola çıkarak, antik dönemin etik güdümlü siyaset anlayışından vazgeçilmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira ona göre, siyaseti etik temeller üzerine inşa eden bu siyaset anlayışı başarısız olmaya mahkûmdur. Machiavelli siyaset söz konusu olduğunda etik ilkeleri bir kenara bırakan böylesi bir siyaset anlayışını benimseyerek aslında "bir çeşit siyasal hesap yoluyla"[37] siyasal ve toplumsal alanın yasalarına ulaşılabileceğini savunmuştur. Machiavelli'ye göre, bu yasalardan en önemlisi, siyasal alanda ahlaksal bir değerlendirmeye girmeyip sadece neden sonuç ilişkisine odaklanmak gerektiğidir. Bu nedenle Machiavelli, siyasal alanda, ahlaksal ilkelerin; yani doğru ve yanlış, iyi ve kötü, haklı veya haksız gibi değerlendirmelerin geçerli olmadığını, geçerli olan en önemli şeyin başarılı ve güçlü olmak olduğunu düşünmüş, bu nedenle de başarıyı ve gücü sağlayacak olan her şeyin, yeri ve zamanı geldiğinde ne olursa olsun gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmiştir: Machiavelli'nin giriştiği siyasal hesap sonucunda siyasal alana ilişkin ulaştığı en önemli yasa budur.

Aristoteles'in siyasetin en önemli görevinin kişileri ve toplumu erdemlere ulaştırmak olduğu yönündeki görüşüne karşı çıkan Machiavelli, siyaset alanındaki en önemli şeyin bireylerin can ve mal güvenliği olduğunu, buna ulaşmak için de gücün zorunlu olduğunu belirterek güç merkezli bir siyasal anlayış geliştirmiştir. Güçlü olan devlet varlığını devam ettirerek ayakta kalmayı sağlayabilecek, böylelikle de halkına mutlu bir yaşam sunabilecektir. Machiavelli'nin bu düşüncelerini anlayabilmek için onun içinde bulunduğu tarihsel bağlamı da dikkate almak gerekir. O zamanlar İtalya

---

[36] Niccolo Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, (Çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2009), 148.

[37] Yaşar Anıl, *Niccolo Machiavelli*, (İstanbul: Kaskaş Yayınevi, 2010), 155.

bölünmüş ve zayıftı, oldukça güçsüzdü, yağmalanmış ve parçalanmıştı. Bu koşullar altında Machiavelli kalıcı ve istikrarlı bir devlet kurabilmenin yollarını aramış ve bunun ise güce sahip olmadan geçtiğini düşünmüştür.[38] Machiavelli, insanların mutluluğunun devletin varlığına ve başarısına bağlı olduğunu düşündüğü için devleti bireylere göre öncelemiştir ve bu nedenle devletin devamlılığını sağlama amacını kutsal görerek bu amaca ulaşmak için yapılacak etik dışı eylemlere müsaade etmiştir. Ona göre en başta bu nedenle siyaset, her zaman etik ilkelere bağlı olmak zorunda değildir. Ana amaç devletin bekası olduğunda, bu amacı gerçekleştirmek için – gerektiği zaman- etik ilkelerle uyuşmayan yöntemlerin kullanılması gerekebilir. Öyle ki etik olarak iyi olan bir şey devlet için iyi olmayabilir[39], bu nedenle siyasal alanda etik bir kaygı gütmek devleti başarısızlığa sürükleyebilir.

Machiavelli, devleti erdemlerle değil güç ile eşitlemiştir. Ona göre, devlet, gücün somutlaşmış halidir. Bu anlayışla birlikte o, siyasetin iktidar savaşından, güç mücadelesinden başka bir şey olmadığını, siyasal olguların hep güç kazanmak için başkalarını yok etme savaşlarından ibaret olduğunu belirtmiştir. Machiavelli'ye göre, güç elde etmenin en önemli ve kaçınılmaz yolu savaştır. Machiavelli, insanın kötü doğasının farkında olan bir liderin savaştan kaçamayacağını ve hem kişisel hem de siyasal ve toplumsal alanda savaşın olmazsa olmaz bir durum olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, bir yöneticinin en önemli görevi savaşmayı göze almasıdır. Machiavelli'ye göre, savaş, normal olmayan bir durum değil, aksine hayatın içinde yer alan bir gerçekliktir. Machiavelli'nin düşüncesinde savaş siyasete hizmet etmekten ya da onun herhangi bir parçası olmaktan ziyade, siyasetin özüdür, savaş ile siyaset organik bir bütündür. Savaş, zorunlu olduğunda haklıdır; bu zorunluluk ise, devletin varlığı tehlikeye girdiğinde ya da ortak çıkarın korunması söz konusu olduğunda belirir. Amaç devletin varlığını sağlamak olduğunda, bu amaca ulaşmak için yapılan şeyin ne olduğunun, hangi araçların kullanıldığının ve hangi yollardan geçildiğinin çok da önemi yoktur, böyle bir durumda savaş, her ne kadar kıyım ve ölümlere yol açsa da, kutsal ve haklı olarak kabul edilir.[40]

Machiavelli, zafer elde etmek için dünyayı olduğu gibi görmek gerektiğini önemle belirtir. Onun sık sık vurguladığı gibi, siyaset alanında önemli olan olgulardır. Machiavelli, her zaman olana bakılması gerektiğini ve gerçekliğin, yani olguların dikkate alınması gerektiğini belirtir; ancak olana bakılarak mevcut durumda yapılması gereken davranışlar ve izlenmesi gereken yollar belirlenebilir. Machiavelli, bu düşünceleriyle aslında antik dö-

---

[38] George Henry Radcliffe Parkinson, "Machiavelli'de Ahlak ve Siyaset", *Felsefelogos*, No: 61, (2016), 21.

[39] Louis Althusser, *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, (Çev. Alp Tümer Tekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010), 27.

[40] Machiavelli, *Prens*, 58.

nemin siyaset anlayışına gönderme yapmaktadır, çünkü Machiavelli'ye göre antik dönem siyaset düşünürleri, olandan daha çok olması gerekene yönelmişlerdir, onlar var olan siyasal alanı incelemekten çok, olması gereken siyasal yapının izlerini sürmüşlerdir. Oysa Machiavelli'ye göre, böylesi bir anlayış, gerçekliğe gözlerini yummak, sadece idealar alanında gezmek ama gerçekte ne olup bittiğinin farkında olmamak demektir. Olması gerekeni dikkate alan her siyasetçi, başarısız olmaya yazgılıdır.

> Fakat niyetim, beni her kim anlayacaksa ona yararlı olmak, bu yüzden başkalarının hayalinde canlandırdıklarından çok, şeylerin gerçekliğine dayanmak bana en iyisi gibi görünüyor. Yaşanılan ve yaşanması gereken hayat arasındaki mesafe o kadar büyüktür ki, her kim olana gözlerini kapatıp yalnızca olması gerekeni görürse, aslında başına dert açmayı öğrenir; bu yüzden esas olarak, diğerlerinden daha iyi olmayı öğrenip bu iyiliği korumaya çalışan prens, bu iyiliğiyle, diğer kötüler arasında yok olup gider.[41]

O halde, Machiavelli'nin görüşüne göre, antik dönem düşünürleri ideal olan düzenin arayışı içine girmişlerdir, onlara göre ideal olan erdemlerle bezenmiş bir dünyadır ama gerçeklikte böyle bir dünya kurulamaz, ideal düzeni anlatan ve bunun özlemini çeken düşünürler gerçeklikten uzaklaşmış olan, olgulara gözlerini kapayan ve olmayan bir şey üzerinde düşüncelere dalan kişilerdir. Oysa onlar hayal âleminden gözlerini gerçek olgulara çevirseler görecekler ki, erdemli ve iyi bir dünya yaratma ideali gerçeklikle uyuşmaz, çünkü gerçek dünyada idealar dünyasında olduğu gibi, iyilikler değil kötülükler hüküm sürer. İnsan doğasının bencil yapısal gerçekliğini göz önünde bulundurmayıp iyi ve erdemli bir hayatın oluşacağına inanan ve yapıp etmelerine bu şekilde yön veren siyaset adamları var olan gerçekliğe yenik düşeceklerdir. Dolayısıyla başarılı bir siyasetçinin en başta yapması gereken şey, olması gerekenden olana yönelerek insan doğası hakkındaki gerçekleri kabul etmektir, insan doğasındaki kötülükleri ve bencillikleri bilip bu gerçekliğe göre hareket etmek siyaset alanında elzem nitelik taşır.[42]

Machiavelli siyaset alanında başarılı olacak kişilerin "virtu" sahibi kişiler olduğunu belirtir. Machiavelli virtu teriminden bir tür "erdem" ve yetenek olarak, en yüksek "siyasi erdem" olarak bahseder. Ancak bu kullanımıyla "erdem", antik dönemdeki anlamından oldukça farklılaşmıştır; Machiavelli'nin kullandığı anlamıyla "virtu", siyasetçinin yapması gereken işleri ve eylemleri, tereddütsüz gerçekleştirme yeteneği olarak belirlenmiştir. Bir liderin başarılı olması, virtu sahibi olmasına bağlıdır. Machiavelli, virtu sahibi bir liderin, fırsatları iyi kullanabildiğini, yeni kurumlar oluşturmada başarılı olduğunu, halkını ikna edebilmede yetenek sahibi olduğunu, gerektiğinde halka iyilikle ve merhametle yaklaştığını, gerektiğinde ise zora baş-

---

[41] Machiavelli, *Prens*, 61.

[42] Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, 36.

vurmada tereddüt etmediğini belirtir. Öyle ki virtu sahibi bir lider, zorunlu kaldığında yasadışı işlere başvurmalı, ahlaksal ilkeleri çiğneyerek erdemsiz davranışlar sergileyebilmelidir. Bir liderin olduğundan farklı görünebilmesi, düşüncelerini saklayabilmesi, gerek duyduğunda kötülük yoluna girebilmesi, bunların hepsi birer virtu örneğidir. Dolayısıyla Skinner'in de belirttiği gibi Machiavelli düşüncesinde virtu terimi, tam da hükümdarın sahip olması gereken ahlaki esnekliğe karşılık gelmektedir.[43] Bir hükümdar, kamunun iyiliği ve devletin bekası için, zorunluluğun gerektirdiği her şeyi –ister erdemli isterse erdemsiz olsun- yapabilmelidir; hükümdar söz konusu olduğunda ahlaki erdemler önemini kaybeder ve yerini sonuç odaklı bir anlayışa bırakır; bu sonuç ise devleti sağlamlaştırmak ve genişletmektir. Nitekim devlet içinde öyle olaylar cereyan eder ki, erdemli bir davranış sergilemek devletin yıkımıyla sonuçlanabilir, bazı koşullarda erdemli davranmak, kötülüğün zaferini garanti etmektir,[44] erdemli olmayı kendisine amaç seçmiş bir lider, kötülüğe başvurmamak için yolundan sapmıyorsa eğer, bunun sonucu yıkım ve felakettir. Böylesi durumlarda iyi eylemlerle kötü sonuçlara ulaşmaktansa kötülük yaparak iyi bir amacın gerçekleşmesini sağlamak, bir liderin virtu sahibi olduğunu kanıtlar.

Bunun dışında, Machiavelli, olduğundan farklı görünmeyi, yani insanları aldatmayı liderin önemli diğer bir "erdem"i olarak kabul eder. Hatta liderin iyi olması ve her zaman doğruyu söylemesi kimi zaman onun zararına olabilir. Bu nedenle virtu sahibi bir lider etik ilkelerin dışına çıkma konusunda tereddüt etmemeli ancak halka her zaman iyi, adil, doğru ve yumuşak yürekli görünmelidir; burada önemli olan liderin gerçekte bu ilkelere sahip olması değil, fakat böyle olduğuna halkı inandırmasıdır. Görüldüğü üzere Machiavelli, burada ikiyüzlülüğün ve yalancılığın övgüsünü yapar; geçerli etik ilkelere, yani dürüstlüğe ve doğruluğa uygun hareket eden kişileri yanlışa düşmekle suçlarken, etik ilkelerden ayrılan liderleri virtu sahibi kişiler olarak över ve bu kişileri kahraman ilan eder. Çünkü Machiavelli'ye göre bir lider tek bir ölçüte göre yargılanabilir; o da liderin ne ölçüde başarılı olduğudur, bu açıdan siyaset alanında etik ilkelerden çok daha önemli olan şey sonuçtur.

Machiavelli'nin sözünde durma erdemine yaklaşımı da farklı değildir. Machiavelli'ye göre, prensin, halka karşı verdiği sözleri tutma gibi bir zorunluluğu olamaz. "Basiretli bir prens, sözünü tuttuğunda zarar göreceğini biliyorsa bu sözünü tutmamalıdır."[45] Ona göre, eğer tüm insanlar iyi olsalardı, sözünü tutmanın gerekliliği iyi bir temenni olabilirdi. Fakat insanlar yalancı olduğu için Machiavelli, insanlara şu öğüdü vermekten şaşmaz:

---

[43] Skinner, *Machiavelli*, 62.

[44] Michael A. Ledeen, *Liderlik ve Güç Kullanımında Machiavelli*, (Çev. Türkan Arıkan, Elif Gökteke, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2003), 83.

[45] Machiavelli, *Prens*, 69.

"insanlar, namussuz ve sözlerini tutmaz olduklarından, senin de sözünü tutman gerekmez."[46] Machiavelli'nin liderin virtusu olarak gösterdiği başka bir örnek, yalan söylemektir; yeri geldiğinde ve gerek duyulduğunda yalan söyleyebilmek, ulusların varlığını sürdürmesi için son derece önemlidir.

Machiavelli, *Söylevler* adlı eserinde "Komplolar" adlı bir bölüm açmış ve bu bölümde suikast ve komploları incelemiştir. Kitabın bu bölümü Machiavelli'nin suikast girişimcilerine verdiği örneklerle doludur.[47] Machiavelli bu bölümde, devletin iyiliği ve faydasına yarayacaksa eğer, cinayeti meşru kılar.[48] Machiavelli, bir devletteki tüm kışkırtıcılar öldürülmelidir diye belirtir, ona göre devlet içerisinde düzen ancak bu şekilde sağlanır ve "hastalığın başka bir tedavisi yoktur."[49]

Machiavelli için, ortak yarar ya da kamunun iyiliği için kötülük yapılması gerektiğinde bunu düşünmeden ve gözünü kırpmadan yapabilmek başlı başına bir başarı örneğidir. Yöneticinin ulusal birliği sağlamak için yaptığı işlerden dolayı kimseye hesap vermesi gerekmez, gerektiğinde o, dini kullanabilir, ahlak dışı yollara başvurabilir, karşı tarafı yok edebilir. Ancak yine de lider başvurduğu yöntemlere haklı gerekçeler bulma konusunda aklını kullanmalıdır, aksi halde halkı karşısına almış, böylece tahtı sallantıya girmiş olur.

> ...kişinin ülkesini koruması bir sorun olduğu zaman, adaletli ya da adaletsiz, merhametli ya da gaddarca, övgüye değer ya da rezilce olup olmamasına bakılmamalıdır. Bunun yerine her türlü vicdanı, tereddüdü bir yana bırakarak, ülkesinin yaşamını ve özgürlüğünü koruyacak herhangi bir planı sonuna kadar takip etmelidir.[50]

Machiavelli'nin "alçak" ve "gaddar" bir siyaset adamı olduğuna dair kötü ünü onun bu düşüncelerinden ileri gelmektedir. Machiavelli'nin ortaya koymuş olduğu bu yöntem sorunu, yani amaca ulaşmak için etik dışı yollara başvurmanın mubah olduğunu söylemesi, başka bir deyişle araç seçiminde önerdiği bu umursamazlık onun adının kötüye çıkmasına neden olmuştur. Machiavelli'nin etik ve siyaset ilişkisine dair bu söyledikleri, onun kuramının en tartışmalı noktalarından birisini oluşturmaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki, Machiavelli yukarıda değindiğimiz ve adının kötüye çıkmasına neden olan bu görüşlerini, bir siyaset adamının ilk elde başvurması gereken yöntemler olarak ortaya koymamıştır. Ona göre, insanlar iyi oldukları müddetçe, bir yönetici de etik ilkelere uygun hareket etmeli, yalan söylememeli, sözünde durmalı, halkına sadık olmalıdır, ancak şartlar

---

[46] Machiavelli, *Prens*, 69.

[47] King, *İktidar Filozofu*, 157.

[48] William Ebenstein, *Siyaset Felsefesinin Büyük Düşünürleri*, (Çev. İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 2001), 169.

[49] Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, 457.

[50] Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, 501.

değiştiğinde ve prens bir tehlike hissettiğinde etik ilkelerden vazgeçip duruma uygun davranabilmelidir. Aslında Machiavelli'nin idealindeki yönetim, cumhuriyetçi bir yönetimdir. Buna karşılık Machiavelli, cumhuriyete dayalı bir yönetim zor duruma düştüğünde, liderin hukuksal ve ahlaksal ilkelerden ayrılarak zorbalığa başvurmasında ve bir monark gibi davranmasında herhangi bir sorun görmemiş, hatta bunu desteklemiştir. Bu düşünceleriyle Machiavelli, her ne kadar iyi bir amaç uğruna yapılıyor olsa da, bir liderin yapacağı kötülüklere davetiye çıkarmış ve bu kötülükleri meşrulaştırmış olmaktadır. O, başarı için liderlere izlemeleri gereken yol ve yöntemleri göstermiştir, bu yol ve yöntemlerin en önemlisi gerektiğinde kötülüğü göze almak ve etik değerlerden bağımsız hareket edebilmektir. Ona göre cinayet elbette kötüdür, bunu tüm insanlar kabul eder; ancak siyaset öyle bir alandır ki, bu alanda bilinen tüm doğrular değişebilir, siyaset alanında işlenecek bir cinayet, çoğunluğun iyiliğini sağlayabilir ve bu nedenle böyle bir durumda cinayet işlemek bir "erdem" sayılabilir. Machiavelli'nin çağdaşları ve sonraki yorumcular tarafından kötü şöhretinin nedeni, onun özellikle *Prens* adlı eserinde ahlak ve erdem konusunda ortaya koymuş olduğu bu düşüncelerinden kaynaklanmaktadır.[51]

Machiavelli, etik ilkelerden, yani erdemlerden uzaklaşmayı "erdem" olarak ortaya koymakla, "erdem kavramının içeriğini bağlamına göre akıl, güç, cesaret, kararlılık, yetenek gibi kavramlarla"[52] doldurmasıyla tüm şimşekleri üzerine çekmiştir. Onun söyledikleri, kimi kesimler tarafından büyük bir şaşkınlıkla karşılanmış, insanları hayrete düşürmüştür. Kimi düşünür ve yorumcular ise Machiavelli'nin düşüncelerini kabul ederek, onu gerçek dünyanın sözcüsü olan bir kahraman ve vatansever olarak kabul etmişlerdir. Machiavelli, ortaya koymuş olduğu bu düşünceleriyle, siyaset felsefesinde "güçlü olanın haklı olduğu" yönünde yeni bir gelenek başlamış, devamında da Hobbes'un siyaset felsefesinin oluşmasına temel hazırlamıştır. Sonuç olarak Machiavelli felsefe tarihinde, siyaseti etik güdümlü bakış açısından sıyırarak etik dışı bir siyaset anlayışının önemli bir temsilcisi olarak kabul edilmiştir.

Sonuç

Buraya kadar birbirinden farklı iki temel siyaset anlayışını ortaya koymuş olduk. Biri siyaseti etik ilkelerle birlikte tanımlayan ve etik ilkeler olmaksızın siyaset etkinliğinin amacına ulaşamayacağını savunan antik dönem siyaset anlayışı, diğeri ise gerektiğinde siyasetin etik ilkelerden ayrılması gerektiğini düşünen Machiavelli'nin önemli bir temsilcisi olduğu modern dönem siyaset anlayışıdır. Şimdi ise bu iki anlayıştan hangisinin insan-

[51] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 178.

[52] Tunçel, Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük, 177.

ları, insansal ve insan onuruna uygun bir yaşama ulaştırabileceği sorusunu cevaplamamız gerekmektedir.

İster antik olsun isterse modern, her siyaset anlayışı, belirli bir insan doğası ve etik görüşe dayanmaktadır. Öyle ki belirli bir siyaset anlayışı ve toplumsal yapı, belirli bir insan tipinin ortaya çıkabilmesi için uygun koşulları yarattığı gibi, belirli bir insan tipi de aynı şekilde belirli bir siyaset anlayışını ve toplumsal yaşam biçimini yaratmaktadır. Söz gelişi, zenginliği temel değer olarak gören oligarşi, temel kaygısı mal mülk edinme olan bir insan tipinin ortaya çıkmasına vesile olurken, temel değer olarak erdemleri gören aristokrasi ise erdemli insan tipinin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Dolayısıyla, bir toplumdaki siyasi yapının niteliği ve o toplumda genel kabul gören değer anlayışı, o toplumdaki insanların nasıl birer insan olacakları konusunda belirleyici olmaktadır. Siyaset-birey ilişkisi karşılıklı olup biri diğerinin ortaya çıkması için uygun koşulları hazırlamaktadır. Öyleyse bir toplumda iktidarı elinde bulunduran belirli bir insan tipinin, kendisine uygun bir siyasal yapının oluşmasına yol açtığını söylemek yanlış olmayacaktır. Oligarşiyi oligarşi yapan, demokrasiyi demokrasi yapan ve aristokrasiyi aristokrasi yapan, o devlette iktidarı elinde bulunduran kişilerin savunduğu insan tipi, benimsediği değer anlayışıdır.

Buradan hareketle, baş değeri güç olarak kabul eden bir yöneticinin, herkesin güç peşinde koştuğu ve güce tapan bir insan tipinin ve böylesi bir siyasal toplumun ortaya çıkmasına zemin hazırlayacağını söyleyebiliriz. Yine aynı şekilde bir toplum veya devlet adil ve dürüstse, yani erdemliyse, bunu kendisini yöneten yöneticinin insan ve değer anlayışına borçludur. Dolayısıyla Aristoteles'in yöneticilerin erdemlerden pay alması gerektiğine dair yaptığı vurgunun sebebi, toplumu yöneten kişilerin değer anlayışlarının tüm topluma sirayet edeceğini bilmesinden ileri gelmektedir. Yönetici eğer baş değer olarak zenginliği görürse halk da zenginlik ve mal mülk peşinde koşacak, böylesi bir anlayış sonucunda ise oligarşi oluşacaktır; benzer şekilde yönetici eğer erdemleri baş değer olarak kabul ederse, halk da erdemleri önemseyecek ve erdemlere dayalı aristokratik bir yönetim oluşacaktır.

Aristoteles, en başta bu nedenle, insani etkinlikler arasında en önemli yeri siyasete vermiştir. Ona göre, devlet, insani etkinlikler arasında uğraşılmaya en çok değer olan etkinliktir, çünkü devletin tüm toplumun iyisini belirleme gibi bir görevi vardır. Aristoteles, siyaseti, "iyi yaşam" ve "insansal iyi", yani etik ile kurduğu ilişkiye göre belirlemiştir. Aristoteles'e göre, en yüksek insansal iyi, mutluluktur; hem bireysel hem de toplumsal yaşamın amacı, insanları mutluluğa ulaştırmaktır. Aristoteles felsefesinde mutluluk erdemlerden ayrı düşünülemez. O halde devletin amacı da yurttaşları mutluluğa ulaştırmak olduğuna göre, buradan, en yüksek insansal etkinlik olan siyasetin amacının "yurttaşların erdemli bir yaşam sürebilme-

leri için gerekli koşulları yaratmak"[53] olduğu sonucu çıkmaktadır. Aristoteles'in siyaset felsefesinde devlet ve siyaset, insanın insanlaşabilmesi; yani erdemli bir insan olabilmesi için gerekli koşulları yurttaşlarına sağlamakla yükümlüdür. Dolayısıyla Aristoteles'e göre iyi devlet, yurttaşlarının akla ve erdeme uygun bir hayat sürebilmesi için gerekli koşulları yaratan devlettir. Aristoteles, siyasetin "insansal" olanla bağını hiçbir zaman koparmaz, çünkü Aristoteles, insanın insanca yaşayabilmesi için erdemlere uygun bir yaşam sürmesi gerektiğini, böylesi bir yaşamın ise ancak erdemleri esas alan bir toplum ve devlet içinde olanaklı olduğunu belirtir. Aristoteles, insanların yalnızca gereksinimlerini karşılamak, can ve mal güvenliğini sağlamak, alış veriş yapmak gibi amaçlara hizmet eden yapının herhangi bir hayvan topluluğundan değerce bir farkı olmadığını belirterek "toplu yaşam" ile "siyasal yaşam" arasındaki farka dikkat çeker. Siyasal yaşam ya da siyasal toplum, tüm bu araç değerleri ya da ikincil değerleri de kapsayan, ancak bunların üstüne çıkıp insansal iyinin amaçlandığı yerde mümkündür. Bir toplumu siyasal yapan, zorunlu ihtiyaçlar ya da dışsal iyiler değil, insansal iyidir. İnsansal iyiden anlaşılan ise, erdemli bir yaşamdır. O halde "devlet, yatırımdan fazla bir şeydir; amacı yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşanmaya değer bir yaşamı kurmaktır."[54]

Aristoteles'in bu düşüncelerine karşılık, Machiavelli'nin başını çektiği modern dönemin siyaset anlayışında etik ilkelerin ikincil plana atıldığını, dolayısıyla da siyasal yapı ile insanlaşma arasında var olan bağın zayıfladığını görüyoruz; "çünkü insana bakış açısı ve değer anlayışı değişmiştir."[55] Modern dönemin insan ve değer anlayışı sonucunda, temel değer olarak erdemler değil, eşitlik, özgürlük, halkın yararı gibi kavramlar kabul görmüş, bunun devamında ise, Machiavelli ile başlayan, Hobbes ile doruğuna ulaşan ve Bentham ve Mill'le süregiden faydacı-yararcı liberal siyaset anlayışı oluşmuş, böylelikle siyasetin etikten kopuşu gerçekleşmiştir.[56] Machiavelli'nin, bir eylem faydalıysa yöneticinin kötü de olsa o eylemi gerçekleştirmesi gerektiği yönündeki düşüncesinin, faydacı bir ahlakın ve böylesi bir siyasal ve toplumsal yapının temellerini attığını söyleyebiliriz.[57]

Öyleyse Machiavelli, devletin varlığı ve istikrarı söz konusu olduğunda ahlaksal erdemler ve etik ilkelerin ikinci plana atılması gerektiğini düşünmüştür. Oysa antik dönem siyaset düşünürlerine göre, ahlaksal erdemlerden vazgeçmek, yalnızca irrasyonel bir şekilde hareket etmek anlamına gelmekle kalmaz; aynı zamanda, kişinin insani boyutunu reddederek hay-

---

[53] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 199b 25.

[54] Aristoteles, *Politika*, 83.

[55] Muttalip Özcan, "İnsanlaşma, Etik ve Siyaset: Antik ve Modern", *Felsefelogos*, (2011), Sayı: 41, 178.

[56] Özcan, "İnsanlaşma, Etik ve Siyaset: Antik ve Modern", 179.

[57] Parkinson, "Machiavelli'de Ahlak ve Siyaset", 25.

vanlık düzeyine inmesi anlamına gelir.[58] Machiavelli bunu açık bir şekilde dile getirmiştir; insanın zor bir durumla karşı karşıya kaldığında başvuracağı iki hareket tarzının olduğunu söylemiştir: bunlardan birincisi insanlara yakışan hareket tarzı, ikincisi ise hayvanlara yakışan hareket tarzıdır. Ne var ki insana yakışır bir şekilde hareket etmek genellikle var olan zor durumları aşmada yetersiz kaldığı için, insanların ikinci davranış tarzına, yani insanları hayvanlara yaklaştıran ve ahlaksal erdemlerden vazgeçen davranış tarzına da başvurmalıdır.[59] Dolayısıyla bir hükümdarın her iki yolu da kullanmayı bilmesi, yeterli olduğu yerlerde insanca davranması, ama bunun yetmediği yerlerde hayvanca davranmayı da ustalıkla becerebilmesi gerekmektedir; bu, iyi bir hükümdar da bulunması gereken bir özelliktir, bir virtudur.

Machiavelli, yöneticinin amaçlar uğruna bazen ahlak dışı davranması gerektiğini ve bunun da bir yöneticinin için asıl virtusu, yani "erdemi" olduğunu belirtmesiyle, erdemin ne olduğu konusunda antik dönemden farklı bir görüş ortaya koymuştur. Machiavelli bu anlayışıyla, sadece sonuçları gözeten, fakat sonuçlara nasıl ulaşıldığıyla ilgilenmeyen bir ahlak görüşü oluşturmuştur. Machiaveli'nin "erdemli lider"inin özellikleri, devletin yararı için koşullar neyi gerektiriyorsa o şekilde davranan, en faydalı sonuca ulaşabilmek adına ne gerekiyorsa yapan, bunun için her türlü yola başvuran kahraman liderdir. Bu yeni anlamıyla "erdem", açıktır ki artık erdem değildir. Machiavelli'nin virtu olarak adlandırdığı bu davranışları, erdem değil bir tür politik meziyet ve beceri olarak düşünmemiz daha uygun olacaktır. Zira erdem, insansal bir değerdir, insan olmanın koşuludur ve insanı diğer varlıklardan ayırt eden, insanı insan yapan en önemli değerdir.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, antik dönemde "iyi"den ve "değer"den anlaşılan şey ile modern dönemde "iyi" ve "değer"den anlaşılan şey birbirinden farklıdır. Machiavelli'nin siyasete ilişkin düşüncelerinin bazı sorunlu yanları barındırıyor olmasının nedeni, onun iyi ve değerli olanı faydaya ve bir eylemin sonuçlarına göre belirlemiş olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Antik dönemde kişiyi insansal iyiye ulaştıracak olan, erdemlere göre yaşayabilmekken, modern dönemde iyi, özellikle devletlerin daha fazla güce sahip olmasıyla eşitlenmiştir. Ne var ki böylesi bir iyi ve değer anlayışı ve böyle bir anlayış üzerine inşa edilmiş bir siyasal ve toplumsal yapı, sırf insana özgü olan bir nitelik taşımaz, dolayısıyla böyle bir yapı insanları mutluluğa ulaştırmaz. Çünkü insanların hayvanlardan farklı olarak nasıl yaşamak istediklerine dair haklı talepleri vardır. Öyle ki insan sadece yaşamak istemez, insansal değerleriyle, onurlu bir yaşam peşinde koşar ve bu sayede insan olur. İnsanları değerlerinden ayırdığımızda,

[58] Skinner, *Machiavelli*, 63.

[59] Machiavelli, *Prens*, 69.

geriye insansal olana dair söylenebilecek pek bir şey kalmaz. Bunun için Aristoteles, insanın sadece yaşamını sürdürmekle yetinmeyeceğini, böyle bir yaşamın insanı mutlu kılmaya yetmeyeceğini, insanın iyi bir şekilde yaşaması gerektiğini ve bu insansal iyinin de ancak insanın hayvanlardan farkını ortaya koyan erdemlere uygun bir yaşamla mümkün olacağını belirtmiştir. Aristoteles'in siyasal alandaki asıl derdi, yurttaşları erdemli ve dolayısıyla mutlu kılacak sistemin temellerini göstermektir, yoksa Machiavelli gibi daha fazla çıkar ve kazanç elde etmek, daha fazla güce erişmek değil. Aristoteles, az bir toprak üzerinde de olsa olabildiğince onurlu ve erdemli bir yaşamın peşinde koşmuştur.

Ne var ki Machiavelli, antik dönem siyaset anlayışını olana değil olması gerekene yöneldiği için gerçek hayattan koptuğunu söyleyerek eleştiriye tabi tutmuştur. Ancak, Machiavelli'nin bu eleştirisine hak vermek zordur. Öyle ki Aristoteles, tüm insanların yaradılış olarak iyi ve erdemli olduğunu, insanların kötü eylemlerden uzak durup her zaman erdemli davranışlarda bulunduğunu düşünecek kadar gerçeklikten kopmuş değildir. Zira Aristoteles "...insanların tutkuları bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular yöneticileri ve insanların en iyilerini bile yoldan çıkarır"[60] diyerek insanların doğaları gereği kötüye eğilimli olduğunu kabul etmiştir. Ne var ki insanların vahşi ve kötüye meyilli olmaları onların her zaman böyle davranacakları anlamına gelmez, insanlar erdemsiz eylemler kadar erdemli eylemler de gerçekleştirebilirler, dolayısıyla erdemli olmak da erdemsiz olmak da kişinin kendi elindedir. İnsanlar kendilerinde bulunan kötü eylemlerde bulunma eğilimlerinin yönünü değiştirilebilir, erdemli davranışlar kazanarak iyi bir insan olma yoluna girebilirler. Bu, her insana açık bir olanaktır, erdemli eylemlerde bulunma olanağını her insan taşımakta, uygun koşullar bir araya geldiğinde kişinin kendi çabasıyla bu olanak etkinliğe geçirilebilmektedir. Bu nedenle insanların erdemli birer kişi olmaları, aynı şekilde erdemli bir siyasal ve toplumsal yaşam oluşturmaları ütopyadan ibaret olmayıp insan yaşamına ait olan bir gerçekliktir. Bu açıdan Machiavelli'nin bütün insanları iflah olmaz bir şekilde kötü kabul edip, iyi ve erdemli bir yaşam oluşturabileceği yönündeki antik dönem düşüncesini temelsiz görmesi, bu düşüncelerin terk edilmesi gerektiğini iddia etmesi, üzerinde düşünülmesi ve sorgulanması gereken bir görüştür. Nitekim insanlar her ne kadar kötü olsalar da onların iyi birer insan olma olanakları her zaman saklı kalır, insanca bir yaşam kurabilmek için hem bireysel hem de toplumsal anlamda bu olanağın peşinden koşmalı, bu olanağı etkinliğe geçirmenin yollarını aramalıyız.

Sonuç olarak her ne kadar ele aldığımız iki düşünürün yaşadıkları dönemler ve içinde bulundukları toplumsal ve siyasal koşullar farklı olsa da, sahip oldukları insan ve değer anlayışlarında ve bununla bağlantılı olarak

[60] Aristoteles, *Politika*, 103.

siyasal yapının niteliğine dair ortaya koydukları görüşlerinde açık bir farklılık olduğunu söyleyebilmemiz mümkündür. Aristoteles, insanı insan yapan şeyi, yani insanın özünü etik değerlerde gördüğü için, insan için en iyi yaşamı erdemlere uygun olan bir yaşam olarak ortaya koyarken, Machiavelli ise insan için iyi ve değerli şeyin güç sahibi olmak olduğunu belirterek antik dönemden oldukça farklı bir görüş oluşturmuştur. Machiavelli'nin yolunu açtığı güç ve kazanma merkezli bu değer anlayışı, insan hayatının her alanına olduğu gibi toplum ve siyaset alanına da nüfuz etmiştir. Siyasetin niteliği ve işlevi, gücü önemseyen bu bakış açısına göre belirlenmiştir. Dolayısıyla Aristoteles nasıl ki, temel değer olarak etik ilkeleri ve erdemleri gördüğü ve insan görüşünü etik ilkelere dayanan bu değer anlayışına göre oluşturduğu için, siyaseti erdemlerden yola çıkarak tanımladıysa, Machiavelli de insanın kötü ve bencil doğasından yola çıkarak temel değeri güç olarak belirlemiş ve siyaset görüşünü bu değer anlayışından hareketle oluşturmuş, yani siyasetin merkezine gücü koymuştur. Siyasete getirilen etik merkezli ve iktidar merkezli bu iki farklı anlayış, iki farklı insan tipinin, dolayısıyla da iki farklı toplumsal ve siyasal yapının oluşmasına yol açmıştır.

Dolayısıyla insanca bir yaşama kavuşabilmek için hangi "değer" ve hangi "insansal iyi" diye sormamız ve bunu doğru tespit etmemiz gerekmektedir. Zira kabul ettiğimiz insan ve değer anlayışı, toplumsal yaşama yön verecek, insanların hayatlarını belirleyecek kadar büyük bir öneme ve etkiye sahiptir. Aristoteles, ancak ve ancak erdemli bir toplumda erdemli kişilerin çıkacağını bildiği için, toplumun temel ilkesinin ve değerinin erdemler olması gerektiğini söylemiştir. Bir siyasal toplumun erdemli olabilmesi için, en başta o toplumu yöneten kişinin ya da kişilerin erdemli olması gerekmektedir. Bu nedenle Aristoteles, etik ilkelere sahip olmayan kişilerin yönetimde yer almaması gerektiğini önemle belirtmiştir. Bir toplumu erdemce en üstün olan kişiler yönetmelidir, yönetici aldığı kararları erdem süzgecinden geçirebilmeli, adalet ve doğru yargılayabilme erdemlerine sahip olmalıdır. Zira yöneticinin alacağı kararlar, tüm toplumu belirlemektedir, toplum için iyi olanın ne olduğuna karar verecek olan yöneticilerdir, bu nedenle de yönetici, olayları ve durumları iyi yargılayabilmeli, doğru değerlendirme yapabilmelidir. Dolayısıyla Aristoteles'in düşüncesinde herkes yönetici olmaya layık değildir, çünkü her insan aynı değerde değildir, insanlar arasındaki farkı belirleyen en temel şey ise, onların sahip olduğu erdemlerdir. Ancak böylesi insanların yönetmesiyle oluşan bir siyasal topluluk içerisinde insanlar, insan değerine ve onuruna yaraşır bir yaşama kavuşabilirler.

Kaynakça

Anıl, Yaşar, Ş., *Niccolo Machiavelli*, İstanbul: Kaskaş Yayınevi, 2010.
Althusser, Louis, *İki Filozof: Machiavelli-Feurbach*, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007.
Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2009.
King, Ross, *İktidar Filozofu*, Çev. Volkan Atmaca, İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.
Ledden, Michael, A., *Liderlik ve Güç Kullanımında Machiavelli*, Çev. Türkan Arıkan ve Elif Gökteke, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2003.
Machiavelli, Niccolo, *Seçme Yazılar*, Çev. Hüseyin Köse, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
Machiavelli, Niccolo, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, Çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
Machiavelli, Niccolo, *Prens*, Çev. İlhan Erşanlı, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010.
McIntyre, Alasdair, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla: Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
Özcan, Muttalip, *İnsan Felsefesi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.
Özcan, Muttalip,"İnsanlaşma, Etik ve Siyaset: Antik ve Modern," *Felsefelogos Dergisi, Sayı: 41*, (2011): 163-185.
Parkinson, George Henry Radcliffe, "Machiavelli'de Ahlak ve Siyaset", *Felsefelogos Dergisi*, Çev. Özgü Ayvaz, Sayı: 61, (2016/2): 20-29.
Ross, David, *Aristoteles*, Çev. A. Aslan, İ. Oktay Anar, Ö. Kavasoğlu ve Z. Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
Skinner, Quentin, Machiavelli, *Düşüncenin Ustaları,* Çev. Cemal. Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2004.
Tunçel, Ahu, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

Yargı Gücünün Eleştirisi'ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları*

Çev. GAMZE KESKİN**

Özet:
Bu çalışma ile Kant'ın Eleştirel felsefesinin son *Eleştiri* kitabı olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ortaya çıkış sürecine tanıklık edeceğiz. Immanuel Kant'ın, bu çalışma bağlamında seçtiğimiz Leonard Karl Reinhold'a yazmış olduğu dört mektubunda, bir açıdan hala 1780 yılında yayınlamış olduğu *Salt Aklın Eleştirisi*'ne gelen eleştirilere cevap verirken, bir açıdan da Reinhold'un kendi felsefesini *Mektuplar* adlı eserinde gönüllü bir şekilde açıklamasından memnuniyet duyduğunu bildirdiğini görürüz. Öte yandan, vurgulamak istediğimiz nokta ise 1790 yılında yayınlayacağı *Yargı Gücünün Eleştirisi* için nasıl bir zemin hazırladığına dikkat çekmektir. Bu bağlamda, 1787 yılında Beğeninin Eleştirisi olarak planladığı çalışmasının 1790'da *Yargı Gücünün Eleştirisi* olarak yayınlanmasına kadar olan sürece Kant'ın ve Reinhold'un bakış açısından şahit olacağız.
Anahtar Sözcükler: Kant, Reinhold, Mektuplaşma, *Yargı Gücünün Eleştirisi*, Beğeninin Eleştirisi, *Mektuplar*, Estetik, Teleoloji

83 [313] (292)
Karl Leonhard Reinhold'a
Aralık 28 ve 31, 1787

Mükemmel ve iyi yürekli efendim, felsefemi şereflendirdiğiniz güzel eseriniz *Mektuplar*'ı **(1)** okudum. Detaylılık ve büyüleyiciliğin birleşimi eşsiz olmuş ve bu kısımda büyük etki yaratma konusunda başarısız olmamışlar. Bu sebeple teşekkürlerimi, büyük ihtimalle de *Deutscher Merkur*'de, bir şekilde yazılı olarak göstermek ve en azından fikirlerinizin benimkilerle tam olarak uyuştuğunu ve onları basitleştirmekteki başarınız için minnettar olduğumu kısaca belirtmek için daha da hevesliydim. **(2)** Ancak, tam da aynı gazetede, genç Bay Forster **(3)** tarafından yazılan ve bazı

* Immanuel Kant, Correspondence, Tr. and Ed. Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

** Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. keskin.gamze@gmail.com

fikirlerime doğrudan karşı çıkan bir makale, her iki projeyi ele almadan bunu yapmamı zorlaştırdı. **(4)** Mektupla ilgili olarak, Bay F ile tartışmam konusunda, hipotezimin bir açıklamasını yayınlamaktan, kısmen resmi görevlerim, kısmen de yaşımla gelen rahatsızlıklar tarafından mahrum edildim. Böylece konu şimdiye kadar ertelendi ve şimdi size, ona *Deutscher Merkur*'de yer bulmanız talebiyle bir makale göndererek alışılmışın dışına çıkıyorum.

Sonunda, o mükemmel *Mektuplar*'ın yazarı olduğunuzu kesin olarak anlamış olmaktan çok memnunum. Matbaacıdan, Halle'deki Bay Grunert'den *Pratik Aklın Eleştirisi* eserimin bir kopyasını, size olan saygımın bir ifadesi olarak size göndermesini istemiştim ama şimdiye kadar tam adresinizi bilmiyordum, bu sebeple Grunert talebimi gerçekleştiremedi.

Eğer ekteki mektubu kendisine gönderirseniz, halen elinde nüshalar varsa size gönderecektir. Bu küçük kitap, felsefenin eski-bekçilerinin ardıllarının *Eleştiri*'mde gördüklerini hayal ettikleri pek çok çelişkiyi ve aynı zamanda kendilerinin açıkça baştan savma yaptıkları işlerini terk etmekten vazgeçmezlerse kaçınılmaz bir şekilde yakalandıkları çelişkileri açıklayacaktır.

Sevgili bayım, umarım yeni yolunuzu kendine güven içinde takip edersiniz. Üstünlük veya beceri değil, sadece kıskançlık yolunuza çıkabilir ve kıskançlık her zaman fethedilebilir.

Sizi temin edebilirim ki suçlu veya kendini beğenmiş olmadan yoluma daha uzun süre devam ettikçe herhangi bir bireysel ve hatta organize (bu günlerde yaygın olan türde) aleyhtarlığın sistemime önemli ölçüde zarar vereceği konusunda daha az şüphe duymaya başladım. Farklı konularda çalıştıkça sisteminin kendi içinde tutarlı olarak kaldığını keşfetmem bir yana, aynı zamanda bazen belirli bir konuyu araştırmak için doğru yolu göremediğimde, beklemediğim açıklamaları keşfetmek için sadece geriye dönüp bilginin yapı taşlarının genel resmine ve onlarla ilişkili zihinsel güçlere bakmam gerektiğini farkettikçe, içsel olarak ikna oluşum artıyor. Şimdi beğeninin eleştirisi üzerine çalışıyorum ve şimdiye kadar gözlemlenenlerden farklı, yeni bir tür a priori ilkeler **(5)** keşfettim. Çünkü zihnin üç yetisi vardır: bilişsel yeti, hoşlanma ve hoşlanmama yetisi ve arzulama yetisi. *Salt (teorik) Aklın Eleştirisi*'nde bunların ilkiyle ilgili a priori ilkeler, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise üçüncüsü için a priori ilkeler bulmuştum. İkincisi için de bunları bulmayı denedim ve bu tip ilkeler bulmanın imkansız olduğuna inanmama rağmen, insan zihninin daha önce bahsedilen yetilerinin analizi bir sistematiklik keşfetmeme imkan verdi. Hayrete düşürücü ve mümkünse keşfe çıkılacak bol bol malzeme, hayatımın sonuna

kadar bana yetecek malzeme sağladı. Bu sistematiklik beni, her biri kendi a priori ilkelerine sahip, numaralandırılabilen ve onlara dayandırılabilecek bilginin kesin olarak sınırlandırılabileceği, felsefenin üç kısmını tanımaya giden yola soktu: teorik felsefe, teleoloji ve pratik felsefe, ki bunların ikincisi kesinlikle belirlemenin a priori temellerinde en az zengin olanıdır. Paskalya'ya kadar bu konuda bir el yazmasını, yayınlatmayı olmasa da tamamlamayı umuyorum; başlığı "Beğeninin Eleştirisi" olacak.

Lütfen saygıdeğer kayınpederinize **(6)** eşsiz yazılarının bana verdiği keyif için sadece en yüksek takdirlerimi değil, en içten teşekkürlerimi de iletin.

Eğer zamanınız varsa, burada uzakta olduğumuz kültürlü dünya hakkında her türlü habere çok memnun olurum. Kültürlü dünyanın da politik dünya kadar kendi savaşları, ittifakları, ve gizli entrikaları vardır. Bu oyunu oynamaya ne isteğim ne de becerim var, ama eğlendiricidir ve hakkında bir şeyler bilmek kişiye faydalı bir bakış açısı verir.

*Mektuplar*ınız bende o kadar arkadaşça duygular uyandırdı ki, sizi tanımadığım halde becerileriniz ve kalbinizin iyiliği hakkında bana müthiş kanıtlar sağlayarak, beni ve halkı size borçlu kıldı. Umarım mektubum sizde benzer arkadaşça duygular uyandırır, ve ben en büyük saygılarımla

sizin tamamen adanmış ve sadık hizmetkarınız olarak kalırım;

I.Kant

Not: Mevcut mektupta buraya kadar gelmişken, kaçınılmaz bir şekilde postanın kalkışını kaçırdım. Ekstra zamanı ekteki denemenin metnine, bana gerekli görünen bazı notlar ve eklemeler yaparak kullandım. Sayfa 6 ve 7 'de işaretli kısımlar arasındaki bağlantıyı doğru bir şekilde kurabilmek için konuyu anlayan becerikli bir editör yardımcısına ihtiyacınız olacak. Lütfen şunu da yapmayı unutmayın: parça matbaadan çıktığında, lütfen normal posta ile bana da gönderme iyiliğini gösterin. Bir miktar polemikli yapısı sebebiyle, Meclis Üyesi Wieland'ın gazetesinde yayınlama konusunda şüpheleri olacağını sanmıyorum. Zaten her halükarda benim doğama aykırı olduğundan, bu tip bir tonlamadan titizlikle kaçındım. Sadece açıklamalar sağlayarak, anlaşmazlıkları ortadan kaldırmayı denedim.

31 Aralık I.K.

Lütfen ekteki mektubu Prof. Schütz'e iletin.

1) Reinhold'un "Briefe über die Kantische Philosophie," ilk kez *Deutscher Merkur*'de basılmıştır, 1786/87.
2) "Felsefe'de Teleolojik İlkelerin Kullanılması" denemesinde, ("Über den Gebrauch teleologisher Principien in der Philosophie"), Kant "Briefe über die Kantische Philosophie" 'nin yazarını, yani Reinhold'u övmüştür. Cf. Ak. 8:183.
3) Johann George Adam Forster (1754-94) bir dünya gezgini ve yazardı, Halle'de profesör olan Johann Reinhold Forster'in oğluydu.
4) Bahsedilen deneme Georg Forster'ın, Kant'ın daha önceki denemesini eleştirisi hakkındadır. "Bir İnsan Irkı Kavramının Belirlenmesi" ("Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, 1785.) Kant'ın teleolojik ilkeler hakkındaki denemesi *Teutsche Merkur*'de çıkmıştır, Ocak ve Şubat 1788. Ayrıca bkz. Kant'ın Reinhold'a mektubu, Mart 7, 1788 [322].
5) Kant'ın yazılarında, "a priori" kelimesi "Prinzipien" kelimesinden sonra gelir; "a priori" gramer olarak, "keşfedilmiş" (gefunden) kelimesini değiştiren bir belirteç olabilir, ancak bu paragraf bağlamında "Ben a priori yeni bir tür ilkeler keşfettim" Kant'ın anlatmak istediğinin pek olası olmayan bir çevirisidir.
6) Ünlü yazar Christoph Martin Wieland (1733-1813).

[318] (297)
Karl Leonhard Reinhold'dan (1)
19 Ocak 1788
[Kısaltılmış]

Sonunda, dileğim gerçekleşti – kalbimin ve zihnimin o kişi tarafından uyumlu hale getirilmesinden beri - ki o kişi bugün ve geçmiş çağlardaki tüm kişiler içinde benim için en önemli olandır - özgürleşen ruhumun attığı her adımla benim için daha da önemli olan, ruhuma içimde tutuşturduğu kavrama ışığı kadar saf ve kalıcı bir sevgiyle bağlanmış olan kişidir – tek kelimeyle, *sizin* tarafınızdan bilinme ve sevilme dileğim gerçekleşti. Ayrıca sadece huzuru ve en kutsanmış uğraşlarını değil, aynı zamanda hayatımın en tatlı sevincini, soylu insanların saygı ve inayetlerini kazanacak kadar talihli olmamı da size borçluyum.

Mümtaz kayınpederim **(2)** de benim sevincimden sevinç duymaktadır. Kibar mektubunuzu ve yazmanızı **(3)**, övgü dolu cümlelerinizle birlikte kendisine hemen ilettim. Size yazmamı istedi. Kendi yazılarının sizin iyi vakit geçirmenize katkıda bulunduğunu düşünmekten gurur duyar. Onun *Merkur*'ü için mükemmel bir süsleme olan sizin eserinizi zevkle kabul etti. Bu sebeple, yazma eline ulaştığında Merkur'un ilk nüshası Schiller'in

(4) tarih üzerine bir denemesinin yanında Jenner'ın çalışmalarıyla baskıya girmişti. Bu sebeple mevcut yeni seri sizin isminiz dışında bir isimle başlamak zorunda kaldı. Schiller'in denemesi bu kadar çok yer kapladığı için, *sizin* denemenizin bir kısmı, başlatılacak olan bir sonraki ayın sayısı için bekletilmek zorunda kaldı. Ayırma işini Wieland üstlendi, ancak talebim üzerine son kanıt sayfaları bana Jena'da gönderdi, ve baskı ayarlayıcısının hata yapmasının önüne geçmek için ben de detaylı bir şekilde inceledim. Bu ayrımdan mutsuz olmakla birlikte, kayın pederimin, ayrımın okuyucu sayısını azaltma değil, arttırma etkisi olacağı görüşüne katılmak zorundayım.

Bu deneme hakkında, benim mütevazi çabalarımla ilgili pasajları hakkında ne diyebilirim? Bir kopyası bugün elime ulaşan, ama sekiz gün önce çoktan silip süpürdüğüm *Pratik Aklın Eleştirisi* hakkında ne diyebilirim? Size şu anda donakalmış olduğum için ve tüm gelecekteki hayatım için teşekkür etmeliyim. Eğer cennet bana bir erkek çocuk bahşederse – ki bana zarif bir hanım zaten verdi – *sizin* mektubunuz ve *kitabınızın bu kopyası* ona miras bırakacağım elden çıkarılamaz hazineler olacak ve onun için de babasının değerini gösterir güvenilir dökümanlar olarak kutsal kalacaktır.

"Kantçı Felsefe Hakkında Mektuplar"ımda henüz *dinin temel gerçeklerinin ahlaki epistemik temellerinin* gerçek yorumunu ele almadığıma çok memnunum. Sizin *Pratik Aklın Eleştirisi* eseriniz ile bir güneşi ortaya çıkardığınız yerde, ben küçük bir ışık tutuşturmuş olurdum. İtiraf etmeliyim ki bu derecede kanıt veya sizin sağladığınız gibi bu kadar bütün bir tatmin bulmayı beklemiyordum.

Şimdi ikiye katlanmış beklenti ile Beğeninin Eleştirisini bekliyorum….

Halle'den Profesör Jakob tamamen Kant'çı felsefeye adanmış yeni bir dergi için birlikte çalışmamızı teklif etti. **(5)** Yerel arkadaşlarım Schütz, Hufeland ve Vali Schmidt'e tavsiyelerini sordum ve onların da kabul ettiği aşağıdaki önerileri Bay Jakob'a sundum: *İlk* olarak, yayın bir akademik öğretmenler ve felsefe dostları topluluğu adına duyurulacak, yukarıda bahsedilen kişiler ve katılması için davet edilecek kişiler üyeler olacak. Kendimizi *editörler* olarak adlandırmaktan memnun olacağız. *İkinci* olarak, yayının adı *Philosophische Zuschauer* (Felsefi Gözlemciler) olacak. Ancak, değerli zamanınızı harcıyorum – proje olgunlaşana kadar detay vermememe müsaade edin. Topluluğun bir *ittifak*'a benzememesi için, ki bu doğru olmazdı, karşıt görüşten kişileri de davet etmeliyiz ve sığ zırvalar olmadığı sürece denemelerini yayınlamayız.

Göttingen ve Würzburg arasında bir ittifak gitgide daha fazla dikkatimi çekiyor. Yakında size bunun hakkında daha fazla haber vermeyi umuyo-

rum. Müttefiklerin saldırılarında gösterdikleri gayret hakkında söylenecek pek çok şey olmalı.

Buraya geldiğimden evri Profesör U.[lrich] *Salt Aklın Eleştirisi* hakkındaki fikirlerini radikal bir şekilde değiştirdi. Derslerin kataloğu çoktan basılı olduğu için, [*Eleştiriye*] *Giriş* hakkında ders verme niyetimi yeni öğrendi. Beni yenebilmek için, *kendi sınıfının kapısına* kış döneminin başlangıcının bile öncesinde, yaz döneminde haftada dört kez gerçekleşecek ve katılım ücreti gerektirmeyen *Salt Aklın Eleştirisi*'ne karşıt polemikli dersini vereceğini bildiren bir duyuru astı. Adamın planından bahsederken kullandığı tona bir örnek olarak, en son derslerinin sonunu veriyorum (*altı* saat boyunca ders anlatıyor)

"Kant, seni sokan hayvan olacağım, Kant'çılar, sizin vebanız olacağım. Herkül'ün sözünü verdiğini, ben gerçekleştireceğm."

Bu saçmalıklara inanmayı benim kadar zor bulacaksınız. Ama bunu duyan şahitlerin sayısı çok fazla ve Prof. Schütz bu hikayeyi, üniversitenin adı vermeden A.L.Z'de Edebi Haberler altında yayınlamak istiyor. Bu şarlatanın özgürlük hakkındaki doktrininizi sözde *Eleutherologie*'sinde **(6)** nasıl da çarpıttığını farketmişsinizdir. Bir mektubunuzu eline alıp kürsüye çıktığı zamanlar varken – şimdi aynı kürsüde suçlamalarına hiç cevap vermemenizden sıklıkla yakınıyor.

Bu tip acınası anekdotlarla sizi eğlendirmemi affediniz. Üzerinde konuşmayı pek haketmiyorlar.

Size olan saygımın içtenliği ve sadakatimi, ve sonsuza dek süreceğini temin ederek mektubumu sonlandırmanın zamanıdır.

Saygılarımla,
Reinhold mpr. **(7)**

Jena, 19 Ocak 1788

1) Reinhold hakkında, Schütz'ün 18 Şubat 1785, Ak. [237] n. 2 mektubunu ve biyografik skeçlerini inceleyebilirsiniz.
2) Christoph Martin Wieland (1733 – 1813), meşhur yazar.
3) Kant'ın denemesi, "Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie", *Teutsche Merkur*'de yayınlandı, Ocak ve Şubat sayıları, 1788
4) Schiller'in "Der Abfall der vereinigten Niderlande von der spanischen Regierung" unun açılışı , 1788.

5) *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelebrter Männer* Jakob tarafından 1795'de kurulmuştur ve Reinhold'un bahsettiği *Philosophischen Anzeiger* ile bağlantılıdır. Dergi sadece 1797'ye kadar varlığını sürdürmüştür. Cf. L.H. Jakob'un Kant'a mektubu, 22 Haziran 1795, Ak. [667].
6) *Eleutheriologie, oder über Freiheit und Notwendigkiet* (Jena, 1788). Nisan 1788'de, eserin Kraus tarafından bir incelemesi A.L.Z'de yayınlandı. Kant bu incelemeye katkıda bulundu. Cf. Ak. 8: 453-60. İngilizce çevirisi *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*'ın *Practical Philosophy* bölümünde bulunabilir, ed. Mary J.Gregor, pp. 121-31.
7) Büyük ihtimalle "manu propria reinholdi"nin kısaltması, yani kendi eliyle yazılmıştır.

Karl Leonhard Reinhold'a, 7 Mart 1788

85 [322] (301)

7 Mart 1788

Sevgili dostum, başına gelen bela ve hatta zulüm için lütfen en sıcak teşekkürlerimi kabul et. Belki de esas olarak bunların sorumlusu benim. Ancak tamamlanması, tıpkı senin gibi, yetenekli ve aynı zamanda dürüstlüğe adanmış genç adamlar tarafından yapılacak açıklama ve yaygınlaştırma çalışmalarına dayanacaktır. Sunum stilinde son derece aydınlatıcı ve sokulgan; aynı zamanda önemli uygulamaları bir arada göstermek için son derece detaylı düşünülmüş bir taraf var ki, *Eleştiri'ye Giriş*'in ile ilgili şimdiden mutlu oldum. **(1)** Herr Ulrich **(2)** karşı çıkma çabalarıyla kendi itibarını yok ediyor. Kendisini takip edenlerin sayısını yakın zamandaki doğa teorisine dair mekanik beyanıyla, o eski ve bilindik safsatalarla desteklenmesine rağmen arttıramayacaktır. Aslında, en azından ihtilaflara karışmaktan çekinecek kişilerin, *Eleştiri*'yi reddedenlerin kendi aralarında, bunun nasıl yapılacağı konusunda anlaşamamalarını görmelerini sağlaması açısından durum öğretici ve güven verici. Kişi sadece sessizce izlemeli ve gerekirse fırsat çıktığında yanlış yorumlamanın ana noktalarını farketmelidir. Ancak kişi kendi yolundan sapmadan devam etmeli, her şeyin doğru rayına oturacağına da güvenmelidir. Profesör Jacob'un bu araştırmalara tahsis edilmiş bir dergi kurma önerisi bana, ilk görüşmeler öncesinde kişilerin yeterli anlayışa ulaşmış olacağını farzederek, mutlu bir ilham gibi göründü. Çünkü sistemin avukatlığı veya daha açık anlatımını gazetenin ana amacı olarak belirlemeden, spekülatif ve pratik felsefenin en tartışmalı noktalarının tümünü detaylı ve sistematik bir şekilde incelemek için görünmeyen bir vesile olacaktır; zamanla pek çok sessiz, düşünceli akıl katılacaktır, kendilerini detaylı projelere adamak istemeyen, ama fikirlerini kısa denemelerle

sunmayı reddetmeyecek kişiler (tabi ki çoğunun sap değil buğday olması gerekecektir). Şimdilik Marburg'dan Profesör Bering ve kesinlikle kraliyet vaizimiz Schultz'u katılımcı olarak öneririm. Kişilikler kesinlikle dikkate alınmamalıdır ve *Schlosser* **(3)** ve *Jacobi* gibi kişilere bile, bir miktar eksantrik olmakla birlikte, bir yer ayrılmalıdır. Gelecekte bu konuda daha fazla konuşacağım.

Bu yaz döneminde alışık olmadığım işlerle yüklü olacağım – üniversite rektörlüğü görevi (felsefe fakültesi dekanlığı pozisyonunun yanında, üç yıl üst üste iki kez üstlenmek zorunda kaldım.) Yine de, Beğeninin Eleştirisi adlı çalışmamı Michaelmas'a[1] kadar yayınlamayı ve eleştiri projelerimi tamamlamayı umuyorum.

Bir miktar kuru denemem için D[*eutsche*] *Merkur*'de yer sağlama konusundaki içten çabalarınız için teşekkür ederim; hakettiğinden çok daha titizlikle yayınlandı. Lütfen, aklı halen genç canlılıkla çalışan saygın kayınpederinize yüksek saygılarımı ve adanmışlığımı iletin.
I.Kant

1) Daha önceki bir mektupta, 1 Mart 1788, Reinhold bu başlıklı bir eser yazmaktan bahseder. Belki de denemesi "Über das bisherige Schichksal der kantischen Philosophie"yi kastetmiştir; *Deutsche Merkur*'de ve ayrıca bağımsız olarak basılmıştır, 1789.
2) Johann August Ulrich (1736-1813), Jena'da felsefe profesörü, Reinhold'un bir önceki mektubunda bahsedilmiştir, Ak. [318], yukarıda.
3) Johann Georg Schlosser (1739-99), Goethe'nin kayın biraderi, Kant daha sonra ona karşı bir deneme yazmıştır: "Von einem neurendings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (1796).

94 [359] (337)
Karl Leonhard Reinhold'a
12 Mayıs 1789

Doğum günümün ertesi günü, güzel hediyenizle birlikte gelen, hakkımdaki ince düşüncelerinizi ilettiğiniz için en içten teşekkürler, en sevgili ve gözde dostum! **(1)** Bir Yahudi ressam olan Herr Loewe tarafından rızam olmadan yapılan portremin, arkadaşlarımın söylediğine göre, beni bir yere kadar andırması gerekiyor. Ancak, resimden anlayan bir adam ilk bakışta şunu söyledi: Bir Yahudi insanları her zaman Yahudi gibi görünecek

[1] 29 Eylül'de kutlanan bir tür Hristiyan festivali. (ç.n.)

şekilde resmeder ve bunun kanıtı burunda bulunur. Ama bu kadarı yeterli.

Eberhard'ın daha önceki yeni saldırısı hakkındaki yargımı sana gönderemedim. **(2)** Çünkü dükkanımızda onun dergisinin ilk üç sayısının tamamı yoktu ve onları halk kütüphanesinde de bulamadım. Cevabımın gecikmesinin sebebi budur. O *Herr Eberhard*, diyebilirsin ki *başka pek çok kişiyle birlikte, beni hiç anlamamışlardır* **(3)** (bunun bir kısmı benim hatam olabilir). Ancak devam eden yorumlarımda, beni anlamamak için, hatta beni anlaşılmaz yapmak için yola çıktığını göstereceğim.

Derginin ilk sayısında felsefi toplumun gözünde kendi öneminin farkında olan bir kişi gibi gözükmeye çalışıyor. *Eleştiri* tarafından ortaya çıkartılan "duyular" hakkında, "gölgede bırakılan" "iyimser umutlar" hakkında ve afallayan ve henüz kendine gelemeyen pek çok insan hakkında (sanki bir düşmanı hakkında, tiyatro için veya bir özel oda için yazıyormuş gibi), dahası şovu izlemekten bıkmış ve onu sona erdirmeye kararlı bir adam gibi konuşuyor. – Keşke bu küstah şarlatanlık burnunun dibine biraz tıkılabilseydi. – Derginin ilk üç sayısı öyle veya böyle bir bütünlük oluşturuyor, ki üçüncüsünün sayfa 297'den sonrası **(4)** *Eleştiri*'deki Giriş'imin temel savına saldırıyor ve muzafferane bir şekilde "Bu sebeple şimdi biz şöyle yapmalıyız ki…" şeklinde kapanıyor. Bunun hakkında birkaç yorumda bulunma konusunda başarısız olmamam gerekir. Böylece onu gözden geçirmek isteyen okurlar, – onun zayıf olduğu o konularda ve rakibinin güçlü olduğu o konularda – tamamını tartışmalı bir ışık altına sokan, yazdığı her satırda haysiyetsiz olan bu adamın, düzenbazlığını gözden kaçırmasınlar. Bahsettiğim yerlerin sadece sayfalarını ve açılış kelimelerini belirteceğim, lütfen kalanına siz kendiniz bakınız. Üçüncü sayının dördüncü kısmının çürütülmesi, onun "sağduyusu" ve karakteri açısından, adamın tamamını ortaya çıkartacaktır. Yorumlarım temelde sayfa 314-19 ile ilgilidir.

314. ve devamındaki sayfalarda "Bu ayrıma göre şu durumda" ve devamında, "bunun hakkında belirli bir şey anlayabildiğimiz sürece" şeklinde yazıyor. **(5)**

A priori sentetik bir yargı hakkındaki açıklaması tamamen aldatmacadır, yani düz bir totolojidir. Çünkü "a priori bir yargı" ifadesinde, yargının yükleminin gerekliliği zaten ima edilmiştir ve "sentetik" ifadesi yüklemin, yargının öznesi olarak görev yapan kavramın özü veya esas kısmı olmadığını ima eder, çünkü diğer durumda yüklem özne kavramı ile birebir aynı olurdu ve yargı, bu sebeple sentetik olmazdı. Bir kavramla ilgili olduğu düşünülen her ne ise, ancak kişilik aracılığıyla düşünülmediyse, kavramın

özü ile bağlantılı, ancak ondan ayrı olan bir şey aracılığıyla düşünülür, yani özü ile bir şekilde bağlantılıdır. Çünkü yüklemin kavramın özünün bir parçası olarak düşünülmediğini söylemek veya öze dayandırıldığını söylemek tek ve aynı şeydir. Yani öznenin bir özelliği olarak düşünülmelidir. Bu sebeple, onun keşfeder gibi göründüğü şey, gizlice diğer anlamları mantığın teknik terimleriyle değiştirdiği, sığ bir laf kalabalığından başka bir şey değildir ki, bu yaptığı ile kişi *gerçek bir açıklama* sunduğu ilüzyonunu yaratmaktadır.

Ancak bu sahte keşfin ikinci bir affedilemez hatası daha var: iddia edildiği tanım gibi, dönüştürülemez değildir. Çünkü her durumda söyleyebileceğim gibi: Her sentetik yargıda yüklem öznenin nitelikleridir, ancak bunu tersine dönüştürerek söyleyemem: Öznesinin bir niteliğini açıklayan her yargı bir sentetik a priori yargıdır – çünkü aynı zamanda *analitik* nitelikleri de vardır. Genişleme bir cisim kavramının özsel bir kısmıdır; çünkü başka bir içsel işaretten türetilemeyen, sonuncu kavramın *ilkel* bir işaretidir. Ancak, bölünebilirlik de ayrıca cisim kavramının gerekli bir yüklemidir. Bu sebeple de bir niteliktir, ama sadece önceki yüklem (genişleme), (ikincil) olarak anlaşıldığı sürece. Artık bölünebilirlik, kişilik prensibine göre genişletilmiş bir şeyin (bileşik olarak) kavramından türetilebilir; ve "Her cisim bölünebilirdir" yargısı onun yüklemi (o şeyin öznesi için kendisi) için bir şeyin bir özelliği olan bir a priori yargıdır ve bu sebeple sentetik bir yargı değildir. Sonuç olarak, bir yargıdaki yüklemin bir nitelik olduğu olgusu sentetik a priori yargıları analitik yargılardan ayırma konusunda faydalı olmaz.

Kafa karışıklığı olarak başlayıp kasıtlı aldatmacalar olarak biten her benzer hata şu noktaya dayanır: sebep ve sonucun mantıksal bağlantısının gerçek bağlantıyla karıştırılması. Bir sebep (genel olarak), (ondan farklı olan) başka birşeyin *belirlenmiş olmasıdır. (duo posito* ***determinate***[2] *ponitur aliud).*"[3] Bir sonuç (*ratiounatum*) *is quad non ponitur nisi posito alio.*[4] Bu yüzden, sebep her zaman sonuçtan ayrı olmaldır; ve sadece sonucu gösterip sebebini gösteremeyen kişi hiçbir sebebi bilmediğini (veya o şeyin sebebi olmadığını) göstermiş olur! Şimdi, bu sebep ve sonucun ayrımı ya

---

[2] Bu ifade "sebep"in tanımından hiçbir zaman çıkarılmamalıdır. Çünkü bir *sonuç* da, eğer bir şey ileri sürersem, aynı zamanda öyle veya böyle bir şeyin de ileri sürülmüş olduğunu düşünmeliyim, yani bir sonuç her zaman sebebi olan bir şeye aittir. Ancak bir şeyi sonuç olarak düşünürsem, sadece *o* veya *bu* sebebi ileri sürerim; *hangi* sebep olduğu belirli değildir. (Bu nedenle hipotetik yargı şu kurala dayanır: "a positione consequentis ad positionem antecedentis non valet consequentia" (sonuçtan öncüle hareket geçerli değildir].) Diğer yandan, eğer sebep ileri sürülmüşse, sonuç belirlenmiştir.

[3] (herhangi) bir şeyin ileri sürülmesi için (kendisinin dışında) bir (başka) şey gerekir.

[4] Çıkarım, yani bir tür ratio'dur: (kendisinden başka bir şey) ileri sürülmedikçe (o) şey ileri sürül/e/mez.

tamamen *mantıksaldır* (sunumun şekliyle ilgili olarak) veya gerçektir; yani, bu nesnenin kendisindedir. Genişletilmiş olanın kavramı bölünmüş olanın kavramından mantıksal olarak ayrıdır; çünkü ikincisi birincisini içerir, ancak bunun yanında pek çok şey içerir. Kendinde şeylerde[5], her ne kadar ikisi aynı olsa da, gerçekte bölünebilirlik genişleme kavramının içinde kapsanır. Ancak sentetik yargıda gerekli olan *gerçek* ayrımdır. Mantık tüm (assertorik) yargıların bir sebebi olması gerektiğini söylerken, bu gerçek ayrımla hiç ilgilenmez. Mantık[6] bundan uzak durur, çünkü bu ayrım kavrayışın içeriği ile ilgilidir. Ancak, eğer kişi her *şeyin* sebebi olduğunu belirtirse, bununla her zaman gerçek sebebi demek istemektedir.

Şimdi Eberhard yeterli akıl ilkesini genel olarak sentetik önermelerin ilkesi olarak adlandırırken, mantıksal aksiyomdan[7] farklı bir şeyi kastetmiyor olmalıdır. Ancak bu aksiyom, analitik sebeplere de izin verir ve çelişki ilkesinden gerçekten de türetilebilir; ancak onun sözde *aynı-olmayan* yargılarını yeterli akıl temelinde haklı çıkarmak için hantal bir saçmalıktır. Bir ilke ki onun görüşüne göre sadece çelişki ilkesinin bir sonucudur (birebir aynı olan yargılar hariç her hangi yargıyı temellendirme becerisi kesinlikle olmayan bir ilke).

Aşağıda (gelecekte insanların Eberhard'ın yanlış yolunu daha kolayca farkedebilmesi için) gerçek sebebin yine ikili olduğunu belirtiyorum: ya *resmi* sebep (nesnenin *sezgisi*), örneğin bir üçgenin kenarları açıya temel oluşturur – veya *maddesel* (şeyin *varoluşuna* ait) sebep. İkincisi, onu içeren her neyse *neden* olarak çağırılacağı sonucuna ulaşır. Metafizik hokkabazlarının el çabukluğu yapmaları gelenekseldir ve kişi farkına bile varamadan yeterli akıl ilkesinden nedensellik ilkesinin transsendentalliğine zıplar. İkincisinin birincisinde kapsandığını farzeder. *Nihil est sine ratione* açıklaması, ki özetle "herşey sadece bir sonuç olarak var olur" der; kendi içinde saçmadır – ya böyledir, ya da bu insanlar ona farklı bir anlam yükler. Bu sebeple tüm *varoluş, nitelikler* vb. tartışması metafiziğe kesin olarak ait değildir (öte yandan Baumgarten, pek çok diğer kişiyle birlikte, bunu yapmıştır), sadece mantığa aittir. Çünkü ben verilen bir kavramın mantıksal varoluşunu, yani ilkel *constitutiva*'sının yanı sıra, niteliklerini, bu varoluşun *ratitonata logica*'sı olarak, onların altında düşündüğüm kavramlarının analizi yoluyla kolaylıkla bulabilirim. Ancak bir nesnenin ***gerçek*** varoluşu (doğası), yani, bir şeye ***ait olması gerekli olan tüm*** şeylerin ilksel *içsel* sebebini, bir insanın her hangi bir nesne için keşfetmesi mümkün değildir. Örnek olarak, genişleme ve nüfuz etme madde kavramının

[5] in der Sache selbst
[6] Kant'ın burada bahsettiği genel mantıktır. (ç.n.)
[7] Grundsatz

mantıksal varoluşunun tamamını oluşturur, yani, benim ve her insanın varoluşu madde kavramında ilkel bir şekilde kapsanır. Ancak, maddenin gerçek varoluşunu, o maddeye *ait olması gerekli olan* ana, içsel, yeterli sebebin tümünü bilmek, bu insanın yeterliliklerini çok aşar. *Suyun, toprağın*, veya herhangi başka empirik nesnenin varoluşunu keşfedemeyiz; hatta bunları bir yana bırakırsak, mekan ve zamanın gerçek varoluşu, neden birincisinin üç boyuta, ikincisinin tek boyuta sahip olduğunun basit nedeni bilinemezdir. İşte bunun nedeni tam olarak, mantıksal varoluşun analitik olarak bilinmesi gerekliliği ve gerçek varoluşun sentetik ve a priori olarak bilinmesi gerekliliğidir; sentezin ikincisi için bir sebebi olmalıdır, ki bu *bizi* en azından bir duraklama haline getirir.

Matematiksel yargıların sadece sentetik özellikler sağlamasının sebebi tüm sentetik a priori yargıların sadece niteliklerle ilgili olması değil, matematiksel yargıların sentetik ve a priori olamamasıdır. Eberhard'ın bu tip bir yargıyı örnek olarak sunduğu 314. sayfada, dikkatle şöyle yazıyor: "Bu tip yargıların matematiğin dışında sunulabileceği sorusu şimdilik bir kenara bırakılmıştır". Neden metafizikteki pek çok örnekten birini olsun karşılaştırma amacı için öneride bulunmuyor? Bu tip bir karşılaştırmaya karşı dayanabilecek bir tanesini bulması ona zor gelmiş olmalı. Ancak 319. sayfada, açıkça sentetik olduğunu iddia ettiği bir tanesini ele almaya teşebbüs ediyor. Önerme şu şekilde: *Gerekli olan herşey ebedidir; her gerekli gerçek ebedi gerçektir.* İkinci yargı gerekli gerçeklerin herhangi tesadüfi durum tarafından sınırlanmadığını (ve bu sebeple zaman içinde herhangi pozisyon tarafından kısıtlanmadığını) söylüyor. Ancak iddia etmek istediği gerekli gerçeğin her zaman *varolduğu* ise, bu kabul etmemizin beklenemeyeceği bir saçmalıktır. Birinci önermesinin bir *şeyin* ebedi varlığına atıfta bulunmasını amaçlamış olması imkansız, çünkü bu durumda ikinci önerme ilki ile tamamen bağlantısız olurdu. (Başta, "ebedi gerçekler" ve onun *zıtları, "geçici gerçekler"* ifadelerinin, aşkın bir eleştiri için pek uygun olmayan, basit mecazi terminolojiler kullanan yapmacıklıklar olduğunu düşünmüştüm. Ancak, şimdi Eberhard bunları gerçekten ele alıyor gibi gözüküyor.)

318-19. sayfalarda, şunları okuyoruz: "Herr K. 'sentetik yargıları' mutlak gerekli hakikatler olmayan ve mutlak olarak gerekli hakikatlerden, sadece gerekli yüklemleri ancak posteriori bir şekilde insanın anlama yetisi tarafından keşfedilebilen yargılar olarak anlıyor gibi gözüküyor. Çünkü, matematiksel yargılar hariç, *sadece deneysel yargılar gereklidir.*" **(6)** Bu o kadar kaba bir yanlış anlama ki veya daha doğrusu görüşümün kasıtlı bir yanlış yorumlamasıdır ki, kişi sonuçların ne kadar "özgün" olacağını öngörebilir.

Rakipleri hakkında, sentetik ve analitik yargılar ayrımlarının uzun bir

süredir bilindiğini defalarca belirtiyor. Belki de öyledir! Ancak ayrımın önemi takdir edilmemişti, çünkü deneysel yargılar sentetik olarak görülürken, tüm a priori yargılar analitik olarak görülüyordu, bu sebeple ayrımın tüm anlamı kayboluyordu.

Ve son olarak, Herr Eberhard 316. sayfada şöyle diyor: "Kişi Kant'ın sentetik yargı ilkesini boşuna arıyor." Ancak bu prensip tüm *Eleştiri*'de, şematizm hakkındaki bölümden itibaren, spesifik bir formülle olmamakla birlikte açık bir şekilde sunuluyor. O da şudur: *Teorik kavrayışın tüm sentetik yargıları sadece verilen kavramı bir sezgiyle ilişkilendirerek mümkün olabilir...* Eğer sentetik yargı bir deneysel yargıysa, altında yatan sezgi empirik olmalıdır; eğer yargı sentetik a priori ise, sezgi saf olmalıdır. (Biz insanlar için) basitçe öznenin formu (hiçbir nesne verilmediği için) ve onun temsillere karşı alırlığı, yani diğer nesneler tarafından etkilenme becerisi haricinde saf sezgilere sahip olmak imkansız olduğu için, sentetik a priori yargıların kendisi bu önermelerin sadece duyusal nesnelerle ilgili olduğu ve görünüşleri aşamadığını kanıtlamak için yeterlidir. Bu mekan ve zamanın duyusallığımızın formları olduğunu ve sentetik a priori yargılarda bulunmak için sezgilerimizi dayandırdığımız a priori kavramların kategoriler olduğunu bile bilmemiz gerekmeden gösterilmiştir. Ancak, bu kategorilerin ve kökenlerinin düşünmenin saf formları olduğunu bir kez farkettiğimiz zaman, sadece kendilerinin hiçbir zaman özgün bilgi sağlayamayacağına; sezgilerle sağlandığında, bize duyusallık hakkında herhangi *teorik bilgi* vermeyeceklerini, ancak uygun sferlerini aşmayacak şekilde pratik bir amaç için Ideler olarak kullanılabileceklerine ikna oluruz. Bu son derece adildir, çünkü kavramlarımızın nesnel gerçekliğe danışma gücünün limiti, şeylerin olasılıklarının bir limiti değildir. Dahası bu limit kategorilerin kullanımını genel olarak şeylerin kavramları olarak, duyusallığı düşündüğümüzde, verilen pratik aklın Idelerini özgün bir şekilde temellendiren bir kullanım olarak sınırlar. Bu sebeple sentetik a priori yargıların ilkesi, hiçbir şeyi belirlemeyen ve evrenselliği düşünüldüğünde, sadece mantıksal olan, yeterli akıl ilkesine göre sınırsız bir şekilde daha verimlidir.

İşte bunlar, sevgili dostum, tamamen senin kullanımına sunduğum, Eberhard'ın dergisinin üçüncü sayısı ile ilgili yorumlarımdır. **(7)** Eğer çok ileriye itilirseniz, kontrollü karakterinizle son derece uyumlu olan, kendinizi adadığınız proje çalışmalarının hassaslığı bu adam tarafından sadece hak edilmiyor olmayıp, aynı zamanda avantajsız da olabilir. Bir sonraki hafta ikinci nüsha ile, cehaletinin yanı sıra aslen kötücül karakterini de göz önüne serme görevi üstlenecek, yorumlarımın sonucunu size gönderme onuruna sahip olacağım. Her kibarlığı zayıflık olarak görmeye meyilli olduğu için, saçmalıkları ve yanlış yorumlamaları karşısında dobra bir yüzleşme ile durdurulabilir. Lütfen yorumlarımı uygun gördüğünüz şekilde

kullanın, çünkü onlar sadece sizin gayretli çalışmalarınızın size çoktan açıkladığı şeyleri hatırlamanıza yardımcı olacak ipuçlarıdır. Size ismimi ne zaman ve nerede isterseniz kullanmanız için de tam izin veriyorum.

Henüz okumaya zaman bulamadığım müthiş kitabınız için **(8)** içten teşekkür ederim. Sonraki Michaelmas'da, benim *Yargının Eleştirisi* eserimle (bir kısmı da "Beğeninin Eleştirisi" olan) aynı kitapta çıkması gereken, temsil yeteneği teoriniz ile ilgili olarak çok hevesliyim. Herren Schütz'e, Hufeland'a ve mümtaz kayınpederinize selamlar. **(9)**

En büyük saygı ve içten dostluğumla, Ben
Size Adanmış
I.Kant

1) Kant Reinhold'un 9 Nisan, 1789 tarihli mektubuna atıfta bulunur. Ak. [353] Mektup bir hediyeyle birlikte gelmiştir – Kant'ın 66. Yaş günü için – R.B. Jachmann ve Kiesewetter'in bir şiiriyle birlikte, Charles Townley tarafından 1789 tarihli, Kant'ın Johann Michael Siegfried Loewe (1756-1831) bir portresine dayanan bir gravür. Şiir Ak.12: 407-9'da bulunabilir.
2) Johann August Eberhard (1738-1809), Woffçu filozof, Halle'de profesör ve özellikle kendini Kant'ın felsefesine saldırmaya adamış *Philosopisches Magazin*'in kurucusu. Eberhard'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki gerçek olan her şeyin Leibniz tarafından zaten söylenmiş olduğu iddiası, Kant'ın önemli polemikli denemesi *Herhangi Yeni Salt Aklın Eleştirisi'nin Daha Önceki Bir Kişi Tarafından Lüzumsuz Hale Getirildiği Yönündeki Keşfi Hakkında (Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entberlich gemacht werden soll, 1790*). Bkz Ak. 8:187-251 ve 492-7

   Henry Allison'un *Kant-Eberhard Tartışması* (Baltimore and London: The John Hopkins Press, 1973) eserin bir çevirisini ve detaylı tartışmasını, ve Kant'ın Reinhold'a mektubu ile ilişkisini içerir, Ak. [359 ve 360]. Bu mektuplardaki argümanlar Kant'ın "Bir Keşif Hakkında" eserine katılmıştır. Mevcut çeviriler Allison'un bazı isabetli düzeltmelerini ve daha önceki basılmış versiyonlarını birleştirir. (*Kant's Philosophical Correspondence: 1759-99*, pp. 136-150'de)
3) Reinold Kant'ın bu hususta kamuyou açıklaması yapmasını istemiştir.
4) "Analitik ve Sentetik Yargıların Ayrımı Hakkında"
5) Eberhard şöyle yazmıştır: "Analitik ve sentetik yargıların bu ayrımına göre şöyle gözükmelidir: analitik yargılar yüklemleri bir öznenin özünü veya bazı özsel parçalarını açıklayanlardır; yüklemleri özne-

nin öz veya özsel parçaları hakkında hiçbir belirleme iddia etmeyenlerdir. Herr Kant böyle demek istiyor olmalıdır, eğer farkı ilkinin sadece açıklayıcı ve ikincisinin sadece anlamı genişletici olarak sunarsa, açıklamasından belirli birşeyler çıkarabiliriz.

6) Tüm pasaj, Kant'ın özet atfında verilmektedir. Son kelime, ancak, "gerekli" yerine "sentetik" olmalıdır – Kant burada Eberhard'ı yanlış okumuştur.
7) Reinhold, Kant'ın Eberhard'a cevaplarını *Jena Allgemeine Literaturzeitung (1789)*'da kullanmıştır.
8) *Neue Deutsche Merkur (1789)*'un Nisan sayısında çıkan, Reinhold'un 1. Kısmı "Über das bisherige Schicksal der Kantischen Philosophie"
9) C.M.Wieland

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

Yargı Gücünün Eleştirisi'nin İnşâ Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant – Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması

GAMZE KESKİN*

Özet
Çevirisini sunduğum 1787-1789 yıllarını kapsayan Immanuel Kant ve Karl Leonard Reinhold mektuplaşması özellikle belli bir konu üzerine seçilmiş mektuplardan oluşmaktadır. 1787-89 tarihleri arasında yazılmış bu dört mektubu seçmemin nedeni ise Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni eleştirel felsefesinde konumlandırırken, bu eserin tüm felsefesinin arka planındaki sağlam temeli nasıl inşa ettiğinin kanıtı olmalarından ileri gelmektedir. Bunun dışında, seçilen bu mektuplarda Kant'ın özellikle *Salt Aklın Eleştirisi*'ne gelen olumsuz eleştirilere de nasıl cevaplar verdiğine tanık olmaktayız. Bu çalışmanın amacı, Kant'ın eleştirel felsefesinin son ve tamamlayıcı parçası olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin hangi doğrultuda yazıldığını, hangi kaygıları taşıdığını Kant'ın mektupları ışığında açık kılmak ve Reinhold'un aynı dönemde Kant felsefesi için nasıl etkili bir role sahip olduğunu göstermektir.
Anahtar Sözcükler: Kant, Eleştirel Felsefe, *Yargı Gücünün Eleştirisi*, Reinhold, *Mektuplaşma*, Mektuplar, yargı gücü, amaçlılık

The Construction Period and Background of Critique of the Power of Judgment: Immanuel Kant- Karl Leonard Reinhold Correspondence

Abstract
The Immanuel Kant and Karl Leonard Reinhold correspondence covering 1787-1789, which I hereby presented, consists mainly of selected letters on a specific subject matter. The reason of my choice of these four letters that have been written between 1787-89 is that they show how Kant positioned his *Critique of Power of Judgment* within his critical philosophy and that they give evidence for how *Critique of Power of Judgment* constructed the solid foundation behind Kant's whole philosophy. Besides, we also witness how Kant responds to adverse criticisms – especially to the ones which have been raised against *Critique of Pure Reason* - in these selected letters. The aim of this work is to clarify how and by which concerns has *Critique of Power of Judgment*, the last and complementary part of Kant's critical philosophy, been written in the light of these letters and to show what sort of an effective inf-

* Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. keskin.gamze@gmail.com

luence Reinhold has for Kantian philosophy at the same period.
Keywords: Kant, Critical Philosophy, *Critique of the Power of Judgment*, Reinhold, Correspondence, *Letters*, power of judgment, purposiveness

Giriş

Kant ve Reinhold'un 1770li yıllardaki mektuplaşmaları Kant'ın eleştirel felsefesinin seyrini açıklamaları bakımından önem taşımaktadır. Bu mektuplaşmalarda ilkin, Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ni yazdıktan sonra kendisine yöneltilen yoğun eleştirilere nasıl tepki verdiğini, bu eleştirileri hangi yazıları ile gerekçelendirerek cevap verdiğini görüyoruz. İkinci olarak, Kant felsefesine yöneltilen bu eleştiriler Kant'ı *Prolegomena*'yı yazmaya itecek yoğunluktayken, Reinhold'un *Mektuplar* adlı çalışması ile Kant'ın adının daha geniş bir çevrede olumlu anlamda duyulmasına nasıl yardımcı olduğuna şahitlik ediyoruz. Son olarak ve çalışmamızın temeline oturttuğumuz *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin yazıldığı süreci ve bu eserin isim ve içerik konusundaki arka planını Kant'ın dilinden okuyoruz.

Çalışmanın amacı doğrultusunda, öncelikle eleştirel felsefenin son halkası olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin Kant felsefesindeki rolüne değineceğiz. Bu bağlamda bu eserin tamamlayıcılık misyonunu açık kılmaya çalışırken, Kant felsefesinin bütününü kapsayan ve birbirlerine sıkı sıkıya bağlanmış kavram ailesine konumuzun sınırları dahilinde yakından bakacağız. Bunun yanında Kant ile Reinhold mektuplaşmalarının ve Reinhold'un *Mektuplar* adlı eserinin, Kant felsefesine hangi açılardan katkı sağladığını açık kılmaya çalışacağız. Kant'ın, mektuplaşmalarda tarihsel bir süreçte sıklıkla üçüncü *Eleştiri* olarak bahsettiği eseri hakkında verdiği bazı isimler ve bu isimlerin bize verdiği ipuçları doğrultusunda bu eserin tamamlayıcılık görevinin arka planına göz atacağız.

Yargı Gücünün Eleştirisi'nin Kant'ın Eleştirel Felsefesindeki Yeri

Kant'ın felsefesini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde onu oluşum dönemleri bağlamında üç bölüme ayırmak mümkün gözükmektedir. İlk dönem, eleştiri öncesi dönem; ikinci dönem, eleştirel dönem; üçüncü dönem ise eleştiri sonrası dönemdir. Bu çalışmanın amacı doğrultusunda Kant'ın eleştirel felsefesine odaklanacağız. *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790), Kant'ın estetik ve teleoloji ile ilgili fikirlerini ortaya koyduğu temel eseridir. Bu esere yaklaşırken Kant felsefesi bağlamında dikkat edilmesi gereken, Yargı Gücünün Eleştirisi'nin diğer iki *Eleştiri*'den ayrı ele alınması ve bağlamından koparılmasının, beraberinde bir takım eksiklikler getireceği-

dir. Bu sebeple, Kant'ın eleştirel felsefesinin tamamlayıcısı[1] olması bakımından *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin rolünü değerlendirirken diğer iki Eleştiri'ye göre sahip olduğu konuma da kısaca değinmemiz gerektiği kanaatindeyiz.

1781 yılında yayınlanan *Salt Aklın Eleştirisi*'nde Kant, anlama yetisinin a priori ilkelerini ortaya koyarak, bu ilkelerin empirik bilgi için nasıl yasa koyucu olduğunu göstermiştir. Bilgi yetisi için yasa koyan ilkeler anlama yetisinden çıkar. Anlama yetisi doğaya a priori yasalar koyarak, mümkün deneyimde doğanın teorik bilgisini elde etmemizi sağlar.

Pratik Aklın Eleştirisi (1788) ise aklın yasa koyuculuğunu içerir. Aynı şekilde arzulama yetisi için yasa koyan ilkeler akıldan çıkar. Bu ilkelerin kaynağı, akıldır. Akıl, arzulama yetisinin a priori ilkesinin bulunduğu zihinsel yetidir.

Felsefeyi teorik ve pratik olarak iki ana bölüme ayıran Kant, yukarıda verdiğimiz iki eserinde, yaptığı bölümlemeye göre felsefenin iki alanını serimler. Felsefenin bu iki alanının kavramları birbirinden farklıdır. Kant, bu iki alandan teorik olanda doğa kavramları yoluyla yasamanın anlama yetisi ile gerçekleştiğini belirtir. İkincisinde yani pratik olanda ise, özgür-

---

[1] Kant'ı her iki durumda da 'Hem sanat konusunda ve hem de doğadaki ereklilik konusunda yönlendiren şey, kendi eleştirel sistemini bütünlemek üzere, sanat ve doğal ereklilik problemlerine de el atmak gereğini duymuş olmasıdır. Kant'ın sisteminin ustaca inşa edilmiş yapısına baktığımızda, kavramları sağlam bir şekilde sınıflandırma, sınıflandırılmış kavramlardan alt sınıf kavramlara geçme sürecinde, Kant'ın bu kavramları nasıl tek bir 'kavram ailesi' içinde yerlerine oturtmaya çalıştığı açıkça görülür. Dolayısıyla sanat problemleri ile doğal ereklilik problemleri de, bu 'kavram ailesi' içinde ve eleştirel felsefenin temel düşünceleri altında ele alınmak istenmiştir. Ama öbür yandan *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin *tarihsel etkisi* de olağanüstü olmuştur. Bu nedenle burada ortaya pek çok özel durum çıkmaktadır. Çünkü bu yapıtıyla Kant, çağının düşünce dünyasını, öbür yapıtlardan çok daha fazla etkilemiştir. Oysa yapıt, aslında tamamen Kant sistematiğinin kendine özgü kuruluşunun bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve sistematiğin, bu 'kavram ailesi'nin bir boşluğunun doldurulmasına yönelmiştir.' Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. Çev. Doğan Özlem (İstanbul, İnkılap Yayınları, 2007.), 361,362. Eleştirel felsefenin tamamlanması hususunda dikkati çekmek istediğimiz başka bir nokta da, bu ifade ile *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin *Birinci* ve *İkinci Eleştiri*'leri tamamladığının anlaşılmaması gerektiğidir. Kant'ın tüm eleştirel felsefesindeki kavram ailesinin tamamlanmasından bahsedilmektedir. Deleuze de, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, diğer *Eleştiri*'lerde farklı işlevlere sahip olan yetilerin, farklı işlevlerinin aktarıldığını ve bu sebeple diğer *Eleştiri*'lerin tamamladığı düşüncesinin yanlışlığından bahseder: "*Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin diğer *Eleştiri*leri tamamladığını düşünmenin ne kadar yanlış olduğunu görüyoruz. Çünkü estetik yargıda, imgelem hiç de spekülatif bir yargıda anlama yetisinin, pratik yargıda aklın sahip olduğu role benzer bir rol üstlenmez. İmgelem, anlama yetisinin ve aklın himayesinden kurtulur. Ama kendisi yasa koyucu hale gelmez: daha derinlemesine, her yetinin kendi adına özgürce hareket edebilecek hale gelmesini gerektiren bir yetiler işleyişi için işaret verir. İki bakımdan, *Yargı Gücünün Eleştirisi* bizi zemindeki öğe olarak yeni bir öğeye taşır: duyulur nesnelerin yetilerinden birine zorunlu olarak tabi olmak yerine yetilerimizin hepsiyle olumsal uzlaşımı; yetiler arasında içlerinden birinin yönetimi altında belirlenmiş bir uyum yerine belirlenmemiş özgür bir uyum." Gilles Deleuze, 'Kant Estetiğinde Oluşum Fikri' *Issız Ada ve Diğer Metinler*. Çev. Hakan Yücefer (Ankara, Bağlam Yayınları, 2002.), 95.

lük kavramı yoluyla yasama akıl tarafından gerçekleştirilir.[2]

Anlama yetisi ve aklın, bir ve aynı deneyim alanında birbirlerine zarar vermeden iki ayrı yasamayı uygulayabilmelerinin olanağı *Salt Aklın Eleştirisi*'nde verilmiştir. Anlama yetisi ve aklın egemenlik alanlarının ayrı oluşu ve ortak bir zemin oluşturamamalarının nedeni ise doğa kavramlarının nesnelerinin kendinde şey olarak değil de salt görünüşler olarak sezgide tasarlanması ve özgürlük kavramının nesnesinin de kendinde şeyi tasarımlasa da bunu sezgide yapamamasıdır. Her iki bilgi yetisi de nesnesinin kendinde şey olarak teorik bilgisini sağlayamaz. Doğa kavramlarının yani duyulur olanın alanı (fenomenler) ile özgürlük kavramının yani duyulur üstü olanın alanı (numenler) arasında bir uçurum vardır. Bu durumda birinciden ikinciye geçiş hiçbir şekilde olanaklı değildir. İkincinin ise birinci üzerinde bir etkiye sahip olması gerekir. Çünkü özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan amacı (ahlak yasaları) duyulur dünyada edimsel kılması gereklidir.[3]

Kant, teorik ve pratik felsefenin, doğa kavramları ile özgürlük kavramının, anlama yetisi ile aklın arasında tüm eleştirel felsefeyi tamamlayacak, iki alan arasındaki uçurumu kapatacak, özgürlük alanından doğa alanına geçişi mümkün kılacak bir birliğin olması gerektiğini söyler:

> "Bu yüzden yine de doğanın temelinde yatan duyulur üstü ile özgürlük kavramının pratik olarak içerdiği duyulur üstü arasında bir ***birlik*** zemini olmalıdır ki, onun teorik ve pratik bilgisine ulaşmasa ve kendisine ait bir egemenlik alanı olmasa bile, yine de birinin ilkelerine göre düşünme yolundan diğerinin ilkelerine göre düşünme yoluna geçişe olanak sağlasın."[4]

Kant'ın yukarıda bahsettiği bu birlik zemini 'yargı gücü' ile sağlanır. Yargı gücü Kant'ın verdiği felsefe bölümlemesinde ne teorik ne de pratik alana dahildir. Kendisine ait bir egemenlik alanı ve kavramları yoktur. Yargı gücü, anlama yetisi ve akıl arasında bir orta terimdir.[5]

Yargı gücünün de, tıpkı anlama yetisi ve akılda olduğu gibi bağlantı sağladığı bir zemini vardır : Haz ve hazsızlık duygusu.

Aşağıda Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin Giriş kısmının sonunda verdiği eleştirel felsefenin önemli kavramlarına ait tablosunu sunuyoruz.

---

[2] Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*. Tr. Eric Matthews & Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 2001.) Introduction I, 59.

[3] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 62-63.

[4] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 63.

[5] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 64.

Tablo 1.1.: Kant'ın Eleştirel Felsefesi'nin Kavramsal Tablosu

Zihnin Tüm Yetileri Gesamte Vermögen des Gemüts	Bilme Yetisi Erkenntniswermögen	A priori İlkeler Prinzipien a priori	Uygulama Alanı Anwendung auf
Bilme Yetisi Erkenntniswermögen	Anlama Yetisi Verstand	Yasallık Gesetzmäßigkeit	Doğa Natur
Haz ve Hazsızlık Duygusu Gefühl der Lust und Unlust	Yargı Gücü Urteilskraft	Amaçlılık Zweckmäßigkeit	Sanat Kunst
Arzulama Yetisi Begehrungswermögen	Akıl Vernunft	Nihai Amaç Endzweck	Özgürlük Freiheit

Kaynak: Kant, *Critique of Power of Judgment*, 83.

Yukarıdaki tablonun da daha açık kıldığı üzere bilme yetisi yalnızca anlama yetisi için kural koyucudur. Arzulama yetisi de akıl için kural koyucudur. Bilme ve arzulama yetileri arasında haz ve hazsızlık duygusu kapsanır. Aynı şekilde anlama yetisi ve akıl arasında da yargı gücünün kapsanması gibi.

Diğer bilme yetilerinde olduğu gibi yargı gücü de saf a priori ilkeye sahiptir ve doğa alanından özgürlük alanına geçişi olanaklı hale getirir.

Yargı gücü a priori ilkesi ile, doğa alanından özgürlük alanına geçişi olanaklı kılar, tıpkı mantıksal kullanımda anlama yetisinden akla geçişi olanaklı kıldığı gibi.[6] Yargı gücü felsefenin bölümlenmesine dahil olmasa da, o da tıpkı anlama yetisi ve akıl gibi a prioridir. A priori olduğu için de saftır. Taylan Altuğ bu konuda şöyle açıklama yapar:

> "Kant'a göre zihnin temel yetilerinin (bilgi yetisi, hoşlanma veya hoşlanmama duygusu ve arzulama yetisi) her biri, a priori ilkelere sahiptirler ve bu ilkeler de yüksek bilgi yetilerinden elde edilir. Bu doğrultuda Kant, *zihnin* yetilerine ilişkin olarak yapmış olduğu ayrıma paralel olarak üç de bilgi yetisi ayırt eder: anlama yetisi (tümelin bilgisine sahip olma yeterliği), yargıgücü (tikeli tümelin altına koyma yeterliği) ve akıl (tümel aracılığıyla tikeli belirleme ya da ilkelerden çıkarımlar yapma yeterliği). Bu teorik işlevler bölümlenmesinde, yargıgücü, aynı zamanda, akıl ile anlama yetisi arasında aracılık etme rolünü üstlenmiş görünmektedir. Nitekim akıl, ilkeleri; anlama yetisi nesneleri verirken; yargıgücü, ilkeleri nesnelere uygula-

[6] Kant, mantıksal kullanımda anlama yetisinden akla geçişi olanaklı kılan yargı gücünü *Salt Aklın Eleştirisi*'nde anlatır. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Tr. Paul Guyer & Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998.) 177. Daha sonra bu yargı gücüne *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde belirleyici yargı gücü diyecektir. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, Introduction IV, 67.

ma görevini yerine getirmektedir."[7]

Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* ile eleştirel felsefenin bütüne ulaştığını bildirir. Açıkça beyan ettiği esas amacı ise, kendi felsefesinde aklın teorik ve pratik olarak ele alınması arasında gördüğü derin uçurumu aşmak, böylece felsefi sisteminin bütününü sağlamaktır. Bu iki alan arasındaki köprüyü Kant, reflektif yargı gücünün a priori ilkesi olan doğanın amaçlılığı ile kurar.

Salt Aklın Eleştirisi'nde a priori ilkeler aracılığıyla edinilen bilme tarzımız ve anlama yetimiz ele alınır, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise a priori ilkeleri yalnızca arzulama yetisi dışında başka hiçbir yerde bulunmayan akıl ele alınır. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ise, anlama yetisi ve akıl arasında bir orta terim oluşturan yargı gücünün kendi için a priori ilkeler taşıyıp taşımadığı, bu ilkeler varsa kurucu mu yoksa düzenleyici mi oldukları, bilme yetisi ile arzulama yetisi arasındaki orta terim olarak, haz ve hazsızlık duygusuna a priori bir kural verip vermediği ele alınır.

Yargı Gücünün Eleştirisi[8], Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi ve Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi olarak iki kısma ayrılır. Üçüncü *Eleştiri*'nin iki ana kısmının farklı konuları, eşit olarak göz korkutucu teknik terminolojileri ve ancak Kant'ın felsefesinin bütünü hakkında aşinalığa sahip olduktan sonra açık hale gelen genel temaları vardır. Eğer kişi, birincil olarak felsefi estetikle ilgiliyse ve üçüncü *Eleştiri*'ye Kant'ın sanat hakkındaki görüşlerini anlamak amacıyla yaklaşıyorsa, kitabın ikinci kısmının estetik ile ilgili sorunlarla ilgisinin olmadığının bilinmesi gerekir. Kitabın ikinci kısmının kendi içinde nesnel konusu, temelde yaşayan organizmaların mekanik anlamda anlaşılabilir olup olmadıklarını ve beklenmedik bir şekilde karşımıza çıkarılan 'Tanrı'nın varlığı' üzerine argümanları içerir. Bu sorunların fel-

---

[7] Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*. (İstanbul, Payel Yayınevi, 2006.), 19-20.

[8] Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni okurken, estetik ve teleoloji problemleri yani sanat ve doğayı birlikte ele alma çabasına tanıklık ederiz. Kant'ın burada sanat ve organik doğayı aynı eserde ele alması bize tarihsel bir benzerliği de hatırlatır. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* adlı eserinde *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin problemlerine tarihsel olarak ayna tuttuğunda şöyle der: "Felsefe tarihinde ilk kez, biyolojik ve estetik problemler, organizm düşüncesi ile 'saf güzel' düşüncesi arasında bir ilişki ve bir düşünsel bağ kurulmuş oluyordu. Çünkü Plotinos'a göre, biyolojik problemler de, estetik problemler de köklerini 'form' probleminde bulurlar ve her ne kadar farklı anlamlara sahipseler de, saf formlar dünyası ile fenomenler dünyası arasındaki ilişki bakımından onların ortak yanları vardır. Hayvanların cinsel birleşmelerinde nasıl ki sadece maddi ve mekanik nedenler rol oynuyor, bunun yanı sıra cinsel birleşme sırasında onları nasıl ki içlerindeki 'logos' da harekete geçiriyorsa, sanatçının yaratma sürecinde de bir başka açıdan aynı bağlam geçerlidir. Çünkü sanatsal yaratma sürecinde de, tinsel, bu demektir ki bölünmez Bir olarak mevcut olan ide, kendisini madde dünyasına form olarak yaymaktadır. Sanatçının içinde taşıdığı tinsel öntasarım maddeyi zorlar ve bu maddeyi form birliğinin yeniden görünüşe çıktığı bir şekle sokar. Bu form verme ne kadar mükemmel bir şekilde olursa, güzelin görünüşe çıkması da o kadar saf halde gerçekleşir. Böyle bir düşünce içinde, artık tüm idealist estetiğin en önemli dayanakları ortaya konmuş haldedir. Ve bu idealist estetik, Kant'ın önünde, kendi sistematik kuruluşunu daha Plotinos'ta büyük ölçüde tamamlamış halde durmaktadır." Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 368-369.

sefi estetik ile doğrudan ilgisinin üstü kapalıdır.

Kant-Reinhold Mektuplaşmalarının Önemi

Kant-Reinhold mektuplaşmaları, *Salt Aklın Eleştirisi*'ni yayınlamasının üzerinden dokuz yıl geçmesine rağmen Kant'ın felsefesine hala gelen eleştirilere cevap niteliğinde yaptığı yayınların nedenselliğini ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden sonra yayına hazırladığı üçüncü *Eleştiri*si olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin nasıl şekillendiğini Kant'ın gözünden görebilmek için en birincil kaynak olması bakımından önem taşımaktadır.

Şüphesiz ki Kant'ın mektuplaştığı ve mektuplarında felsefe yaptığı, gündemi takip ettiği kendi döneminde pek çok önde gelen isim vardı. Bu durumda Reinhold ile olan mektuplaşmaları seçmemizin nedenini açıklamak çalışmamızın önemini açık kılacaktır. Reinhold, *Mektuplar* adlı bir dizi makale ile C. M. Wieland'ın editörlüğünü üstlendiği *Der Teutsche Merkur* dergisinde Kant'ın felsefesini yorumlayarak ve Kant'a gelen eleştirilere karşılık verecek biçimde anlattı. Bu çalışması 1786'nın Ağustos ayından 1787'nin Eylül'üne kadar sürdü. 1790'da da bazı eklemelerle kitap haline geldi. Reinhold'un *Kantçı Felsefe Üzerine Mektupları*, Kant'ın döneminde Kant ile ilgili yazılmış muhtemelen en etkili eserdir. *Mektuplar*'ın baş döndürücü başarısına dayanarak, Reinhold Jena'ya profesör olarak atanmıştır ve cazip dersleri hızlıca benzeri görülmemiş kalabalıkları çekmiştir. Bir gecede, öğretileri küçük üniversite şehrini Alman düşüncesinin yeni nesil merkezi ve Alman İdealistleri'nin Fichte, Schelling ve Hegel'in ilk profesyonel evi haline dönüştürmüştür. Ayrıca Jena'ya, anında Kant'a odaklanmaya başlayan ve ilk olarak Reinhold tarafından sunulan Eleştirel sistemi üzerinden karşılık veren, Schiller, Holderlin, Novalis ve Friedrich Schlegel'i de içeren sıra dışı bir seçkin yazarlar topluluğunu çekmiştir.[9]

1781'de *Salt Aklın Eleştirisi* yayınlandıktan sonra, ilk eleştirmenler bu eseri acımasızca eleştirdiler. Mendelssohn ve Goethe onu dilinden ve içeriğinden dolayı koyu ve karanlık olarak nitelendirdiler[10]. Bu durum Kant'ı bu eserin anlaşılmasına kolaylık sağlayacak bir eser daha yazmaya yönlendirdi. 1783'te *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*[11] adlı çalışması yayınlandı. Bu eser, birinci *Eleştiri*'nin ilk

---

[9] Karl Leonard Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy* Tr. James Hebbeler (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), ix.

[10] Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy*, ix.

[11] Kant bu eserin girişinde kime ve neden böyle bir eser yazdığınınæ açıklamasını yapar: "Felsefe tarihini (eskisini olduğu kadar yenisini de) kendi felsefeleri sayan bilginler vardır; elinizdeki Prolegomena bunlar için yazılmış değildir. Onlar, aklın kendisinin kaynaklarından birşeyler çıkarmaya çabalayanların, işlerini bitirinceye kadar beklemelidirler; ancak o zaman, olan bitenden dünyaya haber vermek için onlara sıra gelecektir. Yoksa, onların kanısına göre, daha önce söylenmemiş olan herhangi bir şey söylenemez; bu da gerçekten, gelecekte söylenecek herşey için de , şaşmaz bir kehanet olarak, gerçerli olabilir. Çünkü insanın anlama yetisinin

şöhretini geliştirmesine küçük bir katkı sağladı. Reinhold, *Mektuplar* adlı eseri ile Kant'ın eleştirel düşüncesi için profesyonel felsefeyle uğraşan kesimde genişleyen bir okur kitlesi sağlayıp, onu çekici ve ulaşılabilir kılıp çarpıcı bir şekilde sunarak bu kötü şöhreti değiştirdi.[12]

Reinhold'un bu birleştiriciliğinin üzerine, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin tarihselliğine bakıldığında, onun diğer *Eleştiri*lere göre daha geniş kitlelere ulaştığını ve önemli kapıları açtığını da görürüz. *Salt Aklın Eleştirisi*'ni karanlık kitap olarak adlandıran Goethe, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni okuduğunda ise artık Kant ile aynı görüşlere sahip olduğunu bildirir:

> "Ama şimdi *Yargı Gücünün Eleştirisi* elime geçti ve bana yaşamımın son derece sevinçli bir dönemini bahşetti. Bu eserde birbirinden en uzak uğraşılarımın yan yana getirdiklerini, sanat ve doğa ürünlerine aynı muamelede bulunulduğunu, estetik ve teleolojik yargı gücünün birbirlerini karşılıklı olarak aydınlattıklarını gördüm. Düşünüş tarzım yazarınkiyle her zaman uyuşamasa da, kimi yerlerde bazı şeylerin eksik olduğunu görsem de, yine de eserin ana düşünceleri benim şimdiye kadarki yaratılarımla, edimlerimle ve düşüncelerimle tamamen aynıdır; sanatın ve doğanın içsel yaşamı, içeriden dışarıya karşılıklı etkileri kitapta açıkça telaffuz edilmiş. Bu iki sonsuz dünyanın ürünleri kendileri için var olmalılar, yan yana oldukları için de elbette birbirleri için var olmalılar, ama kasten birbirleri yüzünden değil."[13]

Goethe'yi Kant'a bağlayan noktanın *Yargı Gücünün Eleştirisi*[14] olduğunu anlıyoruz. Sanatçı olduğu kadar doğabilimci kişiliği ile de oldukça yetenekli ve başarılı olan Goethe için, üçüncü Eleştiri, yazıldığı dönemde çok dikkat çekici bir konuma sahip olmuştur. Bu eserde amaç kavramına önemli bir rol yükleyen Kant, yaşayan doğanın, organik ve dinamikliği içerisinde tüm yaşam süreçlerinin mekanik bir tasvir ile açıklanamayacağını bildirir.[15] Kant'taki kavrayışın bu noktası, *Salt Aklın Eleştirisi*'ni labirent olarak adlandıran ve içine girip derinleşemeyen Goethe'yi Kant'a daha da

---

yüzyıllar boyu sayısız nesneler arasında çeşitli şekilde dolaşıp durduğuna bakılırsa, her yeni için, onunla bazı benzerlikleri olan bir eskinin bulunması gerektiği kolay kolay yanlış çıkmaz." Immanuel Kant, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. Ioanna Kuçuradi &Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.), 3.

[12] Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy*, s. x.

[13] Johann Wolfgang Goethe, *Einwirkungen der neueren Philosophie, Naturwissenschaftliche Schiften*. (Çev. Mustafa Tüzel (Rousseau Kant ve Goethe'nin içinde alıntı ile) Cilt 11, 50.

[14] Goethe, Zelter'e yazdığı bir mektupta *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin genel yapısının, biçimlendirişinin onu nasıl etkilediğinden bahseder: "Bizim yaşlı Kant'ın dünyaya ve diyebilirim ki bana da yararı Yargı Gücünün Eleştirisi'nde, sanatı ve doğayı etkili bir biçimde yan yana koyması ve amaç gözetmeyen büyük ilkelere uyarak davranma hakkını teslim etmesidir. Daha önce Spinoza beni zaten absürt nihai nedenlerden nefret etmeye yöneltmişti. Doğa ve sanat erekleri hedeflenemeyecek kadar büyüktürler, buna ihtiyaçları da yoktur. Bağıntılar her yerde vardır ve bağıntılar yaşamdır." 29 Ocak 1830 tarihli mektup. Goethe, *Briefe*, Çev. Mustafa Tüzel (Rousseau Kant ve Goethe'nin içinde alıntı ile) Weimar, Bölüm 4, Cilt 46, 223.

[15] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 270-271.

yaklaştırmıştır.

Goethe örneğinde olduğu gibi, Kant'ın felsefe camiasında bıraktığı izlenim birinci *Eleştiri* ile üçüncü *Eleştiri* arasında oldukça farklıdır. Bu izlenimin olumlu anlamda değişmesi anlamında Reinhold'un *Mektuplar*'la Kant'a, felsefesine ve hatta felsefe tarihine kazandırdığı değer eşsizdir. Onun yaptığı şey, kendi döneminde Eleştirel felsefenin farklı bir iç görü ile karşılanmasını ve kavranmasını sağlamaktı. Eleştirel felsefenin sonuçlarını anlaşılır bir dille okuyucuya özetlemiş olmasının, Kant felsefesinin felsefe gündemine oturmasının en önemli nedeni olduğunu söylemek abartılı bir ifade değildir.[16]

> "Reinhold yalnızca Kant'ın şöhreti için değil ayrıca Eleştirel felsefenin kendisi içinde bazı kavramsal gelişmelere katalizör olmuş olabilir."[17]

Beğeninin Temelleri'nden Yargı Gücünün Eleştirisi'ne Uzanan Yol

Reinhold, *Mektuplar* adlı eseriyle Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ni yazdıktan sonra maruz kaldığı ağır baskılara karşı payanda olma niteliği taşımıştır. Bu eserin arka planında ise gerçek anlamda bir mektuplaşma serüveni mevcuttur. 1780 yılında *Salt Aklın Eleştirisi*'ni, 1788 yılında *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni yayınlayan Kant, diğer iki *Eleştiri*'de olduğu gibi son *Eleştiri*'de uzun bir yazma dönemine girmemiştir. *Yargı Gücünün Eleştirisi* 1790 yılında yayınlanmıştır. Çünkü *Yargı Gücünün Eleştirisi* içerisindeki düşünceleri zaten uzun bir olgunluk evresinin meyveleriydi. Çevirisini yaptığımız dört mektup 1787'nin sonundan 1789 yılının ortalarına kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Bu süre tam anlamıyla Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni yazma dönemine tekabül etmektedir. Aynı zamanda da mektupların içinde bu eserin adı ve içeriğinin zaman içinde nasıl evrildiğine tanık olmaktayız. Kant üçüncü *Eleştiri*'yi önce **Beğeninin Eleştirisi** olarak düşündüğünü, son mektupta ise **Yargının Eleştirisi** olarak planladığını ve bir kısmının da *Beğeninin Eleştirisi* olacağını Reinhold'a bildirmektedir.

Kant'a göre *Yargı Gücünün Eleştirisi*, onun eleştirel felsefesinin tamamlayıcısıdır. Bu bağlamda da öncelikle yalnızca Beğeninin Eleştirisi olarak düşünülen eserin içine, yani estetiğin yanına teleolojiyi de dahil etmesi çalışmasını hangi bağlamda tamamladığını göstermesi bakımından önemlidir.

Kant, üçüncü *Eleştiri*'yi mektuplarında yalnızca Reinhold'a müjdelemez. Reinhold'dan önce de 1771 yılında Marcus Herz'e yazmış olduğu mektupta şöyle bahseder:

---

[16] Ernst Otto Onnasch, 'Kantianism in the 1790s: From Reinhold to Kant', *Continuum Companion to Kant*. Ed. Gary Banham & Dennis Schulting (London-New York:2012), 290.

[17] Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy*, xxxv.

"Bu sebeple, şu anda 'Duyarlık ve Aklın Sınırları" adını verdiğim bir eserle meşgulüm. Beğeni, Metafizik ve Ahlak Felsefesi Öğretileri için özsel olanın bir çerçevesiyle, duyulanabilir dünyayı bir arada tutan ilke ve kanunları belirleyen temel ilkeleri detaylı bir şekilde işleyecek."[18]

Benzer şekilde 1772 yılında yine Marcus Herz'e şöyle yazar:

"Ayrıca, uzun zaman önce, tolere edilebilir memnuniyetime göre, yargı gücü, his ve beğeninin etkileriyle birlikte çerçevesini çizmiştim - hoşa giden, güzel ve iyi - ve belki de Duyarlık ve Aklın Sınırları adını taşıyabilecek bir eser üzerine planlar yapıyordum. İlk kısmın iki bölümü olacaktı. 1) Genel fenomenoloji ve 2) Metafizik; ama sadece doğası ve metodu hakkında. İkinci kısmın da benzer şekilde iki bölümü olacaktı. 1) His, beğeni ve duyumsal arzu ve 2) Ahlakın ilk ilkeleri."[19]

Kant'ın gerek Reinhold'a gerekse Herz'e yazmış olduğu mektuplardan çıkan sonuç, Kant'ın üçüncü *Eleştiri* için planlarının beğeni üzerine yoğunlaşacağı yönündedir. Ancak *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin hem estetik hem de teleolojiyi içinde barındırdığı göz önünde bulundurulduğunda, Kant'ın üçüncü *Eleştiri* için düşündüğü başlıklar onun teleolojiyi sonradan bu çalışmasının içine dahil ettiğini ispatlar niteliktedir.

Yargı Gücünün Eleştirisi, daha önce de bahsettiğimiz üzre Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi ve Teleolojik Yargı Gücünün Eleştirisi olmak üzere iki kitaptan oluşur. İlk kitapta Kant doğal güzellik, yücelik, güzel sanatlar ile estetik ahlak ilişkisine değinir. İkinci kitapta ise amaçlı sistemlerin bir tecrübesi olarak organizmalara ait tecrübelerimizin yorumlamasına girişir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne yazmış olduğu iki önsözde de bu iki bölümü kapsayacak şekilde açıklamalar yapar. Ayrıca, bu iki kısım yani estetik ve teleolojiyi genel bir yargı teorisi ile birlikte konumlandırır.[20] Burada Kant, belirleyici ve reflektif yargı gücü kullanımını tanıtır.

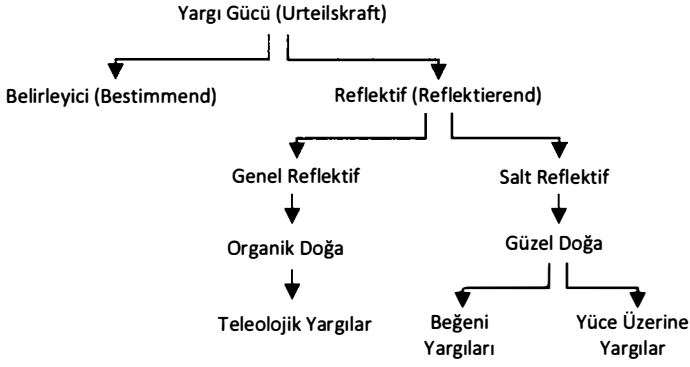
---

[18] Immanuel Kant, *Correspondence* Ed. ve Tr. Arnulf Zweig, (Cambridge:Cambridge University Press, 1999), 127.

[19] Kant, *Correspondence*, 132.

[20] Paul Guyer, *Kant's Critique of the Power of Judgment*. Ed. Paul Guyer (Lanham-Boulder-New York- Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.), xii-xiii.

Tablo 1.2.: Yargı Gücünün Kavramsal Tablosu[21]



Kant, yargı gücünü, Yargı Gücünün Eleştirisi'nde şöyle açıklıyor:

> "Yargı gücü genel olarak tikelin evrenselin altında kapsanıyor olarak düşünme yetisidir."[22]

Kant'ın estetiğinde önemli bir yere sahip olan yargı gücü, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nden önce *Salt Aklın Eleştirisi*'nde de geçer. Ancak *Salt Aklın Eleştirisi*'nde geçen yargı gücü ile *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bahsedilen yargı gücü aynı işleve sahip değildir. Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nde yer verdiği, yasa, kural ya da ilke olan evrenselin verildiği ve bu durumda tikeli altına alan yargı gücü, belirleyici yargı gücüdür.

> "Anlama yetisi genel olarak kurallar yetisi olarak görülürse; yargı gücü kurallar altına koyma yetisi olacaktır, yani herhangi bir şeyin verilmiş bir kural altına konup konmayacağını ayırt etme yetisi."23

Kant'ın yukarıda kural olarak bahsettiği, kavramlardır. Bu durumda yargı gücü, bir tikelin verilmiş bir genel kavram altına konulup konulamayacağını belirleme yetisidir. Tikellerin kavramlar altına konulması a priori ya da empiriktir. Her iki durumda da kurallar anlama yetisi tarafından yahut anlama yetisi ile duyarlılığın birlikteliği ile sağlanır. *Salt Aklın Eleştirisi*'nde Kant, genel mantığın yargı gücü için hiçbir kural içeremeyeceğini söyler. Çünkü genel mantık bilgileri içerikten soyutladığı için yani içerikle değil formla iş gördüğü için, onun tek görevi kavramlarda, yargılarda ve çıkarımlarda ifade edilen bilginin analitik bir açıklamasını vermekten ibarettir. Bu durumdan hareketle, yargı gücünün işleyişinin herhangi bir şeyin

---

[21] Bu tablo, bu çalışmanın sınırları gereği *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin Giriş bölümünde Kant tarafından verilen bilgiler doğrultusunda şekillendirilmiştir. Kant'ın tüm eleştirel felsefesi dahilinde bulunan ve önem taşıyan diğer türden yargılara gidişi bu tabloya dahil etmedik.

[22] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, Introduction IV, 66.

[23] Kant, *Critique of Pure Reason*,177.

kavramların altına nasıl koyulacağını belirlediğini söyleyebiliriz. Anlama yetisi kurallarla iş görüyor olmasına karşılık, yargı gücü yalnızca uygulanabilen ancak öğretilemeyen bir yetidir.[24] Ancak yargı gücünün teorik işleyişi kurallardan bağımsız değildir. Verili olanı kavram altına koyma işlemini gerçekleştirirken bunu örnekler ya da şemalar ile gerçekleştirebilir. Yani yargı gücü tikeli kavramlar altına yerleştirmede anlama yetisinin kurallarını (transsendental kuralları) uygular. Bu yüzden *Salt Aklın Eleştirisi*'nde anlama yetisinin kurallarının ötesinde, yargı gücü için başka incelemeler yapmaya gerek duyulmamıştır.[25]

Oysa *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde derinlemesine ele alınan, bir 'orta terim' olan, doğa ile özgürlük arasında birlik zeminini sağlayan yargı gücü, reflektif yargı gücüdür. Reflektif yargı gücünün işlevi, verilmiş olan bir tikelin belirli bir kavram altına koyulması ile sınırlanmaz. Onun özelliği işte tam da bu noktada açığa çıkar. Kant, salt reflektif yargı gücünün, belirleyici yargı gücünden ayrılan en önemli özelliğinin dışarıdan yasa almaması ve tikellerin, henüz verilmemiş kavramların altına koyulmasına olanak veren a priori bir ilkeye sahip olduğunu belirtir. Reflektif yargı gücünün bu a priori ilkesine 'doğanın amaçlılığı' denir. Bu ilke, transsendental bir ilkedir. Nesnelerin kavramı, nesneler bu ilke altına koyuluyor olarak düşünüldükleri sürece, mümkün deneyim bilgisinin nesnelerinin saf kavramıdır ve empirik hiçbir şey kapsamaz.[26] Yargı gücü, bu ilke aracılığı ile doğaya değil (autonomi), doğa üzerine düşünümünde kendisine (heautonomi) bir yasa koyar. Bu yasa, empirik yasaları bakımından doğanın özelleşmesinin yasası olarak adlandırılır. Yargı gücü bu yasayı doğada a priori bilmez, ancak doğanın anlama yetimiz için bilinebilir bir düzeni uğruna onu doğanın evrensel yasalarının bölümlenmesinde kabul eder.[27]

İşte Kant'ı *Beğeninin Eleştirisi*'nden, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne yönlendiren yolda, estetik ile teleolojinin bir arada konumlandığı yerde 'yargı gücü' ve 'doğanın amaçlılığı' kavramları bulunmaktadır. Yani Reinhold'a yazmış olduğu ve çeviride ele aldığımız 1789 tarihli son mektupta kullandığı ifade *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin yapısının gerçek izlerini artık sergilemektedir:

> "Sonraki Michaelmas'da, benim *Yargının Eleştirisi* eserimle (bir kısmı da "Beğeninin Eleştirisi" olan) aynı kitapta çıkması gereken, temsil yeteneği

[24] Kant daha sonra benzer bir ayrımı bilim adamı ve sanatçı arasında da yapacaktır.

[25] Altuğ, *Kant Estetiği*, 22.

[26] Kant burada, pratik amaçlılığın ilkesinden bu ilkeyi ayırır. Özgür istemenin belirleniminin idesinde düşünülmesi gereken bu ilke metafiziksel bir ilkedir. Ama her iki ilke de empirik değil a prioridir. Çünkü yüklemin onların yargılarının öznesinin empirik kavramı ile birleşmesi için hiçbir deneyimi gereksinmez ve bu tamamen a priori görülebilir. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, Introduction V, 69.

[27] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, Introduction V, 72.

teoriniz ile ilgili olarak çok hevesliyim."[28]

Sonuç

Kant'ın üçüncü *Eleştiri* için 1772'de düşündüğü orijinal başlık, *Duyarlık ve Aklın Sınırları*[29], 1787'de *Beğeninin Eleştirisi'nin Temelleri*[30], 1789'da ise *Yargının Eleştirisi*'dir.[31] 1789'a gelene dek planladığı şey, yalnızca saf güzelliğin yargısı üzerine merkezlenmektir. 1789 yılıyla birlikte, (Kant 1788'e dek *Pratik Aklın Eleştirisi* üzerinde çalıştığı için kısmen de geriye dönük olarak) başlık sadece saf güzellik yargıları üzerine değil, aynı zamanda doğal güzellik yargılarına, sanatsal güzelliğe ve doğal teleolojiye de merkezlenerek, *Yargı Gücünün Eleştirisi* başlığına evrilir.[32] Bu temaların genişlemesi, Kant'ın doğa ve ahlakı koordine etmeye yönelik bütünsel felsefi projesinin unsurlarını sistematik olarak birbirlerine kenetleyebilecek, sadece saf güzellik yargılarına bağlı değil, aynı zamanda teleolojik, amaç-belirten yargılara da bağlı, daha teorik olarak kapsayıcı bir vurucu bakış açısıyla oluşmuştur.

Reinhold'a yazmış olduğu mektuplar ışığında farkedebildiğimiz en önemli nokta eleştirel dönemin detayları ve Kant'ın sistemini bütüne ulaştırma gayesinde nasıl bir süreç ile felsefesine yoğunlaştığının ipuçlarıdır. Bu dönemde felsefesine yöneltilen eleştirileri, Kant'ın bu eleştiriler karşısındaki tutumunu ve Kant'ın felsefe camiasında daha olumlu bir izlenime sahip olabilmesi için Reinhold'un *Mektuplar* adlı eserinin rolünü serimledik. Kant'ın en başta planladığı gibi saf güzellik formundan, beğeninin metafizikle olan ilişkisinden bambaşka bir formda bir eser olan, estetik ve teleolojiyi aynı çatı altında toplayabilen, tüm eleştirel felsefenin tamamlayıcı unsuru *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin iki önemli kilit kavram üzerine temellendirildiğini gösterdik. Bunlardan ilki yargı gücü, ikincisi ise doğanın amaçlılığı ilkesidir.

---

[28] Kant, *Correspondence*, s.302.

[29] Kant, *Correspondence*, s.132.

[30] Kant, *Correspondence*, s.272.

[31] Kant, *Correspondence*, s.302.

[32] Robert Wicks, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Judgement*. (London, Taylor&Francis, 2007.) 2.

Kaynakça

Altuğ, Taylan. *Kant Estetiği.* (İstanbul, Payel Yayınevi, 2006.)

Cassirer,Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi.* (Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2007.)

Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe.* Çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014.)

Deleuze, Gilles. 'Kant Estetiğinde Oluşum Fikri', *Issız Ada ve Diğer Metinler,* Çev. Hakan Yücefer (Ankara, Bağlam Yayınları, 2002.)

Guyer, Paul. *Kant's Critique of the Power of Judgment.* Ed. Paul Guyer (Lanham-Boulder-New York- Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.)

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena.* Çev. Ioanna Kuçuradi &Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.)

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena.* Çev. Ioanna Kuçuradi &Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.)

Kant, Immanuel. *Critique of Power of Judgment.* Tr. Eric Matthews & Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 2001.)

Kant, Immanuel. *Correspondence.* Ed. Arnulf Zweig (Cambridge: Cambridge University Press, 1999.)

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* Tr. Paul Guyer & Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998.)

Onnasch, Ernst Otto. 'Kantianism in the 1790s: From Reinhold to Kant', *Continuum Companion to Kant.* Ed. Gary Banham & Dennis Schulting (London-New York:2012)

Reinhold, Karl Leonard. *Letters on the Kantian Philosophy.* Tr. James Hebbeler (Cambridge: Cambridge University Press, 2005.)

Wicks, Robert. *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Judgement.* (London, Taylor&Francis, 2007.)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (II.Kısım)

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

5. Feminist Bilim Eleştirisi ve Feminist Bilim

Feminizmin birçok disipline müdahil olmasının tarihi ortak bir örüntü izler. Feminist araştırma kabul edilmiş disipliner metotların, varsayımların ve teorilerin bir eleştirisi olarak başlar ve olgunlaştıkça, kendi yapıcı projelerini geliştirir. Bu tarih, feminist epistemolojinin, feminist empirizmin temelinde yatan önyargı paradoksundaki iki kutup arasındaki gerilimi nasıl tartıştığını görmemize yardım eder. Feminist bilim eleştirileri başlangıçta, bilimdeki androsentrik ve cinsiyetçi önyargıları hata kaynakları olarak ortaya çıkarmaya odaklanır. Filozoflar ve bilim tarihçileri, feminist bilim eleştirisi pratiğine katılarak, bazı önyargıları epistemik kaynak olarak anlamanın daha karmaşık bir biçimini geliştirdiler. Feminist bilim savunucuları, epistemik kaynak olarak işlev gören feminist amaçların ve değerlerin ışığında, bilimi uygulama çabasıyla bu temayı geliştirirler.

Feminist Bilim Eleştirisi: Hata Olarak Önyargılar. Feminist bilim eleştirisi, biyologların, psikologların ve diğer bilimlerin, kendi disiplerindeki (özellikle kadınlar ve toplumsal cinsiyet farklılıkları hakkında cinsiyetçi pratikleri meşrulaştıran teorilerdeki) androsentrik ve cinsiyetçi önyargı ve pratikler üreten çalışmaların eleştirisinden doğdu. Bu gelenekteki çalışmalara örnek olarak Bleier (1984), Fausto-Sterling (1985), Hrdy (1981), Leacock (1981), Sherif (1987), and Tavris (1992) gösterilebilir. Bu eleştiri farklı biçimler alır: (1) Kadın bilimcilerin dışlanmasının ya da marjinalize edilmesinin bilimsel ilerlemeye nasıl zarar verdiğine ilişkin çalışmalar. Örneğin, Barbara McClintock'un, uzmanlık statüsünü kullanarak kaynak bu-

---

* 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.

** Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Araştırma Görevlisi (Doktora Öğrencisi), demetbolatt@gmail.com, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Araştırma Görevlisi (Doktora Öğrencisi), ezgiburgan@gmail.com.

lamaması ve mezun öğrencilere ulaşamaması, onun genetik aktarım konusundaki öncü keşiflerinin ana akım biyolojide bir araya getirilmesini geciktirmiştir (Keller 1983). (2) Bilim ve teknoloji uygulamalarının kadınları ve diğer kırılgan grupları nasıl dezavantajlı hale getirdiğine ve onların çıkarlarının nasıl daha az önemli görüldüğüne ilişkin çalışmalar. Öjenik (Hubbard 1990) ve gelişmekte olan ülkelerde kadınlara değil yalnızca erkeklere eğitim ve kaynak sunarak toplumsal cinsiyet hiyerarşisini pekiştiren ekonomik gelişme politikaları buna örnek gösterilebilir (Waring 1990). Bilim uygulamalarının bu gibi pratik olumsuz etkileri, bilimin altında yatan epistemik savunmalara da kısmen dayandırılabilir. Öjenik örneğinde sahte ırk konseptleri ve cinsiyetçi gelişme politikaları örneğinde ise kadınların çalışmasının ekonomiye getirisinin tanınmaması gibi. (3) Bilimin kadınları ve toplumsal cinsiyeti nasıl görmezden geldiğine ve bu konulara yönelmenin, kabul edilmiş teorilerin gözden geçirilmesini gerektirebileceğine ilişkin çalışmalar. Hays-Gilpin ve Whitley (1998) bunun arkeoloji alanındaki çarpıcı örneklerini belgeler. (4) "Eril" bilişsel tarzlarla işleyen önyargıların (örneğin "dişil" modellere (bağlamsal, etkileşimsel, yayılmış) zıt olarak, nedenselliğin merkezi, hiyerarşik kontrol modellerine yönelik yargılar) bilimsel anlamaya nasıl zarar verdiğini inceleyen çalışmalar. Cıvık mantar (Keller 1985b) ve moleküler biyoloji çalışmaları (Spanier 1995) gibi. (5) Cinsiyet stereotiplerini ve cinsiyetçi pratikleri pekiştiren cinsiyet farklılıkları ile kadın ve erkek "doğaları" konusundaki araştırmaların iyi bilimin standartlarına ulaşmada nasıl başarısız olduğuna ilişkin çalışmalar. Çok küçük bir örneklem grubuna veya uygun bir şekilde dizayn edimiş bir kontrol grubunun karşısında test edilmemiş korelasyonlara dayanarak; veya yanlışlayıcı verileri yok sayarak sonuçlar çıkarmak gibi (Fausto-Sterling 1985, Fine 2010, Tavris 1992). Toplumsal cinsiyet önyargıları, ayrıca, konu edilen teorinin kavramsal çerçevesinde açıklığa kavuşturulabilir. Öznel toplumsal cinsiyet kimliği tanımlamalarının ikili bir değişken olarak temsil edilmesi, dolayısıyla çiftcinsiyetlilik gibi diğer olasılıkların değerlendirmeden çıkartılması gibi (Bem 1993).

Bütün bu örneklerde, toplumsal cinsiyet önyargısı, bir hata nedeni olarak temsil edilir. Ancak, felsefeciler ve bilim tarihçileri feminist bilim eleştirisi pratiğine katıldıklarında, bazen bilimcilerle işbirliği içinde, toplumsal cinsiyet önyargısının alternatif modellerini geliştirdiler. Felsefeciler ve bilim tarihçileri tarafından yapılan feminist bilim eleştirisi çalışmalarına örnek olarak Haraway (1989), Harding (1986, 1991, 1993, 1998), Lloyd (2006), Longino & Doell (1983), Meynell (2012), Schiebinger (1989) ve Wylie (1996) gösterilebilir. Bu çalışmaların bazıları modern bilim pratiğinin altında yatan teknolojik kontrole dair çıkarların bilimin alanını ve anlamlı bilgi olarak ele alınan bilgiyi sınırladığını iddia eder (Lacey 1999, Merchant 1980, Tiles 1987). Feminist bilim eleştirisi ayrıca teorilerin, boşlukların sıklıkla cinsiyetçi ve erkek egemen önyargılar tarafından doldu-

rulması yoluyla, kendilerini destekleyen verilerin ötesine nasıl geçtiğini gösterir. Böylece, Haraway (1989) primatoloji ve evrimsel teorinin hipotezlerinin, anlatısal gelenekler (örneğin, maymundan insana dönüşümü bir kahramanlık draması olarak atfetmek) ve mecazlara (örneğin, primatları insan doğasının aynaları olarak atfetmek) nasıl bağlı olduğunu gösterir. Bu anlatısal gelenekler ve mecazlar, retorik çekiciliğe sahip oldukları halde kanıtlar onların seçilmesini zorunlu kılmaz.

Feminist bilim eleştirileri araştırma programlarındaki çeşitli türlerdeki önyargıları tanımlarlar. Önyargılar şu durumlarda *hataya* ya da *gerekçelendirilmemiş sonuçlara* yol açar: (1) net olmayan ya da atıfta bulunmayan kavramlar (insanın biyolojik bir alt türü olarak "ırk" kavramı gibi) (2) geçerli metodolojik ilkelerin ihlali (3) karşıt kanıtlara ya da kanıtsal desteğin yokluğuna rağmen bir teoriye duyulan inanç (4) tercih edilen bir teoryi deslerken bağlamına bakmaksızın kanıtlatı yorumlama eğilimi (5) bütün epistemik değerler konusunda rakip teoriler kendisine baskın olduğunda bile, bir teoriyi bazı kanıtlarla desteklemek için sürdürülen bağlılık. Bu durumlarda bilim insanlarının daha iyi eğitilmesiyle ya da onların etkilerini kontrol etmek üzere düzenlenen metodolojik ilkelerin ve sosyal pratiklerin benimsenmesi ve uygulanması yoluyla, hata oluşturan önyargılardan kaçınılmalıdır. Hata-olarak-önyargılar biçiminde feminist bilim eleştirisi, psikolojinin "sezgisel yanlılık" geleneğine paraleldir (Kahneman, Slovic and Tversky 1982),- ki bu gelenek, doğallaştırılmış epistemoloji ve bilim felsefesinde çalışılmış olan bir gelenektir (örneğin; Solomon 2001). Normatif bir düzeyde, bu, cinsiyetçi olmayan bilimle ilgilenen metodolojik ilkeler oluşturur. Feminist bilim eleştirisi tarafından üretilen örnek teşkil edecek metodolojik çalışmalar Altmann (1974) and Eichler'in (1988) çalışmalarını içermektedir.

Bir araştırma programındaki önyargılar *sınırlı* veya *taraflı* olarak gösterilir; ama açık hatalardan kaçındığı ve bazı empirik başarılar içerdiği ölçüde zorunlu olarak hatalı gösterilmez. Öte yandan farklı kavram ve /veya metodlara dayanan aynı alandaki rakip teoriler de açık hatalardan kaçınırlar ve *farklı* empirik başarılara ve diğer epistemik erdemlere sahiptirler. Bu gibi önyargılar *meşrudur*: bu durum, bu gibi önyargıların etkisi altında bilimsel araştırma yürütmek için rasyonel olarak kabul edilebilirdir. Aslında psikolojik araştırmalar, bizim bazı önyargılarla uyumlu biçimde düşünmekten başka şansımızın olmadığını kuvvetle iddia ederler. Dahası, teorinin veri tarafından eksik-belirlenimi şunu gösterir: Bazı önyargılar olmaksızın, dünyamızı anlamlandırabilmekten aciz olacağızdır (Antony 1993). Önyargılar taraflı olsa da açıkça hatalı olmadığında anlama için dünyanın yeni yönlerine açılan yeni kavramlar, metotlar ve hipotezler üreterek *üretici* bir işlev görürler. Onlar epistemik *kaynaklardır*. Normatif bir bakış açısından, feminist bilim felsefecileri; önemli empirik başarıların farklı bir çeşitliliğine sahip olan rakip teorileri üretecek diğer üretken önyargıları dı-

şında bırakarak, belirli sınırlayıcı önyargıların araştırmaya egemen olmamasını garantiye alan bir epistemik ilgiye sahip olduğumuzu iddia ederler. Belirli teorilerinin arkasında yatan erkek egemen ve cinsiyetçi önyargıları teşhir etmek, bu gibi önyargılara dayanmayan alternatif programların yerini görünür kılar.

Feminist Bilim: Kaynak Olarak Önyargı. *Feminist bilim* savunucularının çoğu, aynı doğrultuda, feminist değerler tarafından bilgilendirilmiş bilimsel araştırmaların meşru ve üretken sınırlayıcı önyargılara dayandığını öne sürerler. Onlar, feminist bilimlerin araştırmacıların ulaşabileceği meşru seçimler arasında yer alması gerektiğini öne sürerler. Bu bilim tablosu "bütünleştirici anlatılar"ın postmodern reddi ile uyumlu bir biçimde çoğulcudur; fakat gerçekçi koşullarda sosyal ve uygulamalı bilimlerde, çoğulculukta ısrarı açıklamaya postmodernistlerden daha yatkındır: Bilim ayrışmıştır, çünkü dünya, hiçbir tekil teorik sözcük haznesinin ele geçiremeyeceği, birbiriyle kesişen çok sayıda yapıdan oluşur. Farklı topluluklar, gerçekliğin farklı yönleriyle ilgilenirler, böylece onları ilgilerini takip etmekte özgür bırakmak, dünya üzerinde farklı örüntüler ve yapılar ortaya çıkaracaktır (Harding 1998; Longino 2001).

Bu çoğulcu görüşe zıt olarak, bazı feminist bilim savunucuları, feminist bilimi, "dişil" bir bilişsel tarzı vurgulayan spesifik ontolojiler ve metodolojilere bağlılık açısından tanımlarlar (Duran 1991, Keller 1983, 1985a). Bu anlamda, örneğin, herhangi bir feminist teorinin içeriği, bir atomistik ontolojiye göre, ilişkisel olmalıdır; soyutluktan çok somutluğu desteklemelidir; farklı kadın yaşamlarının, perspektiflerinin vb. zenginliğini ve özelliğini açığa çıkartmak lehine, kadınlar hakkındaki genellemelerden kaçınmalıdır. Onların metotları; kurumları, duygusal bağlılıkları ve bir dişil duyarlılıkla ilişkili diğer bilişsel tarzları kapsamalıdır. Örneğin Stanley ve Wise (1983), sadece, genelleştirmeyi reddederek, kadınların kendi deneyimlerini kendi terimleriyle anlatmalarını olumlayan niteliksel yöntemlerin kadınlar arası farklılıklara saygı duyma ve araştırmacılar ile araştırma özneleri arasındaki güç farklılıklarının yinelenmesinden kaçınma konusundaki feminist değerleri savunabileceğini iddia ederler.

Çoğulcu feminist bilimciler ve bilim felsefecileri, feminist bilimi, tercih edilen bağlam ve "dişil" metot ile tanımlamaya yönelik bu girişimlere güçlü bir şekilde itiraz etmektedirler. Onlar, feministleri ilgilendiren birçok sorunun, niceliksel metotlarla en iyi şekilde cevaplandığını (Jayaratne & Stewart, 1991) ve aslında feministlerin geniş bir metot yelpazesinden tam anlamıyla faydalanabileceklerini iddia ederler (Harding 1987, Nielsen 1990, Reinharz 1992). Feminist bilim, bağlamı tarafından belirlenmemiştir fakat daha çok, sorduğu soruları oluşturan pragmatik ilgiler tarafından belirlenmiştir. Feministler, kadınların ezilmelerinin nedenlerini ortaya çıkarmak, toplumdaki toplumsal cinsiyet dinamiklerini açığa vurmak ve kadınların öznesi oldukları dezavantajlarla başa çıkmak için kullanabilecekle-

ri bilgiyi üretmekle ilgilenirler. Basitçe "dişil"e değer veren bilgi formları, kendilerine yüklenen dişillik normlarına sahip olmadıklarında daha iyi durumda olabilecek olan kadınlara yardımcı olamaz. Feminist çoğulcular, "dişil" bilim savunucularının, dişil bilişsel tarz ve ontolojilerin, hakikatin izini sürmekte genel olarak daha iyi olduğunu göstermedğini iddia ederler (Longino 1989).

Eğer feminist bilim, "bir feminist olarak bilim yapmak" anlamına geliyorsa (ki bu, feminist çıkarlar tarafından oluşturulan sorulara yanıt vermek için bilimi kullanmaktır) bunun, zaten feminist olmayanlar tarafından üretilen bilimden gelen herhangi bir özel imtiyazdan farklı olup olmadığı sorulabilir. Feminist çoğulcular bunu şöyle cevaplıyorlar: Bir feminist olarak biyoloji, primatoloji, antropoloji, arkeoloji, psikoloji, ekonomi, tarih veya başka bir özel bilim yapmak, çeşitli *yerel* metodolojik yeniliklerle, kanıtlar için yeni kaynak keşifleriyle ve alternatif teorilerdeki gelişmelerle sonuçlanmıştır (örneğin bakınız; Bell, Caplan and Karim 1993; Haraway 1989; Hays-Gilpin and Whitley 1998; Nielsen 1990). Daha sonra bunlar araştırmacıların diğer feminist olmayan soruları sormalarına uygun hale gelmişlerdir. Bu yüzden, belirli bir metodun, kanıtın vs. feminist bilişsel ilgilere hizmet etmek için eşsiz bir şekilde uygun olduğu bir varsayım yoktur.

Buna rağmen, "bir feminist olarak bilim yapmak" konusunda, ötekiler üzerindeki belirli temsil türlerine ayrıcalık göstermeye eğilimli olan bazı ortak özellikler vardır (Longino 1994). Feministler, dünyada toplumsal cinsiyetin işleyişini ortaya koyan ve kadınlar için bu işleyişe direnme ve onu dönüştürme fırsatları sunan epistemik pratiklerle ilgilenirler. Toplumsal cinsiyet önyargısının cinsiyetçiliği güçlendirmesinin bir biçimi; erillik ve dişilliği "zıtlar" olarak, dişilliği aşağı olarak ve toplumsal cinsiyet normlarına uymamayı sapkınlık olarak temsil eden kategorik, dikotomik düşünmeyi sürdürmeye yöneliktir. Bu feministlerin, grup içi dağılımın gözlenmesine izin veren ve grup ortalamasından farklılığın bir sapkınlık biçimi olarak temsil edilmesine karşı koyan kategorileri kullanan "ontolojik heterojenlik" değeri ile ilgilenmesini beraberinde getirmiştir. Toplumsal cinsiyet önyargısı ayrıca, erkeklerin daha iyi koşullarını göz ardı ederek, onlara sözde özsel güçler atfeden tek faktörlü nedensel modeller aracılığıyla cinsiyetçiliği güçlendirir. "İlişkinin karmaşıklığı" değeri, kadın katılımını ve suç ortaklığını içeren erkek iktidarını destekleyen toplumsal bağlamın özelliklerini temsil etmeye olanak tanıyan nedensel modellerin gelişmesini destekler. Diğer feminist bilişsel değerler, bilginin *erişilebilirliğini* kapsar: Teknik uzmanlıktan ve pahalı donanımlara erişimden sıklıkla yoksun olan tabi konumlardaki insanlar için kullanışlı bir form içerisinde "gücü dağıtan" feminist taraflı bilgi. Bu çıkar, az gelişmiş ülkelerde teknoloji hareketinin desteklemesinin nedenidir. Bu değerler, gelişmekte olan ülkelerdeki uygun teknoloji hareketinin temelini oluşurur. Benzer nedenlerle, femi-

nistler insan ihtiyaçlarını karşılamaya uyarlanabilir bilgiyle özellikle ilgilenirler. Bu değerler feminist ilgileri geliştirmesi yönüyle feministtir fakat onların yararı feminizmle sınırlı değildir. Bu feminist bilişsel değerlerin hiçbiri, hakikati aramanın yerini alamaz veya onunla rekabet edemez, çünkü bir feminist olarak bilim yapmak, empirik olarak yeterli teoriler üretmenin bilişsel değerine bağlılığı kapsamayı göz önünde bulunduran herhangi bir başka çıkarla (örneğin medikal veya askeri çıkar) bilim yapmaya benzer.

6. Değer- Yüklü Araştırmanın Feminist Savunusu

Değer Tarafsızlığının Reddi. Feminist bilim teorisi ve pratiği, ahlaki, toplumsal ve politik çıkarlar tarafından şekillendirilen herhangi bir araştırmanın, aynı anda temel epistemik çıkara gerçekte nasıl sadık olabileceği sorusunu yükseltir. Feminist bilimin öngörüsünün aksine birçok filozof, doğru bilimin toplumsal, ahlaki ve politik değerler arasında tarafsız olduğunu öne sürer. Lacey (1999) faydalı bir biçimde üç farklı değer tarafsızlığı iddiasını ortaya koyar: (1) Otonomi: Bilim toplumsal/politik hareketler ve değerler tarafından etkilenmediğinde en iyi biçimde gelişir. (2) Tarafsızlık (*neutrality*): Bilimsel teoriler ne bilişsel olmayan değerler hakkında herhangi bir yargıyı var sayar ya da bunu ima eder ne de bilişsel olmayan bazı belirli değerlere diğerlerinden daha fazla hizmet eder. (3)Yansızlık (*impartiality*): Bir teorinin kabul edilebilmesinin dayanakları yalnızca kanıt ile olan ilişkisidir. Bu dayanaklar, bilişsel olmayan rakip değerler arasında yansızdır.

Bu iddiaların içinde tarafsızlık en şüpheli olanıdır, çünkü o; toplumsal, politik ve ahlaki değerlerin, insan potansiyelleri hakkındaki ve insanların bu değerleri pratikte gerçekleştirmeye çalıştıkları zaman ne olduğu hakkındaki kanıtlardan tamamen bağımsız olduğuna dair kabulün gerekçelerini ortaya koyar. Eğer bu doğru olsaydı, o zaman matematiğin erkeklere özel bir alan olarak korunmasının taraftarları, kadınların matematikte entelektüel olarak yeterli olmadığını ve eğer kadınlar matematikle uğraşırlarsa rahimlerinin (başı)boş kalacağını savunmaya zahmet etmezlerdi ve feministler de bu iddialarla mücadele etmek zorunda kalmazdı. Tarafsızlık, bilimin niteliğine dair bir iddia olmaktan çok toplumsal ve politik değerleri gerekçelendirmeye dair bir iddiadır. Bu, ikincisine dair kategorik bir iddia olarak yanlıştır. Taylor (1985) ve Tiles&Oberdiek (1995), ayrıntılı örnek olay çalışmalarında, bilimsel teorilerin, bazı toplumsal ve politik değerlere nasıl diğerlerinden daha fazla hizmet ettiklerini göstermişlerdir.

Buna karşın, değer tarafsızlığının temel iddiası yansızlıktır. Değer yargıları durumun ne *olması gerektiği* ile ilgilenirken; yansız olduğunu iddia eden düşünce, bilimsel teorilerin hakikati, yani durumun *ne olduğunu* ortaya koymayı amaçladığı düşüncedir. Olgular değer yargılarının temininin bir parçasını oluşturdukları için, tarafsızlık yanlış olsa bile, tersi de doğru

değildir. Yalnızca olgular diğer olgular için teminat sağlayabilirler. Bu durumda otonomi, bilimin, yansızlık taleplerini karşılamasını garantilemek için bir araç olarak savunulur. Toplumsal ve politik hareketlerin otonomiyi tehdit ettiği düşünülür, çünkü onların bilim üzerindeki esas etkisinin, kendi dünya görüşlerini doğrulamak ve olguları göz ardı etmek için bilim insanlarına baskı yapmak olduğu düşünülür. Yansızlık savunucuları, işte bu feminist bilim düşüncesine itirz ederler, çünkü onlar unu yansızlıpğa bir tehdit olarak görürler.

Temel Eksik-belirlenim Argümanı. Feminist empiristler değer tarafsızlığın reddine Quine'nin "Teori kanıt tarafından eksik-belirlenir" argümanını geliştirerek cevap verir (Longino 1990, Nelson 1993). Herhangi bir gözlem, yalnızca belirli varsayımlar ile bağlantılı olan belirli hipotezler için kanıt sayılır. Çeşitli varsayımlar aynı gözlemler ile oldukça farklı hipotezleri destekleyeceklerdir. Örneğin, 16. Yüzyıl'da yıldız paralaksını gözlemlemekteki başarısızlık, jeosentristler tarafından Dünya'nın hareketsiz olduğuna ve heliosentristler tarafından da yıldızların çok uzakta olduklarına kanıt olarak alınmıştır. Hiçbir mantıksal ilke bilim insanlarının gözlemlerini birbirlerine karşıt yorumlayan farklı varsayımlar kullnmalarını engelleyemez. Pratikte bilim insanları varsayımların seçiminde, sadelik ve muhafazakarlık (başka birçok fikrin bağlı olduğu, sağlamlaştırılmış varsayımları derinlikli olarak değiştirmeye direnme) gibi bilişsel değerlere dayanan bazı kısıtlılıklarla karşılaşırlar. Fakat hala, aktif araştırma kapsamındaki sorular açısından, bu bilişsel değerler seçimin kapsamını tek bir seçeneğe kadar nadiren daraltır. Onların yorumlanışı ve önemi her durumda tartışmaya açıktır. (Jeosentrizm yalnızca muhafazakarlığın geçersiz kılınması ile devrilmiştir). Feminist empiristler, varsayımların seçiminin kapsamı göz önüne alındığında, hiçbir mantıksal ya da metodolojik ilkenin bilim insanlarını kendi toplumsal ve politik değerleriyle ya da aslında başka herhangi bir tercih ya da çıkar ile donanmış varsayımların seçiminden kategorik olarak alıkomadığı sonucuna varırlar. Bu, feminist bilimcilerin feminist değerler ile donanmış varsayımları seçebilmelerini beraberinde getirir.

Puntam (1981), daha sonra Nelson (1993) tarafından feminist sonuçlara götüren, benzer bir argümanı geliştirmiştir. Değer yargıları fikir ağı içinde olgusal yargılarmış gibi işler, öyle ki onlar, olgusal yargıları destekleyen varsayımlarıda yer alır da tam tersi olur. Eğer bir fikir ağı olgu ve değer yargılarını bütünleştirirse, o zaman bu iki yargı türü arasında açık bir ayrım kalmaz. Bu yüzden feminist değerlerin bilimsel yargıları şekillendirmesine karşı çıkacak hiç bir iyi argüman yoktur.

Kişi, eksik-belirlenim argümanının gösterdiği şeyi abartmamak için dikkatli olmalıdır. Intemann'ın (2005) belirttiği gibi bu, bağlamsal değer yargılarına bilimde varsayımlar olarak *ihtiyaç* duyulduğunu göstermez. Eksik-belirlenim argümanı, basitçe, bilim içinde toplumsal değerler için *potansiyel* bir alan açar. Bu, feminist değerlerin bilim içine girişinin bazı *belirli*

biçimlerinin meşruiyetini göstermek için yeterli değildir. Feminist bilim eleştirmenleri ve feminist bilimciler, toplumsal değerlerin bilimi etkilemesi için bilişsel olarak meşru olmayan yollar olduğu kadar; bilişsel olarak meşru yolların da olduğunda hemfikirdirler. Bu, hata üreten önyargıları, bilişsel kaynaklar olarak hizmet eden ön yargılardan ayırmanın temelidir, bu önyargı paradoksunun çözülmesi için gerekli bir ayrımdır. Tek başına eksik-belirlenim argümanı, birini diğerinden ayırt etmek için bize yardımcı olmaz, ek kriterlere ihtiyaç duyulur.

Gözlemin teori yüklülüğü üzerine erken dönem tartışmalardan, araştırılan şeyin ne olduğu hakkında bir ders çıkartılabilir. Artık genel olarak hemfikiriz ki gözlemlerin teori yüklü niteliği, onların bir teori için kanıt statüsünde olmalarını tehdit etmez. Ancak bu bu gözlemlerde varsayılan teorilerin, bu gözlemler tarafından test edilen teoriyi doğrudan içermemesi koşulunda mümkündür. Döngüsellikten, en azından dar bir sınıflandırmadan kaçınılmalıdır. Benzer şekilde değer yüklü araştırmanın baş tehlikesi, bir tür dogmatizm ya da hüsnükuruntu döngüselliğidir (Anderson 2004). Kanıtları teorilere bağlayan varsayımların değer yüklü niteliği, kişinin değerlerinin yanlışlığını keşfetme imkanını engellememelidir, çünkü, onlar uygulamaya konulan belirli değerlerin sonuçları ve insan potansiyelleri hakkındaki hatalı fikirlere dayanabilirler. (Dikkat edilirse; hüsnükuruntunun tehlikesi hakkında endişelenmek yalnızca tarafsızlık tezi yanlış olduğu zaman anlamlıdır). Eğer kadınlar matematiği gerçekten yapamıyorsa ya da matematikle uğraştıklarında onların rahimleri gerçekten işe yaramaz hale geliyorsa (cinsiyetçi teorilere göre histeriye neden olur), feminist bilime dahil edilmiş değerler bu imkanın yolunu önceden tıkamamalıdır. Bu cinsiyetçi hipotezler test edilmek için ortaya koyulduğunda, kadın bilimciler kendi matematiksel yeteneklerini var saysalar bile, bu onların aksi durumu keşfetmelerini engellemez. Onların yalnızca, bu olasılığı canlı tutmak için kendi matematiksel hesaplamalarını kamusal eleştiriye açmaya ihtiyaçları vardır.

Temel Pragmatik Strateji. Yukarıdaki düşünceler toplumsal olarak değer yüklü araştırmanın ne zaman yanlış yöne gittiğini belirlemek için bir standart sağlar. Bu düşünceler sahip olabilecekleri pozitif epistemik etkinin ne olduğunu açıklamazlar. Onlar, bir epistemik kaynak olarak nasıl işleyebilirler? Bu noktada bazı feminist epistemologlar araştırmanın pragmatik işlevlerini vurgularlar (Anderson 1995b). Bütün araştırmalar bir soru ile başlar. Sorular sadece, merakın saf bilişsel çıkarı tarafından değil; kişinin problematize etmeye karar verdiği durumların doğasını ve nedenlerini anlamak ve bu durumların nasıl geliştirilebileceğini açığa çıkartmak ile ilgili çeşitli pratik çıkarlar tarafından da motive edilebilir. Bu nedenle araştırmadan elde edilen ürün, bu pratik-bilişsel çıkarlara göre biçimlendirilmelidir. Araştırmanın pragmatik yönleri, teorilere yeni değerlendirme boyutları sunar. Biz, yalnızca teorilerin kendi kabullerinin teminatı için yeterli kanıt-

lar tarafından desteklenip desteklenmediğini değil, fakat aynı zamanda bu teorilere, onları kullanmak isteyen konumlu bilenlerce bilişsel olarak ulaşılabilinir bir formda olup olmadığını, teorilerin bu bilenler için kullanışlı olup olmadığını (onların problemlerini çözmede yardımcı olup olmadıklarını) ve cevaplanmak için tasarlanmış olan sorulara cevap verip vermediklerini sorabiliriz. İfade dizisi doğru olabilir ama bu pratik testler hala başarısızdır.

Bilimin değer tarafsızlığın en sadık savunucuları bile, pragmatik faktörlerin çalışma nesnelerinin seçimini meşru biçimde etkilediğini kabul ederler. O zaman, bu işlevde, toplumsal ve politik değerleri de içeren pragmatik çıkarlar epistemik kaynaklardır: Farklı çıkarlara sahip araştırmacılar dünyanın farklı yönleri hakkında çalışacaklar ve keşifler yapacaklardır. Ancak değer tarafsız bilim savunucuları, araştırmacıların nereye fener tutacaklarına bir kez karar verdiklerinde, neyin aydınlanacağının tamamen dünyanın doğası tarafından belirleneceğini iddia ederler. Feminist epistomoglar, pratik çıkarların ışığının keşfedilen şeye bundan daha derin bir biçimde nüfus ettiğini iddia eder. Bilgi nesnesinin oluşturulmasında bilenler (özneler), fener metaforunun gösterdiğinden daha aktif bir rol oynar. (Feminist epistemologların "özne-nesne dikotonomisini" reddettiklerini söylediklerinde kastedtikleri şey budur.) "Oluşturmak" temsili ve nedensel olmak üzere iki anlama sahiptir. Temsili anlamda, bilenler bilgi nesnesini, onu temsil ettikleri koşulların seçiminde ve nesnenin işlevsel bir şekilde temsil edildiği bağlamın tanımlanmasında oluştururlar. Eğer bilme, görme gibi ise, bütün görmeler bir "gibi görmek" biçimidir- ve farklı çıkarlar bize "aynı" şeyleri farklı biçimde gördürür (Longino 1990). Bu, konumlandırılmış bilme olgusunun doğrudan bir implikasyonudur. Nedensel anlamda, bazı temsiller temsil edilen şey üzerinde nedensel bir etkiye sahiptir. Temsil ettiğimiz şey *kendimiz* olduğunda, bizim kendilik-temsillerimizi kavrayışımız kim olduğumuzu ve ne yaptığımızı değiştirecektir. Bu, kendimizi kendilik anlayışımızla yönetme kararlılığı anlamında failliğimiz sonucunda ortaya çıkar. Bu bazen, öznelerin veya onların kimliklerinin "toplumsal olarak inşa edildiğini" iddia etmek anlamına gelir. Feminist bilimi ya da toplumsal ve politik değerler tarafından şekillendirilen herhangi bir araştırmayı savunmak için temel pragmatik strateji, araştırmanın pragmatik çıkarlarının, değerlerin süreç, sonuç ve araştırma sonuçlarının kavranışı üzerindeki etkisine nasıl izin verdiğini ve ihtiyaç duyduğunu gösterecektir. Aynı zamanda kanıtların temin edici rolünü oynaması için uygun konumdan ayrılır. Uygun biçimde yürütülen bir araştırmada, değerler ve kanıt farklı biçimde ve işbirliği içinde bir rol oynar; değerler fikirlerin belirlenmesinde kanıt ile *yarışmaz* (Anderson 1995b, 2004).

Sosyal Değerlerin Bilime Meşru Etki Biçimlerinin Bir Kataloğu. Feminist bilim filozofları, sosyal ve politik değerlerin bilimdeki rollerinin çeşitliliğini ve onların etkilerinin olumsallığını vurgularlar (Wylie and Nel-

son 2007). Biz, belirli bilimsel araştırmalarda ve yargılarda belirli değerlerin güncel işleyişlerini denetlemek zorundayız; değerlerin istenmeyen gerçeklerin keşfedilme olasılıklarını kapatıp kapatmadıklarını, bilim insanlarının dogmatik olarak sonuç çıkartmalarına yol açıp açmadıklarını, bulgularını eleştirel incelemeden izole edip etmediklerini ya da değerlerin yeni gerçeklerin keşfine fırsat verip vermediğini her bir durum temelinde değerlendirmek durumundayız. Belirli durumlarda, değerlerin etkilerinin epistemik olarak iyi mi yoksa kötü mü oldukları daha fazla araştırma gerektirmesine rağmen, feminist epistemologların ve bilim filozoflarının teori seçimine meşru olarak etki edebildiğini ileri sürdükleri sosyal değerlerin etki *biçimleri* aşağıdaki gibi sıralanabilir.

Bilişsel *değerlerin seçimi ve önemi.* Kuhn (1977) bilimcilerin kanıt ile teori arasındaki boşluğu doldurmak için bilişsel değerlere başvurmaya ihtiyaç duyduğunu ileri sürdü. Onun bilişsel değerler listesi doğruluğu (empirik yeterlilik ya da hakikat), kapsamı, sadeliği, verimliliği, iç tutarlılığı ve diğer fikirler (muhafazakarlık) ile tutarlılığı içerir. Yukarıda işaret edildiği gibi Longino (1994) feministlerin güç dağılımı gibi diğer bilişsel değerleri açığa çıkartan teorileri tercih etme sebeplerinin olduğunu ileri sürer. Güç dağılımı, sadelik gibi, hakikate yönelik bir bilişsel değer değildir. Her ikisi de bilişsel değerler olarak görülür, çünkü onlar teorileri bilişsel olarak ulaşılabilir ve bizim sınırlı aklımızca anlaşılabilir hale getirirler. Güç dağılımı, bilişsel ulaşılabilirliğin bilenin konumu ile ilişkili olduğunu kabul eder. (Longino'nun, feminist bilimin ontolojik heterojenite ve ilişkinin karmaşıklığı gibi diğer değerlerini, "bilişsel" değerler olarak nitelendirmesi bir tür yanlış adlandırmadır. Bunları, aşağıda yer alan modeller ve sınıflandırma bölümleri altında ele almak daha uygun olur.) Hem güç dağılımı hem de sadeleştirme hakikat ile gerilim içindedir çünkü onları somutlayan teoriler yalnızca birçok karmaşık ve dağınık hakikati göz ardı etmez, yanlış iddiaları bile meydana getirebilir. Bunun kötü olup olmadığı, göz ardı edilen hakikatlerin ya da benimsenen hataların önemli olup olmadığına bağlıdır ve buna yalnızca araştırmacının hizmet etmesi gereken çıkarlar ya da araştırmacının çıkarları ile ilişkili içinde karar verilebilir. Bütün meşru araştırma programları, en azından teorilerin hakikate *yaklaşmaya* çalışmasını gerektiren empirik yeterlilik değerini kapsama arayışında olmalıdır. Bunun ne kadar doğruluk gerektirdiği, bilginin beklenen faydasının geniş hata payları ile ne kadar uzlaşacağına bağlıdır. Bu nedenle, bir teorinin potansiyel kullanıcılarının ya da araştırmacının konumu ve pragmatik çıkarları, teori tercihinde bilişsel değerlerin seçimini ve önemini meşru olarak etkileyebilir.

İspat standartları. Geleneksel olarak, sosyal bilimciler sıfır hipotezini (bir istatistiksel çalışmada, gözlenen sonuçların yalnızca örneklemdeki tesadüfi dağılımı yansıttığı hipotez) yalnızca keyfi bir istatistiksel anlamlılık düzeyi olan P-değeri < %5 durumunda reddederler. Bayesiyanlar ve diğer-

leri, istatistiksel anlamlılık düzeyinin birinci hata tipinin (yanlış bir şeye inanmak) ve ikinci hata tipinin (doğru olan şeye inanmamak) göreli maliyetine bağlı olarak farklılaşması gerektiğini savunurlar. Tıpta, klinik denemeler düzenli olarak durdurulur ve eğer sonuçlar yeterince belirginse ve hastalar üzerinde etkisi olmayan şeylerin hastalara tahmini maliyetlerinin yeterince yüksek olduğu düşünülüyorsa, P-değerinden çok daha yüksek olmalarına rağmen doğru olarak kabul edilirler. (Faydalı bir tedavi sağlamanın maliyeti az olabilecekken, potansiyel olarak etkili bir tedaviyi sağlamamanın maliyeti ölüm olabilir). Bu uygulama, toplumsal değer yargılarını, sonuçların kabul edilmesinden önce gerekli olan ispat standartlarına açıkça dahil eder. Hare-Mustin ve Maracek (1994), paralel bir akıl yürütmeyle, toplumsal cinsiyet farklılıklarını açığa çıkaran ya da çıkaramayan çalışmaların, ele alınan bağlamda, kabul edilmesi gerekip gerekmediğinin Alpha Bias (farklılıkların maksimize edilmesi) ve Beta Bias'ın (farklılıkların ihmal edilmesi) göreli maliyelerine bağlı olduğunu savunurlar.

Sınıflandırma. Gözlemlenen fenomen biçimleri, meşru bir biçimde araştırmacının değerlerine bağlı olarak sınıflandırılır. Tıpta sağlık ile hastalık arasındaki ayrım, sebepler hakkındaki yargılar kadar insan refahı ve problemlerle uğraşmanın uygun biçimleri hakkındaki ahlaki yargıları yansıtır. İnsan varlığı için kötü olarak kabul edilen bir durum, eğer bazı tıbbi terapi türleri onunla baş etmek için hem uygun hem de etkili bir potansiyel yol olarak düşünülmüyorsa, hastalık olarak sınıflandırılmaz. Feminist araştırmacılar da kadınların ezilmesinin sebeplerine dair sorular ortaya koyar. Bu sorular tecavüz, cinsel nesneleştirme, cinsiyet ayrımcılığı vb. fenomenlerin sınıflandırılmasını gerektirir. Bütün bu sınıflandırmalar, onların hem empirik hem de değerlendirici kriterleri karşılamalarına bağlıdır (Anderson 1995a, 1995b). Genel olarak, belirli pratiklerin insan refahı üzerindeki etkisi ya da belirli kurumların adil ya da ayrımcı olup olmadığı gibi değer yüklü fenomenlerle ilgili sorular sorulurken, çalışılacak empirik fenomenin sınırları, değerlendirici yargılar tarafından tanımlanacaktır (Intemann 2001, 2005).

Yöntemler. Fenomeni incelemek için seçilen yöntemler kişinin sorduğu sorulara ve kişinin aradığı bilgi türlerine bağlıdır, her ikisi de araştırmacının toplumsal çıkarlarını yansıtabilir. Sosyal bilimlerde deneysel yöntemler benzer ortamlarda insanların davranışlarını kontrol etmek için kullanılabilecek faktörlerin keşfi için yararlı olabilir. Fakat onların davranışlarını bir eylem olarak – yani, faillerin yaptıkları şeye dair kendi kavrayışları aracılığıyla kendi davranışlarını yönetme girişimleri olarak– kavrayabilmek, öznelere kendi anlamlandırma sistemlerini betimlemeleri için imkan veren niteliksel görüşmeleri ve katılımcı gözlemi içeren farklı empirik yöntemleri gerektirir. Bakış açısı kuramları, eleştirel teoriler gibi, özgürleştirici kendilik anlayışlarını oluşturmaları için çalışmanın öznelerine yardım ederek onları güçlendirmeyi de amaçlar ve bunlar da, bilinç yükseltme gi-

bi farklı araştırma yöntemlerini gerektirebilir (MacKinnon 1999).

Nedensel açıklamalar, modeller, anlam açıklamalar, anlatılar. Çoğu fenomen için, onların meydana gelmelerinde nedensel bir etkiye sahip olan faktörlerin sayısı, bir tek model içinde kavramak ve test etmek için çok fazladır. Bu nedenle araştırmacılar, test ettikleri modellerde yer alacak bir nedensel faktörler altkümesi seçmek durumundadır. Bu seçim, maliyet ya da kullanılabilirlik değerlendirilmelerine dayandırılabilir. Bazı veri türlerini elde etmek zor ya da pahalıdır. Ucuz ve ulaşılabilir yöntemler bazı değişkenlerin nedensel etkilerini test etmek için diğerlerinden daha uygun olabilir. Ayrıca nedensel değişkenlerin seçimi, araştırmacının kişisel ya da toplumsal çıkarları ile uygunluklarına da dayandırılabilir (Longino 1990, 2001).

Bu çıkarlar sıklıkla, suçlama, sorumluluk ve değişimin kabul edilebilirliği hakkındaki toplumsal ve ahlaki önyargıları yansıtır. Basit bir örnek ele alırsak, birçok bağlamda, tehlikeli bir yangının nedeni olarak belirlenen şey oksijenin varlığı değil, bir kıvılcım, alev ya da yanıcı maddedir. Değişmeye değer olan ya da değişmesi mümkün görülen unsurlar nedensel açıklama odaklarıdır. Daha tartışmalı bir örnek ele alırsak; muhafazakarlar büyük oranda kadın yoksulluğunun sebebi olarak boşanma ve evlilik dışı doğum üzerine çalışırken; feministlerin diğer sebeplere odaklanma olasılıkları daha yüksektir- örneğin kadınların daha iyi ücretli işlerden dışlanması, evlilikte kadınların zayıf pazarlık gücü ve babaların çocuk yetiştirmeye kayda değer biçimde katılmaktan kaçınmalarına neden olan erillik normları, dolayısıyla kadınların, erkeklerin işini ücretsiz olarak yaparken ücretli işlerinden vazgeçmeye zorlanması gibi. Dikkat edilirse bu nedensel açıklamalar birbirlerini dışlamazlar. Belirtilen tüm nedensel faktörler yoksulluğun kadınlaştırılmasına katkıda bulunabilir. Daha açıkça belirtirsek, normatif çıkarlar, kişilerin insan refahı ile ilgili sonuçlar üzerinde sadece ana etkileri mi yoksa etkileşim etkilerini de mi model olarak alacaklarını belirleyebilir. Bir bütün olarak değerlendirilen bir nüfus üzerinde olumlu bir temel etkiye sahip bir değişken - örneğin, belirli bir yaşam tarzı- belirli bir azınlık alt grup üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olabilir. Kişinin bu tür etkileri model alıp almaması ve test edip etmemesi; onun, bir yaşam tarzının herkese uygun olduğuna ya da olması gerektiğine inanıp inanmadığına veya çoğulculuğa mı yoksa ontolojik heterojenliğe mi değer verdiğine bağlı olabilir (Anderson 2004).

Sıklıkla araştırmacıların incelediği şey yalnızca bir olgular dizisi değil, fakat olguların ne anlama geldiğidir. Olguların anlamları ya da önemleri, onların diğer olgular ile ilişkilerine bağlıdır. İki araştırmacı nedensel olgular üzerinde anlaşalar bile onların anlamları üzerinde hemfikir olmayabilirler, çünkü onlar olguları, kendi değerlerini yansıtan farklı biçimlerde ilişkilendirirler. Feministler boşanmanın yoksulluğun kadınlaştırılmasının bir sebebi olduğunda muhafazakarlara katılabilirler, fakat bunun, kadınların evliy-

ken daha zengin oldukları anlamına geldiğini reddederler. Onlar, evliliğin kendisinin, ev içi ve piyasa emeğini cinsiyetli biçimde ayrıştırmasıyla kadınları boşanma olayının kötü sonuçları için hazır hale getirerek, kadınların karşılaştığı temel yapısal dezavantajlardan birisini oluşturduğunu iddia ederler (Okin 1989). Muhafazakarlar, evliliği iyi bir yaşamın vazgeçilmez bir koşulu olarak görerek, evliliği bu ışıkta görmeye, birçok insanın ev yangınlarının oluşumu için oksijeni suçlamaya istekli olmasından daha fazla istekli değildirler. Bu, "bilim insanları olgulara sadık kalmalı ve anlamlandırma yargılarından kaçınmalıdır" düşüncesi olarak da düşünülebilir. Fakat sorduğumuz soruların çoğu, olguları daha geniş ve anlamlı örüntülere uyduran cevaplar talep eder. Bu nedenle bilim insanları yardım edemezler, fakat mutlaka olguların ötesine giden anlatı çerçevelerinin seçimini gerektiren hikayeler anlatırlar (Haraway 1989). Bu seçim, onların hem olgular ile hem de hikayecinin değerleri ile uyumlu olmasına bağlıdır.

Çerçeve varsayımlar. Biz yüksek soyutlama düzeylerine çıktıkça, çalışma nesnesinin inşa edilmesinde, oldukça genel çerçeve varsayımlar ortaya çıkar. Bunlardan bazıları disiplinler ile ilgilidir. Ekonomi insanları çıkarcı ve araçsal rasyonel seçim yapanlar olarak çalışır. Sosyal psikoloji insanları sosyal olarak anlamlı durumlara cevap verenler olarak çalışır. Davranışçılık insanları objektif olarak tanımlanmış çevresel değişkenler tarafından etkilenenler olarak çalışır. Davranışsal genetik insanları genleri tarafından etkilenenler olarak çalışır. Bunların hepsi "gibi görme" biçimleridir. Longino (1990) ve Tiles (1987), çerçeve varsayımların seçiminin, onların araştırmacının çıkarları ile uyumuna bağlı olabileceğini iddia eder. Feministler, kadınların failliğini desteklemekle ilgilenirler, bu yüzden onlar, kadınların failler olarak temsiline izin veren çerçeveleri tercih etmeye eğilimlidirler. Bu seçim, onların, kadınların failler olduğu varsayımını onaylayacaklarını garanti etmez. Yalnızca temsili değişkenleri içeren nedensel modeller, kadınların davranışlarındaki çeşitliliklerinin çoğunu açıklayamayabilirler; hem temsili olan hem de temsili olmayan değişkenleri içeren modeller, ikincisinin çeşitliliklerin tümünü açıkladığını ortaya koyabilirler. Çerçeve varsayımların değer yüklü seçiminin bir akıl yürütme kısır döngüsüne yol açması gerekmez, çünkü o hala, varsayımların çıkar fenomenini açıklamada ne kadar başarılı olduklarının belirlenmesini kanıtlara bırakılır.

Değer Yüklü Araştırmanın Sonuçları Olarak Çoğulculuk. Araştırmacıların çıkarları ve değerleri çeşitlilik gösterdiği ve araştırmacılar kısmen kendi çıkarları ve değerleri ile uygun olan varsayımları seçtikleri için, onların varsayımları da çeşitlilik gösterecektir. Feminist epistemologlar, bu duruma hayıflanmaktansa, bizi onu benimsemeye teşvik ederler (Haraway 1991, Harding 1998, Longino 2001). Teorilerin ve araştırma programlarının çoğulculuğu bilimin, bu bağlamda beşeri bilimlerin, normal bir özelliği olarak kabul edilmelidir. Farklı araştırma programları, diğerleri tarafından üretilmemiş empirik başarıları ürettikleri ve açık hatadan, kısır döngüden

ya da dogmatik akıl yürütmeden kaçındıkları sürece; değer-önyargılarına hakikati arama yolundaki engeller olarak davranmaktansa, onlara, dünyanın yeni boyutlarını keşfetmemize, anlamamıza ve onları yeni perspektifler içinde görmemize yardım eden epistemik kaynaklar olarak davranmak için iyi bir sebep vardır. Feminist bilim, diğerlerini yerinden eden bir şey olmaktansa, diğerleri arasında bir dizi meşru araştırma programı olarak kendi yerini alır. Bu, bilimin ayrılığını üretir, fakat göreliliğe işaret etmez. Değer yüklü araştırma programları hala içeriden ve dışarıdan eleştiriye açıktır. Taraflılığı reddeden doğallaştırılmış bir epistemoloji, gözlemlerin değer yargılarını içeren herhangi bir varsayımı zayıflatabilmesine izin verir (Anderson 2004).

7. Nesnelliğin Feminist Eleştirileri ve Kavramsallaştırmaları

Nesnelliğin Feminist Eleştirileri. Nesnellik kavramsallaştırmaları, feministler tarafından şu noktalarda sorunsallaştırılmıştır: (a) Özne/nesne ikiliği: gerçekten (nesnel biçimde) gerçek olanın, bilenlerden bağımsız olarak var olması ne demektir? (b) Hiçbir yerden bakış: "Nesnel" bilgi, bizim belirli konumlarımızdan soyutlanan veya onları aşan bir "hiçbir yerden bakış" aracılığıyla elde edilir. (c) Ayrılma: Bilenler, bilinenden duygusal olarak ayrıldıkları zaman, bilinene yönelik "nesnel" bir duruşa sahip olurlar. (d) Değer-tarafsızlık: Bilenler, değerlendirici, tarafsız bir tavır benimsediklerinde, bilinene yönelik "nesnel" bir duruşa sahip olurlar. (e) Denetim: Bir nesnenin (onun "gerçekten" olduğu) "nesnel" bilgisine, özellikle deneysel manüpülasyon ile onu kontrol ederek ve onun denetim altında açığa çıkardığı düzenlilikleri gözlemleyerek ulaşılır. (f) Dışsal yönlendirme: "Nesnel" bilgi, bilenler tarafından değil, şeylerin gerçekten olduğu biçimler tarafından belirlenen bir içeriğe sahip olan temsillerden oluşur. Bu fikirler, sıklıkla bilim hakkındaki iddialar bütününe eklenmiştir: Onun amacı, bilenlerden bağımsız olarak, şeylerin olma şeklini bilmektir ve bilimciler bu amacı, hiçbir yerden bakış ve dışsal yönlendirme ile elde etmeye imkan veren ayrılma ve denetim yoluyla gerçekleştirirler. Bilim hakkındaki bu iddialar bütünü, Newtoncu bilimin, Skolastik öncüllerine göre en üstün olmasının nedeninin felsefi bir açıklaması olarak 17. ve 18. Yüzyıllarda yükselişe geçti. Bu düşünceye göre, nesneleri doğası gereği ikincil niteliklere sahip ve bitimli olarak temsil eden önceki bilim, şeylerin kendinde olma biçimi ile onların duygusal olarak bağımlı bilenlerle ilişkilenme biçimlerini birbirine karıştırmıştır. Bu bilenler ise şeyler üzerinde kendi zihinsel durumlarını ve değer yargılarını hatalı biçimde öne sürerler. Yukarıda sıralanan bu nesnel yöntemleri benimsemek, daha sonraki bilimcilerin bu hatalardan kaçınmalarını ve evrenin "mutlak" bir kavramsallaştırmasını yapmalarını sağlamıştır (Williams 1978). Feministler, bilimin nasıl işlediğinin genel bir tanımına ve bir normatif ideal olarak bu toplamdaki her bir unsura itiraz ederler.

Özne/nesne dikotomisi. Eğer bilimin nesnesi, şeyleri, bilenlerden ba-

ğımsız olarak, oldukları gibi kavrayacaksa, o halde, bilen ve bilinen arasında kesin bir ayrım yapmak önemlidir. Feministler, bilimin veya "nesnel" sorgulamanın amaçladığı ve edindiği varsayımların ve bu gibi "mutlak" bilgilerin problematik bir ontolojiyi önceden varsaydığını iddia ederler. Sorgulama nesnesi bilenlerin kendileri olduğu zaman, bu varsayımlar, bilenlerin kendini-anlamalarının onların bilme biçimlerini oluşturmaya yardım etme imkanını bertaraf eder. Bu nedenle bu, toplumsal cinsiyetimiz gibi bazı özelliklerimizin toplumsal olarak inşa edilmiş olma ihtimalini de gözardı eder. İronik biçimde, bu varsayımlar, insanların nesnellik bütününün kaçınması gereken projektif hatalar yapmalarına yol açabilir: İnsanlar aslında çalışma nesneleri hakkındaki olumsal fikir ve tavırlarının ürünleri olan bu nesneleri, nesnelerin temel doğasına atfeder (Haslanger 1995).

Hiçbir yerden bakış. Hiçbir yerden bakış ideali, bilenler ile ilişkilerinden bağımsız biçimde, şeylerin olma biçimin bilgisini elde etmenin bir aracı olarak savunulur. Eğer kişi, şeyleri hiçbir önvarsayım veya önyargı olmaksızın, belirli bir konum almadan gözlerse, bu durumda fikir-oluşumuna götüren tek şey, bilen değil, nesnenin kendisi olacaktır (dışsal yönlendirme). Feministler, hem postmodernist (Haraway 1991) hem de pragmatist (Antony 1993) sebeplerle, "hiçbir yerden bakış"ın anlaşılabilirliğini, bir önvarsayımsızlığı ve önyargısız bilimi sorgular. Dünyanın temsilleri; gözlemcilerin çıkarlarını, konumlarını ve önyargılarını yansıtır; ve nadiren aksi gerçekleşebilmiştir, bilimsel teorilerin daima onlara sunulan kanıtların ötesine geçtiği ortadadır. Önyargılar, kuramı geliştirme aşamasında gereklidir. Bu nedenle esas projemiz, önvarsayımlardan ve ön yargılardan vazgeçmek olmamalıdır; fakat hangi önyargıların faydalı ve hangilerinin yanıltıcı olduğunu empirik olarak çalışmak ve bilimsel uygulamayı buna göre, doğallaştırılmış epistemolojinin önereceği gibi yeniden düzenlemek olmalıdır (Antony 1993).

Bazı feminist eleştirmenler hiçbir yerden bakış varsayımının sadece bir epistemolojik hata olmadığını iddia ederler. Bu, tabi toplumsal konumlarda olanlar için tehlikeli sonuçlar doğurabilecek bilimsel dünya teorilerinde daha ileri hatalar oluşturur. Bu eleştirinin en radikal biçimi, gözlenen düzenliliklerin, şeylerin esas doğalarını yansıttığını varsayan ve şeylere buna göre davran nesnellik pratiğinin gücü elinde bulunduranlar tarafından benimsendiğinde, bu varsayımı haklı çıkarmaya götüren düzenlilikleri ürettiğini söyler. Erkek gözlemciler iktidarı, kadınların davranışlarını kendi arzularına uygun hale getirmek için kullandıklarında (örneğin, kendi saldırgan cinsel üstünlüklerine kadınların boyun eğmesini sağlamak); buna rağmen kendilerinin hiçbir yerden baktıklarını varsaydıklarında; davranışı, yanlış biçimde, kendi toplumsal olarak konumlandırılmış güçlerindense, kadınların içsel doğalarına (dişil pasiflik) atfederler. Hiçbir yerden bakan bir şekilde kadınların üzerine yıkılan erkeksi arzuların erkek merkezli tasarımı, kadınların erkeklerin isteğine göre davranmasına neden olan eril bir güç

oluşturur. Bu süreç, kadınların "nesneleştirilmelerini" beraberinde getirir. Bu, kadınlara zarar verir, çünkü ahlaki olarak kötü olan bir döngüde, bu tasarımı pekiştiren benzer cinsiyetçi pratikleri meşrulaştırır. Bu, epistemik olarak da sorunludur, gözlenen düzenliliklerin nedenlerini (gözlemcinin, gözlenen şeye yönelik kendi konumundansa, gözlenen şeylerin içsel doğası tarafından oluşturulmuşcasına) olduğu gibi, kipliğini de (toplumsal olarak rastlantı olmasındansa, gereklilikmişçesine) yanlış temsil eder (MacKinnon 1999, Haslanger 1993).

Ayrılma. İyi bilimcilerin, çalışma nesnelerine yönelik konumlarını denetleyen duygusal bağımsızlığı benimsemeleri gerektiği görüşüne göre, ayrılma olarak nesnellik ideali, projektif hatadan kaçınmak için gereklilik olarak savunulur. Keller, bunun, bilim alanındaki kadınları marjinalize eden bir sembolik "eril" bilim konumlanışından sorumlu olduğunu ileri sürer (çünkü kadınlar duygusal olarak stereotipleştirilmiştir). Dahası, bu; erkeklerin, kendileri ve ötekiler arasındaki keskin sınırları sürdürmek ve "dişillik" ile aralarındaki mesafeyi korumak konusundaki nevrotik kaygılarını ortaya koyması yönüyle, erkek egemen bir perspektifi de yansıtır (Keller 1985a, Bordo 1987). Ayrılma olarak nesnelliğin diğer eleştirileri, daha çok, duygusal mesafenin epistemik savunularına odaklanırlar. Bir "[bireysel] organizmayı duygusal olarak anlama", bilimciyi eleştirel veriye duyarlı hale getirebilir (Keller 1983, Ruetsche 2004).

Değer-tarafsızlık. Değer tarafsızlık olarak nesnellik ideali, hüsnükuruntuların, dogmatik ve politik olarak beslenmiş olan ya da ideolojik olan akıl yürütmelerin cezbediciliklere karşı kendini korumaya ihtiyaç duyan bir psikolojik duruş olarak gerekçelendirilir. Feministler, bilim tarihinin ve bilimin şimdiki pratiklerinin tarihsel ve sosyolojk araştırmalarından yola çıkarak, bilimcilerin değer-tarafsızlığı üzerindeki bu ısrarlarının kendini kandırıcı ve gerçek dışı olduğunu iddia ederler (Potter 1993, 2001; Longino 1990, 2001; Harding 1991, 1998; Wylie 1996). Aslında, bu kendi kendini çürütmektir: bilimciler kendilerini tarafsız olarak temsil ettiklerinde, bu onların değerlerinin araştırmalarını nasıl şekillendirdiklerini kavramalarını engeller, ve böylece, eleştirel inceleme için bu değerleri açığa çıkarmanın önüne geçer. Tarafsızlık savunucuları, sadece, bilim hakkındaki değerlendirici önvarsayımların etkilerinin tehlikeli olduğunu düşünürler. Feministler bu duruşun, değer yargılarının sürece ve yukarıda ifade edilen araştırma sonuçlarına yön göstermekteki birçok olumlu rolünü göz ardı ettiğini iddia ederler. Diğer prosedürler, bilimcilerin kendi değer yargılarını parantez almalarını gerektirmeksizin, bilimin sonunda kabul ettiği iddialar konusundaki hüsnükuruntu ve politik dogmatizmin etkilerini engellemeye elverişlidir (Anderson 1995, 2004, Longino 2001).

Denetim. Bilimcilerin kontrol altındaki şartlarda, araştırma nesnelerini manipüle ederek, onların davranışlarındaki düzenlilikleri ortaya çıkardığı deneysel bağlamlar, çalışma nesnesi hakkında çoğunlukla epistemik olarak

ayrıcalıklı kanıtlar oluşturmayı beraberinde getirir. Böyle bir kanıt, çalışma nesneleri hakkında, onlarla "öznel" etkileşim biçimlerine yönelik oluşturulmuş kanıtlara zıt biçimde, onların "gerçekten nasıl olduğunun" temel bilgisi olarak düşünülür- örneğin katılımlı gözlem, diyalog, politik bağlılık ve araştırılanların ihtiyaçlarını önemseme gibi. Feministler, denetleme konumunun, toplumsal, çoğunlukla spesifik olarak eril bir iktidar konumu olduğunu iddia eder. Bu konumun yararlandığı epistemik ayrıcalık, hem erkek merkezcilikte (yanlış bir biçimde evrensel olarak temsil edilmiş eril bir bakış açısı) hem de "eril" toplumsal cinsiyetli bir şekilde sembolize edilen her türlü şeye bağlı toplumsal prestijde kendini gösterir (Merchant 1980, Smith 1974).

Bu gibi anlayışlar, denetim konumuna epistemik ayrıcalık kazandırmak için meşruiyet zemini sağlamaz. Aynı zamanda, onlar, çalışma nesnesini sevmekten ya da onunla işbirliği yapan bir bağlılık kurmaktan elde edilen deneyimlerin epistemik değerini küçümser. Denetim olarak nesnelliğe karşı temel feminist eleştiri, onun yanlış teorileri temellendirdiği değil; fakat araştırma nesneleri üzerindeki denetimden gelen çıkarları dile getirerek ve sunarak çalışma nesnelerinin potansiyellerinin sadece yanlı bir görünüşünü oluşturmayı sağlayan teorileri temellendirdiğidir. Ancak bu, diğer yollardan araştırma nesneleriyle ilişkilenmekteki çıkarları ya da eğer araştırma nesnelerini insanlar oluşturuyorsa, onların kendilerini yönetmelerine fırsat vermekteki çıkarları değildir (Tiles 1987).

Dışsal yönlendirme. Dışsal yönlendirme ideali, şeylerin "nesnel olarak" veya "gerçekten" ne olduklarının bilgisine erişmeyi, bilenlerin bağımsızlığını, kişinin fikirlerinin bilenin önvarsayımları ve önyargıları tarafından değil, nesnenin doğası tarafından yönlendirilmesi gerektiğini varsayar. Feministler, dışsal ve içsel (öznel) yönlendirme arasındaki zıtlığın, yanlış bir dikotomi doğurduğunu iddia eder. Teorilerin kanıtlar tarafından eksik-belirlenimi onların nesnenin doğası tarafından tamamiyle yönlendirilememesine neden olur. Bu süreçte araştırmacılar, bilgi nesnesinin nasıl tasavvur ve temsil edileceğiyle; onun hangi yönlerden çalışılacağıyla; bilgi nesnesine ilişkin kanıtların nasıl yorumlanacağıyla ve sonuçların nasıl sunulacağıyla ilgili sayısız, tesadüfi seçimler yapmak zorundadırlar (Longino 1990, Nelson 1990). Bilimsel teorilerin tamamıyla dışsal yönlendirmenin ürünleri olduğu iddiası, bu seçimleri biçimlendiren güçlerin üzerini örter ve bilimcileri onları savunma sorumluluğundan azad eder. Örneğin, feministler bilimsel açıklamaları engelleyen metaforların ve anlatısal türlerin seçilme biçimlerine özel bir önem göstermişlerdir (Haraway 1989, 1991). Yumurtanın sperm tarafından döllenmesine dair romantik anlatı; yumurtanın döllenmedeki nedensel rolünü gizleyerek sperme aktif, yumurtaya ise pasif bir rol verir (Martin 1996). Benzer biçimde, maymundan insansıya dönüşmeyi bir kahramanlık draması olarak anlatılaştırma da, evrimin motoru olarak avlanma gibi varsayımsal olarak eril aktivitelere odaklanmayı zo-

runlu kılar ve bu veriler tarafından en azından eşitçe desteklenen daha az dramatik alternatifleri gizler. Fakat bu, vasayımsal olarak dişil aktiviteye (çocuk bakımı ihtiyaçları ile toplayıcılığı bir arada yürütmek gibi) ya da hem erkekler hem de kadınlar tarafından paylaşılan dil kullanımı gibi davranışlara odaklanmayı gerektirmez (Haraway 1989, Longino 1990).

Nesnelliğin farklı kavrayışlarının bu feminist eleştirileri bazı ortak temaları paylaşır. Nesnelliğin sorunlu kavrayışları, onların bütüncül ve evrensel biçimde yanlış temsil ettikleri dünyanın *yanlı* bir açıklamasını oluşturur. Onların sağlama aldıkları bu yanlılık biçimleri ya erkek egemendir (dünyayı erkek bakış açısından temsil eder)- "eril" biçimde sembolize edilir- ya da eril çıkarlara (veya diğer baskın toplumsal konumların çıkarlarına) hizmet eder. Bunlar, "dişil" olarak sembolize edilen ve stereotip olarak kadınlara atfedilen toplumsal cinsiyet özellikleri bakımından hataları ve önyargıları temsil eden bilişsellik biçimlerine başvurularak gerekçelendirilir. Nesnelliğin bu gibi kavrayışları, "dişillik"ten kaçınmayı önerdikleri için, söz konusu katılımdan kadınların dışlanması veya epistemik otoriteden mahrum edilmeleri işlevini görür. Nesnelliğin sorunlu kavrayışları, bilgiarttırımını ve teorileştirmede "dişil" olduğu iddia edilen yaklaşımların epistemik olarak verimli kullanımlarını göz ardı eder (verili örnekte, perspektifsel bilgiye özel önem göstermenin ve duygusal bağlılığın kullanımlarında olduğu gibi). Nesnelliğin bu sorunlu kavrayışları, "hiçbir yerden bakan" ve dışsal yönlendirilmiş yanlı perspektifleri temsil ederek, bu kavrayışlara sahip bazı kişilerde sistematik hatalara yol açar. Onların neden olduğu projektif hata (bilenlerin yanılma nitelikleri ya da bilenlerin, bilinen nesnenin "özsel" nitelikleri ile ilişkileri) ve yanlılık gibi hatalar, ironik biçimde, bu kavrayışların kaçınmasını beklediğimiz hatalardır. Dahası, nesnelliğin bu kavrayışları, bunu savunanların, bu hataları tanımlamalarını ve doğrulamalarını engellemeye ve onları bilimsel pratik içinde sağlamlaştırmaya eğilimlidir.

Nesnelliğin Feminist Kavrayışları. Yukarıda incelenen nesnelliğin feminist eleştirileri, araştırmadaki hataları ve meşru olmayan önyargıları tanımlar ve böylece kendi nesnellik kavrayışlarının olduğunu varsayar. Feminist epistemologlar ve bilim felsefecileri özne/nesne dikotomisi gibi ontolojik açıklamalardan kaçınır. Bu açıklamalar ne kadar çeşit varlığın var olduğunu açık bırakmayı, bunları araştırmaya tercih ederek nesnelliği, "gerçek" sayılan şeyin bir *a priori* fikri olarak tanımlar. Bunun yerine, nesnelliğin feminist kavrayışları usule dairdir. Araştırma sonuçları daha nesneldir, dahası, nesnel usuller tarafından desteklenirler. Nesnelliğin daha etkili feminist kavrayışlarından bazıları şunları kapsar:

Feminist/cinsiyetçi-olmayan araştırma yöntemleri. Bazı feministler, nesnelliğin kapsamlı bir açıklamasını önermektense, feministlerin ana akım bilimde tanımladıkları cinsiyetçi ve erkek egemen hatalardan ve önyargılardan kaçınmak için metodolojik yönlendirmeler önermişlerdir.

Eichler (1988) erkek egemenliğinden, aşırı genelleştirmeden, toplumsal cinsiyete karşı duyarsızlıktan ve araştırmadaki cinsiyete yönelik çifte standartlardan nasıl kaçınılacağını açıklayan, örnek bir çalışma sunar. Daha tutkulu bir biçimde, feministler, feminist değerleri içine katan araştırma yöntemleri aramışlardır (sosyal fenomenlerin cinsiyetlendirilmiş özelliklerinin belirgin kılındığından emin olmak gibi) (Nielsen 1990, Reinharz 1992). Bazı teorisyenler, feminizmin, nitel araştırmayı nicel araştırmaya tercih etmek ya da kadın öznelerin kendi deneyimlerini kendilerinin yorumlamasını sorgulamamak gibi tartışmalı metodolojik standartları gerektirdiğini iddia ederler (Stanley & Wise 1983). Buna karşın diğer feminist araştırmacılar bu iddialara güçlü bir şekilde itiraz ederler (Greaves, Wylie & Staff, 1995; Jayaratne & Stewart 1991). Harding (1987b), ikna edici bir şekilde, tek bir feminist yöntemin olmadığını, bir feminist olarak bilim yapmanın, kişinin araştırma kapsamındaki sorulara bağlı olarak, çeşitli yöntemleri kabul etmeye razı olmasını gerektirdiğini iddia eder.

Duygusal bağlılık. Çeşitli feminist teorisyenler, araştırma nesnesine duygusal bağlılığın epistemik verimliliğini vurgulamışlardır. Duygular; gözlemcileri dünyanın niteliklerileydeğerlendirici bir ilişki kurmaya uygun hale getirerek, ahlaki ve politik incelemede eleştirel epistemik işlevler sunar (Jaggar 1989, Little 1995, Anderson 2004). Daha genel olarak sosyal bilimsel araştırmada, kişinin çalışma konularına duygusal bağlılığı, bilimsel çıkarına uygun tutumlarını hem ortaya çıkarmak hem de yorumlamak için gerekli olabilir. Etnograflar, kendilerine açılmaları için çalışma öznelerinin güvenlerini kazanmaya ve onların bağlı oldukları şeyi anlamak için bir yakınlık kurmaya ihtiyaç duyabilirler. Araştırma özneleri ile duygudaş özdeşim, egemen teorilerin ve dikkate değer karşıt tezlerin önemli eleştirilerini oluşturabilir (Hrdy 1986). Keller (1985a) nesnellik fikrini, "dinamik nesnellik" fikrini nevrotik olmayan duygusal bağlılık içinde geliştirmiştir. Dinamik nesnellik, nesneye yönelik sevgi ve özen temelli bir kavrayış biçimi kullanır. Keller bunun, araştırma nesnesine egemen olarak kendisinin bağımsızlığını sürdürmek konusundaki kaygıları yatıştırmaya duyulan nevrotik bir ihtiyacı ifade etmediği için ayrılma-olarak-nesnellikten üstün olduğunu iddia eder. Longino (1993b), Keller'ın idealine, dinamik nesnelliğin dünyayla daha az nevrotik bir etkileşim biçimi içerdiği doğru olsa bile, bunun, onun epistemik olarak üstün olduğunu göstermediğini ileri sürerek itiraz etmiştir. Keller'ın (1983), Barbara McClintock'un genetik aktarımın çığır açan keşfi konusundaki örnek olay çalışması (ki bu çalışma dinamik nesnelliğin örnek niteliğindeki bir gösterimi olarak temsil edildi) Longino'nun meydan okumasına tamamıyla cevap vermeksizin, çalışma nesnelerine yönelik şevkatli özenin epistemik verimliliğini gösterir. (Bu, bir yandan bir bağlantı biçiminin epistemik olarak verimli olduğunu; diğer yandan bunun diğer bağlılık tarzlarından epistemik olarak üstün, geniş kapsamlı olduğunu göstermektir.)

Düşünümsellik. Harding (1993) bir temsilin nesnelliğinin, onun üretimi sürecindeki düşünümsellik ile doğru orantılı olduğunu iddia eder. Düşünümsellik, araştırmacıların kendilerini, bilginin nesnesi olarak aynı nedensel düzleme koymalarını talep eder. Onlar toplumsal konumları, çıkarları, varsayımları, ön yargıları ve kendilerinin (soruları, yöntemleri, yorumları ve bilenin bilgi olarak kabul ettiği iddiaların temsil biçimlerini şekillendiren) diğer olumsal, perspektifsel özelliklerini açığa kavuşturmak zorundadırlar. Düşünümsellik, temsillerin yanlılığını, onların hakikati iddia etme imkanını reddetmeden onaylar. Bir temsil, temsil edilen nesnenin bütün hakikati olmadan doğru olabilir. Bu, kişinin kapsamlı bir bakışla birlikte kendi yanlı perspektifinin narsistik kargaşasından kaçınarak ve sorgulabilecek temsilin olasılıklarını vurgulayarak nesnelliği arttırır. Harding, marjinalleştirilmiş grupların araştırmaya katılmasının düşünümselliği arttıracağını, çünkü marjinalleştirilenlerin, egemenlerin perspektiflerinin sorgulanmamış bir şekilde benimsenmesinden dolayı, kabul edilmiş temsillerin özelliklerinin farkına varmalarının ve onlara karşı çıkmalarının daha mümkün olduğunu iddia eder. Bu nedenle demokratik katılım, düşünümselliğin bir implikasyonudur. Harding'in "kuvvetli nesnellik" ideali, daha nesnel araştırma süreçlerinin anahtar özellikleri olarak hem düşünümsellik hem de demokratik katılım içerir. O, bu ideali, bakış açısı kuramının yeniden düzenlenmesi olarak ortaya koyar. Çünkü bu, marjinalleştirilmiş grupların bakış açılarının nesnel bilgi üretiminde kaçınılmaz bir rol oynamalarını sağlar. Buna karşın, güçlü nesnellik, ezilenlerin, kendileri tarafından değerlendirilen bakış açılarına epistemik ayrıcalık sağlamaz. Aksine o ezilenleri, kendilerini dışlayan topluluklar tarafından üretilen temsillerin ötesinde kapsayan topluluklar tarafından üretilen temsilleri tercih eder.

Demokratik tartışma. Longino (1990, 2001) tamamen demokratik tartışmaya dayanan bir nesnellik kavrayışı geliştirmiştir. Onun temel fikri, bilginin üretiminin, araştırmacıların eleştirel ve ortak etkileşimleri aracılığıyla sağlamlaştırılan toplumsal bir girişim olduğudur. Bu toplumsal girişimin ürünleri daha nesneldir, bütün bakış açılarından eleştirilmeye daha fazla açıktır. Bu fikir, J.S. Mill, Karl Popper ve Paul Feyerabend'i kapsayan bir geleneğe dayanır (Lloyd 1997a). Feministler bu geleneği (i) araştırmacıların, ürettikleri temsiller üzerindeki toplumsal konumlarının etkisini vurgulayan "bütün bakış açılarının" daha açık bir kavrayışını; (ii) farklı araştırma topluluklarının toplumsal etkileşimlerinin özelliklerinin daha empirik bir açıklamasını (e.g., Potter 1993, 2001); (iii) araştırmacılar arasındaki eşitliğin önemi konusunda güçlü bir vurgu önererek geliştirirler. Longino'nun etkileyici açıklamasında, bir araştırmacılar topluluğu nesneldir ve ürünlerini bilgi olarak değerlendirmeye yetkindir fakat bu şu koşullarda mümkündür: (i) bilgi iddialarının eleştirisi için kamusal mekanlar önerdiğinde; (ii) eleştirilere, teorilerini değiştirerek cevap verdiğinde, (iii) ve bunu yaparken, teorileri kamusal olarak tanınmış değerlendirme standartları-

na göre değiştirdiğinde ve (iv) üyeleri arasında, bir entelektüel otorite eşitliği normu gözettiğinde. Entelektüel otoritenin eşitlik ihtiyacı, teorinin demoktarik ehliyetlerini sağlamlaştırır. Bu ayrıca, onun, araştırmacılar arasında uzmanlık ve yeterlik farklılıklarını tanımaya yarayanve an fazla eleştirilmiş unsurudur. Nesnelliğin, demokratik tartışma biçiminin savunucuları, bazı eleştirileri dışlayan sosyal gücün meşru olmayan kullanımlarından gelen uzmanlık ve yeterliğin meşru farklılıklarını ayırdetmek amacıyla, eşitlik normunu tasfiye ederek karşılık vermişlerdir (Anderson 1995c, Longino 2001).

Nesnelliğin Feminist Kavranışlarında Çoğulcu Temalar. Feministler tarafından eleştirilen nesnellik kavrayışları, nesnelliği, tek bir bakış açısıyla, "hiçbir yerden bakış"la tanımlarlar ve bütün diğer bakış açılarını hatalı veya önyargılı bularak reddederler. Nesnelliğin bir çok feminist kavrayışı, hem metodolojik hem de teorik çoğulculuğa uyum sağlar. Farklı araştırma toplulukları, dünyanın farklı yönlerine ilgi gösterir ve farklı epistemik ve pragmatik değerleri karşılamak için çeşitli yanlı teoriler geliştirirler. Hiçbir empirik teorinin, kanıt tarafından desteklenmiyorsa gerekçelendirilememesine karşın, teorilerin kanıt tarafından eksik belirlenimi, her birinin kendi başarılarını iddia edebildiği bir teori çoğulluğunun gelişimine olanak verir. Pek çok feminist, bu çeşitli teorilerin, doğruları içerdikleri ölçüde, en sonunda tek bir gözlem diline ve tek bir teorik kavram setine dayanan ve her şeyi kapsayan tek bir büyük teoride birleştirilmesi gerektiği düşüncesine karşı çıkar. Farklı araştırma toplulukları ve onların bağlı olduğu teoriler, kamusal olarak tanınan standartlara uygun olarak empirik başarılar üretmeye devam ettikleri sürece, kendilerini bütün yönlerden eleştirilere karşı sorumlu tuttuklarında, onların ürünleri nesnel sayılabilir (teorilerinin içeriği ne kadar indirgenemez biçimde çoğul olursa olsun) (Longino 2001, Harding 1991, 1998).

8. Epistemik Otorite, Epistemik Adaletsizlik ve Cehalet Epistemolojileri

Doğallaştırılmış epistemoloji konusundaki son çalışmalar, bizim karşılıklı epistemik dayanışmamızı vurgular (Nelson 1990). Çünkü araştırma ortak çalışmaya dayalıdır, ve tanıklığa güvenir. Neye inandığımız kime inandığımız tarafından etkilenir. Kime inandığımız, insanların yeterliği, uzmanlığı, epistemik sorumluluğu ve dürüstüğü hakkındaki görüş ve tutumlara bağlı olan epistemik otorite niteliklerine dayanır. Feminist epistemologlar, toplumsal cinsiyet ve diğer hiyerarşik toplumsal ilişkilerin epistemik otoritenin niteliklerini etkileme biçimlerini açıklarlar. Bu açıklamayı onların bazı etkilerini göz önünde bulundurak yaparlar: (i) bilginin genel modelleri (ii) bilenlerin epistemik konumlanışları (iii) kimin iddialarının çeşitli epistemik topluluklarca kabul edildiği veya edilebilecek güvenilir-

likte olduğunu ve (4) bunun, toplumdaki bilgi ve cehaletin dağılımını nasıl etkilediği.

Epistemik otorite ve genel bilgi modelleri. Epistemik otorite hakkındaki cinsiyetlendirilmiş düşünceler, bizim genel bilgi modellerimizi çarpıtabilir. Code (1991), çağdaş analitik epistemolojinin esas önermesel bilgi modelinin üstü kapalı olarak eril bir bileni varsaydığını iddia eder. Analitik epistemoloji "S, P'yi bilir" şeklindeki önermeleri analiz ettiği zaman, onun paradigmatik olarak kabul ettiği bilgi örnekleri kolayca gözlemlenebilir ve akıldan bağımsız nesneler hakkındaki varsayımlardır. Bunları bilginin paradigmatik örnekleri olarak almak; duygusal olarak ayrılmış, kişisel olmayan bir şekilde insanlardansa şeylere yönelen ve bilgi nesnesine yönelik "nesnel" bir tavır takınan bir bilen modelini beraberinde getirir. Bilenlerin bu özellikleri sembolik olarak eril cinsiyetlendirilir ve stereotip olarak da erkeklere atfedilir. Bu olgu, birbirinin aksi olan ve birbirini karşılıklı olarak dışlayan erillik ve dişilliğin kültürel temsilleriyle bağlantılı olarak, kadınların epistemik otoritesini üstü kapalı biçimde reddeder. Code önermelerin bilgisindense, diğer insanların bilgilerinin, öncelikli bir bilgi modeli olarak görülmesi gerektiğini iddia eder. Bu tarz ikincil-kişi bilgisi, diğer insanların samimiyete, diyaloga, empatiye ve "dişil" olarak toplumsal cinsiyetli bir şekilde sembolize edilmiş diğer niteliklere alışıldık olarak ihtiyaç duyduğunu kavradığı andan itibaren, dolaylı olarak bilenlerin erilliğini çağırır.

Code'un önermesinin genel olarak takip edilmemiş olmasına rağmen, son dönem epistemolojilerin araştırma için tanıkların vazgeçilmezliğine odaklanması, feminist epistemologların, kişilerin bilgisi hakkındaki önermesel bilginin bağlılığını araştırarak, Code'un fikirlerini farklı bir biçimde ele almalarına olanak vermiştir. Bu bağlılık araştırmacıların başlangıçta yorum için kavramsal araçlarının bulunmadığı yabancı bir dünyayla yüzleşmek zorunda oldukları antropolojide belirgindir. Antropologlar, yerlilerin kültürlerinin konumlandırılmış bilgilerine ulaşmak için, yerli haber kaynaklarıyla güvene dayalı kişisel ilişkiler geliştirmek durumundadırlar. Bu zorunluluk, kişisel etkileşimde ve onun yorumlamasında edinilen tanıklıkları etkileyen bilgi kaynakları ile antropolog arasındaki iktidar, çıkar, kişilik ve toplumsal konumdaki farklılık biçimleri üzerine derinlemesine düşünmeyi gerektirir. Feminist epistemologlar, tanıklıkların dialojik, stratejik ve empatik özelliklerini vurgulamak yerine, nesnel bilginin saydam ve tek yönlü bir iletimi olarak tanıklık modellerini sorgularlar. Aynı ölçüde güç farklılıklarına karşı epistemik olarak verimli, karşılıklı güvene dayanan ilişkiler geliştirmenin önemi ve zorluğunda onların sorgulama alanındadır (Bergin 2002; Lugones 1987).

Epistemik adaletsizlik. Diğer feminist epistemologlar toplumsal cinsiyetin ve bilenlere tanınan epistemik otorite üzerindeki diğer hiyerarşik toplumsal ilişkilerin etkisine odaklanırlar. Egemen gruplar, epistemik otoriteyi kendilerine maletmeye ve onu, tabi gruplardan, onlara ilişkin "yeter-

siz" veya "haysiyetsiz" gibi önyargılı stereotipler inşa ederek, esirgemeye eğilimlidirler. Onlar, epistemik otoritenin dış göstergeleri olan sahip oldukları veya stereotip olarak sahip olmaları beklenen nitelikleri (bir centilmenin onur duygusu veya "eğitilmiş" bir aksan gibi) ön plana çıkatırlar. Bu nitelikler, aynı zamanda, tabi grupların yoksun olduğu ya da stereotip olarak yoksun olmasının beklendiği özelliklerdir (Addelson 1983; Shapin 1994). Onlar ayrıca, örneğin, madun grupların yüksek eğitime erişimlerine izin vermeyerek, bu göstergelere erişim fırsatlarını kendilerine tahsis ederler. Tahsis edici epistemik otoritenin bu gibi çarpık güç pratikleri, tabi grupların ortak çalışmaya dayalı araştırmaya katılım yeteneklerini zayıflatarak, onlara karşı bir epistemik adaletsizlik uygularlar. Fricker (2007) bunu "tanıksal adaletsizlik" olarak adlandırır. Tanıksal adaletsizliğin temel problemi, insanlar, diğerlerinin kendi sosyal gruplarına karşı önyargılarından dolayı söyledikleri şeyin güvenilirliğini hesaba katmadıklarında ortaya çıkar.

Epistemik adaletsizliğin diğer türleri, tanıksal adaletsizliğin sonucunda ortaya çıkar veya ona yakındır. Fricker (2007) "*hermeneutik adaletsizliği*" böyle bir sonuç olarak tanımlar. Bu, yorumlayıcı araştırmaların, bir topluluğun bir kişinin deneyimlerini, kişinin veya anlam kurucu pratiklere katılımdan doğan bir sosyal grubun üyelerinin epistemik olarak marjinalleştirilmelerinden dolayı, anlaşılmaz ya da yanlış anlaşılmış hale getirilmesine elverişli olduğu koşullarda oluşur. Hermeneutik adaletsizliğin bir örneği, cinsel taciz kavramı kadınların deneyimlerinin anlamlandırılmasında kullanılmadan önce, önemsiz, ahmakça kur yapmalar, şaka veya eşek şakası türünden şakalar yapmalar olarak görülen şeyden rahatsız olduğu için kadınların "espriden anlamayan" veya "aşırı hassas" olarak görülüp ciddiye alınmamasıdır. Bunun bir adaletsizlik olması, taciz kurbanlarının kendi deneyimlerini diğerleri için anlaşılabilir hale getirebilecekken, anlam kurucu pratiklere etkili bir şekilde erişimlerinin önyargılı bir şekilde engellenmiş olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla hermenuetik adaletsizlik, tanıksal adaletsizliğin bir sonucudur. Hookway (2010) daha genel olarak, insanları araştırmaya katılımdan dışlayan uygulamalar içinde, tanıksal adaletsizliğe benzer bir adaletsizlik tanımlar. Böyle bir katılım, tanıklık önermeye ihtiyaç duymaz; fakat sorular sormak, hipotezler önermek, itirazlar ileri sürmek ve analojiler kurmak gibi başka davranışları kapsayabilir. Diğerlerinin, katılımcının önyargılı stereotipleştirmesinin dışında, bu gibi katılımları ciddiye almamaları da bir adaletsizliktir. Bu, konuşan kişiye bir bilen olarak değil ama araştırmadaki bir katılımcı olarak zarar verir.

Feminist epistemologlar, epistemik otoritenin gücü çarpık biçimde tahsis etmesi problemine çeşitli cevaplar sunarlar. Bar On (1993) ciddi bir soruşturmada ortaya konan iddiaların, epistemik otorite iddialarından ayrılması gerektiğini iddia eder. Janack (1997) ve Fricker (1999) ise, feminist bakış açısı kuramının, bazı epistemik ayrıcalık türlerinin terkedilmesi ge-

rektiği konusundaki özgün iddiasında Bar On'a katılmakla birlikte, epistemik otoritenin yargılamalarından kaçınamayacağımızı iddia ederler. Dolayısıyla, onlara göre, görevimiz, epistemik otoriteyi daha adil bir şekilde tahsis etmek üzere normları yeniden yapılandırmak olmalıdır. Jones (2002) şaşırtıcı olabilecek tanıklıklarla karşılaşıldığında, bu tür önyargıları kontrol etmek için belirli kurallar önerir. Bunlar, tanıkların güvenilirliğinin ve onların söylediği şeyin akla uygunluğunun *bağımsız* değerlendirilmelerini üstlenmeyi, ve kişinin tanığa güvenmemesine güvenmemek için iyi bir neden varsa, bazı şaşırtıcı çürütülmüş kanıtların kabul edilmesine karşı varsayımlara izin vermeyi içerir. Alcoff (2010) tanıksal adaletsizliği düzeltmenin, bakış açısı epistemolojisini benimsemeyi gerektirdiğini ileri sürer: ihtiyaç duyulan şey sadece önyargıyı etkisizleştirmek değildir, fakat aktif olarak, marjinalleştirilenler için epistemik ayrıcalığa uyum sağlamaktır. Rolin (2009) ve Code (2008) bunun, dinleyicilerin güvenilirlik tahminlerinin yalnızca tek taraflı ayarlanmasını değil, fakat ayrıca konuşanların ve onları savunanların güçlendirilmesini gerektirdiğini işaret eder.

Epistemik otorite normlarını değiştirme sorunu, sadece araştırmacılar için adalet temelinde mi yapılmalıdır, yoksa bunun için de ayrıca epistemik bir durum oluşturulabilir mi? Bar On (1993) ve Janack (1997) epistemik dahiliyet sorunun, epistemik olmaktan çok ahlaki olduğunu ileri sürer. Diğerleri arasında Code (2004), tabi grupların üyelerine karşı bir epistemik adaletsizlik uygulanmasının yanısıra, epistemik otoritenin çarpık güç tahsislerinin, toplumsal eşitsizliği güçlendirme eğiliminde olan önyargılı ve yanlı teorilere izin verdiğini iddia eder. Harding (1993) ve Longino (1990, 2001), daha karmaşık ve eşitlikçi toplulukların, daha az önyargılı ve daha çok nesnel teori üretebilmeleri dolayısıyla yalnızca ahlaki olarak değil, aynı zamanda epistemik olarak da üstün olduklarını kabul ederler. Konumlu bilginin temeli, bilginin sosyal konumlara asimetrik olarak dağıtılmasını gerektirir. Orta derecede karmaşık herhangi bir araştırma, bilgi ve bakış açılarını biriktirip, bunu bir bütün olarak toplum için kullanılabilir hale getirerek, onları bu dağınık bilgi kaynakları içinden süzüp çıkaran bir araştırmacılar topluluğu tarafından üstlenilmeye ihtiyaç duyacaktır. Bu süreç, tanıklık yapma epistemik otoritesine sahip olarak kabul edilen konumlu bilgiye sahip kişileri gerektirir. Topluluk, epistemik otoriteyi bireylerin dayandığı epistemik yeterlilik ve güvenilirlik tarafından garanti altına alınmayan biçimde veya belli toplumsal konumlardaki insanların, kendi epistemik yetkinliklerini geliştirmelerini ve ötekilerle güvene dayalı ilişkiler kurmalarını engelleyen biçimde bireylere dağıttığı sürece, konumlandırılmış bilgi elde edilemez ya da kusurlu biçimde elde edilebilir. Epistemik otoritenin böyle çarpık biçimde dağıtılmasından doğan teoriler yanlı ve önyargılı olmaya eğilimli olacaktır.

Birçok feminist epistemolog, epistemik adaletsizliğin üstesinden gelmenin ve daha nesnel teoriler üretmenin bir yolu olarak epistemik otoritenin

dağıtımında demokratik, eşitlikçi normları savunur (Anderson 1995c; Longino 1990, 2001; Potter 1996). Bu, epistemik otoritenin demokratik dağıtımının neye benzeyeceği sorununu gündeme getirir. Epistemik otoriteyi tahsis etme normları grup kimliğine ilgisiz mi kalmalıdır? Böylece, epistemik olarak eşit tutulan diğer özelliklere, farklı cinsiyetlerin, ırkların, sınıfların bireyselliklerine eşit epistemik otorite mi verilmelidir? Ya da bir araştırmacının sosyal kimliği, onun meşru olarak iddia edebildiği epistemik otoritesiyle ilgili olabilir mi? Bakış açısı kuramından etkilenen diğer feminist epistemologlar, grup kimliğinin, belli soruları yanıtlaması ya da onları yanıtlamakla ilgili belli kritik kanıtlara erişmesi bakımından, bir epistemik avantaj sunabileceğini iddia ederler. Bu nedenle, epistemik otorite dağıtımları, bağlama ve sorulan sorulara bağlı olarak, bazen grup üyelerine duyarlı olabilir (Alcoff 2001; Anderson 1995c; Wylie 2003). Bu, A'nın sosyal kimliğinden dolayı, Q sorusuna ilişkin olarak, B'den daha fazla epistemik ototoriteye sahip olmasını gerektirmez. Bu sadece, A'nın sosyal kimliğinin, bu gibi üyelere sahip olmayan bir topluluktan daha fazla epistemik otoriteye sahip olan üyeleri içeren bir araştırmacılar topluluğunu gerektirebilir.

Cehalet epistemolojileri. Sosyal epistemoloji alanındaki son çalışmalar, cehaleti sistematik örüntülere ve sosyal-yapısal nedenlere sahip olan önemli bir çalışma konusu olarak ele almışlardır. Bilen ve araştıran konumlarındaki adaletsizlik, tabi grupların çıkarlarına zarar verecek biçimde sistematik olarak cehalet üretir. Bazı cehaletler belirli gerçekleri unuturmayı ve bastırmayı içerir. Toplum, tabi gruplar için yararlı bilgiye erişebilmiştir, fakat bunu unutmakta ya da bastırmaktadır (örneğin, kadınların cinsel hazzında klitorisin anatomisi ve rolü hakkında (Tuana 2006) veya çocuk düşürmede etkili olan tropikal bitkiler hakkında (Schiebinger 2007) olduğu gibi). Toplum, kendi uyguladığı adaletsizlikler hakkındaki bilgiyi de unutabilmiş veya bastırabilmiştir. Örneğin, beyaz Amerikalılar, Amerika Yerlilerinin tekrarlanan etnik temizliğinin hafızasını silerek, "sınır" tarihini, bu alanları "yerleşilmeyi bekleyen boş alanlar" olarak tahayyül etmekte ısrar ederler (Mills 2007). Bu gibi önemli konularda doğru bilgi erişilebilir olduğundan beri, onun neden unutulduğuna ya da yok sayıldığına ilişkin bazı açıklamalara ihtiyaç duyulur. Bazı durumlarda, cehalet, tabi grupların sahip olduğu bilgi ve anlayışların diğerlerine yaygınlaşmasını önleyerek, konumlandırılmış bilenlere ayrımcılık yapılmasında ortaya çıkabilir (Margonis 2007). Tabi grupların üyeleri, kendileri hakkındaki bilgiyi, egemen gruplardan saklama konusunda stratejik ve kendini koruyucu çıkarlara da sahip olabilirler (Bailey 2007). Hepsinden önemlisi, egemen grupların kendi adaletsizlikleri hakkındaki hakikatten kaçınmaktan çıkarları vardır. Yine önemli biçimde, egemenler bu hakikatin, belirli bir düzeyde farkında olabilirler veya onun hakikat olabileceğinden şüphelenmek için nedenleri olabilir, ama onu alenen kabul etmeyi reddederler. Bu yüzden bu, yaygın

bir bilgi değildir. Onu üreten ve sürdüren mekanizmaların ve cehaletin çeşitleri, etkin araştırma alanlarıdır (Proctor & Schiebinger 2008, Sullivan & Tuana 2007, Tuana & Sullivan 2006)

9. Feminist Epistemolojide Eğilimler: Bakış Açısı Teorisi, Postmodernizm ve Empirizm Etkileşimleri

Harding (1986) empirizm, bakış açısı kuramı ve postmodernizm içinde kendi feminist epistemolojiler sınıflandırmasını önerdiğinde, onları üç temel ve çelişkili çerçeve önerisi olarak ileri sürdü. Bakış açısı kuramı ve postmodernizmin konumlandırılmış bilgiler problemine farklı yaklaşımlar önermesinin aksine (ki bunların ilki bir konumun diğerleri üzerindeki epistemik üstünlüğünün sürdürülmesi, diğeri bir bakış açıları göreliliğinin kapsanmasıdır) empirizmin konumlandırılmamış, politik olarak tarafsız bir bilgi nesnesini varsaydığı düşünülmüştür. Son yirmi yıl içinde feminist epistemolojideki eğilimler, feminist empirizm, bakış açısı kuramı ve feminist postmodernizm arasındaki ayrımları bulanıklaştırmıştır. Bu eğilimler Harding'in kendisinin hem öngördüğü hem de geliştirdiği eğilimlerdir (1990, 1991, 1998). En önemlisi, feminist epistemolojiye her üç yaklaşım çoğulculuğu sahiplenir ve bütünleştirici teorileri reddeder. Ayrıca her üç yaklaşım aşkın bir bakış açısından kaynaklanan onaylayıcı epistemik normların geleneksel epistemolojik öngörülerini reddeder, çünkü onlar sahip olunacak bu gibi bir bakış açısının olduğunu kabul etmezler. Feminist epistemolojideki erken kuramlaştırmalar toplumsal cinsiyet ve bilgi hakkındaki küresel soruları keşfetmeye yöneldiler: Bilimin, nesnelliğin ve bilginin egemen kavrayışları ya da pratikleri eril ya da erkek egemen midir? Kadınlar ve erkekler bilgiye farklı yönelimlerde ortaya çıkan farklı bilişsel tarzlara mı sahiptirler? Bu alan, ayırt edici yöntemler kullanan belirli araştırma toplulukları arasında, toplumsal cinsiyetin spesifik konulardaki bilgi pratiklerine dahil olduğu biçimlerin çeşitliliklerinin yerel araştırmalarına doğru istikrarlı bir şekilde genişlemiştir. Yerele bu dönüş üç tip feminist epistemolojinin birleşmesini kolaylaştırmıştır.

Feminist bakış açısı kuramı. Madun kadınların bakış açılarının (siyah, Latin, lezbiyen, postkolonyal, vb) yaygınlaşması ile bağlantılı olarak, bakış açısı kuramının postmodernist eleştirisi, birçok bakış açısı teorisyeninin kapsayıcı epistemik üstünlük iddia edebilen tek bir feminist bakış açısını aramayı bırakmasına yol açtı. Bu nedenle feminist bakış açısı teorisyenleri epistemik olarak bilgi veren konumlandırılmış bakış açılarının çokluğunu kabullenen, çoğulcu bir yöne taşındı (Harding 1991, 1998; Collins 1990). Onlar sadece çeşitli kadın grupları değil, fakat postkolonyal toplumlardaki kadın ve erkekler, renkli kadın ve erkekler, gey erkekler ve bunun gibi bütün marjinalize edilmiş grupların perpektiflerini ciddiye alarak, öğrenilecek önemli şeylerin olduğunu iddia ettiler. Marjinalize edilmiş grupların

kavrayışlarından yararlanan ve onların içinde bulundukları olumsuz koşullardan yola çıkan bir bilgi sistemi, sadece ayrıcalıklı grupların kavrayışlarından yararlanan ve yalnızca onların sahip olduğu olumsuzluklardan yola çıkan bir bilgi sisteminden daha zengin olacaktır (Harding 1993, 1998). Bu iddiayı anlamanın bir yolu metedolojiktir: Madun bakış açılarından düşünmek, kişinin egemen perspektiflerden düşünmeye hapsolmasından daha *verimlidir*. Bu, madun bakış açılarının yararına iddia edilen ayrıcalığı gerekçelendirme bağlamından keşif bağlamına kaydırır. Bu iddiayı anlamak için diğer bir yol pragmatik avantajlarla ilgilidir: Bu bakış açılarından düşünmek bizim daha adil toplumsal ilişkileri tasavvur etmemizi ve gerçekleştirmemizi sağlar (Hartsock 1996). Gerçeğe ulaşmada genel epistemik ayrıcalık iddialarından ahlaki ya da politik olarak anlamlı gerçekleri keşfetmedeki pratik avantaj iddialarına doğru kayış, bakış açısı kuramı savunucularının (Collins 1996; Harding 1996; Hartsock 1996), Hekman (1996) gibi postmodernist eleştirmenlere karşı kullandığı bir anahtar strateji olmuştur. Ayrıca birçok bakış açısı kuramcısı, bilişsel tarz içindeki grup farklılıklarına dair kategorik iddialar üretmeye karşıt olarak, çok hızlı bir biçimde, tabileştirilen insanların *deneyimlerinin* epistemik değerleri üzerine odaklanmaya yöneldi. Wylie (2003), feminist epistemologlar arasında iki noktada bir fikir birliği oluştuğunu gösterir: (i) "özcülüğün reddi" (herhangi bir bakış açısını tanımlayan toplumsal grupların bir zorunluluğa sahip olduğu ve doğaya bağlı olduğu ya da grup üyelerinin benzer davrandığı veya düşünmesi gerektiği fikri) ve (ii) herhangi belirli bir bakış açısına "kendiliğinden epistemik ayrıcalık" bağışlanması girişimlerinin reddi. Bunun yerine Wylie "içerilikli- dışarıdakilerin" (ki onlar, ayrıcalıklıları başarılı bir biçimde yönlendirebilmek için onların dünyalarının kesin bilgisine ihtiyaç duyan dezavantajlı grupların üyeleridir) toplumsal durumlarının nasıl bazen belirli problemlerin çözümünde *olumsal* epistemik ayrıcalık ya da avantaj sağlayabileceğini vurgular. Böylece bakış açısı teorisyenlerinin çoğulculuğa odaklanışları feminist postmodernizm ile üretken bir etkileşimi yansıtır. Onların pragmatizme, deneyime ve dezavantajlıların olumsal epistemik avantajlarına yönelmeleri, feminist empirizm ile kesişen bir duruş ortaya koyar.

Son yıllarda teorisyenler, bir feminist bakış açısının benimsenmesi ile sağlanmış olabilen belirli olumsal bilişsel avantajları açıkça tanımlamaya kendilerini adamışlardır. Bu odak, empirik olarak test edilebilen, ya da en azından test edilebilmiş empistemik avantajların inandırıcı empirik hipotezlerini içeren alanları açabilen yeterli bir kesinlik ile epistemik avantaj iddialarının belirginleştirilmesi üzerinedir. Böylece, Solomon (2009) bir feminist bakış açısının başarısının yaratıcı düşünce ile empirik olarak bağlantılı olan nitelikleri içerdiğini iddia eder. Ruetsche (2004) onun, ilksel toplumsal organizasyonun anlaşılması ile ilgili belirli kanıt türlerini (primatlar arası sosyal etkileşim gibi) anlamak için Aristotalesçi "ikinci doğa kapasite-

lerini" içermesi gerektiğini iddia eder. Diğer bakış açısı kuramcıları, feministlerin ilgilendiği bilgi alanındaki fenomenleri ortaya çıkartmak ve keşfetmek için bir feminist bakış açısının bilişsel avantajlarını vurgulamışlardır. Rolin (2009), iktidar ilişkilerinin kendi baskılarını ve etkilerini nasıl örtbas ettiğini açığa çıkarmada ve araştırmacıların, iktidar ilişkileri tarafından tabi hale getirilenleri güçlendirerek anlamaları (bilinç yükseltme gibi) önündeki bu engellerin üstesinden gelmelerini sağlamada feminist bir bakış açısının üstünlük kapasitesine dikkat çeker. Feminist bir bakış açısından bilimlerde kadınların eksik temsilinin nedenlerini araştıran bilimciler, feminist olmayan araştırmacılara göre, empirik olarak çok daha yeterli teoriler, ayrımcılık ve önyargıya dair normatif olarak çok daha yeterli kavramlar üretmişlerdir (Rolin 2006, Wylie 2009).

Feminist postmodernizm. Postmodernizm içindeki bölümlere ayırma ve merkezden uzaklaşma ihtiyatı ve bazı feministlerin postmodernizme, feminist empiristlerin, bakış açısı teorisyenlerinin ve postmodernistlerin paylaşabildiği bir ortalama, daha sabit bir zemin aramak için sempati duymasına yol açmıştır. Haraway (1989) empirist değerlendirme standartlarında çalışan feminist bilimcilerin başarılarını taktir etmesiyle feminist postmodernistler arasında dikkat çeker. Ayrıca, Haraway (1991) konumlu bilgiler ile tutarlı bir epistemik sorumluluk ve nesnellik düşüncesinin yapı bozumunu araştırır. Ayrıca Fraser (1995) ve Fraser ve Nicholson (1990) büyük ölçekli sosyal teorilerin, tarihin, normatif felsefenin ve hatta hümanist değerlerinin kategorik reddine karşı bir biçimde, postmodernizm derslerinin pragmatizme, yanlışlanabilirliğe ve bilgi iddialarının kavramsallaştırılmasına (yani, doğallaştırılmış feminist emprizmle tam olarak bağdaşan bütün özelliklere) doğru yeniden bir organizasyonunu ısrarla ileri sürerler.

Feminist empirisizm. Bilimcilerin erken dönemlerdeki felsefi olmayan feminist bilim eleştirileri, empirizmin naif bir versiyonunu varsaymış olabilirken; feminist epistemologların feminist bilim eleştirilerini anlamlandırma girişimleri, Quine'i takip ederek, açıkça pragmatist ve doğallaştırıcı temaları feminist empirizm içinde birleştirmişlerdir. Böylece, bugün feminist empristler konumlu bilginin merkeziliğini, olgular ve değerlerin karşılıklı etkileşimini, aşkın bakış açılarının yokluğunu ve teorilerin çokluğunu vurgularlar. Bu temalar postmodernizmin temalarıyla birleşir. Toplumsal cinsiyetin, belirli çalışma alanlarında farklı işleyiş biçimlerini ortaya çıkartmaya yönelik feminist empirist taahhüt, ayrıca, feminist bakış açısı teorisyenlerinin son dönemlerdeki, yereli tanımlama, olumsallık, feminist bakış açısının farklı versiyonları tarafından sağlanan ve emprik olarak test edilebilir bilişsel avantajlar üzerindeki vurgularını birleştirdi.

Farklılıkları sürdürmek. Feminist postmodernistler, empristler ve bakış açısı kuramcıları arasında süren farklılıklar, teknklerin farklı seçimlerini kısmen yansıtır. Feminist postmodernistler post-yapısalcılık ve edebiyat teorisinin kavramlarını kullanırlar. Feminist empristler analitik bilim felse-

fesinin kavramlarını tercih ederler. Bakış açısı kuramının bazı versiyonları, Collins'in çalışması (1990) gibi, postmodernist ve empiristlerin her ikisine de yabancı olan bir kimlik politikasına dayanır. Hartsock (1996) ve MacKinnon (1999) da olduğu gibi, bakış açısı teorisi materyalist bir epistemolojiye bağlı kaldığı ölçüde, bu, doğallaştırılmış feminist empirist epistemolojiyle tamamen uyumludur.

Diğer farklılıklar farklı tutumları ve farklı nesnellik kavrayışlarını yansıtır. Feminist postmodernizmin görelilik eğilimlerine rağmen, onun kuşkuculuğu ve istikrarsızlık üzerindeki vurgusu, hem nesnelliğin her şeyi kapsadığı varsayılan duruşunu ve kendine yeterliliğini hem de göreliliğin kanaatkar sınırlılığını gözden düşürür. Eksik olan şey, eleştirinin mümkün olduğu düşüncesi değildir, fakat bilinebilecek iddiaları yıkmaktan ve yapıbozuma uğratmaktansa inşa etmek ve sentezlemek için kişiye olanak sağlayan eleştirinin herhangi bir biçimidir. Yirmi beş yıllık gelişmelerden sonra, feminist empirizm ve feminist bakış açısı kuramı arasındaki anlaşmazlık noktalarını belirlemek giderek zorlaşmaktadır.

Intemann'in (2010) bu iki teoriye dair önemli değerlendirmesi, süregelen anlaşmazlıkların ikiye indirgenebileceğini iddia eder. İlki, iki teorinin, bilim topluluğundaki katılımcıların çeşitliliğinin bilişsel avantajlarını nerede konumlandırdığı ile ilgilidir. Feminist empiristler, birbirlerinin önyargılarını denetleyebilmek için, araştırmacıları farklı değerleri ve çıkarları ile içermenin önemini vurgularlar. Buna karşın bakış açısı kuramı, araştırmacının konumlandırılmış çeşitli deneyimleri ile içerilmesinin önemini vurgularlar, böylece onlar kanıtların geniş bir yelpazesini kuramsallaştırmada uygulayabilirler. İkincisi nesnelliğin desteklenmesinde değerlerin rolü ile ilgilidir. Feminist empiristler bilim topluluğu içindeki değer çokluğunun, sorgulanmamış varsayımların eleştirel incelemesini ve bunların açığa çıkarılmasını ve potansiyel olarak verimli hipotezlerin çoğaltılmasını nasıl sağlayacağını vurgularlar. Feminist bakış açısı kuramcıları daha iyi değerlerin daha iyi teoriler ürettiğini savunurlar. Intemann, feminist empiristlerin, bakış açısı kuramlarının her iki iddiasını da dikkate alması gerektiğini savunur. Bu iddialar yerel ve olumsal olarak tutulduğu ölçüde, feminist empiristler zaten böyle yapmaktadırlar (Anderson 2004, Wylie ve Nelson 2007). Buna karşın bazı feminist bakış açısı teorisyenleri, anti-feminist bakış açılarının ya da epistemik olarak doğrulanabilecek olan kötü değerlerin dahil edilmesini reddederler (Intemann 2010, Hicks 2011).

10. Feminist Epistemolojiye Gelen Eleştiriler

Feminist epistemolojiye dışarıdan gelen eleştiriler, araştırma programının tümünün temelden kusurlu olduğunu iddia etmişlerdir. Feminist epistemolojiye yönelik başat eleştiriler, Gross ve Levitt (1994), Haack (1993), ve Pinnick, Koertge ve Almeder (2003) ve *Monist*'te 77(4) (1994) yer alan denemelerin bir koleksiyonunu içerir. Tüm bu çalışmalarda, feminist epis-

temolojiye yönelik en önemli eleştiri, onun, olgularla değerleri bir araya getirerek ve kabul edeceği sonuçlara politik kısıtlamalar koyarak, hakikatin araştırılmasını bozduğu yönünde olmuştur. Feminist bir perspektife uygun olmayan hakikatler sansürlenmiş olacak ve feminist bir amacı desteklemeleri nedeniyle yanlış görüşler teşvik edilmiş olacaktır. Bu çalışmalarda yer alan benzer bir suçlama da, eleştirmenlerin, feminist epistemologların patriyarkal ve emperyalist iktidarın ham bir dayatması olarak bilimi toptan reddettiklerini iddia ederek, onları bilim konusunda aşındırıcı bir şekilde sinik olmaları yönündedir. Feminist epistemologların, hiçbir nesnel hakikat standardının olmadığını ve fikirlerin politik iktidar mücadelesi tarafından yönetildiğini savundukları iddia edilir. Bu nedenle, herkes sinik bir iktidar oyunu oynadığı için, feministler de bu savaşa katılabileceklerini ve diğer herkese kendi fikirlerini empoze etmeye çalışabileceklerini savunan kişiler olarak görülürler.

Feminist epistemolojinin savunucuları, bu eleştirilere, onların feminist araştırma programının ciddi biçimde yanlış okumasına dayandıklarını iddia ederek yanıt verirler. Feministler nesnellik ve bilimi reddetmezler, daha ziyade, bilimsel araştırmadaki cinsiyetçi ve erkek egemen önyargıları düzelterek ve tüm bakış açılarından araştırmanın eleştirisini teşvik ederek bunu geliştirmeye çalıştıklarını iddia ederler (Lloyd 1995a, 1995b, 1997a, 1997b, Nelson 1990). Onlar aynı zamanda, halen oluşturulan bir şey olarak bilimin saf hakikatleri keşfettiğini de reddetmezler. Bundan ziyade, egemen eleştiri, onun, öncelikle belirli insan çıkarlarını maddi bir kontrole sunan bu hakikatleri keşfetmeye ve mevcut toplumsal hiyerarşileri sürdürmeye yönelik dünyanın *kısmi* bir görünümünü sunduğu yönündedir (Harding 1986, 1998, 1993; Tiles 1987). Feminist epistemologlar, her yönden gelen eleştirilere açık ve duyarlı olan bilimsel topluluk ihtiyacı ile birlikte, kabul ettikleri bilişsel otorite için demokratik ve eşitlikçi normların, feminist değerlerden esinlenen teoriler dahil olmak üzere, herhangi bir teoriyi çürüten kanıtları görmezden gelerek ve bastırarak, siyasi gerekçelerle kanıt, argüman ya da sonuçların sansürlenmesiyle bağdaşmadığını ileri sürerler (Longino 1990, 1993a, 2001; Anderson 2004—bakınız diğer internet kaynakları). Olgular ve değerler içiçe geçmiş olmasına rağmen, öyleki değerlere dikkat çekmek, kanıtların itibarını ortadan kaldırmaz veya onlarla rekabet etmez (Anderson 1995b).

Feminist epistemolojiye karşı ikinci bir temel eleştiri, onun, kadınların düşünceleri hakkında sezgisel, bütünsel, duygusal gibi geleneksel stereotipleri kabul ettiği ve bu stereotipleri eleştirmeden değerlendirdiği yönündedir. Kadınların hepsi benzer düşünür" ya da "'dişil' bir şekilde düşünmek, hakikate ulaşmada güvenilirdir" gibi iddialar ileri sürmek için hiçbir kanıt yoktur. Kadınlar hakkında geleneksel stereotiplerin kabul edilmesi, ayrıca, dişi bilişsel tarzlara uygun düşünmeyen kadınlar üzerinde haksız bir baskı oluşturur (Haack 1993). "Dişil" düşünme yollarına değer biçmek, ay-

rıca, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine sahip kadınları da kendine çekebilir ve bu, patriyarkayı haklı çıkarmaya yarayabilir (Nanda 2003). Her ne kadar daha önceki dönemlerde kadın akademisyenler büyük ölçüde ev ekonomisi ve hemşirelik gibi "dişil" alanlara hapsedilmiş olsalar da, feminist epistemolojinin teşvik edilmesi kadın araştırmacılar için sınırlı bir "ayrı dünya" (fakat entelektüel bir gettoya dönüşecek bir dünya) oluşturabilir (Baber 1994).

Feminist epistemolojinin savunucuları, bu eleştirilerin, feminist epistemolojinin 1980'lerde oluşturulduğunda kısa bir süreliğine ve aynı zamanda tartışmalı bir şekilde alanı meşgul eden eski bir versiyonuna saldırdığını söyleyerek, onlara karşılık verirler. (Wylie 2003, Anderson 2004—bakınız diğer internet kaynakları). Bu, eleştirmenlerin dile getirmiş olduğu birçok nedenle ve dahası Siyahi ve Latin feministlerin ve feminist postmodernistlerin eleştirileriyle birlikte geçerliliğini kaybetmiştir. Feminist epistemolojiye gelen eleştiriler, eleştirmenlerin, feminist epistemolojinin savunucuları ve alandaki güncel gelişmelerle ilişkilenmesine bağlı olarak gelişecektir.

Kaynakça

Addelson, Kathryn, 1983, "The Man of Professional Wisdom", in Harding and Hintikka 1983.

Alcoff, Linda, 2001, "On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?", in *Engendering Rationalities*, N. Tuana and S. Morgan, (eds.), Albany: SUNY Press.

Alcoff, Linda, and Elizabeth Potter, (eds.) 1993, Feminist Epistemologies, New York: Routledge.

——, 2010, "Epistemic Identities", *Hypatia*, 7: 128-37.

Altmann, Jeanne, 1974, "Observational study of behavior: Sampling methods", *Behavior*, 49: 227-267.

Anderson, Elizabeth, 1995a, "Feminist Epistemology: An Interpretation and Defense", *Hypatia*, 10: 50-84.

——, 1995b, "Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology", *Philosophical Topics*, 23: 27-58.

——, 1995c, "The Democratic University: the Role of Justice in the Production of Knowledge", *Social Philosophy and Policy*, 12: 186-219.

——,"Uses of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce", *Hypatia*, 19.1: 1-24.

Antony, Louise, 1993, "Quine as Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology", in Antony and Witt 1993.

Antony, Louise, and Charlotte Witt, (eds.), 1993 [2002], *A Mind of One's Own*, Boulder: Westview Press, 1993; 2nd edition, 2002.

Baber, Harriet, 1994, "The Market for Feminist Epistemology", *Monist*, 77 (4): 403-423.

Bar On, Bat-Ami, 1993. "Marginality and Epistemic Privilege", in Alcoff and Pot-

ter 1993.
Bailey, Alison, 2007, "Strategic Ignorance", in Sullivan and Tuana 2007.
Belenky, Mary Field, et al, 1986, *Women's Ways of Knowing*, New York: Basic Books.
Bell, Diane, Patricia Caplan, and Karim Wazir-Jahan Begum, 1993, *Gendered Fields : Women, Men, and Ethnography*, London/New York: Routledge.
Bem, Sandra, 1993, *The Lenses of Gender*, New Haven: Yale University Press.
Benhabib, Seyla, 1995, "Feminism and Postmodernism", in Benhabib, et al. 1995.
Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell and Nancy Fraser, 1995, *Feminist Contentions*, New York: Routledge.
Bergin, Lisa, 2002, "Testimony, epistemic difference, and privilege: how feminist epistemology can improve our understanding of the communication of knowledge", *Social Epistemology*, 16: 197-213.
Bleier, Ruth, 1984, *Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women*, New York: Pergamon.
Bordo, Susan, 1987, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany: State University of New York Press.
——, 1990, "Feminism, Postmodernism, and Gender Skepticism", In Nicholson.
Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble*, New York: Routledge.
——, 1993, *Bodies that Matter*, New York: Routledge.
Campbell, Richmond, 1998, *Illusions of Paradox*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
Clayton, Susan and Faye Crosby, 1992, *Justice, Gender, and Affirmative Action*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Coady, David, 2010, "Two Concepts of Epistemic Injustice", *Episteme* 7: 101-13.
Code, Lorraine, 1991, *What Can She Know?*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
——, 2004, "The Power of Ignorance", *Philosophical Papers*, 33: 291-308.
——, 2008, "Advocacy, Negotiation, and the Politics of Unknowing", *Southern Journal of Philosophy*, 46: 32–51.
Collins, Patricia Hill, 1990, *Black Feminist Thought*, Boston: Unwin Hyman.
——, 1996, "Comment on Hekman's 'Truth and Method': Where's the Power?", *Signs*, 22: 375-381.
Crenshaw, Kimberlé, 1989, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex", *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139-167; reprinted in D. Kairys (ed.), The Politics of Law: A Progressive Critique, 2nd edition, New York: Pantheon, 1990, 195-217.
Diamond, Cora, 1991, "Knowing Tornadoes and Other Things", *New Literary History*, 22: 1001-15.
Duran, Jane, 1991, *Toward a Feminist Epistemology*, Savage, Md.: Rowman & Littlefield.
Eichler, Margrit, 1988, *Nonsexist Research Methods: A Practical Guide*, Winchester, Mass.: Allen & Unwin.
Fausto-Sterling, 1985, *Myths of Gender*, New York: Basic Books.
Fine, Cordelia, 2010, *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*, New York: Norton.
Flax, Jane, 1983, "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious", in Har-

ding and Hintikka 1983.
Fraser, Nancy, 1995, "False Antitheses", in Benhabib *et al.*, 1995.
Fraser, Nancy and Linda Nicholson, 1990, "Social Criticism without Philosophy", in Nicholson 1990.
Fricker, Miranda, 1998, "Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98 (2): 159-177.
——, 2007, *Epistemic Injustice*, Oxford: Oxford University Press.
Garry, Ann, and Marilyn Pearsall (eds.) 1989, *Women, Knowledge, and Reality*, Boston: Unwin Hyman.
Gilligan, Carol, 1982, *In a Different Voice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Greaves, Lorraine, Wylie, Alison and the Staff of the Battered Women's Advocacy Center, 1995, "Women and Violence: Feminist Practice and Quantitative Method", in *Changing Methods*, Sandra Burt and Lorraine Code, (eds.), Peterborough, Ontario: Broadview Press.
Gross, Paul and Levitt, Norman, 1994, *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*, Baltimore: Johns Hopkins.
Haack, Susan, 1993, "Epistemological Reflections of an Old Feminist", *Reason Papers*, 18: 31-42. Reprinted as "Knowledge and Propaganda" in Pinnick, Koertge and Almeder, 2003.
Haraway, Donna, 1989, *Primate Visions*, New York: Routledge.
——, 1991, "Situated Knowledges", In *Simians, Cyborgs, and Women*, New York: Routledge.
Harding, Sandra, 1986, *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press.
——, (ed.), 1987a, *Feminism and Methodology: Social Science Issues*, Bloomington: Indiana University Press.
——, 1987b, "Is There a Feminist Method?", in Harding 1987a.
——, 1990, "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques", in Nicholson 1990.
——, 1991, *Whose science? Whose knowledge?*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
——, 1993, "Rethinking Standpoint Epistemology: 'What is Strong Objectivity?'", in Alcoff and Potter 1993.
——, (ed.), 1993, *The "Racial" Economy of Science*, Bloomington: Indiana University Press.
——, 1996, "Comment on Hekman's 'Truth and Method': Whose standpoint needs the regimes of Truth and Reality?", *Signs*, 22: 382-391.
——, 1998, Is *Science Multicultural?: Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
——, and Merrill Hintikka, (eds.), 1983, *Discovering Reality*, Dordrecht, Holland: D. Reidel; Boston: Kluwer.
——, and Jean O'Barr, (eds.), 1987, *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago: University of Chicago Press.
Hare-Mustin, Rachel and Jeanne Maracek, 1994, "Gender and the Meaning of Difference: Postmodernism and Psychology", In *Theorizing Feminism*, Anne Herrmann and Abigail Stewart, (eds.), Boulder, Col.: Westview.

Hartsock, Nancy, 1987, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", In Harding 1987a.
——, 1996, "Comment on Hekman's 'Truth and Method': Truth or Justice", *Signs*, 22: 367-73.
Haslanger, Sally, 1993, "On Being Objective and Being Objectified", in Antony and Witt 1993.
——, 1995, "Ontology and Social Construction", *Philosophical Topics*, 23: 95-125.
——, 2000, "Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?", *Noûs*, 34 (1): 31–55.
Hays-Gilpin, Kelley; Whitley, David, (eds.), 1998, *Reader in Gender Archaeology*, New York: Routledge.
Hekman, Susan, 1996, "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited", *Signs*, 22: 341-365.
Hicks, Daniel, 2011, "Is Longino's Conception of Objectivity Feminist?", *Hypatia*, 26.2.
Hookway, Christopher, 2010, "Some Varieties of Epistemic Injustice: Reflections on Fricker", *Episteme*, 7: 151–63.
Hrdy, Sarah, 1981, *The Woman that Never Evolved*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
——, 1986, "Empathy, Polyandry, and the Myth of the Coy Female", In *Feminist Approaches to Science*, Ruth Bleier, (ed.), New York: Pergamon.
Hubbard, Ruth, 1990, *The Politics of Women's Biology*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
Hundleby, Catherine, 1997, "Where Standpoint Stands Now", *Women and Politics*, 18: 25-43.
Hull, Gloria, Patricia Scott, and Barbara Smith, (eds.), 1982, *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Old Westbury, N.Y.: Feminist Press.
Intemann, Kristen, 2001, "Science and Values: Are Value Judgments Always Irrelevant to the Justification of Scientific Claims?", *Philosophy of Science*, 68: S506-S518.
——, "Feminism, Underdetermination, and Values in Science", *Philosophy of Science*, 72: 1001–12.
Jaggar, Alison, 1989, "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", in Garry and Pearsall 1989.
Janack, Marianne, 1997, "Standpoint Epistemology Without the 'Standpoint'? An Examination of Epistemic Privilege and Epistemic Authority", Hypatia, 12: 125-139.
Jayaratne, Toby and Abigail Stewart, 1991, "Quantitative and Qualitative Methods in the Social Sciences: Current Feminist Issues and Practical Strategies", in *Beyond Methodology*, Mary Fonow and Judith Cook, (eds.), Bloomington, Ind.: University of Indiana Press.
Jones, Karen, 2002, "The Politics of Credibility", in Antony and Witt 2002, 2nd edition.
Kahneman, Daniel, Paul Slovic and Amos Tversky, 1982, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge: Cambridge University Press.
Keller, Evelyn Fox, 1983, *A Feeling for the Organism*, San Francisco: W.H. Free-

man.
——, 1985a, *Reflections on Gender and Science*, New Haven: Yale University Press.
——, 1985b, "The Force of the Pacemaker Concept in Theories of Aggregation in Cellular Slime Mold", in Keller 1985a.
——, 1992, *Secrets of Life, Secrets of Death: Essays on Language, Gender, and Science*, New York: Routledge.
Kalbfleisch, Pamela, (ed.), 1995, *Gender, Power, and Communication in Human Relationships*, Hillsdale, N.J.: Erlbaum.
Kuhn, Thomas, 1977, "Objectivity, Value Judgment and Theory Choice", In *The Essential Tension*, Chicago: University of Chicago Press.
Lacey, Hugh, 1999, Is *Science Value Free?*, New York: Routledge.
Leacock, Eleanor Burke, 1981, *Myths of Male Dominance*, New York: Monthly Review Press.
Little, Margaret, 1995, "Seeing and Caring: the Role of Affect in Feminist Moral Epistemology", *Hypatia*, 10: 117-137.
Lloyd, Elisabeth, 1995a, "Feminism as Method: What Scientists Get that Philosophers Don't", *Philosophical Topics*, 23: 189-220.
——, 1995b, "Objectivity and the Double Standard for Feminist Epistemologies", *Synthese*, 104: 351-381.
——, 1997a, "Feyerabend, Mill, and Pluralism", *Philosophy of Science*, 64: 396-407.
——, 1997b, "Science and Anti-Science: Objectivity and its Real Enemies", in Nelson, Lynn and Jack Nelson, (eds.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science,* Dordrecht: Kluwer, 217-259.
——, 2006, *The Case of the Female Orgasm: Bias in the Science of Evolution*, Cambridge, Mass.: Harvard UP.
Longino, Helen, and Doell, Ruth, 1983, "Body, Bias, and Behavior", *Signs*, 9: 206-227.
Longino, Helen, 1989, "Can there Be a Feminist Science?", in Garry and Pearsall 1989.
——, 1990, *Science as Social Knowledge*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
——, 1993a, "Essential Tensions—Phase Two: Feminist, Philosophical, and Social Studies of Science", in Antony and Witt 1993.
——, 1993b, "Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophy of Science", in Alcoff and Potter 1993.
——, 1994, "In Search of Feminist Epistemology", Monist, 77: 472-485.
——, 2001, *The Fate of Knowledge*, Princeton: Princeton University Press.
Lorde, Audre, 1984, *Sister Outsider*, Trumansburg, NY: Crossing Press.
Lugones, Maria, 1987, "Playfulness, 'World'-Traveling, and Loving Perception", *Hypatia*, 2: 3-19.
Lugones, Maria, and Elizabeth Spelman, 1983, "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for 'The Woman's Voice'?", *Women's Studies International Forum*, 6: 573-581.
Lukács, Georg, 1971, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", in *History and Class Consciousness*, Rodney Livingstone (trans.), Cambridge, Mass.: MIT Press

MacKinnon, Catherine, 1999, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Margonis, Frank, 2007, "John Dewey, W.E.B. DuBois, and Alain Locke: A Case Study in White Ignorance and Intellectual Segregation", in Sullivan and Tuana.
Martin, Emily, 1996, "The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles", in *Feminism and Science*, Evelyn Fox-Keller and Helen Longino, (eds.), Oxford: Oxford University Press.
Marx, Karl, 1964, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York: International Publishers.
Merchant, Carolyn, 1980, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York: Harper and Row.
Mills, Charles, 2007, "White Ignorance", in Sullivan and Tuana.
Moulton, Janice, 1983, "A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method", in Harding and Hintikka 1983.
Nanda, Meera, 2003, "Modern Science as the Standpoint of the Oppressed: Dewey Meets the Buddha of India's Dalits", in Pinnick, Koertge and Almeder.
Nelson, Lynn Hankinson, 1990, *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*, Philadelphia, Pa.: Temple University Press.
——, 1993, "Epistemological Communities", in Alcoff and Potter 1993.
Nicholson, Linda, (ed.), 1990, *Feminism/Postmodernism*, New York and London: Routledge.
Nielsen, Joyce, (ed.), 1990, *Feminist Research Methods*, Boulder, Col.: Westview.
Okin, Susan, 1989, *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books.
Pinnick, Cassandra, Noretta Koertge and Robert Almeder, (eds.), 2003, *Scrutinizing Feminist Epistemology: An Examination of Gender in Science*, New Brunswick: Rutgers.
Potter, Elizabeth, 1993, "Gender and Epistemic Negotiation", in Alcoff and Potter 1993.
——, 1996, "Loopholes, Gaps, and What is Held Fast: Democratic Epistemology and Claims to Recovered Memories", *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 3: 238-254.
——, 2001, *Gender and Boyle's Law of Gases*, Bloomington: Indiana University Press.
Proctor, Robert and Londa Schiebinger, (eds.), 2008, *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford University Press.
Putnam, Hilary, 1981, *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
Quine, W. V. O., 1963, "Two Dogmas of Empiricism." in *From a Logical Point of View*, New York: Harper & Row.
——, 1969, "Epistemology Naturalized", in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.
Reinharz, Shulamit, 1992, *Feminist Methods in Social Research*, Oxford: Oxford University Press.
Rolin, Kristina, 2006, "The Bias Paradox in Feminist Standpoint Epistemology", *Episteme*, 3.1–2: 125–37.

——, 2009, "Standpoint Theory as a Methodology for the Study of Power Relations" *Hypatia*, 24.4: 218–26.
Rooney, Phyllis, 1991, "Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason", *Hypatia*, 6: 77-103.
Rose, Hilary, 1987, "Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences", in Harding and O'Barr 1987.
Rose, Suzanna, 1989, "Women Biologists and the 'Old Boy' Network", *Women's Studies International Forum*, 12: 349-54.
Ruetsche, Laura, 2004, "Virtue and Contingent History: Possibilities for Feminist Epistemology", *Hypatia*, 19.1: 73–101.
Schiebinger, Londa, 1989, *The Mind Has No Sex?*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
——, 2007, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Scott, Joan, 1991, "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry*, 17: 773-97.
Shapin, Steven, 1994, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago: University of Chicago Press.
Sherif, Carol, 1987, "Bias in Psychology", in Harding 1987a.
Smith, Dorothy, 1974, "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", *Sociological Inquiry*, 44: 7-13.
Solomon, Miriam, 2001, *Social Empiricism*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
——, 2009 "Standpoint and Creativity", *Hypatia*, 24.4: 226–37.
Spanier, Bonnie, 1995, *Im/partial Science: Gender Ideology in Molecular Biology* , Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
Spelman, Elizabeth, 1988, *Inessential Woman*, Boston: Beacon Press.
Stanley, Liz and Sue Wise, 1983, *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*, London: Routledge and Kegan Paul.
Sullivan, Shannon and Nancy Tuana, (eds.), 2007, *Race and Epistemologies of Ignorance*, SUNY Press.
Tavris, Carol, 1992, *The Mismeasure of Women*, New York: Simon and Schuster.
Taylor, Charles, 1985, "Neutrality in Political Science" in *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
Tiles, Mary, 1987, "A Science of Mars or of Venus?", *Philosophy*, 62: 293-306.
Tiles, Mary and Hans Oberdiek, 1995, *Living in a Technological Culture*, London and New York: Routledge.
Tuana, Nancy, (ed.), 1989, *Feminism & Science*, Bloomington: Indiana University Press.
——, 2006, "The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance", *Hypatia*, 21.3: 1–19.
—— and Shannon Sullivan, 2006, "Introduction: Feminist Epistemologies of Ignorance", *Hypatia*, 21.3: vii-ix.
Waring, Marilyn, 1990, *If Women Counted*, San Francisco: Harper Collins.
West, Candace and Don Zimmerman, 1987, "Doing Gender", *Gender and Society*, 1: 125-51.
Williams, Bernard, 1978, *Descartes: the Project of Pure Enquiry*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Wylie, Alison, 1996, "The Constitution of Archaeological Evidence: Gender Politics and Science", in *The Disunity of Science*, P. Galison and D. Stump, (eds.), Stanford: Stanford University Press.

——, 2003, "Why Standpoint Matters", in *Science and Other Cultures*, R. Figueroa and S. Harding, (eds.), New York: Routledge.

—— and Lynn Hankinson Nelson, 2007, "Coming to Terms with the Values of Science: Insights from Feminist Science Studies Scholarship", in *Value-Free Science? Ideals and Illusion*, Harold Kincaid, John Dupré, and Alison Wylie (eds.), New York: Oxford University Press.

——, 2009, "Social Constructionist Arguments in Harding's Science and Social Inequality", *Hypatia*, 23.4: 201–11.

Young, I. M. 1990, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Political Theory*, Bloomington: Indiana University Press.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

İçsel ve Dışsal Sebepler*

BERNARD WILLIAMS
Çev. AYKUT AYTIŞ**

('ϕ' eylem ifade eden bir fiili temsil etmek üzere) '*A*'nın ϕ-lemek için bir sebebi var' veya '*A*'nın ϕ-lemesi için bir sebep var' formundaki cümleler ilk bakışta iki farklı türden yoruma açık gibi görünmektedir. İlk yoruma göre cümlenin doğruluğu, pek kabaca, *A*'nın ϕ-lemesi tarafından hizmet veya yardım edilecek bir motive sahip olduğunu ima etmektedir ve bunun böyle olmadığı ortaya çıkarsa cümle yanlıştır: Failin amaçları ile ilişkili bir koşul vardır ve eğer bu koşul sağlanmazsa failin ϕ-lemek için bir sebebinin olduğunu söylemek, bu yoruma göre, doğru değildir. İkinci yoruma göre böyle bir koşul yoktur ve sebep-cümlesi uygun bir motivin yokluğunca yanlışlanmayacaktır. Bunlardan ilkini 'içsel' ve ikincisini de 'dışsal' yorum olarak adlandıracağım. (Bu iki yorum ve aktarılan iki cümle formu karşısında ilk cümlenin içsel yorumu ikinci cümleninse dışsal yorumu daha doğal bir şekilde kabul ettiğini varsaymak makuldür, fakat bu söyleyiş formlarından herhangi birinin yorumlardan sadece birini kabul ettiğini ileri sürmek yanlış olacaktır.)

Yine, kimi zaman ve kolaylık olması açısından, başlıkta da yaptığım gibi, 'içsel sebepler'den ve 'dışsal sebepler'den söz edeceğim, fakat bu sadece kolaylık olsun diye yapılan bir şey olarak alınmalıdır. İnsanların eylem için sebepleri hakkında iki tür bildirimden farklı olarak eylem için iki tür sebebin var olup olmadığı, bir araştırma konusudur. Aslında, en nihayetinde göreceğimiz üzere, durumlardan birindeki yorum dahi problematiktir.

İlk önce içsel yorumu ve onun ne kadar ileri götürülebileceğini ele alacağım. Ardından, daha skeptik bir şekilde, dışsal bir yorumda neyin içeriliyor olabileceğini ele alacağım. Son olarak da bütün bunları kamusal iyiler ve bedavacılar meselesi ile ilişkilendiren çok kısa gözlemlere yer vereceğim.

İçsel yorum için en basit model şu olacaktır: *A*'nın, ancak ve ancak tat-

---

* İngilizce aslı 'Internal and External Reasons' başlığını taşıyan bu makale ilk olarak Harrison, Ross, ed., *Rational Action*, Cambridge University Press, 1979 içinde yayımlanmıştır. Türkçe çeviri makalenin Williams, Bernard, *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981 içindeki yeniden basımına dayanmaktadır. Bütün köşeli parantezler Türkçe'ye çevirene aittir -ç.n.

** İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi. aykut.aytis@inonu.edu.tr

minine ϕ-lemesi tarafından hizmet edilecek bir arzusu var ise, ϕ'yi yapmak için bir sebebi vardır. Alternatif olarak, ... tatminine ϕ-lemesi tarafından hizmet edileceğine inandığı bir arzusu var ise ... de diyebilirdik; bu farklılık bizi daha sonra ilgilendirecek. Böyle bir model bazen Hume'a atfedilmektedir, fakat aslında Hume'un kendi görüşleri bundan çok daha karmaşık olduğu için bu modeli *Hume-altı model* olarak adlandırabiliriz. Hume-altı model kesinlikle fazla basittir. Amacım, ilave ve revizyon yoluyla, onu daha uygun bir şeye geliştirmek olacak. Bunu yapmaya çalışırken, bana içsel sebep bildirimleri hakkında doğru görünen dört önermeyi bir araya getireceğim.

Temel olarak ve tanım gereği, içsel yorum için her model, sebep bildirimini failin öznel *motivasyonel kümesine* göreli/bağlı bir bildirim olarak sergilemek mecburiyetindedir (buradan itibaren, failin öznel motivasyonel kümesine failin *S*si diyeceğim). *S*nin içeriklerine geleceğiz, ama şunu söyleyebiliriz:

> (i) İçsel bir sebep bildirimi *S*den uygun bir elemanın yokluğunca yanlışlanır.

En basit Hume-altı model, *S*deki her elemanın içsel bir sebep doğurduğunu iddia eder. Fakat bunu reddetmek için gerekçeler vardır, *S*deki müessif, basiretsiz veya sapkın elemanlardan ötürü değil – bunlar başka türden meseleler ortaya çıkarırlar – ama *S*de bulunmakla birlikte yanlış inanca dayanan elemanlardan ötürü.

Fail bu madde aslında benzin iken onun cin olduğuna inanmakta ve cin tonik istemektedir. Bu maddeyi tonikle karıştırıp içmek için sebebi veya bir sebebi var mıdır? (Hume-altı modeli formüle etmenin iki alternatifi tarafından zaten telkin edildiği gibi) burada iki yol vardır. Bir yandan, fail bu maddeyi içmek için bir sebebinin olduğunu düşünse de, onun bu maddeyi içmek için bir sebebinin olduğunu söylemek düpedüz son derece tuhaftır ve onun bu maddeyi içmek için hiçbir sebebinin olmadığını söylemek doğaldır. Diğer yandan, eğer bu maddeyi içerse, onun böyle yapmasının bir açıklamasına (böyle yapmış olmasının bir niçinine [*a reason why*][1]) sahip olmakla kalmayız sadece, fakat sahip olduğumuz bu açıklama eylem-için-sebep formunda olur. Bu açıklayıcı boyut çok önemlidir ve ona birden çok kez geri döneceğiz. Eğer eylem için sebepler varsa o zaman in-

[1] Bu çeviride 'sebep' ile karşıladığımız İngilizce terim *reason*'dır. Williams bu terimi normatif kuvvete sahip bir şeyi imliyor olarak alır, fakat yine Williams'ın normatif sebeplerle açıklayıcı sebepleri basitçe ayırmayı kabul edilir bulmadığını da belirtmek gerekir (bkz. Williams, Bernard, 'Internal Reasons and the Obscurity of Blame', *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, 1995, s. 38-39). Öte yandan Williams burada çevirisini sunduğumuz 'Internal and External Reasons'ın üç yerinde *reason why* deyimini kullanmakta ve bu üç yerde de salt açıklayıcı sebebi kastediyor görünmektedir. Bu yüzden bu deyimin geçtiği üç yerde de deyimi köşeli parantez içinde gösterme ihtiyacı duyduk ve onu 'sebep' şeklinde değil, 'niçin' şeklinde çevirdik -ç.n.

sanların bazen bu sebeplerden ötürü eyliyor olmaları gerekir ve insanlar böyle sebeplerden ötürü eyledikleri takdirde de insanların [bu] sebeplerinin onların eylemlerinin doğru bir açıklamasında yer alması gerekir (böyle sebeplerin insanların eylemlerine ilişkin doğru açıklamaların tamamında yer alması gerektiği çıkmamaktadır). Failin sahip olduğu yanlış ve doğru inançlar arasındaki farklılık, onun eylemi açısından uygun olacak olan açıklamanın *formunu* değiştiremez. Bu mülahaza bizi daha evvel fark ettiğimiz bir sezgiyi görmezden gelmeye yöneltebilir ve tam da, cin isteyen fail ile ilgili olarak onun aslında benzin olan bu maddeyi içmek için bir sebebinin olduğunu vazetmeye sevk edebilir.

Fakat bunu yapmamız gerektiğini düşünmüyorum. Böyle bir şey, sonuçta içsel sebep fikrinin sadece açıklamayla alakalı olduğunu ve failin rasyonalitesiyle hiç de alakalı olmadığını ima etmekle yanlış yöne bakmaktadır ve bu da failin rasyonalitesi ile ilişkili olan başka türden sebepler için bir arayış isteği uyandırabilir. Ama içsel sebepler fikri failin rasyonalitesiyle alakalıdır. Bizim üçüncü-şahıssal bir içsel sebep bildiriminde faile doğru olarak atfedebileceğimiz şey, göreceğimiz üzere, failin de tartımlamanın [*deliberation*] bir sonucu olarak kendi kendisine atfedebileceği şeydir aynı zamanda. Böylece daha ziyade şunu söylememiz gerektiğini düşünüyorum:

> (ii) *S*'nin bir üyesi, *D*, eğer *D*'nin varoluşu yanlış inanca dayanıyorsa veya *A*'nın ϕ-lemenin *D*'nin tatmini ile ilişkili olduğuna dair inancı yanlış ise, *A*'ya ϕ-lemek için bir sebep vermez.

(Bu çifte formülasyon cin/benzin örneğinden hareketle somutlaştırılabilir: *D*, formülasyonun ilk kısmına göre[2] bu şişedeki şeyi içme arzusu olarak, ikinci kısmına göreyse[3] cin içme arzusu olarak alınabilir.) Her halükarda, eğer fail bu koşullarda ϕ-lerse onun ϕ-lemesini açıklamakla kalmayan, fakat aynı zamanda onu yanlış inancına göreli olarak rasyonel bir şekilde eyliyor da gösteren bir niçinin [*a reason why*] var olmuş olduğu doğru olacaktır.

Epistemik sonucu not edebiliriz:

(iii) (a) *A*, kendisine dair bir içsel sebep bildirimine yanlışlıkla inanabilir ve (ilave edebiliriz ki)
(b) *A*, kendisine dair doğru bir içsel sebep bildirimini bilmeyebilir.

(b)'nin iki farklı kaynağı vardır. Biri, *A*'nın öyle bir olgudan habersiz olabilecek olmasıdır ki, eğer bu olguyu bilse, *S*'deki bir elemandan ötürü, ϕ-lemeye yatkın olacaktır: *A*'nın bunu bilmemesine rağmen ϕ-lemek için bir sebebinin olduğunu söyleyebiliriz. Gelgelelim *A*'nın böyle bir sebebe hakikaten sahip olabilmesi için, bilinmeyen olgunun onun eylemleriyle

---

[2] 'eğer *D*'nin varoluşu yanlış inanca dayanıyorsa' -ç.n.

[3] 'eğer ... *A*'nın ϕ-lemenin *D*'nin tatmini ile ilişkili olduğuna dair inancı yanlış ise' -ç.n.

alakasının gayet yakın ve dolaysız olması gerekiyor görünür; aksi halde sadece şu söylenir: Eğer olguyu bilseydi, ϕ-lemek için bir sebebi olurdu. Bunlardan birini veya diğerini söylemenin koşullarına ilişkin soruyu takip etmeyeceğim, fakat bu soru, bilmemenin, ne zaman, *A*'nın fiilen yaptığı şeyin açıklamasının bir parçası olduğu sorusuyla yakından bağlantılı olmalıdır.

(iii)'ün ikinci kaynağı, *A*'nın *S*deki bir elemanı bilmiyor olabilecek olmasıdır. Ama *S*de var olup da bilinmeyen bir elemanın, *D*nin, ancak, ϕ-lemek *D* ile rasyonel olarak ilişkiliyse *A*'ya ϕ-lemek için bir sebep sunacağına dikkat etmeliyiz; yani, kabaca, bir ϕ-leme projesi kısmen *D* tarafından teşkil edilen bir tartımlama sorusuna cevap olabiliyorsa. Eğer *D* bilinçdışında olduğu için *A* tarafından bilinmiyorsa, o zaman bu koşulu pekala sağlamayabilir, gerçi hiç şüphesiz *A*'nın ϕ-lemesinin niçinini [*the reason why*] sunabilir, yani *A*'nın ϕ-lemesini açıklayabilir veya açıklamaya yardımcı olabilir. Bu tür durumlarda, ϕ-leme *D* ile sadece sembolik olarak ilişkili olabilir.

Şunu zaten söyledim:

> (iv) İçsel sebep bildirimleri tartımlayıcı akıl yürütmede [*deliberative reasoning*] keşfedilebilir.

Zaten örtük olan şu hususu belirtmeye değer ki bir içsel bir sebep bildirimi, tartımlamanın biricik bir şekilde tercih edilen sonucu olan eylem için kullanılmaz sadece. '*A*'nın ϕ-lemek için sebebi var' [bildirimi], '*A*'nın genel olarak, her şey hesaba katıldığında, yapmak için sebebe sahip olduğu eylem, ϕ-lemektir' anlamına gelmez. *A*'nın yapmak için sebebe sahip olduğu pek çok şeyi yapmamak için başka ve daha kuvvetli sebepleri olabilir.

Hume-altı model, ϕ-lemenin *S*deki bir eleman ile nedensel aracın amaç ile ilişkili olduğu gibi ilişkili olması gerektiğini varsayar (ϕ-lemek *S*deki bu elemanın ta kendisi olan bir arzunun doğrudan yerine getirilmesi ise eğer, bu, varsayımın tek istisnası olacaktır belki de). Ama ϕ-lemenin *S*deki bir eleman ile nedensel aracın amaç ile ilişkili olduğu gibi ilişkili olması sadece tek bir durumdur: Aslında, bir eylem yolunun bir amacın nedensel aracı olduğunun sadece keşfedilmesi, sırf kendi başına, bir pratik akıl yürütme örneği değildir.[4] Açık bir pratik akıl yürütme örneği, ϕ-lemek *S*deki bir elemanı tatmin etmenin en kolay, ekonomik, hoş vs yolu olacağı için ϕ-lemek yönünde sebebin olduğu vargısına götüren akıl yürütmedir ve bu da, zorunlulukla çok açık ve belirli bir biçimde olmasa

[4] Bu, Aurel Kolnai tarafından ortaya konmuş bir hususdur: Bkz. Kolnai'ın *Ethics, Value and Reality*, London and Indianapolis, 1978 içindeki 'Deliberation is of Ends'i. Ayrıca bkz. Wiggins, David, 'Deliberation and Practical Reason', *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXVI, 1975-6. Wiggins'in 'Deliberation and Practical Reason'ı Raz, J., ed., *Practical Reasoning*, Oxford, 1978 içinde kısmen yeniden basılmıştır.

bile, *S*deki diğer unsurlar tarafından kontrol edilir şüphesiz. Fakat tartımlama için sözgelimi şunlar gibi çok daha geniş imkanlar vardır: *S*deki elemanların tatmininin, mesela zaman sırasına koyulmaları yoluyla, nasıl kombine edilebileceğini düşünmek; *S*nin elemanları arasında çözüme kavuşturulamaz bir çatışma olduğunda bunlardan en çok hangisine ağırlık verildiğini mülahaza etmek (ki bu, onların çeşitli miktarlarda sağladıkları tek bir metanın olduğunu ima etmez ve böyle bir imanın olmaması hususu önemlidir); veya yine, eğlence istendiği varsayılırsa, neyin eğlenceli bir akşam temin edeceğine karar vermek gibi, yapıcı/teşkil-edici [*constitutive*] çözümler bulmak.

Bir fail, bu tür süreçlerin bir sonucu olarak, yapmak için bir sebebe sahip olduğunu hiç de görmediği bir şeyi yapmak için bir sebebe sahip olduğunu görmeye başlayabilir. Bu şekilde, tartımlama süreci kendileri için içsel sebepler bulunan yeni eylemler ekleyebileceği gibi, bir o kadar, verili eylemler için yeni içsel sebepler de ekleyebilir. Tartımlama sürecinin *S*den elemanlar çıkarması da mümkündür. Refleksiyon, faili, bir inancın yanlış olduğunu görmeye ve böylelikle de yapmak için sebebe sahip olduğunu düşünmüş olduğu bir şeyi yapmak için aslında hiçbir sebebinin olmadığını fark etmeye sevk edebilir. Daha ince bir şekilde, fail, belli bir gelişme meydana gelirse bunun nasıl bir şey olacağı hakkında hayal gücünü yeterince kullanmamış olmasından ötürü, bu gelişmeyi desteklemek için sebebinin olduğunu düşünebilir. Yardım almamış tartımlayıcı aklında veya diğerlerinin ikna etmesiyle cesaret bularak böyle bir gelişmede neyin içerildiği konusunda daha somut bir duyuya sahip olmaya başlayabilir ki, böylece bu gelişme için arzusunu yitirebileceği gibi, bir o kadar ve pozitif bir şekilde, hayal gücü yeni ihtimaller ve yeni arzular da yaratabilir. (Bunlar bireysel eylem için olduğu gibi politika için de önemli imkanlardır.)

O halde *S*yi statik olarak verili düşünmememiz gerekir. Tartımlama süreçlerinin *S* üzerinde her türlü etkisi olabilir ve bu, bir içsel sebepler teorisinin kendisine yer açmaktan pek mutlu olması gereken bir olgudur. Aynı şekilde bir içsel sebepler teorisi *S*deki mümkün elemanlar konusunda da bazı teorisyenlere göre daha cömert olmalıdır. *S*yi öncelikle arzular çerçevesinde tartıştım ve bu arzu terimi, formel olarak, *S*deki her eleman için kullanılabilir. Fakat bu terminoloji *S*nin değerlendirme yatkınlıkları, duygusal tepki örüntüleri, şahsi sadakatler ve çeşitli projeler gibi, onları soyut bir şekilde adlandırmak gerekirse, failin bağlılıklarını cisimleştiren şeyleri ihtiva edebileceğini unutturabilir. Her şeyden evvel, bir failin arzularının ve projelerinin egoistik olmak zorunda oldukları yönünde bir varsayım hiç şüphesiz yoktur; failin çeşitli türlerden egoistik-olmayan projeleri de umulur ki olacaktır ve eşit ölçüde bunlar da eylem için içsel sebepler sağlayabilirler.

Fakat *S*nin içerikleri hakkında bir diğer soru daha vardır: *S*nin, içsel sebeplerin genel fikri ile tutarlı bir şekilde, *ihtiyaçları* içeriyor olarak alınıp

alınmaması gerektiği sorusu. *A*'nın X'e ihtiyaç duyduğu zemininden ve sadece bu zeminden hareketle, *A*'nın X'in peşinden koşmak için bir sebebinin olduğunu söylemek kesinlikle gayet doğaldır, fakat bu bir içsel sebepler teorisinde doğal olarak çıkacak mıdır? Bunun hakkında özel bir problem, ancak, failin ihtiyaç duyduğu şeyin peşinden koşmaya motive olmaması mümkün ise vardır. Burada ihtiyaçların doğasını tartışmaya çalışmayacağım, fakat kesin olarak tanınabilir ihtiyaçların olması ölçüsünde, hakikaten ihtiyaç duyduğu şeyi elde etmeye yönelik herhangi bir ilgiden yoksun bir failin olabileceğini kabul ediyorum. Ayrıca bu ilgi yoksunluğunun tartımlamadan sonra baki kalabileceğini ve dahası böyle bir ilgi yoksunluğunun daima yanlış inanca dayanmak mecburiyetinde olduğunu söylemenin de yanlış olacağını kabul ediyorum. (İlgi yoksunluğunun yanlış inanca dayanması ölçüsünde ona (ii) altında, zaten tartışılmış olan şekilde yer açabiliriz.)

Eğer bir fail ihtiyaç duyduğu şeye gerçekten ilgisizse ve bu ilgisizlik yanlış inancın ürünü değilse ve sahip olduğu motivlerden tartışmış olduğumuz tartımlama süreçleri yoluyla böyle herhangi bir motive erişemiyorsa, o zaman onun bu şeylerin peşinden koşmak için içsel anlamda hiçbir sebebe gerçekten de sahip olmadığını söylemek durumunda olduğumuzu düşünüyorum. Ama bunu söylerken bu kabullerin ne kadar kuvvetli olduğunu ve bu kabullerin doğru olduğunu bildiğimizi düşünme ihtimalimizin ne kadar düşük olduğunu akılda tutmak durumundayız. Bir şahsın sağlığını korumak için herhangi bir ilgiyi tutarlı ve ikna edici bir şekilde yadsımasına rağmen, ihtiyaç duyduğu ilacı almak için sebebinin olduğunu söylediğimizde, sağ ve salim olmayı bir seviyede gerçekten istiyor olmalı düşüncesi ile, hala içsel anlamda konuşuyor olabiliriz pekala.

Fakat eğer böyle hiçbir düşüncemizin olmadığı konusunda açık hale gelir ve şahsın bu sebebe sahip olduğunu söylemede ısrar edersek, o zaman başka bir anlamda konuşuyor olmalıyız ve işte bu, dışsal anlamdır. İnsanlar dışsal yorumda alınmayı talep eden şeyler söylerler. James'in Owen Wingrave öyküsünde, ki Britten bundan bir opera yapmıştır, Owen'ın ailesi, Owen'ın erkek ataları asker olmuş oldukları ve aile gururu onun da aynısını yapmasını gerektirdiği için, ısrarla Owen'a orduya katılmasının zorunluluk ve önemini vurgulamaktadırlar. Owen Wingrave'in orduya katılmak için hiçbir motivasyonu yoktur ve tüm arzuları bir başka yöne sevk etmektedir: Owen, askeri hayattan ve bu hayatın demek olduğu her şeyden nefret etmektedir. Aile üyeleri, kendilerini, *Owen'ın orduya katılmak için bir sebebinin olduğunu* söyleyerek ifade etmiş olabilirler. Owen'ın *S*'sinde onu tartımlayıcı akıl yürütme yolu ile orduya katılmaya sevk edecek hiçbir şeyin olmadığını bilmek, iddialarını geri çekmelerine veya bu iddiayı bir yanlış anlama altında ileri sürdükleri gibi bir itirafta bulunmalarına neden olmayacaktır. İddialarını dışsal bir anlamda dile getirmektedirler. Bu anlam nedir?

İlkin dile getirilmesi gereken bir nokta, bu sorunun, bir fail hakkında onun ne istiyor olduğundan bağımsız olarak geçerli olan bir 'yapmalı [*ought*]' biçimindeki Kantçı anlamda kategorik olduğu varsayılan bir emperatifin statüsüne ilişkin soru ile aynı olmadığıdır: Ya da daha ziyade, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde aynı soru değildir. Birinci olarak, kategorik bir emperatif, çoğu zaman, Kant tarafından da yapıldığı gibi, zorunlulukla ahlaka ait bir emperatif olarak alınır, fakat dışsal sebep bildirimleri zorunlulukla ahlakla ilişkili değildirler. İkinci olarak, *'A*'nın ... yapması için bir sebep var' ile '*A* ... yapmalı [*ought to*]' [bildirimleri] arasında nasıl bir ilişki olduğu, bulanık bir mesele olarak durmaktadır. Bazı filozoflar bu ikisini eşdeğer olarak almaktadırlar ve bu görüş altında dışsal sepeler meselesi kategorik bir emperatif meselesine hiç kuşku yok ki çok daha yakın olmaktadır. Fakat ben böyle bir eşdeğerlik hakkında herhangi bir şey varsaymayacağım ve 'yapmalı'yı daha öte tartışmayacağım.[5]

Dışsal bir sebep bildiriminin ne demek olabileceğini ele alırken, eylem için sebeplerin tümü açısından geçerli olan bir mülahazayı, mümkün açıklama boyutunu tekrar hatırlamak durumundayız. Eğer bir şey eylem için bir sebep olabiliyorsa o zaman bu şey bir kimsenin tikel bir vesiledeki eyleminin sebebi olabilir ve böyle olması durumunda da kendini bu eylemin açıklamasında gösterecektir. Şimdi, *sırf kendi başına* hiçbir dışsal sebep bildirimi herhangi bir kimsenin eyleminin bir açıklamasını veremez. Owen'ın orduya katılması için [böyle dışsal] bir sebebin olduğu doğru olsaydı bile (bunun doğru olması her ne demek olabilirse artık), tek başına bu olgu Owen'ın yaptığı hiçbir şeyi, hatta onun orduya katılmasını dahi, asla açıklamazdı. Çünkü eğer Owen'ın orduya katılması için böyle bir sebebin olduğu bir şekilde doğru idiyse, [daha] Owen orduya katılmaya motive olmadığında [da] doğru idi. Dışsal sebep bildirimlerinin bütün manası, failin motivasyonlarından bağımsız olarak doğru olabilmeleridir. Ama bir failin (kasıtlı [*intentional*]) eylemlerini onu öyle eylemeye motive eden bir şey dışında hiçbir şey açıklayamaz. Bu yüzden eylemi açıklamak için dışsal sebep bildiriminin doğruluğu dışında bir başka şeye, psikolojik bir bağlantıya ihtiyaç vardır ve bu psikolojik bağlantı da inanç olmalı gibi görünür. *A*'nın kendisine dair bir dışsal sebep bildirimine inanması onun eylemini açıklayabilir.

Dışsal sebep bildirimleri sadece şu genel formda, *'A*'nın ... yapması için bir sebep var' formunda takdim edilmiş bulunuyorlar, fakat şimdi bu formun ötesine, spesifik sebep bildirimlerine gitmemiz gerekiyor. Bir failin ϕ-lemesi için bir sebebin olduğuna inanmasından ötürü ϕ-lediği, fakat bu sebebin ne olduğu hakkında hiçbir inanca sahip olmadığı bazı durumlar elbette vardır. Bunlar, failin itimat ettiği bir otoriteye dayandığı veya yine,

---

[5] 'Yapmalı'yı aşağıda, bölüm 9'da tartışıyorum. [Yani Williams, Bernard, *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981 içindeki '*Ought* and Moral Obligation'da -ç.n.]

ϕ-lemesi için bir sebebi [daha evvel] bildiğini anımsadığı ama [şu anda] bu sebebin ne olduğunu hatırlayamadığı durumlar olacaktır. Bu açılardan, eylem için sebepler inanç için sebeplere benzemektedirler. Fakat bu gibi durumlar, tıpkı inanç için sebeplerde olduğu gibi, açıkça ikincil durumlardır. Asıl durum, *A*'nın, sırf, ϕ-lemesi için [açılımını bilmese de] bir sebebin olduğuna inanmasından ötürü ϕ-lediği durum değil, fakat belirli bir mülahaza ile ilgili olarak bu mülahazanın ϕ-lemesi için bir sebep teşkil ettiğine inanmasından ötürü ϕ-lediği durum olmalıdır. Böylece Owen Wingrave ailesinin askeri bir şeref geleneğine sahip olmasının kendisi açısından orduya katılmak için bir sebep teşkil ettiğine (artık) inanmasından ötürü orduya katılacak hale gelebilir.

Belli bir mülahazanın belli bir şekilde eylemek için bir sebep olduğuna inanmak, eylemek için bir sebep sunar ya da hatta teşkil eder mi? Eğer sunmaz veya teşkil etmez ise, o zaman ileri gidememişiz demektir. Gelin sunduğunu veya teşkil ettiğini kabul edelim – aslında bu iddia, bu tür inançlar ile eyleme yatkınlığı arasındaki bağlantı *akrasia*'yı dışlayan o gereksiz dereceye kadar sıkılaştırılmadığı müddetçe en azından, makul görünür. Gerçekte iddia *öylesine* makuldür ki, bu fail, bu inançla, artık kendisi hakkında içsel bir sebep bildiriminin doğrulukla ileri sürülebileceği bir fail gibi görünür: S'sinde uygun bir motivasyona sahip olan bir faildir. Aile şerefine ilişkin mülahazaların eylem için sebepler teşkil ettiğine inanan bir insan, belli bir eylem yatkınlığına ve de [belli] tasvip, duygu [*sentiment*], duygusal tepki [*emotional reaction*] vs yatkınlıklarına sahip bir insandır.

Şimdi bundan, dışsal sebep bildirimlerinde hiçbir şeyin olmadığı çıkmamaktadır. Bundan çıkan şey, dışsal sebep bildirimlerinin içeriğinin, sırf, böyle bir bildirime inanan birinin halinin veya bu halin eylemi nasıl açıkladığının irdelenmesiyle ifşa edilemeyeceğidir; çünkü bu hal kendisi ile ilgili olarak içsel bir sebep bildiriminin doğrulukla ileri sürülebileceği bir haldir sadece. Dışsal tipte bildirimin içeriğinin, daha ziyade, böyle bir bildirime *inanmaya başlamanın/inanır hale gelmenin* [come to beleive] ne olduğunun irdelenmesiyle ifşa edilmesi gerekecektir – dışsal sebep bildirimlerinin hususiyetinin, eğer var ise, işte burada ortaya çıkması gerekecektir.

Tıpkı Owen Wingrave gibi henüz gereken şekilde motive olmayan ve böylece kendisi hakkında içsel bir sebep bildiriminin doğrulukla öne sürülmesi de mümkün olmayan bir kimse hakkında dışsal bir sebep bildiriminin öne sürüldüğü durumu ele alacağız (ki zaten örtük olarak bunu yapmaktaydık). (Dışsal ve içsel bildirimler arasındaki fark sözü söyleyen tarafından kabul edilen imalar üzerinde döndüğü için, dışsal bildirimler zaten motive olan failler hakkında da elbette öne sürülebilir; fakat bu, ilginç olan durum değildir.) Fail şu anda dışsal bildirime inanmamaktadır. Eğer ona inanmaya başlarsa eylemeye motive olacaktır; böylece, inanmaya başlamak, esasen, yeni bir motivasyon kazanmayı içermek durumundadır.

Bu nasıl olabilir?

Bu, nasıl olup da 'aklın motivasyona kaynaklık edebileceğine' dair eski bir soruyla yakından ilişkilidir, bir soru ki, meşhur bir şekilde, Hume'dan olumsuz bir cevap almıştır. Fakat bu form içinde, sorunun bizzat kendisi gibi argümanla ilişkisi de açık olmaktan uzaktır – zira akıl, bu da demektir ki rasyonel süreçler, tartımlamaya dair izahta görmüş olduğumuz gibi, yeni motivasyonlara elbette kaynaklık edebilir. Dahası, meselenin geleneksel ortaya koyuluş biçimi (ileri süreceğim ki) neyin 'saf rasyonel bir süreç' sayılacağına dair, yüklenmemesi gereken değil sadece, fakat aslında, Hume'un genel vargısına karşı çıkmak ve dışsal sebep bildirimlerine nice iş gördürmek isteyen eleştirmene – benim 'dışsal sebepler teorisyeni' diyeceğim kimseye – ait olan bir kanıt yükünü de yüklenmektedir.

Temel nokta, dışsal sebep teorisyeninin [yeni] bir motivasyon kazanmak ile sebep bildirimine inanmaya başlamak arasındaki bağlantıyı *özel bir şekilde* kavramak zorunda olduğunu fark etmede yatar. Çünkü failin motivasyona sahip ve de sebep bildirimine inanıyor hale geleceği ama yanlış türden oldukları için dışsal sebepler teorisyeninin ilgisini çekmeyecek pek çok yol hiç şüphe yok ki vardır. [Mesela] Owen, ailesinin dokunaklı retoriği tarafından hem motivasyonu hem de inancı kazanacağı şekilde ikna edilebilir. Fakat bu, dışsal sebep teorisyeninin özsel olarak istediği bir unsuru, failin motivasyonu sebep bildirimine inanmaya başladığı *için* kazanması ve dahası bu ikinciyi de bir şekilde meseleyi doğru mülahaza ettiği için yapması gereğini dışlar. Eğer teorisyen bu koşullara tutunacaksa, teorisyenin, failin onun altında motivasyona uygun bir şekilde sahip hale geleceği koşulu, failin doğru tartımlaması [*deliberate correctly*] gerektiği biçiminde veya buna benzer bir şey olarak belirlemek durumunda olacağını düşünüyorum; dışsal sebepler bildiriminin kendisi ise, eğer fail rasyonel olarak tartımlamış olsaydı, o zaman başlangıçta hangi motivasyonlara sahip olmuş olursa olsun ϕ-lemeye motive hale gelirdi iddiasına kabaca eşdeğer veya en azından bu iddiayı gerektiriyor olarak alınmak durumunda olacaktır.

Ama eğer bu doğru ise, Hume'un temel noktasında hakikaten büyük bir kuvvet var gibi görünür ve tüm dışsal sebep bildirimlerinin yanlış olduğunu varsaymak oldukça makuldür. Çünkü, *ex hypothesi*, failin bu yeni motivasyona ulaşmak için *kendisinden hareketle* tartımlayacağı hiçbir motivasyon yoktur. Failin önceden var olan motivasyonları ve de bu yeni motivasyon verildiğinde, dışsal sebep bildirimlerinin doğru olabilmeleri için olması gereken şey, bu yorum çizgisine göre, önceki motivasyonlar karşısında bu yeni motivasyona bir şekilde rasyonel olarak varılabiliyor olmasıdır. Ama aynı zamanda, bu yeni motivasyon önceki motivasyonlarla daha evvel tartımlamayı tartışırken mülahaza ettiğimiz türden rasyonel ilişkiye de sahip olmamalıdır – çünkü bu durumda her şeyden evvel içsel bir sebep bildirimi doğru olmuş olacaktır. Bu koşulların sağlanmasının

mümkün olduğunu varsaymak için hiçbir sebep görmüyorum.

Dışsal bir sebep bildiriminin kuvvetinin şu şekilde açıklanabileceği söylenebilir. Böyle bir bildirim rasyonel bir failin uygun şekilde eylemeye motive olacağını ima eder ve bu imayı da, rasyonel bir fail, tam da, yapması için bir sebebin olduğu(na inandığı) şeyi yapmak için *S*sinde genel bir yatkınlığa sahip olan biri olduğu için taşıyabilir. Dolayısıyla rasyonel bir fail ϕ-lemesi için sebebin olduğuna inanır hale geldiği zaman, daha evvel ϕ-lemek için bir motivasyona veya tartımlama izahında ele alınan yollardan biriyle ϕ-lemek ile ilişkili herhangi bir motivasyona sahip olmasa bile, ϕ-lemeye motive olur.

Ancak bu cevap problemi ötelemektedir sadece. Açıklamanın (kabaca söylemek gerekirse) arzu ve inanç modelini soru konusu eylemlere yeniden uygulamakta, fakat bunu içerikleri soru konusu olan bir arzu ve bir inanç kullanarak yapmaktadır. Birinin ϕ-lemesi için bir sebebin olduğuna inanır hale geldiğinde inanır hale geldiği şey, eğer rasyonel olarak tartımlamış olsa uygun şekilde eylemeye motive olacağı önermesi veya bu önermeyi gerektiren bir şey değilse, *nedir?* Herhangi doğru bir önermenin bu içeriğe nasıl sahip olabileceğini soruyorduk; bunu cevaplarken tam da bu içeriğin kendisine sahip bir inanç tarafından aktive edilen sözde bir arzuya müracaatın yardımı olamaz.

Dışsal bir sebep bildirimini kabul etmenin ne olduğuna dair bu argümanlar çoktan verilmiş olan tartımlama izahı altında neyin mümkün olduğuna ve bu izah tarafından neyin dışlandığına dair bir fikir içerirler. Fakat burada tartımlama izahının epey muğlak olduğu ve failin *S*sinin içeriklerini genişletmek ve daraltmak için örneğin hayal gücünün kullanımına izin verdiği itirazı getirilebilir. Ama böyle bir itiraz getiriliyorsa, o zaman bir failin mevcut *S*sinden rasyonel tartımlama yoluyla varabileceği şeylerin sınırlarının neler olduğu açık değildir.

Açık değildir ve ben bir pratik akıl yürütme teorisinin bu açık olmamaklığı muhafaza etmesini ve hesaba katmasını esasen onun arzu edilir bir özelliği olarak görüyorum. Neyin rasyonel bir tartımlama süreci olarak sayılabileceğinde özsel bir belirsizlik vardır. Pratik akıl yürütme, bulma ile alakalı [*heuristic*] ve de hayal gücü içeren/yaratıcı [*imaginative*] bir süreçtir ve rasyonel düşünceden ilham ve inanç-değiştirmeye uzanan çizgide [*the continuum from rational thought to inspiration and conversion*] sabit sınırlar yoktur. Eylem için sebeplerin esasen içsel sebepler modeli çerçevesinde anlaşılması gerektiğini düşünen bir kimse için bu bir güçlük değildir. Aslına bakılırsa, *A*'nın mevcut *S*sinden onun ϕ-lemeye motive olmasına götürebilecek tartımlama süreçlerinin daha az veya daha çok hırslı bir şekilde kavranabilmesi ölçüsünde, içsel anlamda alınmak üzere '*A*'nın ϕ-lemek için sebebi var' [bildiriminde] bir muğlaklık vardır. Fakat bu, eylem için sebeplerin içsel fikrini esas alanlar için mahcup olunacak bir şey değildir. *A*'nın ϕ-lemek için bir sebebe sahip olarak sayılabileceği hallerin

varsayılmış olandan daha geniş ve daha belirsiz bir menzilinin olduğunu göstermektedir sadece.

Bu noktada bir problemle karşılaşan, dışsal sebepler teorisyenidir. Bir konuşmacının, ϕ-lemeye yatkın olması gerektiğini düşündüğü ama ϕ-lemeye yatkın olmayan birine söyleyebileceği pek çok şey elbette vardır. Sözgelimi onun düşüncesiz veya acımasız veya bencil veya basiretsiz olduğunu ya da ϕ-lemeye motive olsa şeylerin ve onun çok daha hoş olacağını söyleyebilir. Bunların hepsi de söylemesi makul şeyler olabilirler. Fakat eleştiriyi dışsal bir sebep bildirimi formuna koymayı pek önemseyen biri, failde özellikle yanlış olan şeyin onun *irrasyonel* olması olduğunu söylemekle ilgileniyor görünür. Bu ithamı kesin bir şekilde öne sürmekle özellikle ilgilenen, işte bu teorisyendir: Özellikle de, her rasyonel failin, sırf bu sıfatla, söz konusu şeyi yapma gerekliliğini kabul ve teslim etmesini istediği için.

Owen Wingrave'in aile üyeleri kendilerini 'sebepler' çerçevesinde ifade etmemiş olabilirler, fakat, hayal etmiş olduğumuz üzere, dışsal sebepler formülasyonunu kullanmış da olabilirler. Bizzat bu olgunun kendisi dışsal sebepler teorisyeni için bir güçlük sunar. Dışsal bir sebep bildiriminin doğruluğunu, bu bildirimi görmezden gelen bir faile karşı bir irrasyonalite ithamına potansiyel bir temel sağlıyor olarak gören bu teorisyen, eğer Wingraveler Owen ile ilgili şikayetlerini bu forma koyuyorlarsa, Wingravelerin bu tikel durumda çok büyük bir ihtimalle yanlış olan bir şeyi iddia ediyor olacaklarını söylemeyi pekala isteyebilir. Teorisyenin göstermek için daha zor bir zaman geçireceği şey, Wingraveler tarafından kullanılan sözlerin, onun [teorisyenin] düşüncesine göre doğru bir şekilde dile getirildiklerinde anlamına geldikleri şeyden başka bir *anlama geldikleridir*. Fakat bu sözlerin Wingraveler tarafından dile getirildiklerinde anlamına geldikleri şey, neredeyse kesinlikle, rasyonel tartımlamanın Owen'ı orduya katılmaya motive hale getireceği değildir – ki bu da, pek kabaca, eğer bu sözler bu tür teorisyenlerin onlara vermeyi diledikleri ağırlığı taşıyacaklarsa bu sözler için bulmuş olduğumuz anlam veya imadır.

Burada sunulan türde mülahazalar bana kuvvetle şunu telkin etmektedir ki dışsal sebep bildirimleri, bu sıfatla kesin olarak izole edildiklerinde, yanlış veya tutarsız veya aslında yanıltıcı bir şekilde ifade edilmiş başka bir şeydirler. Aslında onları insanların konuşmalarında izole etmek bu bölümün başlangıcındaki takdimlerinin telkin ettiğinden daha zordur. Bu sözleri sıklıkla kullananlar, daha ziyade, optimistik bir içsel sebep bildirimini düşünüyor gibidirler, fakat kimi zaman bildirim gerçekten de failin *S*sinin ve failin *S*sinden rasyonel tartımlama ile türetebileceklerinin dışında duruyor olarak sunulur ve işte o zaman da, ileri sürüyorum ki, neyin denmek istendiğine dair büyük bir belirsizlik vardır. Kimi zaman, denmek istenen eğer fail böyle eylese şeylerin daha iyi olacağından birazcık fazlasıdır. Fakat sebepler çerçevesindeki formülasyonun, özellikle de failin irrasyonel oldu-

ğu biçimindeki telkininde, bir etkisi vardır ve bu telkin, içsel bir sebep bildiriminin temeli açıkça bertaraf edilmişse eğer, blöftür. Eğer bu böyle ise, eylem için sebepler hakkındaki yegane gerçek iddialar içsel iddialar olacaktır.

Mevcut konuya çok yakın durduğu düşünülen bir problem, (pek kabaca dile getirmek gerekirse) her bir şahsın temin edilen belli bir iyiyi istemek için egoistik sebebe sahip olduğu, fakat aynı zamanda yine her bir şahsın bu iyiyi temin etmede yer almamak için de egoistik sebebe sahip olduğu durum ile alakalı olan, kamusal iyiler ve bedavacılar problemidir. Bu probleme ilişkin herhangi bir tartışmaya girmeyeceğim, fakat sadece, eylem için sebeplere dair kendi görüşümü açık kılmak ve diğer bazı görüşlerle zıtlığı açığa çıkarmak için, problemle alakalı olan bir dizi soruyu, bu sorulara (onu aceleyle betimlemek gerekirse) eylem için biricik rasyonalitenin içsel sebeplerin rasyonalitesi olduğunu düşünen biri tarafından verilecek cevaplarla beraber listelemem yararlı olabilir.

1. Salt egoistik olmayan rasyonalite nosyonları tanımlayabilir miyiz?
   Evet.
2. Salt araç-amaç rasyonalitesi olmayan rasyonalite nosyonları tanımlayabilir miyiz?
   Evet.
3. *A* için rasyonel olan eylemin hiçbir şekilde *A*'nın mevcut motivasyonlarına göreli/bağlı olmadığı bir rasyonalite nosyonu tanımlayabilir miyiz?
   Hayır.
4. Sırf egoistik motivasyonlara sahip olan bir şahsın egoistik-olmayan amaçların peşinden koşmamakla irrasyonel olduğunu gösterebilir miyiz?
   Zorunlulukla değil, fakat özel durumlarda gösterme ihtimalimiz vardır. (Egoistik şahıs ile ilgili karakteristik sıkıntı irrasyonalite değildir.)

G gibi bir iyi ve *P* gibi bir şahıslar kümesi olsun, öyle ki *P*nin her üyesi *G*nin temin edilmesini istemek için egoistik sebebe sahip olsun, fakat *G*nin temini *P*nin uygun bazı alt kümelerinin her biri tarafından bazı bedeller içeren *C* eyleminin icrasını gerektirsin; *A* da *P*nin bir üyesi olsun. Bu durumda:

5. Eğer *A* ya *P*nin *G*nin temin edilmesine yetmeyecek kadar az üyesinin *C*yi yapacağından ya da *P*nin diğer üyelerinin yeterli bir kısmının *C*yi yapacağından ve dolayısıyla *G*nin temin edileceğinden makul bir şekilde emin ise, *A*'nın *C*yi yapmak için egoistik sebebi var mıdır?
   Hayır.
6. *A*'nın *C*yi yapmak için egoistik sebebe sahip olabileceği bu türden

herhangi bir durum var mıdır?
Evet, *C*'yi yapanların kritik sayısına ulaşmanın *A*'nın *C*'yi yapmasına baktığı veya *A*'nın bunun böyle olduğunu düşündüğü durumlarda vardır.

7. Hemen bir önce zikredilen durumda olmasa bile, *C*'yi yapmayı *A* için rasyonel kılacak herhangi bir motivasyon var mıdır?
Eğer tamamen egoistik değilse, evet: pek çok. Sözgelimi – mesela meşhur oy verme durumunda uygun olan – dışa-vurucu motivasyonlar vardır.[6] Aynı zamanda, hakkaniyet duyusundan türeyen motivasyonlar da vardır. Bu, tam da 'ya faydasız ya da gereksiz' ikilemini, 'biri, fakat herhangi belli birini dışarıda bırakmak için hiçbir sebep yok, o halde herkes' şeklindeki argüman formu yoluyla aşabilir.
8. Bir failin böyle motivasyonlara sahip olması irrasyonel midir?
Sorunun anlaşılabilir [*intelligible*] olduğu herhangi bir anlamda, hayır.
9. İnsanları bu türden motivasyonlarla yetiştirmesi toplum için rasyonel midir?
Sorunun anlaşılır/anlamlı [*intelligible*] olduğu ölçüde, evet. Ve bizim de insanları bu yatkınlıklara sahip olmaya teşvik etmek için kesinlikle sebebimiz vardır – sözgelimi bu yatkınlıklara bizzat sahip olmamızdan ötürü.

Bu genellik seviyesinde, bu meselelerle alakalı büyük herhangi başka bir soru göremediğimi itiraf ediyorum. Tüm bu soruların, eylem için içsel sebepler çerçevesindeki bir pratik rasyonalite fikri ile tamamen bağdaşan ve aynı zamanda bana öyle görünmektedir ki tamamen makul olan açık cevapları vardır.

---

[6] M. Olson Jr. tarafından *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., 1965 iyi bilinen bir irdelemedir. Bu bağlamda dışı-vurucu motivasyonlar için bkz. Benn, S. I. & G. W. Mortimore, eds., *Rationality and the Social Sciences*, London, 1976 içindeki Benn, S. I., 'Rationality and Political Behaviour'. Metnin devamında zikredilen ve hakkaniyet ile ilgili olan husus konusunda söylenecek çok daha fazla şey şüphesiz vardır: Örneğin bir grubun üyelerinin, hakkaniyetle bağdaşan bir şekilde, herkesin *C*'yi yapmasından daha verimli stratejiler (mesela insanların sırayla iş görmesi) üzerinde nasıl ittifak edebileceği konusunda.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

Felsefi Düşüncede Konsept Yaratıcılığının Yeni Fenomenolojik Alanı: Aura-Analitik

SEDAKAT ALİYEVA*

Ruhun azmi yaşam enerjisine dönüştüğü zaman
insan kendi dünyasını kendisi yaşatır.
Ebru Turhan

Özet:
Bu makalede konsept yaratıcılığının mahiyeti felsefi açıdan araştırılmaktadır. Müellif, konsept yaratıcılığını, özellikle de sözün fenomenolojik yapısını açıklamaya çalışmaktadır. O, sözün semiyotik içeriği, polisemik anlamı hakkındaki tartışmalardan daha çok sözün çevresinde şekillenen duygusal auranın ve bu auranın bulunduğu mekanla ilgili tartışmalara ağırlık verir. Bu bağlamda makalede Charles Peirce'in, her türden tasviri simgeyi kurgu olarak kabul etmesi ve idealleştirme sürecinde hataların oluşumu üzerinde durulur. Her iki olgu da S.Halilov tarafından geliştirilip, matematikteki "hatalar teorisi"nin bütün ideal formüllere uygulanmasını öngören yöntem üzerinden temellendirilir.
Anahtar Sözcükler: eywords: *Charles Peirce, Salahaddin Khalilov, konsept, aura-analitik, kurgu.*

A New Phenomenological Area of Concept Creativity in Philosophical Thought: Aura-Analytics

Abstract:
In this article the nature of concept creativity is analysed from the philosophical view of point. The main goal of the author is to explain the concept creativity, especially the phenomenological structure of word. She gives more priority to discuss the emotional aura occuring around a word and the space of this aura than the semiotical content of word and its polysemical meaning. In this regard the article is focused on Charles Peirce's notion of fiction of all kind of iconic symbols and the formation of errors in idealisation process. Both of cases are based on a method developed by Salahaddin Khalilov in order to implement the mathematical "theory of errors" to all of ideal formulas.
Keywords: Charles Peirce, Salahaddin Khalilov, concept, aura-analytics, fiction.

* Sedakat Aliyeva, Azerbaycan Üniversitesi (Bakü, Azerbaycan).

İnsan zihninde mekan kavramı her şeyden önce belli bir alan tasavvuru oluşturmaktadır. Soyut alan bizim için dinamik, somut alan ise statik bir anlam ifade eder. Örneğin Anna Teresa'nın "mekana ezoterik çekim" görüşündeki mekan, statik anlam ifade eden somut ezoterik bir mekandır ve diğer bütün canlılar gibi insanı da kuluçka içgüdüsü ile kendisine bağlamaktadır. Halbuki kendi başına mekan soyut bir kavramdır. Yine "evren" kavramı, Edmund Husserl'in "faneron" (phaneron) tasavvuruna uygun düşmekle birlikte, insan zihnini somut bir mekana değil, karmaşık duyguların etkisi altında sonsuzluğa yönlendirmektedir. İnsan evreni kendi ölçümleriyle ele alır, buna rağmen evren sonsuzluk düşüncesi ile beraber algılanır. Tefekkür, objektif gerçekliğin boyutlarını sübjektif mekan ve zaman boyutunda genelleştirir. Tam da bu nedenle Galile, "neyi ölçmek mümkünse, onun ölçülmesi gerek" diyor.

İnsan zihninde her hangi bir soyut kavram lokal boyutlarla idrak edilir, bütünün entegratif efekti parçadan daha çabuk ve kolay anlaşılır. Analitik düşünceyle ilişkili somutluğa karşın, soyutluk sentetik düşünce ile kalıplaşır. Bu nedenle de insanın dünya hakkındaki tasavvurlarının ortaya çıkardığı sentetik içerik mitolojik bir imge oluşturur. Mitolojik düşüncede, analitik tefekkür ikincil bir konuma sahiptir ve bu olgu, mitolojik düşünceye daha özgür ve daha geniş bir alan imkanı kazandırmaktadır. Sentetik tefekküre sürekli zaman hakim olduğu için mitolojik düşüncenin basitliği ve punto filo denilen zamandışılığı buradan kaynaklanmaktadır.

Lev Tolstoy şöyle yazıyor: "Çok iyi hatırlıyorum, evrendeki Samanyolu'nun spektral analizi hakkında bildiri sunan meşhur bir astronom ile sohbet ediyorduk. Bu sırada bir öneride bulunup, sahip olduğu derin bilgi ve becerisine dayanarak katılımcılar için kozmolojinin daha basit alanlarını açıklamasının, örneğin Yer'in hareketini ya da gece ile gündüzün, kış ile yazın yer değiştirme süreçlerini anlatmasının daha iyi olacağını söyledim. Astronom gülümseyip, şöyle cevap verdi: "Tabi iyi olurdu, fakat bu çok zor. Samanyolu'nun spektral analizi bence daha kolay anlaşılır." Evet, Kleopatra dönemine ait bir manzume yazmak, Roma'yı yakmış Nero'nun portresini yapmak, Brahms'ın ya da Richard Strauss'un ruhuna uygun bir semfoni yazmak, Vagner tarzında bir opera takdim etmek; her hangi bir yazarın duygu ve heyecanlarını ifade eden basit bir olayı kaleme almaktan daha kolaydır."[1]

Bu, zihnimizde sentetik tefekkürle dünyanın bütün bir manzarasını kalıplaştırmanın, analitik düşünce üzerinden somut bir olguyu incelemekten daha kolay olduğu anlamına gelmektedir. Fakat zaman içerisinde düşüncedeki mitolojik model segmenterleşti ve dünyanın bir bütün olarak idrak edilen kronotopik anlamı bozuldu. Yeni düşünce biçimi olgu ve olay ara-

[1] Tolstoy L.N., *Sobranie Soçineniy,* XV, Moskva: Hudojestvennaya Literatura, 1978-1985, s.184.

sındaki ilişkinin daha derin katmanlarına doğru uzandı. Insan tefekkürü her hangi bir olgu ve olayı idealleştirebiliyorsa, onun boyutlarını değiştiriyor demektir. Charles Peirce zihnin oluşturduğu ideal düşünce kalıplarının tamamını "kurgu" (fiction) olarak nitelendirmiş, ilüzyon boyutlarının sonsuzluğunu ortaya koymuştur. Örneğin, zihnimizdeki motivasyon sırasında sanatsallaştırmanın ideal kalıplarından bahsederken, "Şehrizad sanatsal bir imge değil, kurgudur" diye belirtiyordu. Gerçeklikle ilgili soyut ve somut yaklaşımların genel yönleri buna dayanıyor. Yani tefekkür kalıpları içeriğine, boyutuna ve zamanla ilişkisine bağlı kalmaksızın her zaman ideal kalıplardır ve ideal dediğimiz şeylerin tamamı analojik olarak birer kurgudan ibarettirler. Kurgu üzerine kurulu tefekkür modelinde objektif gerçeklik tekrar ilüzyona uğrar, dolayısıyla ikinci defa kalıplaşır. Her hangi reproduktif tekrarda gerçekliğin boyutları takribidir ve başlangıç zihin sürecine dahil olan bilgi ya da obje artık tahrif edilmiş bir biçimde apertürden geçmektedir. Meseleye Charles Peirce'in açısından yaklaşırsak, yani "Şehrizad sanatsal kurgu" ise her hangi bir aritmetik denklem de sayılar sisteminin matematik kurgusudur. Aritmetik denklem tefekkürde matematik kurgu gibi kalıplaşır ve evrende mevcut bulunan "kaosmotik" sayı kümesinin ilişki noktalarından birini gösterir. Diğer bir ifadeyle her hangi bir matematik denklem yeni bir harmonik versiyonun ideal içeriğidir. Bu konuda ilginç bir yaklaşım sergileyen S.Halilov, matematikteki "hata teorisi"ni bütün tefekkür kalıplarına ait etmektedir: "Fakat kelime ile onun yansıttığı maddi içerik, anlam (denotation) arasında uygunsuzluk, hata...bütün gerçek durumlarda belirli hataların varlığını dikkate almayı gerektirir. Özellikle cümlelere ve büyük metinlere geçtiktekçe hata payı da çoğalır... Diğer taraftan metnin dinlenmesi ve anlaşılması sırasında da hatalar kaçınılmazdır... Öyle düşünüyoruz ki, modern uygulamalı matematikte kullanılan "hatalar teorisi" toplumsal yaşamın diğer alanlarına uygulandığı gibi dilbilim alanına da tatbik edilebilir."[2]

Aslında hata payı her zaman mevcuttur, hatta ideal gazlarda bile. Eğer konu ideal gazların matematik modeliyse, o halde hata kaçınılmazdır. Hata her zaman idealleştirme sürecinin zorunlu sonucudur. Eğer idealleştirme söz konusuysa "objektif gerçeklik" yaklaşımının objektifliği sorgulanır. Sadece matematikteki "hatalar teorisi" ile çifte hata kastedilir ve kalıplaşmada yeniden sunuş, tekrar hatanın farklı formlarını gündeme getirmektedir. Felsefi, bilimsel, sanatsal ve diğer bütün ideal tefekkür modelleri yeniden sunuş aktı ile bağlantılıdır. Charles Peirce'in dediği gibi betimleme, kendi ideal modeli üzerinden objenin yeniden sunulduğu bir işarettir. Charles Peirce'in yapıtlarında semiyotik, işaret hakkındaki soyut ilimden daha çok sanatsal yaratıcılığın, düşüncenin, dilin sembollerini açıklayan, betimlemenin mahiyetini harflerle, resimlerle ifade eden özel bir bütün

[2] Helilov S.S., "Dil Haggında Düşünceler", *Felsefe ve Sosial-Siyasi Elmler Jurnalı*, sy.3-4, s.115

olarak verilmiştir. Charles Peirce'e göre "bir işaret başka bir işaretin yorumudur ve her türlü yorum kendi bağlamında diğer işaretlerle yorumlanır." E.Y.Basin Charles Peirce'in görüşlerini şöyle genelleştirir: "İşaret akla bir şeyleri dışarıdan aktarır. İfade ettiği şey onun objesi adını alır, bilgi veridiği şey onun anlamını, oluşturduğu idea ise yorumuna ifade eder."[3]

Sadece sanatsal tefekkür alanları değil, analitik düşüncedeki mantıksal önermeler, matematik veriler düşüncedeki sunumlardan, tekrar kalıplaştırmadan geçer. Bir önerme, konsept öne sürüldüğünde zihinde belirlenmiş tefekkür modeli artık mevcut olur, yani her hangi bir anlama ve anlatma çabası, tekrar tefekkür modelinin oluşturulmasıdır. Dilin semiyotik işareti olarak kabul edilen söz düşünceye dönüştüğü andan itibaren çifte sunum eylemi gerçekleşmeye başlar. Ilk olarak zihinde sözün taşıdığı semiyotik içerik, yani işaretin sembolde gizlenen anlamı, ikinci aşamada ise duygusal içerik yorumlanır. Sözün ikinci aşamada yorumlanan duygusal içeriği sözün aurasından ortaya çıkan duygusal alanla ilgilidir. Zihinde ideal kalıplaştırma süreci duygusal-psikoloji eylem olarak gerçekleşir. Bu tarz bileşik idealleştirme sürecinin iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, bir topluluğa (sosium) dönüşen, sosyalleşen ve kendisine yabancılaşan insanın gittikçe idealleştirme sürecinden daha fazla bağımlı konuma gelir ve bu süreçte mantık ikinci plana atılır. Yani günümüz dünyasındaki kutuplaşma ve merkezi konumdan uzaklaşma olgusu insanı daha da duygusallaştırmaktadır. Topluluk zaman geçtikçe iradeden daha çok duygunun ürünü haline gelir. Örneğin, yakın geçmişin ideal kahramanı olarak kabul gören Pavel Korçagin'in (Çelik Nasıl Sertleşti?, 1932) yaşamı günümüzde bir gerçeklik değil, bir zamanlar okuduğumuz masal kahramanlarını anımsatır. Modern insan ne psikolojik, ne de fiziksel ölçümler açısından Pavel Korçagin olamaz. Halbuki sanat her zaman kendi döneminin gerçekliğini yansıtır. Korçagin bir zamanlar ideal imgeden daha çok gerçek hayatı temsil eden bir insanın yaşam ve mücadelesini ifade ediyordu. Aynı şekilde bu imge sadece toplumun duygusal durumunu değil, akıl ve irade konusundaki imkanlarını da kendinde birleştiriyordu. Eğer toplumda insanın analitik düşüncesi değil, sadece duygusal yaşantısı toplumsal bilinç katmanlarına nüfuz ediyorsa, bu durumda sanat eserleri daha çok bilincin duygusal katmanları üzerinden kalıplaşır ve sanat kendisini insanın duygusal anlamının devamı olarak takdim eder. Örneğin, XX. Yüzyılda sıradan bir günlük kullanım eşyasının, kitlesel medeniyetin taşıyıcıları tarafından bir sanat eseri olarak sergilenebileceği Ortaçağda kimsenin aklından bile geçmezdi. Oysa Lev Tolstoy bu olguyu önceden tahmin etmiş ve sanatın geleceğinin mantıksal düşünceden doğan bir ideanın içeriği ile değil, sadece duyguyla ilişkilendirileceğini şöyle açıklamıştı: "Gelecekte sanatın içeriğini sadece duygu oluşturacak... veciz, açık ve basit ifade biçimi... insanlar giderek

[3] Basin E.Y., *Semantiçeskaya Filosofiya İskusstva,* Moskva: Mısl, 1973, s.164

kendi yaşamlarında ve işlerinde de buna doğru yaklaşmaktadırlar."[4]

İdealleştirme sürecinde oluşan kurgunun ikinci ve önemli tarafı, toplumda şekillenen duygusal insanın kavram ve kelimelere tepkisinin giderek daha fazla değişmesi ve farklı bir yapıya bürünmesidir. Insanlar her hangi bir sözün, kavramın, konseptin duygusal katmanlarından bağımlı hale geliyorlar. Modern dünyada çevresel buhranın psikolojik buhran olarak kabul görmesinin nedeni budur. Bu süreç, Gordon Allport'un ifade ettiği gibi sadece insan psikolojisinde motiflerin ya da dürtülerin özgürlük kazanması ve "fonksiyonel özerklik hakkı edinmesi" anlamına gelmiyor. Düşünceye yön veren özel motivasyon unsurlarını "özgür dürtüler" olarak nitelendiren Gordon Allport'a göre insan, kendi psikolojisinde kökleşmiş duygusal formüllerden, bireysel psikolojik imgelerden asla bütünüyle kurtulamaz. Bireyin belirli bir psikolojik imgenin veya somut bir motifin etkisinde bulunması, onun psikolojik kişiliğinin oluşumunda büyük rol oynamaktadır. Fakat bizi ilgilendiren şey, insanın mekan değiştirmesi sonucunda oluşan psikolojik kişilik problemleri değil, sözün ve anlamın yarattığı psikolojik imgenin, psikolojik kişiliğin zihinde nasıl bir motife dönüştüğüdür.

M.Merleau-Ponty, "fenomenoloji sadece dünyanın değil, aynı zamanda zihnin sırlarını da açıklayacaktır" diye yazıyor. Burada mevzu bahis olan sözün taşıdığı dosdoğru anlam ve onunla ilişkidir. Bazen zihin sürecinde söz düşünce selinde kaybolur, fikir sözden daha etkili olduğu için söz onu ifade etmekten aciz kalır. Her halükarda söz, yıllarca yaşanmış psikolojik duruma delalet etmeksizin, dışarıdan her hangi bir motivasyon unsuru olmaksızın, kendi-kendiliğinde "faneron"a dönüşür. Bu durumda söz anahtar, şifre görevi üstlenir ve sözün sembolizmi bir fikri ifade etmekten daha çok idare etmeye başlar. Kimi zaman sözün kapasitesi o kadar genişler ki, bıraktığı etki kendisiyle kastedilen anlamın ötesine geçer ve özel bir enerjinin taşıyıcısına dönüşür, "söz yarası kılıç yarası" kabul edilir. Kimi zaman da sözün taşıdığı maddi anlam değil, sözdeki ses uyumu, yine sözü ihtiva eden manevi alan, kendisini kuşatan kozmik mekan özel bir etki gücü kazanır. Bu zaman insanın düşüncesinde sanki sözün kendisi değil, kuşattığı mekan iz bırakır. Fezada sözün bulunduğu alanın genişlemesi, kozmolojide mekanın sürekli genişlemesi ideasına benzer kabul edilebilir. Fakat kozmik mekanın sürekli genişlemesi düşüncesinin içeriği ilim tarafından bilinmektedir. Oysa sözün bulunduğu mekanın genişlemesi ideası, sözü bir söylev olarak kabul etmeye imkan tanıyorsa dahi, sözün aura-analitik alanının varlığının ispat edilmesi bir gereksinim olarak kalmaktadır.

Paul Ricoeur sözün bir söylev biçiminde genişlemesi ideasını, onun izotoplarının oluşum süreci olarak açıklamaktadır: "Ancak sembolizm, söylev

[4] Tolstoy L.N., *Sobranie Soçineniy,* XV, Moskva: Hudojestvennaya Literatura, 1978—1985, s.184

alanına dahildir. Başka bir yerde değil, sadece söylevde çifte anlamlılık için yer bulunmaktadır. Düşünülmüş ima... kontekstlerin... metinlerin diğer izotoplarını savunmak için kurgulanmış izotoplarını oluşturmaktadır."[5] Sözün, düşüncenin izotoplarının oluşum süreci Charles Peirce'in kastettiği tekrar sunum hadisesi biçiminde teşekkül eder. Ne Paul Ricoeur ne de Charles Peirce bu süreci sözlerin aurası ile ilişkilendirir. Sözde kodlaştırılmış sembolik anlam, sözün aurasında oluşan duygusal alan ile doğrudan irtibatlıdır. Örneğin "sarı" kelimesi renk anlamında soyut bir içeriğe saiptir, "sarı kalem" ibaresinde ise kalemin sarı renkte olduğu belirlenir ve kelime anlam yüklenerek zihindeki tasavvuru somutlaştırır. Fakat içerdiği soyut anlam itibariyle "sarı" kelimesi bazen duygusal bir düzleme geçip toprağın ölümle ilgili rengini, yine ölüm, ayrılık ve nefret gibi olguların sarı renkle özdeşliğini ifade edebilir. Dolayısıyla da sözün duygusal içeriği onun mekanla ilgili özel alanını, aurasını yansıtır.

Charles Peirce'in semiyotiğinin dile felsefi bir anlam kazandırdığı söylenebilir. O, semiyotik dilin felsefesini sadece felsefenin dili olarak almış, kendini ifade etmenin sembolizme, anlam yaratmaya hizmet ettiğini ve bunun da sözün nihayi haddi olduğunu düşünmüştür. Peirce sembolleri üç karakterine göre belirliyordu: nitelik işaretleri (qualisign), bireysel işaretler (sinsign) ve genel işaretler (legisign).[6] Düşünüre göre bütün betimleme işaretleri, kendilerini dışsal işaretler biçiminde algılamamızdan bağımsız olarak birer içsel işaretlerdir. Söz konusu içsel işaret, zihinsel simge ve maddi imge arasında şekillenir. Yine Peirce'in kanaatince her türden algının arkasında sistemin özel yapısı bulunur ve bu yapı söz, algı ve cümleden oluşur. Onun araştırmaları sonucunda dil sadece iletişim aracı olmanın ötesinde, duygusal sembolizm ve felsefi genelleme için mükemmel araç olarak incelenmeye başladı. Yani dilin metafiziği mantıksal alanda felsefe, allegorik alanda ise psikolojik kavrama ile ilişkilendirildi. Peirce "aura analizi" kavramından ve sözün alanından özel bir inceleme alanı olarak söz etmese de, kelimelerin psikolojik imgelerinin varlığını ve bu imgelerin dilin özel vurguları, sanatsal replikleri sonucunda oluştuğunu belirtmiştir: "Şairler, dili bir araç olarak kullanmak istemezler. Öylesine bir edebi tavır alırlar ki, sözü işaret olarak değil de konu olarak algılarlar. Şair kendi sözünün seviyesinde kararlaşır, tıpkı bir ressamın kullandığı renklerin seviyesinde ya da bir şarkıcının kendi sesinin seviyesinde kararlaştığı gibi. Söz doğal bir olay gibidir. Şair bu sözün sonrakiler için mi bulunduğunu, yoksa tersi mi olduğunu kestiremez. Söz ile onun ifade ettiği konu arasında çift yönlü karşıt-ilişki, mistik fikir ve anlam mevcuttur. Diğer taraftan şair henüz yayınlanmadan duygusal bir yüke sahip olan söz üzerinden kaybedil-

---

[5] Riker Pol, *Konflikt İnterpretatsii: Oçerki o Germenevtike*, Moskva: Medium, 1995, s.119

[6] Pirs Ç.S., *İzbrannıe Filosofskie Proizvedeniya,* çev. K.Goluboviç, K.Çuhrukidze, T.Dmitrieva, Moskva: Logos, 2000, s.154.

miş zamanın peşine düşer. Kısacası bir şairin sözü mikrocozmos gibi var olur."[7]

Peirce'e göre dil edebiyatta "seslendirilen kanıt"a dönüşür. Dilin edebi içeriğinin araştırılması, sahip olduğu yapının bileşik yönlerini açıklamaya ve sözün ortaya çıktığı ortamı anlamaya imkan tanır. Sözlerin aurasının varlığı, onların farklı estetik değerlere sahip olmaları dolayısıyladır. Halbuki sözlerin zihindeki kalıpları ve mantıksal yapıları aynıdır. Modernizmin meşhur temsilcilerinden Rainer Rilke felsefenin dil ile ilişkisini sadece seslere bağlıyordu ve sadece sesten ibaret olduğumuzu iddia ediyordu. Zihin sürecinde dilin ses özelliğindeki fazlalığa (excess) paralel biçimde sözün kendi zihin alanında da fazlalık gerçekleşmektedir. Bu iç ve dış ivmeler sözün varlığını belirler. Charles Peirce bu konuda şöyle yazıyor: "Yaşam emarelerinden yoksun harfler beni asla tatmin etmemiştir. Onlarda her zaman kalbe hitab eden müzik sesini duymuşumdur; harflerin sanatsal tasvirini oluşturmuş, özel ve kesin olarak ifade edilmiş düşüncelerimi onun somut biçiminde açıklamışımdır."[8]

Charles Peirce kendi düşünceleri ile aura-analitik konusundakı araştırmalar için zemin hazırlamıştır. Onun dildeki repliklere özel önem atfetmesi ve bir dilin tam da bu replikler üzerine inşa edildiğine dair görüşü A.R.Luria'nın "semantik alan" düşüncesinin oluşumunda etkili olmuştur. Onun dil konusundaki düşüncelerinde "semantik alan" kavramı kullanılmakla birlikte bu kavram farklı bir anla ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Luria "semantik alan" kavramıyla aura-analitiği kastetmemekteydi, daha çok Kutsal Kitap yorumlaması (exegesa), yani tefsir gibi bir yaklaşımı sergilemekteydi. Halbuki tefsir sözün maddi içeriğine daha yakındır; aura-analitiğin ifadesi olarak ses ve duygular üzerinden yüklenen anlamın açıklamasını veremez. Sözün açıklamasını ve onun başka bir dilde nasıl ifade edildiğini ortaya koyan tefsir, semantiğe ve sözün eşanlamlılarına dayanır. J.Renar hatta eşanlamlıları dahi eşit haklara sahip sözler olarak kabul etmiyordu. Ona göre, "eşanlamlı sözler diye bir şey yoktur, sadece gerekli sözler vardır ve bunları ancak gerçek yazarlar bilir."[9]

A.R.Luria "Dil ve Tefekkür" adlı eserinde söz ve onun alanı konularını çokanlamlılık (polysemanty) bağlamında ele alır ve çeşitli dillerde aynı sözün bir kaç anlamı üzerinde durarak sözün sembolik imgelerini canlandırır. Dolayısıyla da bütün problemleri sözün eşanlamlıları çerçevesinde çizmeye çalışıyor. Sözün yapısının çözümlemesi konusunda Luria şunları kaydeder: "Fakat sözü sadece çeşitli eşyaları, hareket ve özellikle ifade eden etiketlerden ibaret sanmak yanlış olur. Aslında sözün semantik yapısı

---

[7] Riker Pol, *Konflikt İnterpretatsii: Oçerki o Germenevtike*, Moskva: Medium, 1995, s.14

[8] Pirs Ç.S., *İzbrannıe Filosofskie Proizvedeniya,* çev. K.Goluboviç, K.Çuhrukidze, T.Dmitrieva, Moskva: Logos, 2000, s.18.

[9] Renar Jül, *Gündelik,* Bakı: Genclik, 1974, s. 37.

daha karmaşıktır ve lenguistikte defalarca belirtildiği gibi sözün gerçek anlam yapısının incelenmesi daha kapsamlı bir yaklaşım gerektirir."[10] Fakat bizim kastettiğimiz aura-analitik alan sözün sadece çokanlamlı içeriğinin oluşturulması anlamına gelmiyor. Sözün aura-analitik alanı her şeyden önce kronotopik bir içeriğe sahiptir ve bir bütün olarak sözün maddi değil, duygusal varlığını oluşturur. Sözün bağlamsal etkisi aura-analitik alanla ilişkilidir. George Santayana'nın da ifade ettiği gibi, "hakikat kendisinde önermeyi değil, onun alanını... yansıtır."[11]

Sözlerin duygusal alanı söz sarfedildikten sonra da fezada etkisini uzun süre devam ettirir. Atomların çevresinde özel çekim gücü olduğu gibi, sözün çevresinde de sanki özel bir ışık halkası veya zihinsel bir hale bulunmaktadır. Bu nedenledir ki, Ludwig Wittgenstein sözü "atomik olgu" olarak nitelendirir. Böylesine bir yaklaşımla sözü çevreleyen biyolojik-zihinsel alanın özellikleri belirlenebilir. Mendeleyev'in periyodik tablosunda maddelerin atom kütlesinin yanı sıra farklı ağırlıklara sahip izotopları da gösterilmektedir. Benzer biçimde sözün ağırlık ve kütlesi de maddenin atom kütlesi ve izotopları ile mukayese edilebilir. Atomik olgulardan her birinde sözün kütlesi onun nominal ağırlığını, hacmi ise izotoplarının hacmini ya da onların kuşattıkları alanı ifade eder. Sözün nominal ağırlığı içerdiği anlam tarafından oluşturulmuş ilavelerle doğrudan zaman, hacmi ise zihinsel alana, yani bulunduğu mekana etki etmektedir. Bu nedenle de sözün etki oranı onun aura-analitik alanına bağlıdır.

Modern dönem Türk düşünürlerinden Salahaddin Halilov filolojinin metafiziği üzerine yaptığı araştırmalarında dilin mantıksal boyutuna ilaveten mantık dışı boyutunu da açıklamaktadır. Ona göre dil, bilincin yanı sıra, en azından aynı ölçüde duygularla da ilgilidir. Halilov dilin anlamını matematik bir yapı olarak açıklar ve içerdiği irrasyonel yönleri onun ontolojik içeriği ile ilişkilendirir. Sözün sembolizmi üzerinden putlaştırılması mümkün olmakla birlikte bu olgunun sözün atomik yapısını açıkladığı söylenemez. Yine sözün Deleuse ve Guattari'nin belirttiği konsept yaratıcılığı gibi değerlendirilebilmesi için maddi sembolizm temel kabul edilemez. Duyguyla yüklendiği sırada sözün atomik yapısı da değişir, duygusal izomorfirmizmin oluşumuna ilaveten duygusal çevre de değişime uğrar. Dolayısıyla izomorfizmde değişim geçiren sadece sözün ses özelliği değil, aynı zamanda çevrelediği alan, auradır. S.Halilov dilin dürtüselliği konusuyla ilgili açıklama yaparken şunları kaydeder: "Böylece, sözler duygusal imgelerin, tikellerin değil, tümellerin fonetik simgesi olarak ortaya çıkıyor."[12]

Halilov konuyu dilin sanatsal, mantıksal ve bilimsel içeriği fonunda

---

[10] Luriya A.R., *Yazık o Soznanie,* ed: E.D.Homski, Moskva, 1979, s.11.

[11] Santayana D., *Skeptisizm i Jivotnaya Vera,* Sankt Peterburg: Vladimir Dal, 2001, s.340

[12] Helilov S.S., "Dil Haggında Düşünceler", *Felsefe ve Sosial-Siyasi Elmler Jurnalı,* sy.3-4, s.117

mukayese ederek şöyle bir netice hasıl eder. Mantık çerçevesinden sıyrılıp, idealleştirme gerçekleştiremediği takdirde bir dilin bütünleşmesi olanaksızdır. İdeal bir bütün olarak karakterize edilebilmesi dilin soyut ve somut içeriğiyle ilişkilidir. Burada dil obje ve sübje olarak farklı imgelere sahip olur. Dil soyut içeriğinde tefekkürün sıradan düzeyinden ayrılır, soutlaştığı zaman ise bütün nitelikleriyle birlikte idealleştirilir. Sözün etkisi, onun bulunduğu mekanı nasıl edindiğine ve ne zaman hangi ölçüde gerçekleştirdiğine bağlıdır. Kaos, kozmik mekan içerisinde kendisine mekan edinebilmesi ve kaosu düzene dönüştürmesi ya da ışıklandırması sözün temel niteliğidir. Dilin telkin etme derecesi ile sözün aura-analitik alanı belli bir noktada kesişmektedir. İşte bu nokta sözün bilinçten önce var olduğunun kanıtı kabul edilebilir. Humboldt'un dili "ideal vahit" olarak karakterize etmesine karşı çıkanları büyük ihtimalle dilin zihinden önce var olduğuna da ikna etmek zor olur. Halbuki söz sadece düşüncenin çeşitli imgelerinin taşıyıcısı değil, aynı zamanda kendi aura-analitik alanı ile yaratıcı güce sahip olan özel bir varlıktır. Kutsal Kitap'ta bu varlık Tanrı ile şöyle özdeşleştirilir: "Başlangıçta söz vardı ve söz Tanrı katında idi. Söz Tanrı idi ve o önceden Tanrı katında idi. Oluşanlar ondan oluştu, o olmadan hiçbir şey oluşamazdı." Aura-analitiğin kastedildiği bu süreç bir ressamın yapacağı resim eseri için önceden tuval üzerine ilk çizgileri çizmesine ve resmin sınırlarını belirlemesine benzer. Düşünce kozmik bir mekan edindikten sonra sanki fikir zamanla dolmak için onun toplumsal statüsünü oluşturur. Benzer biçimde söz de mekan bakımından belirginlik kazandıktan sonra aynı mekanda özel yaratıcı bir güce dönüşür. Aura-analitik alanın, kendisinde kozmik mekandan bir şeyleri koruyup sakladığını dikkate alırsak, insanlara ait seslerin evrende varlığını devam ettirdiğine ilişkin iddia doğrudur. Aslında bu süreç sözün kozmik mekana dönüşüdür.

Sonuç olarak, insanın kozmostaki konumu, zaten sözün kozmik mekandaki konumunun aynısıdır. Dilin dürtüselliği dilin mantığından daha çok aura-analitik alanla ilişkilidir. Sözün dürtüselliği mekanın karşı tepki gücü üzerine kuruludur. Aura-analitik alandan geri dönen karşı tepki ne kadar güçlüyse, sözün insan zihnindeki hükmü de o kadar büyük olur. Dilin mantığı ve yapısı aslında onun formal yönünü oluşturur. Sözün formal yönü onun gramer yönlerini yansıtır. Hüküm özel psikolojik yapı oluşturduğu için mekanı değiştirir. Bir eserin, müziğin ya da duanın hangi dilde yazıldığı, okunduğu ve etki gücü tetkik edildiği zaman aslında dilin aura-analitik alanı kastedilir. Metnin hangi millete ait olduğu söz konusu olduğunda sözün aura-analitik alanı meseleye açıklık getirmede yardımcı olabilir. Sözün aura-analitik alanı fikri, mekan ve zaman itibariyle kesinleştirdiği için müellifi belirlemek mümkündür. Yine sözün aura-analitik alanı üzerinden yazım tarzını belirlemek, bir düşünce veya kavramın milli içeriğini tayin etmek, dilin ya da dualaların mistik etki gücünü ortaya koymak mümkündür. Bu bakımdan Michel Foucault'nun "kültür arkeolojisi" ifade-

si büyük ihtimalle öncelikli olarak söze ait edilebilir. Çünkü her türden "manevi arkeoloji" sözün arkeolojisinden başlar.

Kaynakça

Bart Rolan, *Semiotika: Poetika, İzbrannıe Raboti*, Moskva: Progress, 1989.
Basin E.Y., *Semantiçeskaya Filosofiya İskusstva*, Moskva: Mısl, 1973.
Helilov S.S., "Dil Haggında Düşünceler", *Felsefe ve Sosial-Siyasi Elmler Jurnalı*, sy.3-4, s.126-129.
Luriya A.R., *Yazık o Soznanie*, ed: E.D.Homski, Moskva, 1979.
Pirs Ç.S., *İzbrannıe Filosofskie Proizvedeniya*, çev. K.Goluboviç, K. Çuhrukidze, T.Dmitrieva, Moskva: Logos, 2000.
Renar Jül, *Gündelik*, Bakı: Genclik, 1974.
Riker Pol, *Konflikt İnterpretatsii: Oçerki o Germenevtike*, Moskva: Medium, 1995.
Santayana D., *Skeptisizm i Jivotnaya Vera,* Sankt Peterburg: Vladimir Dal, 2001.
Sartr J.P., *Çto Takoe Literatura?*, Moskva: Popurri, 1999.
Tolstoy L.N., *Sobranie Soçineniy*, XV, Moskva: Hudojestvennaya Literatura, 1978—1985.
Vitgenşteyn L., *Logiko-Filosofskiy Traktat*, Moskva: Astrel, 2010.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm ve İtirazlar*

ULAŞ BAGER ALDEMİR**

Özet:
Kartezyenizmi anlama girişimi, Descartes düşüncesinin beslendiği tarihsel izleğin irdelenmesiyle anlam kazanır. Descartes'a doğru evrilen süreçte, altı çizilmesi gereken en önemli uğraklar; Rönesans, Kopernik Devrimi'nin ufku olarak Galileo Galilei düşüncesi ve Francis Bacon'ın *vita activa* öğretisidir.
Kartezyenizmi *çağıran* sürecin; doğa, akıl, düzenleyerek bilme, bilme yoluyla düzenleme ve insanın egemenliği gibi izlekler üzerinden kavrayabileceğimiz çehresi, Descartes'ın metafizik girişiminin temel belirleyeni olacaktır.
Descartes düşüncesinin en önemli amacı, Yeni Bilimsel Paradigma'nın empirik dünyanın gerçekliğiyle ve aklın bilme yeğinliğiyle ilgili ortaya koyduğu yaklaşımları adequat bir dayanak bağlamında, geometrik olarak doğrulamaktır. *Cogito*, bu arayışın sonucu olarak ortaya çıkar ve kartezyen dualizmle birleşerek Özne'nin epistemolojik ve ontolojik statüsünü onaylar. Subjektivist bir rasyonalizm olarak kartezyenizm, Özbilinç'in felsefi değeri üzerinden teknolojizme dayalı bir etiko-politiko'yu da inşa ederek, baconcı *regnum humanum* arzusunu yineler.
Kartezyenizmin *Homo Faber*'i salık veren, Cogito'nun bütünselliğini ve dış dünyanın gerçekliğini onaylayan kavrayışı; Kant'tan Derrida'ya uzanan silsilede birçok düşünür tarafından enine boyuna tartışılmıştır.
Tüm bu eleştirilere ek olarak; özelde kartezyenizmin, geneldeyse tüm aşkıncı yaklaşımların bir eleştirisi olan spinozacılık hakkında da düşünmek gerekir...
Anahtar Sözcükler: Rönesans, doğa, bilim, deneyim, teknolojik akıl, Cogito, töz, Tanrı, yayılımlılık, tinsellik.

Cartesianism: Historical Background, General Outlook and Objections

Abstract
The attempt to understand cartesianism makes sense through the fact that the historical theme is examined on which the thoughts of Descartes is based. In the process evolving to Descartes these are the most important points that must be highlighted: the renaissance, the thought of Galileo Galilei as the horizon of Copernican Revolution and the vita activa doctrine of Francis Bacon.

* Yazının düzenlenmesinde emeği geçen sevgili dostum Taylan Erkıpçak'a ve açtığı eleştirel ufukla bu metnin yazılmasına vesile olan sayın Nilgün Toker'e teşekkür ederim.

** Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü. ulas_bager@hotmail.com

The aspect of the process accompanying the cartesianism we can comprehend by means of nature, reason, cognition by organizing, organizing via cognition and human sovereignty will be the main determinant of the metaphysical attempt of Descartes.

The most important aim of the thought of Descartes is to verify approaches geometrically, in the context of a *adequat* basis; those which the New Scientific Paradigm asserted concerning the reality of empirical world and the cognitive intensity of reason. Cogito emerges as a result of this seeking and approves the epistemological and ontological status of the subject by combining cartesian dualism. Cartesianism as a subjectivist rationalism recurs baconian desire of *regnum humanum* by constructing also a ethico-politicus based on technologism by way of the philosophical value of self-consciousness.

The comprehension of cartesianism that recommends Homo Faber, that approves the holism of Cogito and the reality of external world have been discussed extendedly by various thinkers from Kant to Derrida.
In addition to all these criticisms it is necessary to think on spinozism which is in the strict sense the criticism of cartesianism, in a broad sense that of all the transcendental approaches.
Keywords: Renaissance, nature, science, experience, technological reason, Cogito, substance, God, expansion, spirituality.

1. Rönesans; Pastoral Coşkunun Çağı

Rönesans insanı seyreder. Bu seyir, geleneksel modernite anlatısının bize söylediği gibi akılsal bir deneyimin uzantısı olarak gerçekleşmez. Rönesans'ın, yani o büyük sanatsal yeğinlik ve söylem çoğulluğu çağının şafağında beliren seyir, duyumsamanın kuşattığı bir seyirdir. Rönesans insanı, doğal tekillerin tefekkürle alımlandığı, akılsal bir temaşayla başlamadı işe. Rönesans insanı, ilk başta doğayla kaynaştı ve onunla duygulandı. *Varietas rerum*[1] onun sevinciydi. Belki tam da bu yüzden Rönesans'ın ilk özgürlük *modus*'u[2] estetik praxistir.

Doğa ya da duyulur dünya, tarih boyunca felsefe ve kültür ortamında sorunsallaştırılmıştır. Platon'da vasati gölgelerin toplamı olarak epistemik değersizliği işaret eden doğa, Aristoteles'te akılsal yönelim için tekrar değer kazanır. Ortaçağda ise doğa; Tanrı'nın ereksel etkinliklerin toplamı olarak yarattığı, insan aklı tarafından tamamen kuşatılamayan ve üstelik Tanrısal olanın yankılandığı (doğada ifşa olan İncil'den, börtü böceğin varlığıyla Tanrı'nın varlığı arasında kurulan dedüktif bağlara kadar birçok antinomik yaklaşımda görülür bu[3]) bir bütünlüktür. Ortaçağın temaşası akılsal

---

[1] Doğal çeşitlilik(Latince).

[2] Boyut, nitelik, görünüm(Latince).

[3] "Ortaçağ insanı tam anlamıyla şeylerde Tanrı'ya ilişkin anlamlar, göndermeler, sezgisel gerçekler ve belirimlerle yüklü bir dünyada, sürekli olarak simgesel bir dille konuşan bir dünya-

yönelimler içermekle birlikte duygusaldır da aynı zamanda. Örneğin Saint-Victorlu Hugh'a göre "*temaşa, büyük bir hayranlıkla izlenen şeylere zevk ve coşku dolu bir bağlanımla bütünleşen, kavranacak nesneye yöneltilmiş, ruhun özgür ve keskin bir bakışıdır (perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas).*"[4] Bu bağlamda Rönesans'ın Ortaçağ'daki doğa coşkusunu sürdürdüğü söylenebilir. Fakat Rönesans'ın başlangıcında karşılaştığımız şey, herhangi bir hakikat rejimine hapsedilmeden duygusal vecd ile doğanın alımlanmasıdır. Rönesans'ın bu ilk yöneliminin yarattığı estetik atılımı, matbaanın ortaya çıkması ile imkan kazanan söylem çoğulluğunun belirişi izler.[5]

Rönesans'ın sanat ve söylem uzamında; boşinan, büyücülük, mikro mitolojiler alabildiğine boldur. Hep söylenegeldiği gibi Rönesans; Ortaçağ'ın kesif karanlığından azade, pür bir sekülerleşme çağı değildir. Tam tersine obskürantizmin doruğudur Rönesans. Alexandre Koyré de *Yenidendoğuş'un Bilimsel Katkısı* adlı yazısında bu duruma dikkat çeker: "*Yenidendoğuş çağı dünyanın tanıdıkları içerisinde eleştiri ruhunu en az taşıyan çağlardan biri olmuştur. En yoğun, en derin boşinan çağı, büyücülüğe, gözbağcılığa duyulan inancın şaşırtıcı bir biçimde yayıldığı, Ortaçağ'dakinden sonsuzcasına daha yaygın olduğu bir çağdır; bu çağda müneccimliğin gökbiliminden -Kepler'in dediği gibi zavallı akraba- çok daha büyük bir rol oynadığını, müneccimlerin kentlerde, krallar yanında resmi konumları olduğunu iyi bilirsiniz. Bu dönemin yazınsal ürününe bakarsak, en başarılı yapıtlar klasiklerin Venedik basımevlerinden çıkmış güzel çevirileri değildir; cin-peri bilimi, büyücülük kitaplarıdır; Cardano, daha sonra da Porta, her yerde okunan büyük yazarlardır*"[6]

Rönesans'ın çocukluk yıllarını kuşatan bu esriklik, Ortaçağ'ın akıl ve iman arasına sıkışsa da akla ve doğal tekillere yer açan felsefi izleğinin ortalıkta görülmediği bir sürece işaret eder. Skolastik'in birikimi esas karşılığını akılsal girişimlerin tekrar gün yüzüne çıkmasıyla bulacaktır. Fakat

---

da yaşıyordu; bu doğada bir aslan yalnızca aslan, bir ceviz yalnızca ceviz değildi, efsanevi hipogrif aslan kadar gerçekti, çünkü aslan gibi o da var olup olmamasından bağımsız olarak daha üstün bir hakikatin göstergesiydi [Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik* (İstanbul: Can Yayınları, 2015), 96.]." "Yaratılmış dünyanın bu durumunun belki de en iyi tanımlanmasını, Alain de Lille'e atfedilen dizelerde buluyoruz:
Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura,
nobis est in speculum...

Evrenin her varlığı
sanki bir kitap veya bir resim,
bizim için bir ayna sanki (Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, 124.)..."

4 Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, 32.

5 Carlo Ginzburg'un Peynir ve Kurtlar adlı edebi mikro tarih çalışması tam da bu söylem çoğulluğunun izini sürer. Bakınız: Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011).

6 Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000), 43-44.

Rönesans'ın ilk akılsal girişimlerinin de doğadan etkilenme durumunu sürdürdüklerini belirtmek gerekir. Akıl işin içinde olsun olmasın, her halükarda pastoral bir çağdır Rönesans. Cusanus'tan Bruno'ya, Campanella'dan Kepler'e doğa tinselliğini duyurmaya devam eder. "*Campanella'ya göre mevsimler doğanın yaşama ritminin göstergesidir... Kepler güneşin uydularıyla arasındaki uzaklıkta lirin titreyen telleri arasındaki sayısal ilişkiyi bulur*"[7]

Rönesans'ın doğayla duygulanmayı sürdüren yarı animist kosmolojilerinden kesin kopuş Galile'yle gerçekleşecektir. Koyré'nin de belirttiği gibi "*Kepler (ve Bruno) Yenidendoğuş'a bağlanabilir; [fakat] Galileo ile bu çağdan tam ve kesin olarak çıkıyoruz.*"[8]

Modern bilim bu kopuşun izinden gidecektir ve bu kopuş kartezyenizmin muştusu olacaktır.

2. Galileo Galilei; Experimentum ve Mühendisin Bilimine Doğru

Kopernik Devrimi, Yer ve Gök arasındaki ontolojik başkalığı salık veren aristotelesçi paradigmanın örselenmesi, Bruno'nun sonsuz kosmosu ve Kepler'in inertia'sı.[9] İşte tüm bunlar dönemin doğa felsefesindeki krizi anlatır. Galile tam da bu krizin bir uğrağıdır.

Galile'nin teleskobu kullanma tarzı, Galile paradigmasının özetidir. Galile teleskoba bir oran cetveli yerleştirmişti. Bu oran cetveli sayesinde gezegenlerin konumları ve hareketleri arasındaki geometrik bağıntıları gözlemliyordu. İşte tam da bu tarz bir arayış ve ona eşlik eden yöntem Galile paradigmasının iki büyük izleğini gözler önüne serer; geometrik fizik (matematiğin doğaya uygulanması bağlamında duyulur dünyayla barıştırılarak yapısöküme uğratılan plantoncu yaklaşımın apaçıklığı) ve tasarımlanmış deney (Koyré'nin deyişiyle *experimentum*).

Galile; Yer'i ve Gök'ü aynı yasallık içinde kavrayarak aristotelesçi ontolojinin tasfiyesini sürdürürken aynı zamanda hem aristotolesçi yöntemi hem de deneyi (çıplak gözlem) tasfiye etti. Üstelik Aristoteles'in de, Platon'un da asla kabul edemeyeceği bir şey yaptı; Aristoteles'in yaklaşıklıklar dünyası olarak, Platon'unsa vasadi gölgeler, bulanıklıklar dünyası olarak matematiksel kavrayışın dışına attığı empirik olguyu geometrikleştirdi ve geometrik fiziği yarattı.

Galile'nin epistemolojisi Platoncu'dur. Episteme aklın içinde hep yaşar, yani aprioridir. Biz hakikati hatırlarız; *nostrum scrie sit quoddam reminis-*

---

[7] Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 17.

[8] Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 51.

[9] Eylemsizlik (Latince). Newton'cı anlamıyla eylemsizlik yasasından farklı olsa da, onu öncelemiştir.

ci.[10] Duyulur dünyanın bilgisi zihnin aracısız tefekkürü içinde hatırladığı idelerde verilidir, yani doğa aklın bildiği gibi yapılanmıştır. İşte bu noktada da ontolojisini kurar Floransalı Gök Gözlemcisi; doğanın matematiksel ifade edilebilirliği ve geometrik konumlandırılabilirliğinin bir sonucu olarak doğanın mekanikliği. Doğa bir mekanizmadır ve dili de matematiktir.

Apriori bir doğa bilgisi varsa şayet, deneye kalan fazladan bir kanıttır sadece. Galile'nin bu denli radikal bir rasyonalist tutuma sahip olmasına karşın bazı bilim tarihi anlatılarının onu iflah olmaz bir deneyci olarak anlatması oldukça ironik doğrusu.

Galile'nin *experimentum*'u modern bilimdeki laboratuvar deneyciliğinin öncülüdür bir anlamda. Çıplak gözlemin yerine, neyin arandığının ve aranan şeyin nasıl bulunacağının zihinsel tasarımının yön verdiği bir deneydir Galile'nin *experimentum*'u. Akıl artık aktif bir şekilde doğaya katılır ve yalıtılmış koşullarda bir anlamda doğal fenomenin manipüle edildiği bir bilimsel pratiğin temelidir bu.

Tanrı tarafından tasarımlanan mekanik kosmosu, Tanrı'nın aklıyla arasındaki kısmi paydaşlığın sunduğu imkan sayesinde bilen bir özne vardır artık karşımızda. Bu yeni rasyonalite, bilimsel bilgiyle iş gören teknolojik aklın ayak sesidir. Düzenlenmiş olanı bilen akıl, doğayı yeniden düzenleyecektir. Tam da bu noktada *vita comtemplativa*'nın[11] yerini *vita activa*[12] alacaktır. Mühendisin zaferidir bu. Ve Francis Bacon şöyle duyuracaktır bu zaferi: *Scientia potentia est*![13]

3. Francis Bacon; Regnum Humanum[14] ve Doğanın Düşüşü

Galile'nin *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Konuşma* adlı yapıtının, Tülin Bumin'in deyişiyle *mise en scéne*'i15 bir tersanedir. Bu mekânsal arka plan bile *vita activa*'nın yankısıdır. Yeni bilim, mühendisin bilimidir.

Francis Bacon; mekanik, bütünsel ve bilinebilir kosmos fenomeninin izini sürmeye devam etti. Fakat o, Galile'nin duyulur dünyayla barıştırılmış platoncu rasyonalizminden apayrı bir yerde konumlanır.

Bacon, empirizmin öncülerindendir. Tümevarım, apriori öncüllerin reddi ve aklın putları olarak adlandırılan irrasyonel dispozitiflerin yıkımı. Bacon'ın paradigması budur. Baconcı tümevarım aristotelesçi tümevarımın revizyonudur. Apriori öncüllerin reddi Galile epistemolojisinden kesin kopuşu içerir ve bu tutum bir sonraki süreçte metafizik spekülasyonun bilimsel praxisten tamamen dışlanması çağrısını yapacak olan negatif poziti-

[10] Bilmemiz anımsamadır (Latince).

[11] Düşüncenin yön verdiği yaşam, bilmek için bilme hali (Latince).

[12] Etkin yaşam. Bilginin yararlılığıyla anlam kazandığı deneyim (Latince).

[13] Bilgi güçtür (Latince).

[14] İnsanın egemenliği (Latince).

[15] Gösterim sahnesi (Fransızca).

vizmin temeli olacaktır. Aklın putlarını yıkın! çağrısı ise sekülerleşmenin çığlığıdır.

Bacon düşüncesinin en önemli *modus*'u, bilginin teknik imkanlarına yönelik ilgidir. Mekanik doğanın bilgisi, doğanın kontrol edilebilmesine imkan sunar. Dolayısıyla *bilgi güçtür.*

Aklın teknolojik akılla bütünleştiği bir etkinliğin, yani *vita activa*'nın ortaya çıkışı; doğa üstündeki bir tahakküm pratiği olarak *regnum humanum*'un temelidir. Bu etkinliğin bir ucunda bilmek varsa bir ucunda da *ars invendi* vardır, yani buluş sanatı.

Doğa, *regnum humanum* karşısında düşmüştür artık. Kartezyenizm, tam da bu düşüşün metafiziği olarak, teknolojik aklın etik konsolidasyonunu sağlayacak ve doğayı hepten sokağa atacaktır…

4. Renatus Descartes; Bir Çağın Metafizik Çığırı

Galileo Galilei, yer yer imanın kuşattığı yer yer de romantik esrimenin vesilesi olan doğayı aklın yamacına taşıdı. Doğanın mekanik realitesinin *bütünüyle* doğa aracılığıyla açıklandığı bu yeni rasyonalitenin Tanrı'yla nasıl bir ilişkilenme yaşayacağı önemli bir sorundu. Galile doğa felsefesini vahiyle barıştırır. Tanrısal *credo*[16] doğayla ilgili gerekli bir kılavuz değildir Galile için. Hatta kutsal kitabın doğaya dair söyledikleriyle doğa felsefesinin çıkarımları arasında bir uyuşmazlık söz konusuysa muhtemelen vahyi yanlış yorumluyoruzdur diye düşünür Galile. Dolayısıyla Galile'nin doğayla ilişkisini kuşatan tek tanrı akıldır; Tanrı'yla barışık olan ama dünyevi iktidarını da ilan etmiş bir akıl.

Yine de bu yaklaşımda bazı sorunlar vardı. Galile'nin rasyonalizmi biraz temelsiz gibidir. Doğa felsefesiyle ilgili iddialarını, rasyonalist epistemolojisine ve mekanistik ontolojisine refere ederek doğruluyordu Galile. Fakat *more geometrico*'yla[17] inşa edilmiş yargılar dizgesinin aksiyomlarının doğruluğu apaçık olsa da, aksiyomatik dayanakların doğruluğu muğlaktır. Descartes tam da bu sorunu eşeler ve metafiziği çağırır.

Descartes'e göre, doğanın akli bilinebilirliği ve empirik verilerin güvenilirliği meselesiyle ilgili kesin konuşmamızı sağlayacak bir dayanak bulmadan gerçek bir hakikat rejiminden söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda Descartes, kendilerini aklın şüphe edemeyeceği şekilde duyuran *adequat* önermeleri bulmak ister. Fakat tüm bu çıkarım dizgesinden de anlaşıldığı üzre Descartes'ın düpedüz şüphe öncesi yargıları vardır. Şüphe edilemez bir yargının dayanak olması gerektiği vurgusu, hakikatin akılsal girişimin içinde temelllendirilmesi gerektiğini söylemek anlamına gelir. Dolayısıyla Laberthonniére'in de belirttiği gibi kartezyen şüphe sıfırdan

[16] Amentü (Latince).

[17] Geometrik tarz (Latince).

başlayan bir şüphe değildir.[18] Descartes daha en başından itibaren aklın bakış açısına yerleşmiştir.

Kartezyen şüphenin *adequat* bilgiyi aradığını söylemiştik. Fakat şunu belirtmek gerekir ki Descartes'ın daha özel tipte bir *adequat* bilgi arayışı vardı. Çağcıl bilimin iki temel sorununu, maddi dünyanın gerçekliği ve akli bilinebilirliği sorununu çözmek istiyordu Descartes. Renatus Descartes'ın bir anlamda tefekkürle terbiye edilmiş varoluşunun en temel arayışıydı bu. Descartes *Disertatio de Methodo* adlı bir nevi itiraflar diyebileceğimiz eserinde bu arayışın kendisi için ne kadar önemli olduğunu içtenlikli bir şekilde anlatır.

Kartezyen şüphe; şüphe öncesi yargılar ve yönelimlerle kuşatılmış hiperbolik (radikal ve derinlikli) bir şüphe olmasının yanısıra biri nitel biri nicel iki temel ilkeyi daha içerir; zamansal sınır (nicel ilke) ve teolojik sınır (nitel ilke). Descartes'a göre şüphe belli bir zamanda gerçekleşmeli ve imanın yargılarını dışarda bırakmalıdır (Tanrı, Teslis, Ahret vg.).[19]

Bu çerçevede işleyen Kartezyen şüphe "*cogito ergo sum*" *adequat* yargısıyla sonuçlandı; düşünüyorum, varım. Düşünce ile mevcudiyet[20] arasında kurulan bu özdeşlik öznenin çığırı ve aklın debdebesidir!

Düşünüyorsam, düşünüyorumdur. Düşünüyorsam aklım düşündüğümden şüphe edemez. Düşünüyor olduğum düşünüşümde apaçıktır. Düşünce, düşünce ile doğrulanır. Fakat *Cogito* bu haliyle pek bir şey söylemez.

Descartes, kendinde kendisini doğrulayan *adequat Cogito* yargısından aksiyomatik çıkarsamalar yapacak ve öz bilincin şüphe edilemez hakikatini metafizik sisteminin epistemolojik ve ontolojik *substratum*'u[21] olarak konumlandıracaktır. Tam da bu noktada kartezyen rasyonalizm, subjektivist bir rasyonalizm olarak duyurur kendisini.

Cogito'nun iki büyük zorunlu sonucu vardır; düşünüyor olduğu hakikati apaçık olan bir Ben, kusurlu bir düşünümselliğe sahip olmasına karşın kusursuz tinsellik olarak Tanrı'yı hayal edebiliyorsa şayet, Tanrı vardır.[22] Tanrı'nın varlığının apaçık kesinliği ve Tanrı'nın kandıramayacağı hakikati dolayısıyla da empirik dünya gerçektir.

Descartes gökyüzünü de yeryüzünü de kurtarmıştır. Fakat Descartes'ın söyleyecek sözü henüz bitmemiştir. Descartes üç büyük apori (aklın bilme kudretinin sınırı, töz sorunu ve *vita activa*) hakkında da çığır açıcı

---

[18] Bakınız: Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*.

[19] Tanrı'yı şüpheden muaf tutması ve Cogito *adequat* yargısının Tanrı'yı doğrulaması bağlamında Descartes'ın teolojik sahiciliği tartışma konusudur. Bu konuyla ilgili olarak Brehier'in ve Laberthonnière'in yorumlarına bakılabilir (Bakınız: Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*.).

[20] Bu iki fenomen arasındaki değginlik Fransızca'ya sinmiştir; consiance (bilinç) ile consistance (mevcudiyet) kelimeleri arasındaki kökteşlik bunun kanıtıdır.

[21] Dayanak anlamında kullanılmıştır (Latince).

[22] Descartes burada Aziz Anselmus'un (1033-1109) Tanrı'ya dair ontolojik kanıtını yineler.

çıkarımlarda bulunacaktır.

Descartes da tıpkı Galile gibi düşünür aklın statüsü hakkında. Akıl mekanik doğanın bilgisini, *cur Deus homo*[23] sayesinde tümden kuşatacak bir kudrete sahiptir ve bu yargının kanıtı kartezyen analitik aprioriler bağlamında apaçıktır. Descartes, sonsuzluğuyla kavradığı akli yeğinliği Platon'dan Galile'ye uzanan idealist silsileyi takip ederek anımsamayla özdeşleştirir ve o meşhur diktumu yineler; *nostrum scrie sit quoddam reminisci.*

Descartes'ın töz meselesiyle ilgili yaklaşımı ise kartezyen dualizm denilen perspektifin temelidir. Fakat Descartes'ın töz kavrayışı muğlaktır. Descartes üç töz arasında gider gelir. Yer yer *res cogitans*[24] ve *res extensa*[25] olmak üzere iki tözden söz eden Descartes, yer yer de bu iki tözün de varlık nedeni olan Tanrı'dan söz eder. Yayılımlılık ve tinsellik diye iki tözden söz etmek, tözü kendi kendisine varolan (*causa cui*)[26] şey olarak kavramsallaştırdığımızda Tanrı'yı gereksizleştirir. Oysa Tanrı'yı töz olarak kavradığımızda da yayılımlılık ve tinsellik diye iki ayrı tözden söz etmek anlamsızlaşır. Kartezyenizmin töz kavrayışındaki bir diğer sorun ise yayılımlılık ile tinsellik arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Descartes'a göre yayılımlılığın *modus*ları bir neden-sonuç ilişkisine tabidir ve hareketini yer değiştirme olarak açığa vurur. Tinselliğin *modus*ları ise yayılımlılığın neden-sonuç mekaniğinden azadedir ve kendi özgür hareketini bağıntılar kurarak açığa vurur. Descartes, iki ayrı varolma tarzına sahip bu iki dünyanın nasıl ilişkilendiği sorununu temeli olmayan bir "aracı uzuv" teziyle çözmeye çalışmıştır. Bu çıkmaz üstüne kurulu olan kartezyen dualizm ne pahasına olursa olsun, epistemolojik bir dayanak haline getirdiği öznenin mevcudiyetini ontolojik bir statü olan özgürlükle beraber düşünmekten asla vazgeçmez. Öznenin epistemolojik statüsünün özgürlüğün ontolojik ışıltısıyla modifiye edilmesi, Descartes'ın *vita activa* tartışması bağlamında ortaya koyduğu, insanın doğaya tahakküm etme hakkına sahip olduğu kavrayışıyla daha da beslenecektir.

Kartezyen perspektifin *vita activa* ile ilgili düşünmeye başladığı nokta, kartezyenizmin etik izleklerle buluştuğu ana işaret eder. Descartes; Kopernik'le başlayan ve bir anlamda *insanı düşüren* yeni bilimsel çığırı metafizik halatlarıyla buluşturup, baconcı *regnum humanum* çağrısını benimsemiş ve insan olmayan canlıları hissedebilirlikten bile mahrum ederek, doğayı hepten sokağa atmıştır.

Tinsel olanın özgürlüğü ve maddi yasallıktan yalıtıklığı kavrayışı da göz önünde bulundurulursa, Kopernik Devrimi'nin düşürdüğü insanın tekrar

---

[23] İnsanın Tanrısallığı, Anselmus'un başyapıtının adı (Latince).

[24] Düşünümsellik (Latince).

[25] Yayılımlılık (Latince).

[26] Töz, Spinoza'nın Etika adlı eserinde şöyle tanımlanır: "*Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak varolarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (causa cui) diyorum* [Benedictus Spinoza, Etika (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 31.]."

göğe yükseldiği görülecektir. Tüm bu doğa bilimsel devrim tarihi, adeta insanın yeniden derlenişinin tarihidir. Galile aklın evreni bilme kudretini gösterir, *vita activa*'nın zeminini hazırlar. Bacon gelir, *vita activa*'nın çığırını duyurur ve *regnum humanum*'un temeli olarak *ars invendi*'yi selamlar. Tüm bu tarih sanki sonsuz evrendeki küçük mavi noktanın intikamının tarihi gibidir. Descartes, bir anlamda platoncu tinselciliğin doğayla barıştırılma tarihi de diyebileceğimiz bu tarihin zirvesidir. Şaşaası ve debdebesidir. Öyle ki Descartes, *res cogitans*'ın karşısında tüm çıplaklığıyla ve değersizliğiyle duran *res extensa*'ya indirgenmiş doğanın, insanın teknolojik etkinliğinin bir nesnesi olarak kullanılmasını bir insanlık meselesi olarak duyurur. *Yöntem Üstüne Konuşmalar*'da[27] Descartes; filozofun devletle ilişkisini teknolojik ilerlemenin modifiye edilebilme stratejileri üzerinden tasarlar ve teknolojik ilerlemeyi tüm diğer siyasal beklentilerin feda edilebileceği büyük dava olarak konumlandırır. Descartes'ın etiko-politikası teknolojizmden ibarettir.

Kartezyenizmde yankılanan; nesnesini işleyen ve onun gözyaşlarını bile bir çıkrığın tıkırtısı gibi gören *Homo Faber*'in varolma tarzı ve ideolojisi, çeşitli kereler, çeşitli bağlamlarda eleştirilmiştir. Örneğin Frankfurt Okulu düşünürlerinden Adorno ve Horkheimer, kartezyenizmi en temel iki diktumu üzerinden sorunsallaştırır; akıl, her şeyi bilir ve mutlaka ilerletecek şekilde yapmalıdır/yapacaktır. Aydınlanma'nın diyalektiği dönüp dolaşıp şu hakikatte açığa vurur kendisini; "*Aydınlanma kök salmış söylencesel korkudur.*"[28] Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma'yı mite doğru bir regrese olma, kendini oyan bir girişimin skandalı ve bir "*intellectus sacrificium intellectus*"[2930] çıkmazı olarak gördükleri açıktır. Ayrıca Aydınlanma'nın "*kök salmış söylencesel korku*"nun bir semptomu olarak psikolojik bir fenomen gibi ele alınması tarihe dair farklı yorum imkanlarına vesile olabilir. Örneğin Paglia'nın mito-psikolojik tarihselciliği bu yaklaşımın boyutlanmış bir sürdürümü gibidir.[31] Paglia, mit-modernite ilişkisini; erkek-kadın, insan-doğa ilişkisi üzerinden dağıtır. Fallik olanın hedefliliği-vajinal karmaşa; doğanın *daemonik/kitonyen*[32] ürpertisi-araçsal aklın güvenilirliği; Apollon-Dionysos gibi ikilikler bu okumanın en temel meseleleridir. Paglia'nın bu ikilikler üzerinden odaklandığı şey özelde modernitede geneldeyse tüm uygarlık tarihinde gözlemlenen gizem korkusu ve mitik sığınaklar bulma arzusudur. Paglia tarihin diyalektiğini, egzajere edilmiş bir

---

[27] Bakınız: Renatus Descartes, *Yöntem Üstüne Konuşmalar* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013).

[28] Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Ankara: Kabalcı Yayınları, 2010), 34.

[29] Aklı akla feda etmek (Latince).

[30] Theodor Adorno, *Minima Moralia* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 126.

[31] Bakınız: Camille Paglia, *Cinsel Kimlikler: Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Çöküş* (Ankara: Epos Yayınları, 2004).

[32] Daemonik; yaratıcısal. Kitonyen; gizemli.

zorunlulukla kavradığı, doğa-insan ve kadın-erkek ilişkisinde kendisini açığa vuran bu gerilimden ibaret görür. Dolayısıyla araçsal akla sonsuz güven ve teknolojizm, mitin yerine ikame edilmiş maskeli mitlerdir.[33]

Kartezyenizmin bir diğer karşıtı Foucault ise *Cogito*'yu deliliğin arkeogeneolojisi üzerinden ele alarak, kartezyen dispozitifleri sorgular. Descartes, empirik dünyanın gerçekliğiyle ilgili yargıların metafizikle temellendirilmesini başarmış, yayılımlılığı ve kendilerini duyularımda açığa vuran diğer tinsellikleri birer kendinde şey olarak hakikat düzlemine yerleştirmiştir. Dolayısıyla evrenin ve diğer insanların varolduklarını söyleyen *adequat* bilgiyi tanımayan bir *Cogito*, yani gündelik ve kaba anlamıyla deli; ayrıksı, bulanık ve özürlü bir şey gibidir kartezyenizm bağlamında. Dolayısıyla Foucault'ya göre deli *Cogito*'ya dayalı kartezyen hakikat rejiminden dışlanmıştır. Derrida Foucault'nun bu okumasına oldukça incelikli bir şekilde yüklenir. Hayır, der Derrida; *Cogito* deliyi dışlamaz, çünkü d e l i h a l a b i r *C o g i t o*' d u r! Hatta *Cogito* delinin mevcudiyetini bile garanti altına almıştır, çünkü delilik son tahlilde düşünen bir şey olmanın bir tarzıdır. Dolayısıyla dışlama söz konusuysa bile bu dışlama içerden bir dışlamadır.

Kartezyenizmle ilgili belki de en sofistike itiraz Kant'ın ve onu yankılayan Lacan'ın itirazıdır. Kant, BEN'in totalitesi denilen şeyin fenomenalliğinden ve bu bağlamda da BEN'in fraktallığından sözeder. Düşünen özneye tutarlılık veren hafıza ve dış dünyadır. Dolayısıyla BEN diye bir bütünün varlığı bu hipotetik bağlamlar dışında doğrulanamaz. Tam da bu bağlamda *Cogito* diktumunun zemini kırılganlaşır. Eğer ki düşündüğümü düşündüğümde varsam, düşündüğümü düşünmediğim zamanlarda BEN ne durumdadır? Şimdide anımsadığım bir geçmişteki düşünme halinin varlığını bana kesin olarak kanıtlayan şey nedir? Aslında *Cogito* anlara sıkışmıştır ve BEN'in sürekli yerinden çıkan, daha doğrusu simüle olan bir şey olmadığını kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Özne sadece parçalı tutarlılık algılarına sahiptir. Kant buna fraktallık diyecektir. Jacques Lacan'sa, *Cogito* an-

[33] Edgar Allan Poe'nun Kızıl Ölümün Maskesi adlı öyküsü Pagliacı yoruma müsait olan ve yukarıdaki psikolojik açıklama silsilesini daha iyi anlamamızı sağlayabilecek imgelerle doludur. Prens Prospero'nun, ölümden kurtulmuş bir yaşama sahip olduğu yanılsamasını temsil eden sarayı ve ölüm karşısında kendisini savunmak için kullandığı hançeri *tekhne*'yi temsil ederken; ölümün yüzsüz ve bedensiz bir şekilde belirip prensi öldürmesi ve iz bırakmadan kaybolması ise doğanın gizemli ve kuşatıcı burgacının karşı konulamazlığını işaret eder. Paglia bağlamında yutuculuğun ve bulanıklığın görünümleri olarak kavrayabileceğimiz bu imgeler, vajinanın çağrışımlarından Kibele heykelinin ilk örneklerindeki yüzsüzlüğün çağrışımlarına kadar birçok şeyde görülebilir. Lars Von Trier'in *Anti-Christ* adlı filmi de Pagliacı yorumu sürdürmek için el verişlidir. Filmin insan-doğa, kadın-erkek ilişkisi üzerinden *düşüş, kontrol, ürperti, çıldırı ve unutuş* şeklinde kabaca özetleyebileceğimiz ilerleyişi; erkek aklının kadını doğayla özdeşleştirdiğini ve kadını kontrol altına alınması gereken bir tehdit olarak konumlandırıp çeşitli stratejiler ürettiğini [Paglia korkunun önce teslimiyete ve tapınca (örneğin Kibele) daha sonra da bedensel biçimlendirme aracılığıyla kontrole (örneğin Nefertiti) vesile olduğunu söyler] söyleyen bu okumayı destekler niteliktedir.

larından kaçan ve BEN'i bulanıklaştıran bulunuşları, bilinç-dışı öznelliğin hüküm sürdüğü mevcudiyetler olarak konumlandıracaktır. Dolayısıyla Lacan'a göre *Cogito*; bulanık, parçalı ve fenomenal bir mevcudiyetin, bilinç-dışı öznelliğin kıskacından kaçıp kurtulduğu, ansal soluklardan ibarettir.[34]

Kartezyenizmin tarihsel arka planı, söyledikleri, açtığı çığır ve muştuladığı itirazların bazıları bu şekilde özetlenebilir.

Ek: Kartezyenizmin Bir Eleştirisi Olarak Spinozacılık

Spinoza, "bütün tekil şeyleri sonsuzluğun bakış açısıyla (*sub aeternitatis specie*) kavrayan bir filozof."[35] Onun *ordine geometrico*[36] temelinde ortaya koyduğu eseri; özelde kartezyenizmde cisimleşen, geneldeyse tüm teolojilerin ekseri yaklaşımı olan aşkıncılığa karşı bir başkaldırıdır.

Spinoza'nın Descartes eleştirisine yön veren ilke, tözü tanımlayışında apaçıktır: "*Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak varolarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (causa cui) diyorum.*"[37] Bu tanım bağlamında kartezyen dualizmin res extensa'yı ve res cogitans'ı iki ayrı töz olarak konumlandırıp, daha sonra da varlıklarını Tanrı'ya bağıllaştırması saçmadır. Çünkü tözün dışarısı olamaz.

Spinoza bu eleştiri temelinde tözün biricikliğini yeniden onaylar. Fakat spinozacı çığırın esas önemi, tözü ve tüm tekilleri özdeşleştirerek Tanrı'yı içkinlik düzleminde kavramasıdır.

Spinoza'da Tanrı ya da töz; "*sonsuzca varolmaları zorunlu sonsuz sayıda attiributum'un*[38] *ve sonluca varolmaları zorunlu sonsuz sayıda modus'un,*[39] *birbirinden ayrı düşünülemeyecek zorunlu varolmaları durumu*"dur. Bu bağlamda res extensa ve res cogitans insanın bilebileceği iki attiributum olarak aynı ilkenin parçasıdır ve bu iki öznitelik kendisini, sonlu varolmaları zorunlu sonsuz sayıda *modus*'la, yani sonlu varolmaları zorunlu sonsuz sayıda yayılımlı ve tinsel tekille, *sonsuzca* ifade eder. Bu şekilde düşünüldüğünde sadece Tanrı her tür tekile içkinleşmekle kalmaz, her tür tekil de

---

[34] Bu iki eleştirinin sofistike oluşları her ne kadar açıksa da, Descartes pek de örselenmeyecektir bu itirazlar karşısında. Çünkü Descartes insan düşüncesini, bu düşüncenin Tanrı'yı hayal edebilen bir düşünce olması bağlamında Tanrı'yı ve Tanrı'nın kandıramayacağı hakikati bağlamında da tüm fenomenal dünyayı doğruladığından, BEN'in bütünlüğü Descartes için *adequat* bir hakikattir.

[35] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset* (İstanbul: Otonom Yayınları, 2016), 11.

[36] Geometrik düzen (Latince).

[37] Spinoza, *Etika*, 31.

[38] Tümel sıfat ya da nitelik (Latince). Spinoza bu kavramı daraltır ve herşeyin indirgenebileceği tümelleri işaret eder bu kavramla. Bu özelliği taşıyan tümeller arasında insanın bildiği iki *attiributum* vardır sadece; yayılımlılık ve tinsellik. Fakat insanın bilmediği sonsuz sayıda *attiributum* mevcuttur.

[39] Spinoza bu sözcüğü tümel niteliklerin yani *attiributum*'ların tekil taşıyıcılarını işaret etmek için kullanır. Örneğin masa yayılımlılık *attiributum*'unun taşıyıcısı olan bir *modus*'dur.

Tanrı'ya içkinleşir.

Spinoza, Descartes'ın sağlam bir şekilde çözemediği *res extensa* ve *res cogitans* arasındaki ilişki sorununu da çözecektir. Spinoza'nın *paralelizm* olarak adlandırılan yaklaşımına göre; her tür tinsel *ifade*, bir bedensel *ifade*'ye; her tür bedensel *ifade*'de de bir tinsel *ifade*'ye karşılık gelir. Bu ilişki olması zorunlu olan ve başka türlü olması düşünülemeyecek bir şekilde gerçekleşir.

Spinoza'nın *radikal içkinci zorunluluk felsefesi*nde neden-sonuca tabi olmamak anlamında bir özgürlük söz konusu değildir. *Causa cui*'nin yani Tanrı'nın bu özsel belirlenmişliği,[40] özsel bir belirlenmişlik olması bakımından Spinoza'daki özgürlük kavramına karşılık gelir. Kartezyenizmin ve teolojilerin ekseri anlayışını dinamitleyen bu *içkinci zorunluluk felsefesi*nde sıradan anlamıyla özgür olmayan Tanrı'nın dışsal bir yaratımı da söz konusu olamaz. Doğada söz konusu olan şey *öznesiz ve içkin bir üretim*dir. *Natura naturans*[41] kendisini zorunlu olarak *natura naturata*'da[42] *ifade eder*.

Spinoza, *zorunlu içkinlik ilkesi olarak Tanrı* kavrayışını bir *doxa*[43] olarak dile getirmez. *Zorunlu içkinlik ilkesi olarak Tanrı* kendi kendisini doğrulayan ve diğer tüm bağıl (hipotetik) aksiyomların kendisi aracılığıyla doğrulandığı bir analitik aprioridir. *Causa sive Ratio*[44] der Spinoza; yani töz varolmamasının imkansızlığını, varolmamasının düşünülemezliği/tasarlanamazlığı bağlamında rasyonel bir *adequat* bilgi olarak duyurur. Spinoza düşüncesinin *opus magnumu*[45] olan *Etika*, tam da bu bağlamda bir *ordine geometrico demonstrata*'dır.[46]

Spinoza'nın töz kavrayışı, *olanı olması gereken olarak konumlandıran içkinci/geometrik* bir rasyonalizmin ifadesi olarak etik, politik ve estetik aksiyomları da muştulayacaktır.

Harmonie cosmique[47] denilen şey bir *affectus*'tur,[48] dolayısıyla bir *yan-*

---

[40] Spinoza Yahudilik özelinde semavi dinlerin anlatısını da kendi felsefesine uyarlar. Tanrı Adem'e elma yeme derken, elma yemen durumunda seni cezalandıracağım demez. Tanrı Adem'e elma senin bünyene zorunlu olarak, herhangi bir özgür iradenin bunu yasa olarak tayin edip etmemesinden bağımsız olarak zarar verecektir der. Spinoza tüm semavi anlatıyı evrenin içkin yasallığının sembolik ifadesi olarak dünyevileştirir.

[41] Doğallaştıran doğa (Latince).

[42] Doğallaştırılan doğa (Latince).

[43] Kanı, inanç. Akılla doğrulanmamış kabul (Yunanca).

[44] 'Neden ya da akıl, aynı şey' anlamına gelen vurgu (Latince).

[45] Başyapıt (Latince).

[46] Geometrik düzen perspektifi (Latince). Spinoza eserini '*geometrik düzene göre kanıtlanmış ve beş bölüme ayrılmış olan Etika*' olarak başlıklandırır.

[47] Evrenin güzelliği (Latince).

[48] Duygulanış (Latince). Spinoza herhangi bir fenomenin doğrudan, üstüne düşünülmemiş izini, ya da Ulus Baker'in deyişiyle imajını bu kavramla adlandırır. Spinoza açısından imaj, çarpık bir algıdır ve üstelik bir duygulanımla birlikte varolur. Spinoza imajları bir duygulanımlar silsilesi içinde kavradığından duygulanımlar filozofu olarak bilinir. Örneğin hava çok

lış bilinç[49] sayıltısıdır. Güzellik göreli bir şeydir. Aşkın bir değeri yoktur.

Olan, olması gereken olduğundan ahlaktan da sözedilemez. Söz konusu olan tek şey tekil sevinçler ve kederlerdir. Dolayımsız bir şekilde istenen, sevinç veren ve *conatus*'un[50] yeğinliğini konsolide eden tüm deneyimler iyidir. *"Deleuze, tam da bu noktada Spinoza'yla Nietzsche'nin görüşleri arasındaki bir koşutluğa dikkat çeker."*[51] Fakat Spinoza, Nietzsche'den farklı olarak her yeğinliğin bir diğerinin yeğinliğiyle beslendiğini düşünür; dolayısıyla bir nevi faydacılık olarak karşımıza çıkan bu etiko-politikoda, *multitudo*'nun[52] mırıltısı olan *radikal demokratik toplumsallık* herkes için en iyi olandır.

Kendilerini *adequat* olarak duyuran metafizik hakikatlere rağmen insanların hala imajlara gömülü olarak yaşamasını bile güç ilişkileri gramerinin zorunlu bir sonucu olarak gören, en az kartezyenizm kadar Aydınlanma çığırının bir sürdürümü olan ama aynı zamanda da kartezyen aşkıncılığa karşı bir başkaldırı olan spinozacı düşünce; marxizmden neo-nietzscheciliğe kadar birçok kavrayışı etkilemiş ve Türkiye'de de, Ulus Baker ve Solmaz Zelyüt başta olmak üzere birçok fikir terzisinin zarafetiyle düşünce dünyamıza dahil olmuştur.

---

sıcak olduğunda güneşi tepemde gibi hissederim ve buna bir duygu eşlik eder. İşte bu tam da Spinozacı anlamıyla bir *affectus*'tur.

[49] Marxist teorinin bazı yorumlarının merkezi kavramlarından olan bu kavram Spinoza'nın imaj teorisine benzeyen anlamlar barındırır. Althusser tam da bu bağlamda Spinoza'yı 'ilk ideoloji teorisi'nin yaratıcısı olarak konumlandırır. Spinoza imajı, imaj olarak kalmaya devam ettikçe epistemik olarak değersiz görür. Çünkü bilmek nedenleriyle yani akılsal girişimle bilmektir. Bu bağlamda Spinoza *radikal bir entelektüalizm*i benimser. Fakat o duygulanımların yaşamın zorunlu birer gerçeği olduğunu söyler ve aklın mutlak hükümranlığının imkansızlığını duyurur.

[50] Çaba, gayret, irade (Latince). Spinoza düşüncesinin en önemli kavramlarından biridir. İrade ve iradenin yeğinliği meselesine olan ilgisi Spinoza'nın bir güç ve irade filozofu olarak kavranmasına vesile olmuş; Nietzsche'den Foucault ve Deleuze'e kadar birçok irade filozofunun Spinoza'yla karşılaşmasını beraberinde getirmiştir.

[51] Bumin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, 77.

[52] Çokluk (Latince). Spinoza düşüncesinin bir diğer merkezi kavramı. *Çokluk* tekil bireyin ve tekil bireyler topluluğu olarak toplumun sevinç çoğulluğudur, özgür gerçekleşmeler arayan arzu *modus*'larının tümüdür. Potansiyellerdir. Fakat Spinoza *kinesis* olmayan hiçbir *potentia*'yı var kabul etmez. Dolayısıyla *Çokluk*'un varlığı ancak gerçekleşmiş olduğunda anlam ifade eder. Yani bir bakıma Spinoza bağlamında düşünürsek, *Çokluk*'un demokratik gerçekleşimi söz konusu değilse; toplum ve birey, kadük ve vasattır denilebilir.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

Teutoburg Geçidi Savaşı ve Bir Örnek Olarak Florusun Eserinden İlgili Bölüm ve Çevirisi*

ALP EJDER KANTOĞLU**

Özet:
Bu makalede hem Roma tarihi hem de Avrupa tarihinin de en önemli savaşlarından biri olan Teutoburg Geçidi Savaşı, sonrası ve etkileri ele alınmaya çalışıldı. Ayrıca savaşın antik kaynaklardaki anlatımlarına bir örnek olarak Florus'un eserinden ilgili bölüm Türkçe'ye çevrilerek okuyucuya sunulmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Teutoburg Ormanı, Florus, Roma, Avrupa, Tarih

The Battle of Teutoburg Passage And The Related Part With The Translation From The Work Of Florus As An Example

Abstract
In this paper one of the most important battles of both Roman and European history "The Battle of Teutoburg", its aftermath and effects are tried to be discussed. In addition as an example from the ancient sources the related part from "The Epitome" of Florus has been translated and presented to the reader.
Keywords: Teutoburg Forest, Florus, Rome, Europe, History

Germanlarla Savaş[1]

Keşke Germanialıları yenmeyi de bu kadar arzu etmeseydi! Övünülecek bir zaferden ziyade utanılacak bir geri çekiliş yaşanmıştı. Fakat babası Gaius Julius Caesar'ın savaşı kazanmak için Rhenus Nehri'ni iki defa köp-

* Bu yazı 2010 yılında kısaltılıp dört sayfa olarak NTV Tarih dergisinde yayımlanmıştır.

** Latince Okutmanı, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi., alpkantoglu@gmail.com

[1] Florus, Lucius Annaeus; "Epitomae de Tito Livio Bellorum Onium Annorum DCC Libri II, LOEB Classical Library, Harvard University Press, 1995, (s. 334-340) Roma'yı efsanevi kuruluşundan Augustus dönemine kadar savaşlara ağırlık vererek anlatan bir eserdir. Ana kaynak olarak Livius'a başvurduğu düşünülmektedir. Ancak tek kaynak bu değildir; yazar Sallustius, Caesar ve az da olsa Vergilius ile Lucanus'tan faydalanmıştır. Yaşlı Seneca'dan da yararlanmış olduğu düşünülmektedir. Florus Roma Tarihi'ni -çocukluk; gençlik; yetişkinlik; yaşlılık- olarak dört bölüme ayırırken büyük bir ihtimalle Lactantius'un "Institutio Divinationis" VII 15.4'de belirttiğine göre Yaşlı Seneca'yı örnek almıştır.

rü kurarak geçmiş olduğunu bildiğinden dolayı onun şerefi adına bu eyaleti ele geçirmeyi çok istiyordu. Doğrusu barbarlar buyruklarımızı kabul etmekte gösterdikleri anlayışı kusurlarımıza karşı da aynı derecede gösterselerdi bunu başarmış olacaktı.

Bu eyalete gönderilen Drusus ilk olarak Usipet kavmini egemenlik altına alıp sonra da Tencteri ve Catthi bölgelerinden hızla geçti. Marcomani kavminden elde edilen ganimet ve değerli eşyalarla toprak yığını biçiminde bir zafer anıtı meydana getirdi. Daha sonra en güçlü halklar Cherusci, Suebi ve Sicambri kavimlerine aynı anda saldırdı. Bunlar 20 centurio komutanını çarmıha gerince tıpkı bir askeri antla bağlanmış gibi savaşı hep beraber kabullenmişlerdi. Zaferi kazanacaklarına öylesine emindiler ki ganimeti peşinen paylaşmak için pazarlıktaydılar. Cherusci kavmi atları, Suebi kavmi altın ve gümüşü, Sicambri kavmi ise tutsakları seçmişlerdi; fakat hiçbir şey beklendiği gibi olmadı. Şöyle ki muzaffer Drusus atları, sığırları, bunların gerdanlıklarını ve bizzat insanlarını ganimet olarak bölüştürüp sattı; ayrıca eyaletin korunması için Meuse, Ablin ve Visurgin nehirleriyle eyalet arasına muhafızlar ve gözcüler yerleştirdi. Rhenus'un bir kıyısında elliden fazla kale inşa etti. Borma ve Gesoriacus'u köprülerle birleştirdi ve donanmalarla güçlendirdi. O vakit, görülmemiş ve gidilmemiş Hercynium Ormanı'na bir geçit açtı. Sonunda Germania'da barış oldu, sanki insanlar değişmiş, ülke başka bir yer (haline gelmiş), gökyüzü alışılmıştan daha yumuşak ve sakin gibi görünmeye başlamıştı. Sonra dalkavukluktan değil ama hak ettiği için, orada öldükten sonra, bizzat senato, başkalarına asla bahşedilmeyen bir payeyi, eyaletin adını cognomen olarak bu en cesur gence verdi.

Ancak eyaletleri korumak fethetmekten çok daha zordu: (çünkü) zorbalıkla elde edilip adaletle elde tutulurlar. Bu yüzden bu barış hali uzun sürmedi. Germenler tam anlamıyla egemenlik altına alınmaktan ziyade (sadece) savaşta yenilmiş olduklarından ve Drusus'un yönetimi altında silahlarımızdan ziyade geleneklerimize saygı duyduklarından; Drusus'un ölümünden sonra Varus Quintilius'un kibir ve küstahlığından hatta zalimliğinden nefret etmeye başladılar. Varus meseleyi halletmek için Catthi'ye karşı teşebbüste bulunmuş ve sanki barbarların şiddetini lictor asaları ve tellalların sesiyle durdurabilecekmiş gibi bunu duyurmuştu. Uzun zamandır küflenmiş kılıç ve uyuşmuş atları için kederlenen bu halklar uygarlık

Eserinde olayları mümkün mertebe tarafsız gözle vermeye çalışan Florus bir tek iç savaş konusunda Pompeius'a karşı Iulius Caesar tarafını tutar gözükmektedir. Üslup açısından oldukça etkileyici bir dille yazılmış olsa da yazarın ifadeleri oldukça kısa cümlelerle anlatma isteği zaman zaman metni oldukça çetrefilli bir hale getirmektedir. Bunun yanı sıra eserde pek çok kronolojik ve coğrafik hataya rast gelinmektedir. Eserin iki bölümlük yapısı ise Bambergiensis yazmasından örnek alınarak devam ettirilmiştir. Olumsuzluklarına rağmen belki de üslübu sebebiyle 17. yüzyıla kadar Avrupa'da büyük bir popülariteye sahip olmuş; sadece 1674-1683 yılları arasında Elzevir yayıncılık tarafından altı baskısı yapılmıştır. Özellikle okullarda Roma savaşlar tarihi olarak uzun süre en önemli kaynak kabul edilmiştir.

ve yasaların savaşlardan daha zalim olduğunu görünce Armenius önderliğinde silahlarını ele geçirdiler. Varus bu arada barışın bozulmayacağından öylesine emindi ki şeflerden biri olan Segestes tarafından (kendisine) haber verilmiş komplodan bile rahatsızlık duymadı. Böylece basiretsiz ve asla birazdan anlatılacak olan gibi, beklenmeyen bir saldırı endişesi taşımayan Varus -ah o yüce rahatlık duygusu yok mu- bütün şefleri makamına çağırdığında (onlar) her tarafı işgal etmiş; ordugâh zapt edilmiş, üç lejyon bir anda yok edilmişti. Varus bu yıkımı Cannae'ın (yıkım) gününde Paulus'un yaşadığına benzer bir metanet ve cesaretle karşıladı. Bataklıklar ve ormanlardaki o katliamdan daha zalim bir katliam; barbarların aşağılamasından daha acımasız bir aşağılama hiç olmamıştı, özellikle resmi görevlilere karşı. Kimilerinin gözlerini çıkarmış kimilerinin ellerini kesmişlerdi, birinin ağzı dikilmiş (ama) öncesinde barbar koparmış olduğu dili elinde tutarak "En sonunda, yılan! Tıslamayı bıraktın" demişti.

Bizzat konsülün bedeni de, askerlerin bağlılığıyla toprağa gömdüğünden, kazılıp çıkarılmıştı. Standartları ve iki kartalı, bu arada, barbarlar ele geçirirler; üçüncü standart taşıyıcı, düşmanın eline düşmeden önce standardı indirdi. Kuşağının görünmeyen yerlerine sokup kana bulanmış bataklık içinde taşıyarak böylece gizlendi. Bu yıkımın gerçekleşmesinden sonra imparatorluk, Okyanus kıyısında kalamadığından, Ren Nehri'nin kıyısında (sınırını) konumlandırdı.

Bellum Germanicum

Germaniam quoque utinam vincere tanti non putasset! Magis turpiter amissa est quam gloriosa adquisita. Sed quatenus sciebat patrem suum C. Caesarem bis transvectum ponte Rhenum quaesisse bellum, in illius honorem concupierat facere provinciam; et factum erat, si barbari tam vitia nostra quam imperia ferre potuissent.

Missus in eam provinciam Drusus primos domuit Vsipetes, inde Tencteros percurrit et Catthos. Nam Marcomannorum spoliis et insignibus quendam editum tumulum in tropaei modum excoluit. Inde validissimas nationes Cheruscos Suebosque et Sicambros pariter adgressus est, qui viginti centurionibus in crucem actis hoc velut Sacramento sumpserant bellum, adeo certa victoriae spe, ut praedam in anticessum pactione diviserint. Cherusci equos, Suebi aurum et argentum, Sicambri captivos elegerant; sed omnia retrorsum. Vitor namque Drusus equos, pecora, torques eorum ipsosque praedam divisit et vendidit; et praeterea in tutelam provinciae praesidia atque custodias ubique disposuit per Mosam flumen, per Ablin, per Visurgin. In Rheni quidem ripa quinquaginta amplius castella direxit. Bormam et Gesoriacum pontibus iunxit classibusque firmavit. Invisum atque inaccessum in id tempus Hercynium saltum patefecit. Ea denique in Germania pax erat, ut mutati homines, alia terra, caelum ipsum mitius molliusque solito videretur. Denique non per adulatio-

nem, sed ex meritis, defuncto ibi fortissimo iuvene, ipse, quod numquam alias, senastus cognomen ex provincia dedit.

Sed difficilius est provincias obtinere quam facere; viribus parantur, iure retinentur. Igitur breve id gaudium. Quippe Germani victi magis quam domiti erant, moresque nostros magis quam arma sub imperatore Druso suspiciebant; postquam ille defunctus est, Vari Quintilli libidinem ac superbiam haud secus quam saevitiam odisse coeperunt. Ausus ille agere conventum, et in Catthos edixerat, quasi violentiam barbarorum lictoris virgis et praeconis voce posset inhibere. At illi, qui iam pridem robigine obsitos enses inertesque maererent equos, ut primum togas et saeviora armis iura viderunt, duce Armenio arma corripiunt; cum interim tanta erat Varo pacis fiducia, ut ne prodita quidem per Segestem unum principium coniuratione commoveretur. Itaque inprovidum et nihil tale metuentem ex inproviso adorti, cum ille – o securitas – ad tribunalcitaret, undique invadunt; castra rapiuntur, tres legiones opprimuntur. Varus perditas res eodem quo Cannensem diem Paulus et fato est et animo secutus. Nihil illa caede per paludes perque silvas cruentius, nihil insultatione barbarorum intolerabilius, praecipue tamen in causarum patronos. Aliis oculos, aliis manus amputabant, uni os obsutum, recissa prius lingua, quam in manu tenens barbarus "tandem" ait "vipera sibilare desisti." Ipsius quoque consulis corpus, quod militum pietas humi abdiderat, effosum. Signa et aquilas duas adhuc barbari possident, tertiam signifer, prius quam in manus hostium veniret, evolsit mersamque intra baltei sui latebras gerens in cruenta palude sic latuit. Hac clade factum, ut imperium, quod in litore Oceani non steterat, in ripa Rheni fluminis staret.

Teutoburg Geçidi Savaşı

M*arco* CAELIO T*iti* F*ilio* LEM*onia tribv* BON*onia*
I O*rdinis* LEG*ionis* XIIX ANN*orvm* LIII S
OCCIDIT BELLO VARIANO OSSA
INFERRE LICEBIT P*vblivs* CAELIVS T*iti* F*ilivs*
LEM*onia tribv* FRATER FECIT

BONONİA LEMONİALI TİTUS FİLİUS'UN OĞLU
MARCUS CAELİUS'A
18. LEJYONUN BİRİNCİ CENTURİON'U. 53 YAŞINDA
VARUS SAVAŞI'NDA DÜŞTÜ. KEMİKLERİ
BU MEZARDA BUNDAN SONRA. TİTUS FİLİUS'UN OĞLU
PUBLİUS CAELİUS,
LEMONİALI KARDEŞİ, DİKTİ (BU ANITI).[2]

Günümüzden tam 2008 yıl önce, yukarıdaki mezar stelinin ilk defa olarak bize haber verdiği, Almanya Osnabrück'de yer alan Kalkriese Tepesi yakınlarında, kimilerine göre bütün Avrupa hatta dünya tarihini değiştiren bir savaş oldu. İlk binyılın hemen başında dünyanın süper gücü Roma İmparatorluğu'nun üç lejyondan oluşan, Publius Quinctilius Varus komutasındaki ordusunu Germenler pusuya düşürüp yok ettiler. Romalılar'ın kaybı o kadar büyüktü ki, tarihçi Suetonius'tan öğrendiğimize göre İmparator Augustus bu olayı hatırladıkça "Ey Quinctilius Varus, lejyonlarımı geri ver!"[3] diye haykırmaktaydı. Hatta ölene kadar bu acı olayın yasını tuttuğunu göstermek için saç ve sakallarını kesmemişti.

Augustus'u böylesine üzen bu savaşın nasıl ve neden gerçekleştiğini anlamak için öncelikle Romalıların Germania macerasına kısaca bakmak faydalı olacaktır. Romalılar ile German kavimlerinin ilk karşılaşmaları M.Ö. II. yüzyıla rastlar. Marius komutasındaki Roma ordusu M.Ö. 102 ve 101 yıllarında Cimbri ve Teutoni kavimleriyle iki savaş yapmış ve her ikisinden de galip ayrılmıştır. Iulius Caesar M.Ö. 58 yılında Galya'nın (Gallia) doğusunda savaş başlatır ve German şeflerinden Ariovistus ile karşı karşıya gelir. Galip çıktığı bu savaştan sonra Caesar, Ren (Rhenus) Nehri'ni geçer ve bölgeyi nehrin doğusuna doğru istila ederek buraya Germanya (Germania) adını verir. Sonraki yıllarda zaman zaman Romalılar ve German kavimleri arasında çarpışmalar devam etmiş ancak Roma'nın bölgedeki hakimiyeti sürmüştür. Hatta Caesar'dan öğrendiğimiz kadarıyla Ren Nehri

---

[2] Codex Inscriptionum Latinarum (13.8648); 1620'de bulunan ve Almanya'nın Bonn şehrindeki Rheinisches Landmuseum'da sergilenen bu yazıt Teutoburg Geçidi Savaşı ya da "Varus'un Savaşı" hakkındaki en eski arkeolojik kanıt olarak kabul edilmektedir.

[3] "Quinctili Vare legiones redde"; Suetonius, "De Vita Caesarum" 23.1-3

Galyalı barbarlar ile German kavimleri arasında doğal bir sınır olarak kabul ediliyordu. Galya'nın Roma eyaleti haline getirilmesinin ana sebebi Germanya'dan gelebilecek saldırılar karşısında bir savunma ve engelleme alanı oluşturmaktı. Nitekim M.Ö. 17 ve 12 yılları arasında German kabilelerinden Sugambri'nin Roma topraklarına sürekli tecavüz etmesi Augustus'un, halefi Iulius Caesar'ın savunma amaçlı olduğunu iddia ettiği hareketinin aksine Germanya'yı açıkça istila etme kararı almasına sebep olur.

Augustus, Germanya'nın tam anlamıyla hakimiyet altına alınması ve güvenliğin sağlanması için yapılacak bu büyük hareketin başına evlatlığı Drusus'u[4] getirir. Roma ordusu bir takım hazırlıklardan sonra M.Ö. 12 yılında nihai saldırıyı yapmak üzere hazırdır. Öte yandan Sugambri kavmi Roma saldırısına dayanamayacağını anlar ve beklenmedik bir karşı saldırı yapıp Romalıları gafil avlamak ister. Ancak işler bekledikleri gibi gitmez ve Drusus bunları tam Ren Nehri'ni geçerlerken bozguna uğratarak Westfalya'yı işgal eder. Sonrasında kuzeyde Frisii ve Chauci kavimlerini hakimiyet altına alır. Bir sene geçmeden Drusus, Ren Nehri'nin doğusuna tekrar sefer düzenleyerek önce Sugambri bölgesini geçer sonra Lippe (Lupia) Nehri boyunca ilerler ve Cherusci kavmi ile karşılaşıp onları yener. Drusus'un bu seferde ulaştığı son nokta Weser (Visurgis) Nehri kıyılarıdır ancak olumsuz kehanetler sebebiyle nehri geçmemiştir. Dönüş yolunda bugünkü Almanya-Oberaden'de kışı geçirmek üzere büyük bir kamp kurar. Ertesi yıl Drusus Orta Ren üzerinden hareketle Chatti kavmine saldırır. Yaz geldiğinde Elbe (Albis) Nehri'ne ulaşmıştır. Bu seferden dönüşünde, ölümünden sonra Germania Fatihi olarak adlandırılacak olan Drusus atından düşerek hayatını kaybeder. Tarih M.Ö. 9 yılıdır ve Drusus henüz 30 yaşında bile değildir.

Drusus'un ölümünden sonra yerini kardeşi Tiberius alır. Önce Sugambri kavmi ile savaşır. Bunları Xanten (Castra Vetera, sonradan Colonia Ulpia Traiana) civarına sürer. İlk binyılın başlarında German kavimlerinin tekrar ayaklanması üzerine Lucius Domitius Ahenobarbus bölgeye gönderilerek isyan bastırılır. Bu arada Augustus, Germania'nın fethini tamamlamak üzere Tiberius'u kuzeye göndermiştir. Görevinde başarıya ulaşan Tiberius yeni sınırı da Elbe Nehri olarak belirler. Artık Roma'nın Germania'da fethedemediği tek yer Elbe, Ren ve Tuna (Danuvius) Nehirleri arasında kalan Marboduus Krallığı diğer bir deyişle Marcomanni kavminin bölgesidir.

İmparatorluk belki de tarihinin en büyük askeri harekatını yapmak üzere M.S. 5/6 yılları civarında hazırlıklara başlar. Yukarı Germania Ordusu (Germanica I ve Alaudae V lejyonları) Main (Moenus) Nehri boyunca doğuya doğru ilerler ve bugünkü Marktbreit'da büyük bir kale inşa eder.

[4] Nero Claudius Drusus Germanicus (MÖ. 38 – MÖ. 9) General; İmparator Augustus'un üvey oğlu, sonraki imparator Tiberius'un kardeşi, İmparator Claudius ve General Germanicus'un babası, İmparator Caligula ve İmparator Nero'nun dedesidir.

Aynı zamanda Tiberius da Tuna'dan kuzey yönüne doğru gelir. Augusta VIII, Gemina XIII, Gemina XIV, Apollinaris XV, Valeria Victrix XX, Rapax XXI, Gallica XVI ve ismi bugün için bilinmeyen bir lejyon bugünkü Bratislava'da bir araya gelir. Amaç bu büyük güçle her iki yönden Marcomanni Krallığı'na saldırıp Germania'nın fethedilmemiş son bölgesini de hakimiyet altına almaktır. Bu esnada Pannonia'da çıkan bir isyan sebebiyle Tiberius bu bölgeye müdahale etmek zorunda kalır ve harekat başlamadan biter. Tiberius'un isyanı bastırması üç yıl sürecektir.

***

Drusus yönetimi sırasında Meuse (Mosa), Elbe ve Weser Nehirleri kıyısına pek çok tahkimat yaptırmış; Bonna ve Gesoriacum'a köprüler kurdurmuş ve o güne kadar geçilmemiş olan Kara Ormanlar'da (Hercynia) bir yol açtırmıştı. Bütün bunlar savaşta yenilmiş ama tam anlamıyla zapturapt altına alınamamış bulunan Germanlar nezdinde olumlu hareketler olarak görülüyordu. Onlar bile eskisinden daha ılımlı ve yumuşak başlı davranmaya başlamışlardı. Kısacası Roma için bölgede her şey yolunda gidiyordu. Hatta Tarihçi Florus "bir eyalet kurmaktan ziyade onu ayakta tutmak çok daha zor bir işti çünkü savaşla alınan bir toprak ancak adaletle elde tutulabilirdi" derken Drusus'un bunu layıkıyla başardığını anlatıyordu. Ancak bu huzurlu ortam fazla uzun sürmedi.

Drusus'un ölümü üzerine Germania'nın tam anlamıyla bir Roma eyaleti haline getirilmesi ve sınırın Elbe Nehri'ne taşınması görevi M.S. 7 yılında Publius Quinctilius Varus'a verildi. Varus İmparator Augustus'un yakın dostu ve zamanının önemli senatörlerinden biriydi. Tarihçi Velleius Paterculus'a göre Varus'un Suriye'de yöneticilik yapması parasal sorunlarından tamamen kurtulmasını sağlamıştı. "Yoksul bir adam olarak zengin bir eyalete gitmiş, zengin bir adam olarak ayrılırken arkasında yoksul bir eyalet bırakmıştı."

Varus Germania'da da Suriye'de (Syria) uyguladığı tipte bir yönetim anlayışını hayata geçirmişti. Halka ağır vergiler dayatmış, Roma siyaset ve bürokrasisinin savaşlardan daha acımasız olduğu düşüncesinin Germanlar arasında yayılmasına yol açmıştı. Gittikçe yükselen huzursuzluğun açık bir isyana dönüşmesini engelleyen tek şey Roma'nın bölgede konuşlanmış büyük askeri gücüydü. Ancak Varus barışın bozulmayacağından o kadar emindi ki German şeflerinden biri olan Segestes'in haber verdiği ve başında Arminius isimli bir şefin bulunduğu söylenen komplo ihbarını hiç ciddiye almadı. Aslında bunda haksız da sayılmazdı çünkü Segestes'in ihbar ettiği Arminius hem Roma vatandaşlığı kazanmış hem de atlı sınıfı üyeliği ile onurlandırılmış bir kişiydi. Uzun yıllardır da Roma ordusunda görev yapmaktaydı. Varus'a göre böyle birinden şüphelenmenin hiçbir anlamı yoktu.

Bu savaşa en geniş yer veren dört antikçağ metninin üçünde (Florus[5], Tacitus[6] ve Velleius Paterculus[7]) Segestes'in bu komployu Varus'a haber verdiği yazılıdır. Dördüncü kaynak olan Cassius Dio[8] da bir ihbarcıdan bahseder ama isim vermez. Buradan Varus'un her halükarda bu komplodan haberdar olduğu ama gereken önlemleri Arminius'a duyduğu güven sebebiyle almadığı sonucuna varılabilir.

Bunlar olurken Varus, komuta ettiği üç lejyon (legio), her biri yaklaşık 600 kişiden oluşan altı yardımcı kıta (cohors) ve üç atlı destek birliği (ala) ile kamp kurmak için gerekli ekipman ve arabalarda görev yapan köle, hizmetli ve kadınlardan oluşan yaklaşık 25.000 kişilik Aşağı Germania Ordusu ile çıktığı asayiş seferinden kışlık kampına (büyük bir ihtimalle Weser Nehri'nin batısında bugünkü Minden şehrinin yakınlarında olduğu düşünülen yaz kampından) dönmekteydi. Arminius da danışman göreviyle yanındaydı. Bildiğimiz kadarıyla güzerghlarının dışında meydana geldiği bildirilen yerel bir isyana müdahale etmek için yolunu değiştirdi. Söz konusu isyan haberinin Varus'a duyurulması da Arminius'un planının bir parçasıydı. Amaç Varus ve lejyonlarını Roma ordusunun alışık olduğu düzende savaşamayacağı bir bölgeye çekip pusuya düşürmekti. Bu uğurda Arminius çok uzun zamandır birbirlerine düşman olan Cherusci, Marsi, Bructeri, Chauci ve Sicambri kavimlerini bile bir araya getirmeyi başarmıştı.

Her şey Arminius'un planına uygun olarak gelişti. Roma ordusu tanımadığı bir bölgede, ihtimal ki bugünkü Detmold'dan kuzeybatı yönüne doğru ilerlerken, girdiği ormanda düşmandan önce çamur ve geçit vermez ağaçlar, taşlar ve engellerle savaşmaya başladı. Cassius Dio'ya göre tam bu esnada patlayan şiddetli fırtına ilerlemeyi iyice zorlaştırmış ve Romalıların bütün düzen ve disiplinini bozmuştu. Öyle ki kortejin boyu normalin çok üzerine çıkmış hatlar arasında bağlantı kalmamıştı. Düzeni tekrar sağlamak ve toparlanabilmek için bu alanda kamp kurmaya karar verdiler.

German saldırısı işte tam bu zor durumda başladı. Alışkın oldukları savaş düzenini çevre şartları yüzünden oluşturamayan Romalılar kendilerine nazaran daha hafif ama daha kullanışlı silahlarla donanmış düşman karşısında ilk anda varlık gösteremediler. Germanlar özellikle uzaktan yaptıkları ok ve mızrak atışlarıyla, hazırlıksız yakalanan lejyonları dağıttılar. Kayıpları çok büyüktü. Üstelik lejyonlar yanlarındaki pek çok hizmetli, araba ve erzağı da korumaya çalışıyorlardı. Durum tam bir felaket halini almıştı. Karanlık bastırdığında zor da olsa Romalılar savunma düzeni alabildiler. Acilen karar vermeleri gerekiyordu çünkü o bölgede kaldıkları müddetçe

---

5 Epitome de T. Livio Bellorum Omnium Annorum DCC Libri Duo; 2.30

6 Annales; 1.3, 1.10, 1.43, 1.55-71, 2.7, 2.41, 2.45

7 Historiae Romanae; 1.117-120

8 Lucius Cassius Dio Cocceianus; Ρωμαικη Ιστορια, 56.18-24

hayatta kalmak için hiçbir şansları olmayacaktı. Sonunda kendilerine ağırlık yapacak her şeyi yakarak en yakındaki Roma karargâhına ulaşabilmek için çekilmeye başladılar.

İkinci günün bilançosu daha da kötü oldu. Germanlar sürekli tekrarladıkları saldırılar ve çevreyi tanımalarının verdiği avantajla Romalılara ilk günkünden daha ağır kayıplar verdirdiler. Hem savaşın şiddeti hem de hava ve çevre şartlarının aleyhlerine olması Romalılarda büyük bir moral çöküntüsü yaratmıştı. Öte yandan Arminius iki gün önce yardım getirmek üzere ayrılmış ama hala geri dönmemişti. Varus, Segestes'e inanmamakla yaptığı hatanın bedelini çok ağır bir şekilde ödüyordu.

Aynı günün gecesi Romalılar karanlıktan faydalanarak kaçmaya çalıştılar ancak bu Arminius'un hazırladığı diğer tuzağa düşmelerine sebep olmaktan başka bir işe yaramadı. Bir tarafında bataklık diğer tarafında aşılması oldukça zor olan bir tepenin (157m. rakımlı ve bugünkü Kalkriese'nin çok yakınında) bulunduğu bir geçide varmışlardı. Doğu batı doğrultusunda uzanan bu geçidin en geniş yeri 220 metre olup ortalama 100 metre genişlikteydi. Ayrıca tepe tarafında güçlendirilmiş bir istihkam duvarı yapılmıştı. Bu duvar sayesinde Germanlar zarar görmeden Romalılar'a saldırabiliyorlardı. Tek kelimeyle Varus ve ordusu kapana kısılmıştı. Bitmek bilmeyen German saldırıları öyle bir hal almıştı ki çoğu subay kaçmaya çalışırken öldürüldü. Düşman eline düşmektense şerefli bir ölümü seçen Varus ve pek çok subayı intihar ettiler. Bu durum hala savaşan askerlerin iyice moralini bozdu. Roma safları tamamen dağıldı ve çok az da olsa askerlerin bir kısmı kaçmayı başardı. Tacitus "yakalananlar Germanlar tarafından ya kendi ritüelleri doğrultusunda kurban edildiler ya da işkence ile öldürüldüler." derken Florus eserinde bu durumu "bataklık ve ormandaki o katliamdan daha zalim bir katliam; barbarların aşağılamasından daha acımasız bir aşağılama hiç olmamıştı, özellikle rütbelilere karşı. Kimilerinin gözlerini çıkarmış kimilerinin ellerini kesmişlerdi, birinin ağzı dikilmiş ama öncesinde barbar koparmış olduğu dilini elinde tutarak "En sonunda, yılan! Tıslamayı bıraktın" demişti" diyerek anlatır.

Tahminler bu savaşta yaklaşık 25.000 kişinin öldüğü ve bunların çok büyük bir kısmının Romalı olduğu yönündedir. Savaşın tarihi M.S. 9 yılının Eylül ayı olarak kabul edilmektedir. Varus komutasındaki Roma Ordusu XVII, XVIII ve XIX. Lejyonlar ve yardımcı birliklerden oluşmaktaydı. Her üç lejyonun da standartları (kartal şekilli bir nevi sancak, lejyonun alameti farikası) düşman tarafından ele geçirilmiştir. Bu üç lejyon bir daha Roma ordusunda yer almamış; 28 olan lejyonların sayısı bu savaştan sonra daimi olarak 25'e düşürülmüştür. Destek birlikleri olarak lejyonların yanında bulunan atlı birliklerin tamamının yok edildiği bilgisini de sadece Velleius Paterculus'da bulmaktayız. Aynı yazar bu yenilgiyi Crassus'un Partlar tarafından öldürüldüğü savaştan kendi zamanına kadar Roma'nın aldığı en büyük yenilgi olarak nitelemiştir. Germanlar kazandıkları büyük

zaferin hemen ardından Ren Nehri'nin doğusunda Romalılara karşı büyük bir harekata girişmişler ve imparatorluğa ait kale, garnizon ve şehirleri yakıp yıkmışlardır. Bu arada Ren Nehri'nin doğusunda kalan ve Varus'un yeğeni Lucinus Nonnius Asprenas komutasında bulunan iki lejyon kayıpsız olarak nehrin batısına geçmiş; Teutoburg Savaşından sağ kurtulmayı başarabilen bir avuç askerin de sığınmış olduğu Aliso Kalesi (yeri ve ismi hala tartışmalıdır) haftalarca German saldırılarına dayanmış ve en sonunda Lucius Caedicius komutasında gerçekleştirilen bir yarma harekatıyla Romalılar kaleyi terk edip Ren'in güvenli tarafına ulaşmayı başarmışlardır.

Roma, tarihindeki en trajik yenilgilerden birini almış ve ülkede olası bir German istilası korkusu başlamıştır.

Yenilmez denilen Romalılar sonunda yenilmiştir!

***

Arminius savaştan hemen sonra ölüsünü bulduğu Varus'un vücudunu parçalatıp, başını da Marboduus'a gönderir. Amacı onu Roma'ya karşı cesaretlendirip ayaklanmaya teşvik etmektir ancak Marboduus Roma ile müttefik kalmayı seçerek Varus'un kesik başını Roma'ya, Augustus'a gönderip geleneklere uygun şekilde defnedilmesine vesile olur.

Teutoburg Savaşı Roma'nın Germanya içindeki ilerleyişini büyük oranda durdurmuş, sınır olarak Ren Nehri kabul edilmiştir. Florus'un anlatımıyla "okyanus kıyısında barınamayan Romalılar mecburen Ren kıyısına çekilirler."

Romalıların savaş alanına dönüşü ise ancak altı sene sonra İmparator Tiberius zamanında mümkün olur. Harekata komuta eden isim bu sefer Germanicus'tur. Her tarafın ölü asker ve hayvan kemikleriyle dolu olduğunu gören Germanicus, bütün arta kalanların gömülmesini emreder. Tarihçi Tacitus " Hiçbir asker bilemedi gömdüğü kimdi, yine de hepsini kendi ailelerinden sayıp gömdüler. Ama bu düşmana duydukları öfkenin her zamankinden fazla olmasını engelleyemedi" diyerek yaşananları anlatır. Germanicus önderliğinde yapılan seferler sonucu kayıp üç standarttan ikisi M.S. 14 yılında bulunur. Üçüncü standart ise İmparator Claudius zamanında Publius Gabinius önderliğinde M.S. 41 yılında yapılan harekat esnasında bulunacaktır.

Germanicus, Tacitus'un "Roma Ulusu'na meydan okuyan adam" olarak nitelendirdiği Arminius'u yakalamak üzere Cherusci kavmi üzerine de sefer yapar. Uzun bir kovalamacaya rağmen başarılı olamaz. Ren'in gerisine dönen Germanicus belki Arminius'u yakalayamamıştır ama pek çok tarihçinin "her şeyi kral olabilmek için yaptığını" düşündüğü Arminius da kendi kabilesi içindeki iktidar mücadelesi ve kıskançlıkların kurbanı olarak M.S. 21 yılında akrabaları tarafından öldürülür.

Savaşın Kesin Yeri ve İsmi

Başlıkta "Teutoburg Savaşı" olarak isimlendirdiğimiz bu savaşın hem ismi hem de kesin yeri hakkında hala devam eden tartışmalar vardır. Tacitus eserinde savaşı "saltus Teutoburgiensis" de meydana gelen bir olay olarak anlatır. Latince bir isim tamlaması olan bu iki kelimeden Teutoburgiensis Teutoburg'a ait demek olup saltus birkaç manaya gelir. Öncelikle orman, ormanlık ya da ağaçlık alan gibi anlamlarının yanı sıra "dar geçit" anlamına da sahiptir. Pek çok kaynak savaşı hala "Teutoburg Ormanı Savaşı" olarak adlandırsa da bizce Teutoburg Savaşı ya da "Teutoburg Geçidi Savaşı" denmesi daha doğrudur. Pek çok Romalı tarihçinin kullandığı "clades Variana" yani Varus Faciası ya da Varus'un Yenilgisi; günümüz Almancasında "Varusschlacht, Hermannschlacht" Varus Savaşı ya da Hermann Savaşı şekillerine de rastlanmaktadır.

Araştırmacılar 20. yüzyıla kadar savaşın Osning'deki ormanlık bölgede olduğunu düşünmüşlerdi. Yine de yıllar boyu 700 farklı bölgenin Teutoburg Savaşı'na ev sahipliği yaptığı iddia edilmiştir. Amatör bir arkeolog ve araştırmacı olan Tony Clunn günümüzde Kalkriese olarak tanınan yerde, modern tarih araştırmalarının babası kabul edilen Theodor Mommsen'in 19. yüzyılda öne sürdüğü iddiayı[9] baz alarak, seksenli yıllarda yaptığı araştırmalar sonucu pek çok Augustus dönemi parası ve askeri objeler bulmuştur. Bölgenin, antik kaynaklarda anlatılan savaş için en uygun yer olduğu da görüldükten sonra uzmanlar genelde fikir birliğine varmış ve Kalkriese Tepesi'nin hemen yanındaki geçidi savaşın yaşandığı yer olarak kabul etmişlerdir. Osnabrück Kültür Tarihi Müzesi (Kulturhistorisches Museum Osnabrück) 1987 yılından beri bölgede kazı çalışmaları yürütmektedir.

Savaşı Romalıar Kazansaydı Ne Olurdu?

Elbette tarihe "şöyle olmasaydı böyle olurdu" şeklinde yaklaşmak doğru bir tavır değildir ancak bu yaklaşım biçiminin heyecan verici bazı tezlerin ortaya atılmasını sağladığı da tartışılmaz bir gerçektir. Teutoburg Savaşı'nın sonuçları için de pek çok "spekülatif marjinal tarih tezi" ortaya atılmıştır.

Herbert W. Benario[10], Teutoburg Savaşı'nı Arminius önderliğindeki Germanlar değil de Romalılar kazansa ya da savaş hiç olmasaydı Avrupa tarihinde ne gibi farklılıklar olabileceği konusunda tam da bu tip tezler ortaya atmış bir araştırmacıdır.[11] Ona göre Romalılar bu savaşta galip gel-

---

[9] Mommsen, Theodore; "Die Örtlichkeit der Varusschlacht" (1885) Kindle Edition, www.amazon.com.uk

[10] Benario, Herbert; Emeritus Prof.; Department of Classics, University of Emory

[11] http://www.smithsonianmag.com/history/the-ambush-that-changed-history-72636736/

seydi:

- Aynen Galya'nın olduğu gibi Germania da Romalılaşabilir ve German kültürü yok olabilirdi.
- Kavimler Göçü gerçekleşmeyebilirdi.
- Germanlar bir Romans dili konuşuyor olabilirlerdi.
- Anglo-Saksonlar İngilizce'nin en erken formu yerine Latince'yi Britanya'ya götürebilirlerdi.
- Britanya'ya Anglo-Sakson göçü hiç olmayabilir ve Britanya tamamen Keltlere kalabilirdi.
- Franklar hiçbir zaman Galya'ya göç etmeyebilirler; Hunlar ve Gotlar belki de durdurulabilirler ve daha sonra Roma'nın içlerine yapacakları akınlar önlenebilirdi.
- Fransızlar ve Almanlar arasındaki uzun ve acı husumet hiç yaşanmayabilirdi.

Savaşın ve Arminiusun Almanlara ve Almanyaya Etkileri[12]

Roma İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden çekilmesinden sonra onu anlatan eserlerin büyük bölümü manastır kütüphanelerinin tozlu raflarında unutulup gitmişti. Yüzyıllar boyunca kimse Varus ve Arminius isimlerini ya da Teutoburg Savaşı'nı hatırlamadı. Ta ki 1451 yılında Almanya'da bir hümanist o tozlu rafları karıştırıp Tacitus'un eserini yeniden gün yüzüne çıkarıncaya değin. Almanlar atalarının kazandığı büyük zaferi öğrendiklerinde anladılar ki bir zamanlar dünyanın en büyük gücünü yenmişlerdi. Hem de tarihleri boyunca hiç yapmadıkları bir şeyi gerçekleştirerek: "Birleşerek". Martin Luther, Arminius'u en büyük savaş önderi olarak kutsar ve 1530'da onu Roma'nın taktığı addan kurtararak tamamıyla bir Alman haline getirir. Arminius artık Hermann'dır ve sonraki yüzyıllarda Almanların milliyetçi varoluş felsefesine bu isimle önderlik edecektir.

Alman ordusu Napolyon komutasındaki Fransız ordusu tarafından 1806 yılında bozguna uğratıldığında Almanların kırılan gururlarını ve tarihsel büyüklüklerini geri verme görevi yine Hermann'a düşer. O, bir zamanlar aynen Napolyon'un konuştuğuna benzer bir dili konuşan ve Napolyon'un varisi olduğunu iddia ettiği büyük bir imparatorluğu "welschen Erbfeind"ı dize getirmişti. Şimdi onun torunları bir kez daha birleşerek başka bir düşmanı topraklarından atacaklardı. Heinrich von Kleist 1809 yılında "Herman'ın Savaşı" isimli oyununu sergilemeye başladığında Almanlar'ın direniş ruhu iyice keskinleşmiş olur. Avrupa'nın iki kültürünün savaşında Teutoburg Ormanı ve Hermann, Almanların nezdinde milli duygu-

[12] http://www.spiegel.de/international/germany/battle-of-the-teutoburg-forest-germany-recalls-myth-that-created-the-nation-a-644913.html

ların sembolü haline gelir. Hermann'ın devasa boyutta bir heykeli Detmold yakınlarına dikilir. Kafasında kanatlı miğferi, göğe doğru kaldırdığı kılıcıyla Fransa'ya bakar şekilde tasarlanmış bu anıt 1886 yılında Özgürlük Heykeli yapılıncaya kadar dünyanın en büyük heykeliydi. 1841 yılında yapımına başlanmış heykelin bitirilmesi 1875 yılını bulmuştur. Demir Şansölye Bismarck önderliğinde Almanya'nın büyük bölümünün 1871 yılında kılıç ve kan politikasına göre birleşip imparatorluk haline geldiği göz önüne alınırsa heykel bir yerde birleşmiş yeni Almanya'nın yani Alman Ulusal Birliği'nin de sembolüdür. Anıtın kaidesinde ise şöyle yazar: "*Deutsche Einigkeit, meine Stärke - meine Stärke, Deutschlands Macht* – Alman birliği benim gücüm; benim gücüm Almanya'nın selametidir."

Teutoburg Savaşı'nın Antik Kaynakları

- Ovidius'un "Tristia" adlı eseri M.S. 10/11
- Marcus Manilius'un "Astronomica" adlı eseri M.S. 10 – 15 arası (tahminen)
- Strabo'nun "Geographia" adlı eseri M.S. 18 (tahminen)
- Marcus Velleius Paterculus'un "Historiae Romanae" adlı eseri M.S.30
- Tacitus'un "Annales" adlı eseri M.S. 109
- Suetonius'un "De Vita Caesarum" adlı eseri M.S. 121
- Florus'un "Epitome de T. Livio Bellorum Onium Annorum DCC Libri Duo" M.S. II. yy başları (tahminen)
- Lucius Cassius Dio Cocceianus, Ρομαικη Ιστορια Roma Tarihi, M.S. III. yy ilk yarısı (tahminen)

ARKHE-LOGOS

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2017 Sayı / Issue: 3
Bahar / Spring 2017

İbn-i Arabi'nin Felsefesi Üzerine: Tanrı, İnsan ve Bilgi*

H.NUR ERKIZAN**

Özet:
İbn-i Arabi (1165-1240) İslam Felsefesi tarihindeki en önemli filozoflardan biridir. O aynı zamanda Sufiler tarafından *En Büyük Öğretici* olarak kabul edilir. İbn-i Arabi neredeyse bütün düşünsel problemleri ele alıp inceler ki bunlar arasında Sufilik, Hadis, Kelam, Felsefe anılabilir. Onun yukarıda sözü edilen konulara ve problemlere yaklaşımı oldukça derin ve yaratıcıdır. Bu nedenle İbn-i Arabi'yi en etkili olmuş olan İslam düşünürü olarak tanımlamak yerinde görünebilir. Ve onun düşünceleri geçmişten günümüze birçok insanı etkilemeye devam etmektedir. Örneğin James Morris sonraki çalışmaları İbn-i Arabi'ye düşülen notlar olarak değerlendirmektedir.
Bu genel kavranım ışığında ilgili çalışma İbn-i Arabi'nin felsefe, evren ve insan anlayışını ele alıp icelemeye çalışmaktadır. Buna bağlı olarak o, aynı zamanda İbn-i Arabi'nin insan anlayışı ile Fichte ve Nietzsche'nin insan anlayışı arasındaki bazı ortak özelliklere de dikkat çekmektedir.
Anahtar Sözcükler: Sufilik, çıkarımsal ve çıkarımsal-olmayan düşünme, Akıl, Kalp, İnsan, Tanrı.

On Ibn Arabi's Philosophy: God, Human Being, and Knowledge

Abstact:
Ibn Arabi (1165-1240) is one of the most important philosopher in the history of Islamic philosophy, who is also known by the Sufis as al-Shaykh al- Akber, The Gratest Master.
It can be said that Ibn Arabi discusses all of the intellectual issues such as Qur'anic commentary, Sufism, philosophy, Hadith, and Kalam. And in doing so he is exceedingly and profoundly innovative. For that reason it may not be inappropriate to call him as one of the most influential thinker of Islamic philosophy. Ibn Arabi's scintillating thoughts have continued to inspire thinkers

* Bu çalışma "İbn-i Arabi Üzerine Bir İnceleme" başlığıyla Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi tarafından düzenlenen *Salı Konferansları'nda* (9 Ekim, 2001) bildiri olarak sunulmuştur. Yazar Arapça bilmemektedir.

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

from then and until now. And as James Morris says with some exaggeration that Islamic thought subsquent to Ibn Arabi can generally be regarded as a series of footnotes to his work.
In the light of this general conception the present article tries to illuminate Ibn Arabi's views on philosophy, universe and human being .In doing so it also tries to relate his understanding of human being to that of Nietzsche and Fichte.
Keywords : Sufism, discursive and non- discursive thinking, Intellect, qalb, Human Being, God

1. Bazı Ön Bilgiler

Bu çalışmanın amacı esas olarak, İbn-i Arabi'nin bilgi kuramından hareketle onun insan, evren ve Tanrıya İlişkin düşüncelerini ele alıp incelemektir. Ancak hemen belirtilmelidir ki, İbn-i Arabi bir İslam düşünürü olmakla beraber, aynı zamanda İslam felsefesi içinde son derece etkili ve etkin olmuş çok önemli bir felsefi geleneğin de temsilcisidir. Bu gelenek ise birbirinden farklı ve hatta birbirine karşıt düşünceleri, yaşam felsefelerini bağrında taşıyan tasavvuf felsefesidir. Bundan dolayıdır ki, onun düşüncelerini ele alıp yorumlamak en az geçmişte olduğu kadar bugün de heyecan verici ve tartışmalı olacaktır; çünkü ne de olsa her yorum kaçınılmaz olarak bir *yeniliktir.*[1] Bu bir bakıma İbn-i Arabi üzerine yapılacak olan bu incelemenin yöntemini de tanımlar gibidir; çünkü ben, felsefe tarihini bir *tasvirler* tarihi olarak anlamıyorum. Tam tersine, onu *yaratıcılıkla* ele alarak incelemek gerektiğini düşünüyorum. Felsefe tarihi ölü düşünceler mezarlığı değildir; o, aslında, insanın en yetkin aktivitelerinden birini tanımlayan düşünselliğinin ve tinselliğinin süregelen bir tarihidir.

Tasavvuf felsefesinin ortaya çıkmasındaki en büyük etken Kuran'da içerilen Tanrının emirlerinin ahlaki bir temelde yorumlanmasıydı. Bu belli anlamda görünüşsel kavrayışın, görünüşte olanın daha derinine gitme isteği olarak da yorumlanabilir. O, insanın kendine iç bakışından hareketle dünyayı anlama, kavrama arzu ve isteğini yansıtıyordu.Bu bağlamda tasavvufi oluşum bir bakıma Kelam'ın dogmatizmine, Mutezile'nin katı rasyonalizmine ve Hariciler'in derinliksiz kavrayışına da bir tepkiydi. Onlar, bireyin dışından konumlanan her türlü anlayışı red ediyorlardı. Fazlur Rahman tasavvuf felsefesinin hazırlayıcı temel sosyal nedenleri arasındaki bu etkeni şöyle ifade eder: "Hariciler dış davranışlardan dolayı insanın imanını zan altında tutarlarken, sufiler, hukuki açıdan ele alınması mümkün olmayan

[1] Hermeneuitik üzerine geniş açıklama ve incelemeler için aşağıdaki çalışmalara başvurulabilir: Özlem, D., *Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) Dersleri*, İnkılap Kitapevi, İstanbul,1996. Ayrıca, Doğan Özlem'in hermeneutik yöntemin dinamik doğası üzerine çok önemli saptamalarını içeren şu söyleşisine de bakılabilir: *Marjinal,* Seçki-2001, s:9-14.

imanın keyfiyetine dayanarak dış davranışları zan altında tutmaktaydılar."[2]

Tasavvuf hareketi bir takım insanların *zühd* hayatına yönelmeleri ile ilk itici gücünü almıştı. Etik bir kavrayışın ve duyarlılığın sonucu olarak bu dünyayı farklı bir anlam temelinde yaşayan bu insanlara belki de giydikleri elbisenin hammaddesinden dolayı *sufi* denmiştir. Ancak bazıları bu konuda daha farklı bir uslamlamaya gitmekteler. Örneğin, bazı müslüman yazarlara göre "*suf*" kelimesi "saf olma" anlamında *safa'dan* gelmekte. Kimileri ise onun anlamını Medine'de Peygamber Camii'nde fakir insanların oturup ibadet ettiği yüksekçe bir yerin adı olan Suffa ile bağıntılar. Fakat kimi çağdaş yazarlar ise, örneğin Nicholson, "*sufi'nin*" Yunanca *sophos*'dan geldiğini iddia ederler.[3] Nasıl ki *zühd* yaşamı, insanın kendisini merkeze alan bir yaşamın, şeriatın zahiri gelişmelerine bir tepki idi ise, sufilerin geliştirdiği (*marifet*) bilgi kuramı da aslında aynı sırada gelişen Kelam'ın ve Mutezile'nin bilim anlayışına bir tepki olarak doğdu. Onlar, Kelam'ın *İlmu't Tevhid*'inin karşısına *Marifetül Tevhid*'i koydular. *Tevhid* kelimesi Arapça olup hem bir şeyin tekliğini ve hem de iki şeyin birlikteliğini ifade eder. *Sufi* bilgi kuramında ise o, insanın Tanrı ile bir olma anlayışına dönüştürüldü; görünüşlerin gerisindeki bilgiyi aramaya yöneldi. Örneğin Tusteri'ye atfedilen ifadelerden biri şudur: "Rububiyyet öyle bir sırra sahiptir ki, eğer o tezahür etseydi nübüvveti helak ederdi. Nübüvvet öyle bir sırra sahiptir ki, eğer açığa vurulsaydı bilgiyi silip süpürürdü; ve marifetin öyle bir sırrı vardır ki, eğer Allah onu açığa çıkarsaydı, şeriatı bir hiç mesabesine indirirdi."[4] Kuran'ın batini yorumunu hedefleyen ve belki de ilk yorumcuları da diyebileceğimiz bu kişilerden biri de İslamın en büyük kadın sufisi Rabia el- Adeviyye'dir. *Sufi* kavrayış en büyük dönüşümünü onunla gerçekleştirdi. *Sufiliğin* ana kavramı durumundaki insan-Tanrı ilişkisi onunla beraber yeni bir boyuta ulaştı. Ondan öncekiler Tanrı- insan ilişkisini şevk yahut dostluk zemininde tanımlarken Rabia, Tanrı ile insanı sevgi temelinde buluşturdu. Böylece o, tanrısal yakınlığı kulluk, takva ve korku ile kuran geleneği yıktı. O, Tanrıya şu sözlerle kendini duyurmak ister: "Ben, Seni iki aşkla severim, benim mutluluğumun aşkıyla /Ve mükemmel aşkla. Seni layık olduğun şekilde sevmekle./ Ben, kendi bencil aşkımda her şeyi bir yana iter ve yalnız Seni düşünürüm;/ Fakat Sana layık olan saf aşk, Seni gizleyen perdelerin düşmesi ve benim/ Seni temaşa eylememdir./ Ben ne birinde ne de ötekinde herhangi bir övgüye layığım,/ Hayır, her iki aşkta da övgü senindir."[5] Bu noktada sanırım İslamdaki mistik geleneğe ilişkin bazı şeyleri belirtme gerekirliği ortaya çıkıyor. *Myste-*

---

[2] Rahman, F., *İslam* (çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, İstanbul, 1992, s:182.

[3] a.g.y. s:184-185.

[4] a.g.y. s:198.

[5] a.g.y. s:181-182.

rion teriminin kendisinden türetildiği fiilin kökenindeki *muo*'nun anlamı 'sessizlik' ya da 'birinin ağzını' kapaması. Bu bakımdan o, İslam'i düşünce bağlamında (*asrar, mysteries, batin, the inward, esoteric*) *esas gerçeklik* olarak çevrilebilir. Yine bu bağlamda, mistisizm İslam'ın *esoterik* yanını tanımlar ki, bu da aslında büyük ölçüde tasavvufi düşünce ve felsefe anlayışına tekabül eder. Fakat burada dikkatli olunmak durumundadır; çünkü mistisizm İslam'da bilgiye giden, götüren (*al-marifah, irfan*) yolu da ifade eder ve onun amaçladığı şey Tanrısal sevgidir. Aslında bu neden mistisizmin çağlar boyu İslam felsefesi ile içsel bir bağıntı içinde olduğunu da açıklar. Ve birazdan İbn-i Arabinin düşüncelerini ele aldığımızda görüleceği gibi bir çok *sufi*, felsefeyi eleştirirken şu amacın etrafında toplanmış olarak görülürler: *gerçek bilgi* (*ultimate knowledge*). Bu bağlamda Akıl (*intellect, al-aql, ruh al- qudus,the Holy spirit*) kutsal ruh bir ve aynı olarak tanımlanırken melekler Tanrısal akıllarla özdeş kılındı. Özetle; felsefe ile tasavvuf arasındaki ilişki her zaman çok yakın oldu. Bu yakın ilişkiye kanıt olarak ise bazı *sufilere* İbn-i Eflatun unvanının verilmesi gösterilebilir ki, bu da Platon'un oğlu anlamına gelir.[6]

İslami ezoterizm ve özellikle *sufizm* çağlar boyu süregelen etkisini korumuş görünmekte. Bana göre, bunun esas nedeni onun, başlangıçta da değinildiği gibi, Kelam'ın dogmatikliğine ve Mutezile'nin katı rasyonalizmine karşı insanı merkeze alarak onun kendini noetik ve duygusal bir özne olarak gerçekleştirmesine/duymasına izin vermesidir. O, hukukçuların itaat kavramı ve şeriatın biçimciliğine ve özellikle de Eşariliğin kör kaderciliğine karşı çıkarak insanı özgür bir varlık olarak kavramaya yöneldi. Batı'da da buna benzer bir tepkiyi gördüğümüzü söyleyebiliriz. Özellikle bilimsel devrimlerle birlikte Batı felsefesi gittikçe bilimin hizmetçisi durumuna düşmüştür. Bu bakış açısının bir sonucu olarak, insan ve onun yaşamı bir empirik veriler toplamına dönüştürülmüştür gibidir. Oysa felsefi teoloji olarak da tanımlanabilecek İslam felsefesinin bu geleneğinde dışa dönük bir bilme eyleminden çok içe dönük bir bilme eylemi öne çıkarılmıştır. Ve çok ilginçtir ki, Batı felsefe geleneğinde neredeyse bütünüyle akıl- dışı bir tanımlamaya tabi olan duyguların merkezi olan kalp, dışsal gerçekliğin bilinmesinde en yetkin bir işlev edinmiştir (*eye of the heart, ayn al-qalb; chishm-i dil*). Ve bu eğilimin kendisi Aristotelesçi olan Farabi'den İbn-i Sina'ya, Gazali'den İbn-i Arabi'ye kadar hemen hemen bütün İslam düşünürlerinde kendini gösterir.[7]

---

[6] *History of Islamic Philosophy* (ed. by: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman), Routledge, London-New York, 1997. Özellikle , s:367 ve ilerisi. Bundan sonra bu çalışmaya ilişkin göndermeler *supra* kısaltmasıyla yapılacak olup yalnızca konu ve sayfa numarasının verilmesiyle yetinilecektir.

[7] a.g.y. İlginçtir ki, akıldan farklı bir bilme gücüne sahip olduğu düşünülen *kalbin* kendisi görünenin gerisindeki gerçekliğin bilgisine ulaşma, onu elde etmeye muktedir olarak kabul edilir. Bu bakımdan " eye of the heart", görünüşler dünyasının gerisinde olanı tanımlamaya yönelirken aynı zamanda kendi bilgi alanını da tanımlar. Dolayısıyla o, aklın yöneldiği empirik ger-

2. İbn-i Arabi ve Felsefe

1165 yılında İspanya'nın Mürsiye kentinde doğan İbn-i Arabi hem Kelam ve hem de Mutezile hareketinin insanı ve evreni dıştan kavrayan anlayışına ve hem de *sufiliğin* varlığı ve insanı salt hissi temelde ele almasına karşı çıkan Suhreverdi ile birlikte felsefi bir din anlayışını geliştirdi. Bir bakıma, bu hareketin insan bilincinin aydınlanmasını temel alması bakımından, onun aslında akıl ile duygunun birlikteliğini, bütünlüğünü amaçladığı söylenebilir. O nedenledir ki; bu felsefi anlayışın zorunlu olarak Platoncu - Aristotelesçi felsefe çizgisine karşı olmadığı rahatlıkla iddia edilebilir.

Son araştırmalara göre İbn-i Arabi 550'si bize ulaşan 846 eser kaleme almıştır. Bunlar arasında en önemli eseri *El – Futuhat el- Mekkiye* ve *Fusus el- Hikem*'dir. Birincisinin her biri 500 sayfadan oluşan 37 cilt olacağı söylenmekte. Yukarıda anılan her iki çalışma onun sisteminin temelini verir. Uzlaştırmaya çalıştığı düşüncelerin çeşitliliği bakımından onu Plotinos ile karşılaştırmak olanaklıysa da bilgiye verdiği önem bakımından İslam dünyasının Sokrates'i olarak kabul edilebilir. O, *El – Futuhat el- Mekkiye* de şöyle der: "Cahil olduğunu bilen, bir defa cahildir, fakat cahil olduğunu bilmeyen de iki defa cahildir."[8] İbn-i Arabi'yi varlığı insandan hareketle kavramasından dolayı da Fichte ile karşılaştırabiliriz. Ayrıca ona İslam Tarihinin en etkili olmuş düşünürü demek de yanlış olmayacaktır. Rosenthal, onun elmas gibi parlayan kişiliği ve düşünceleri sayesinde etkisinin günümüze kadar devam ettiğini söyler. James Morris ise Whitehead'in Platon'a ilişkin ifadesini yeniden oluşturarak şöyle der: "İbn-i Arabi'den sonraki İslam düşünce tarihi genel olarak onun çalışmalarına düşülen dipnotlar olarak yorumlanabilir."[9]

Değinmek istediğim bir tartışma da onun bir filozof mu yoksa bir *teosof* mu olduğuna ilişkindir. Eğer bu terimle İslam felsefesi içinde var olmuş olan bir okul düşünülürse o zaman İbn-i Arabi filozof olarak adlandırılamaz. Ama eğer ,biz felsefeyi daha geniş bir düşünsel gelenek içinde yorumlarsak hiç kuşkusuz o bir filozoftur. Onun bizzat bu konuda yaptığı ayrım son derece ilginçtir. İbn-i Arabi, felsefenin iki ayrı anlamından söz eder. Birinci anlamında o gerçekten (*bil- haqiqah*) bu sıfatı hak eder (*ha-*

çeklik alanını red etmez ama onu aşmayı amaçlar.Bunu belkide şöyle ifade etmek mümkün: " Yaşam(hayat) aklı aşar veya yaşam *kalpsiz* anlaşılamaz.Bu satırın birinci önermesi A. Osman Gündoğan'a aittir

[8] *El-Futuhat El-Mekkiye*, s-169 İbni Arabi'nin bilgiye verdiği değer konusunda son derece önemli tartışmaları aşağıda verilen çalışmalarda bulmak olanaklı.
a. Keklik, Nihat., *Muhyiddin İbn'ül- Arabi: Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yayınları, İstanbul,1996.
b. Keklik, Nihat., *Muhyiddin İbn'ül Arabi : El- Futuhat El- Mekkiye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara,1990.

[9] Rosenthal,F., "İbn-i Arabi between 'philosophy' and 'Mysticism'", *Oriens*, 31, 1988; Morris, J., "İbn Arabi and his İnterpreters", *Journal of the American Oriental Society*, 106, 1986.

kim) ve ikinci anlamında ise o yalnızca bir lakaptır (*laqab*). Ve birinci anlamıyla felsefeyi benimseyenler Tanrının dostları (*awliya*) olarak tanımlanmayı hak ederken, diğerleri yalnızca felsefeci, yani bu lakabı taşıyanlar olarak tanımlanırlar. İbn-i Arabi, felsefecileri eleştirmekle beraber onları Mutakallimunların bakış açılarına tercih eder; çünkü Kelam; kozmoloji ve psikolojiye izin vermez. Oysa İbn-i Arabi'ye göre filozof, Tanrının, doğanın, matematiğin ve mantığın bilgisini birleştirir; oysa teolog *teolog* olması bakımından doğanın bilgisine sahip değildir.[10]

İbn-i Arabi'nin rasyonel düşünmeye ilişkin bakış açısını Kelamı ve felsefeyi eleştirmesi bakımından ele alacak olursak onun ulaşmak istediği derinliğin kendisine dönmemiz kaçınılmazdır. O şunu kesinleştirmek ister: varlığın gerçek bilgisine ulaşan sufinin bilgisi akla üstündür (*aql*). Ancak burada şunun altını çizmek gerekir. İbn-i Arabi'ye göre akıl, fenomenler dünyasının gerekliliğini kavramak için vazgeçilmez bir işleve sahiptir. O kadar ki akıl kurtuluşun *sine qua non* şartı olarak vazgeçilmezdir.

3. İnsan, Tanrı ve Evren

İbn-i Arabi'nin, sübjektif hümanizm biçiminde ifade edilebilecek bir düşünsel harekete öncülük ettiğini söyleyebiliriz. O, bunu sufilerin tersine olarak hissi temelde değil, akılsal temelde oluşturmaya çalıştı. Burada insanın bilme güçleri Kişi şeklinde tasarımlanan salt gerçekliğin ontolojik yapısını yansıtır. Bu ise, aslında insandaki algılama, imgeleme ve akılsal yetinin evrende objektif bir gerçekliğe tekabül ettiğini ifade eder. Ama Fichteian bir tarzda o şunun da altını çizer: Bilgiye, yani hakikatin bilgisine ulaşmak için insanın kendisinden başka temel alabileceği hiçbir şey yoktur. Öyleyse, bilgi edinme yöntemi empirik verilerin toplanması ile değil, insanın kendisinde var olanı keşfetmekten geçer. Yani dışarıdan içeri gelinemez; bilgi insanda başlar ve ancak onunla dışarıya yönelir. Sufiler tarafından paylaşılan bu anlayış kendisi de bir sufi olan İbn-i Arabi tarafından şöyle formülleştirildi : Evren en büyük insan (*insanu'l – ekber*) veya en büyük kişi (*eş- şahsu'l- ekber*). İbn-i Arabi bu düşünceyi geliştiren ilk düşünürdür. O insanı ise, "küçük insan" (*insanu's- sagir*) olarak tanımlar. Bu anlayış *makrakoszm* ve *mikrokoszm karşıtlığı* temelinde yükselir; çünkü birincisi evreni insan modeline göre, diğeri ise insanı evren modeline göre açıklamaya çalışır.

İbn-i Arabi bireylerin kendilerine özgü bir varlık yapısına sahip olmalarının nedenini Tanrının imajında bulunmaları ile açıklar. Onlar işte bundan dolayıdır ki, kendilerinde Tanrısal nitelikleri gerçekleştirebilirler. Bu ise, bilginin ve varlığın aynı zamanda gerçekleşmesini ifade eder. Mükemmel insan Tanrıyı kendinde olduğu gibi bilmesiyle beraber varlığı da bilir; çünkü insan ve evren kendinde Tanrının görünüşe çıkmasıdır. İnsan mü-

[10] *Supra* not 6, s:500.

kemmelliğinin dereceleri sonsuzca birbirinden farklılık gösterir; fakat mükemmelliğin en son aşaması bütün Tanrısal niteliklerin *harmonik* bir biçimde insanda yansımasıdır ki o bu haliyle Tanrısal varlığın mükemmel bir örneğini teşkil eder; yani her şeyi kaplayan bütünlüğün, tanrısallığın tekil bir varlık olan insanda gösterimini, somutlaşmasını.

İbn-i Arabi bu birlikteliğin yetkinliğini hiçbir yeri bulunmayan bir yer (*station of no station, maqam la maqam*) olarak tanımlar; çünkü mutlak yetkinliğe ulaşan insan, ki bu mükemmellik bütün tanrısal niteliklerin gerçekleşmesidir, hiçbir nitelik tarafından sınırlanamaz, tanımlanamaz. Böyle bir aşamaya ulaşan kişiyi o, (*muhaqqiq veya the possessor of two eyes, Verifier, dhu'l-aynayn*) iki göze sahip olarak adlandırır. Bir gözle onlar kendi varlıklarının biricikliğini kavrarken diğeri ile onlar mutlak varlık olan Tanrı ile ayrılıklarını kavrarlar. Onlar hem Tanrıya yakınlıklarına ve hem de varlıklarının bilincine vararak yokluklarına da tanık olurlar. Bir bakıma onlar bütün tanrısal nitelikleri açığa vururken diğer yandan bunların hepsini gizlerler.[11]

İbn-i Arabi, insanın ulaştığı mükemmelliğin bize Tanrının bilgisini sunduğunu belirtir ki, bu O'nun karşılaştırılamazlığını, benzemezliğini olumsuz-soyutlama (*tanzih*) ve benzerlik (*tashbih*) yolu ile bilmektir. Kelamcılar, Tanrıyı tanımlamanın doğru yolu olarak tenzihi kabul ederek teşbihi reddettiler. Oysa İbn-i Arabi teşbih ile tenzihi *harmonik* bir biçimde kucaklar. Ona göre, bu her ikisinden hiçbiri tek başına bize Tanrının Bilgisini vermez. İbn-i Arabi'nin Tanrının kendisini bilmeye, kavramaya ilişkin bu anlayışını daha iyi kavramak için genelde İslam düşünürleri tarafından ele alınıp tartışılan Tanrının niteliklerine dönmek yerinde olur. Bunlar; Merhamet (*Mercy, Rahman*)ve *Azap* (*Wrath, Ghadab*) veya Cömertlik (*Fadl, Bounty*) ve Adalet (*Justice, Adl*) veya Güzellik (*Jamal, Beauty*) ve Büyüklük (*Majesty, Jalal*) veya Yumuşaklık (*Gentleness, Lutf*) ve Cezalandırıcı (*Severity, Qahr*). İbn-i Arabi'ye göre, tenzih insanın Tanrıya uzaklığını ifade ederken teşbih O'nun insana şah damarından daha yakın olduğuna göndermide bulunur. İbn-i Arabi Kuran'da Tanrının insanı iki eliyle yarattığını söylemesini, Tanrının insanı kendi imajında varlığa getirmesinde kullandığı iki ilke olarak yani tenzih ve teşbih olarak yorumlar. Dolayısıyla Tanrı hem kendi meydana getirdiği varlık ile hazır ve nazır ve hem de ondan uzak.[12]

İbn-i Arabi'nin tenzih ve teşbihi birbiri ile karşılıklı bağlantı içinde ele alması onun bilgi kuramı açısından son derece önemli olmuştur. Akıl kendi özü gereği birbirinden ayırma ve farklı görme temelinde varlığı kavrar. Ve o, böylece varlığı bir bakıma çıkarımsal (*discursive*) olarak bilir. Aklın

---

[11] Takeshita, M., *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Men and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo,1987.

[12] *Supra* not: 6, s 501-502; Qur'an 50:16;38:75.

varlığa ilişkin verdiği bilgi, daha açık bir ifade ile, soyuttur. İşte İbn-i Arabi bu noktada Aristoteles'i ve onu izleyen İslam filozofları ile *Mutakallimun*'u eleştirir. Onlar, İbn-i Arabi'ye göre, varlığı bütünlüğünden çıkarıp parçalar ve bu nedenle de varlıktaki birliği bozar, yok eder. Ve bu da aslında varlığın salt çıkarımsal bir temelde kavranmasının doğal bir sonucudur; çünkü akıl, Tanrının ve varlığın bütünsel yapısını, birliğini insana taşıyamaz. O nedenle bu kavrayış tenzihi olumlarken teşbihi inkar eder. Sonuç olarak, felsefeyi dışsal evrenin akılsal kavranımı olarak gören felsefi anlayış ile Kelam, Tanrının Büyüklüğü, Azabı, Cezalandırıcılığı üzerinde durarak O'nun Güzelliğini, Yumuşaklığını ve Merhametini göz ardı ederler. Buna karşın, varlığı bireyin içsel bilme yeteneklerinden hareketle anlamaya, bilmeye yönelenler herşeyde Tanrının varlığını keşfederler (*ahl al-kashf, al- mukashifun*). Keşfetme, açığa çıkarma ise bilişsel bir yeti olan hayal gücünden kaynaklanır. (*imagination, khayal*). Hayal gücü özne ile nesne arasındaki boşluğu ortadan kaldırarak ikisi arasında bir bağıntı kurar. Bu bağıntı ise, zihindeki imgelere uygun düşen duyulur evrendeki somut karşılıklara tekabül eder. Aydınlanmış olan birey böylece herşeyde gerçekliği, salt varlık olan Tanrıyı görür ve o, Tanrının yakınlığını, Merhametini, Şefkatini, Yumuşaklığını ve Sevgisini duyar.[13]

Aslında İbn-i Arabi'nin *teşbih* ve *tenzihe* ilişkin çözümlemeleri evrenin ve insanın bütünlüğünü amaçlayan estetik bir metafizik olarak da değerlendirilebilir. O, özneyi hem akıl ve duygu karşıtlığından kurtarmayı amaçlar ve hem de onun sahip olduğu bilişsel yetenekleri salt yetenekten ibaret görmeyip gerçek anlamda varlığı meydana getiren öğeler olarak tanımlar. Bu nedenle insan gerçeği bilmekle kalmaz; ona katılır ve onunla özdeş olur. Bir başka ifade ile, insan sadece alıcı değil, yani nesnenin belirlenimini alan ve onun tarafından etkilenen bir şey değil, aynı zamanda varlığın hem ontolojik kurucusu ve bu anlamda da yine onu bilen aktif bir varlıktır. Bu ise özneye başka bir sınırsızlık alanı yaratır. O, istediğini deneyimleyebilir ve ne olmak isterse o olur. Bu ise hiç kuşkusuz Fichteian öznenin Nietzscheian özne ile bir aradalığından başka bir şey değildir. Akıl ve hayal gücü arasında kurulmak istenen dengenin kendisi teşbih ve tenzihe eşit ağırlıklı işlevin verilmesini gerektirmez. Teşbih tenzihten daha önemlidir; çünkü olumlanan yokluk değil varlıktır; veya insanın Tanrıya olan uzaklığı değil, yakınlığıdır. Daha önce ifade edildiği gibi, İbn-i Arabi'nin felsefi din kavrayışı estetik bir temele sahiptir. Çünkü asıl gerçeklik (*al-haqq*), ki o salt varlık (*Sheer Being; al- Wujud al- Mahd*), salt iyiliktir, (*Absolute Good, al Khayr al- Mutlaq*), var olmanın temelinde bulunur. Ancak varlıkların Salt Varlıktan uzaklığı bizzat onların var olmalarının bir nedeni, zorunlu bir nedeni olmaları bakımından da gereklidir. Ve bu ayrıca onların *var- olmama* ile olan bağıntılarını da simgeler.

---

[13] *Supra* not; 6,s: 500-501.

Tanrının kesintisiz varlığının zorunlu sonuçları varlıklarda kendini göstermek zorundadır. Yokluk, Varlıkta hiçbir şeyi ifade etmez; onun gerçeklikte tekabül ettiği hiçbir şey yoktur. O nedenle Tanrının varlığı ve etkisi bütün evreni ve insanı kaplar. Nefret ve cezalandırma evrensel iyilik ve Gerçeklik yanında ilineksel durumları tanımlar. İbn-i Arabi sürekli merhamet konusuna ve onun kucaklayıcılığına, birleştiriciliğine dikkat çeker. Merhamet, varlığın temel niteliğidir ve o, sonunda kendini varlığın bütününde açık kılacaktır. Tanrının bildirdiği gerçek hem akla ve hem de hayal gücüne uygundur. Akıl tenzih yolu ile Tanrının insandan ve evrenden uzaklığını kavrarken bu aynı zamanda insanın kendine özgü varlık durumunun bilincini de getirir. Bu bir bakıma öznenin içinde bulunduğu fiziksel ve toplumsal gerçekliği kavramasıdır ve de gereklidir. Ancak bu bilgi bütün gerçekliği veremez. Gerçekliğin doğrudan bilgisi aklın sınırlarını aşar ve Tanrının bilgisi, onu *Nefret, Zülm* ile değil, Merhamet ve Sevgi ile kavrayanlara doğrudan kendisini gösterecektir (*Self- disclosure, Tajalli*). Onun teşbih ve tenzih anlayışı ile biçimlenen bilgi kuramında tenzih bütünüyle olumsuzlanmasa da teşbihin daha önemli olduğu açıktır. İbn-i Arabi'ye göre felsefe ve teolojinin çıkarımsal kavrayışı belli ölçüde yararlı ve gerekli ise de bize asıl gerçekliği vermekten uzaktır. Aydınlanmışlar, ki onlar hem akıl ve hem de *kalb gözü* ile gerçeği yakalamışlardır, gerçek bilgiye, mükemmel bilgiye kalb (*qalb, heart*) ile ulaşırlar. *Kalb* ise akıl ve gerçeklik arasında yer alır ve O, Tanrıyı hem tenzih ve hem de teşbih olarak temaşa eder.[14]

İbn-i Arabi sık sık rasyonalist düşünürleri gerçeğin bütününü kavramadaki başarısızlıklarından dolayı eleştirir. Akıl ile gerçekliğin ancak bir yanı, bir cephesi yakalanabilir ama asla bütünü değil. Ona göre teologlar ve rasyonalist filozoflar Tanrının özünü (*essence, dhat*) düşünme yolu ile bileceklerini düşünerek kendi kendilerini aldatırlar; çünkü akıl aslında ve özünde duygusal- duyusal nitelik gösteren teşbihi anlayamaz. Onlar bu nedenle teşbihi içine alan nitelikleri açıklanamaz bulup bir tarafa iterler; Fakat, eğer onlar mutlak gerçeği kavrayabilen *kalb gözü* ile anlama yetkinliğine ulaşabilmiş olsalardı, Tanrının kendini nasıl açık kıldığını da görebileceklerdi.[15]

Sonuç Yerine

İbn-i Arabi İslam felsefesi geleneğinde hiç kuşkusuz bir dönüm noktasını teşkil eder. O nesneden, yani dış dünyadan hareket eden her türlü bilgi anlayışını red ederek nesnel idealizmi ve dogmatizmi son derece yoğun

---

[14] Hakim, Souad., "Knowledge of God in Ibn Arabi". Bu çalışma İbn-i Arabi'nin 750.ölüm yıl dönümü nedeniyle 1990 yılında Oxford Üniversitesinde düzenlenen sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.

[15] *Supra* not:6, s:503-504

bir eleştiriye tabi tutar. Eğer bilginin kaynağı insan ise, öznenin kendisi ise, o açıklanmadan çok şey açıklanır gibi görünse de açıklanamaz olarak kalacaktır. Ve İbn-i Arabi'nin esas sorguladığı şey nasıl olup da özneden, bu küçük şeyden evrene ilişkin bütün bu açıklamaların meydana çıktığıdır. Bu bağlamda, onun bir kez daha Fichte'nin de hissettiği yol ayrımına geldiğini söyleyebiliriz. Ona göre, insan ve evren iki biçimde kavranabilir; dışarıdan ve içeriden; veya başka bir deyimle *dogmatik* veya *sübjektif.* Sübjektif yaklaşım insandan ve içeriden hareket eder; dogmatizm ise hangi formda olursa olsun kendinde bir şeyin peşinden koşar. Bu bakımdan dogmatizm kendinde şey adına (*the thing in itself*)-bu her ne olursa olsun- bireyi, sujeyi kurban etmekten çekinmez. Oysa sübjektivizmin hareket noktası bizzat bireyin, insanın kendisidir. İşte İbn-i Arabi bu anlamda İslam düşünme tarihinde bir dönüm noktasıdır ve onun bu yaklaşımı belki de kendisine felsefi *hermenuetiği* ilk olarak sistemli bir biçimde uygulayan kişi adını vermeyi gerekli kılar. O Kuran'da ifade edilen Tanrının sözlerinin insandan hareketle yorumlanabileceğini ısrarla vurgulayarak kuramını da bu temelde oluşturur . Ve İbn-i Arabi'nin kuramının temelinde şu üç düşünce yatar: varlığın birliği (*the Oneness of Being, wahdat al- wujud*) imgelem dünyası (*the word of imagination, alam al-khayal*) ve mükemmel insan (*the perfect human being, al- insan al-kamil*).

İlginçtir ki; İbn-i Arabi kendisine atfedilen ve kendisinden sonra gelenler tarafından kullanılan *vahdeti vücud* terimini hiç kullanmamıştır. Ancak yine de varlığın birliği düşüncesi onun bütün sistemine yayılmıştır. Varlık problemi, genel olarak, felsefenin neredeyse ana konusunu teşkil etmekle birlikte o, kimi zaman varlığın varlık olması bakımından ele alınıp incelenmesi olarak tanımlandı.

İbn-i Arabi varlık terimini kullanırken (*wujud*) genellikle onun etimolojik anlamına bağlı kalır; çünkü onun için varlık yalnızca "*to be*" *or* "*to exist*" anlamına gelmez; fakat "to find"and "to be found". Tanrı ile ilgili olarak ele alındığında o, yalnızca var olmayı ifade etmez; fakat aynı zamanda bilimi ve bilgiyi de kapsar. Terim diğer varlıklarla bağlantılı olarak kullanıldığında ise, bir sorunun başlangıcını teşkil eder ve hangi anlamda şeylere yüklemlendiği bilinmek durumundadır. Rasyonalist filozoflar, Tanrının varlığını zorunluluk ile bağıntılarken (*necessary, wajib*) görünen şeylerin alanını da olumsal olarak (*contingent, mümkün*) tanımladılar. İbn-i Arabi'nin kendisi de bu ayrıma başvurmakla beraber o, olumsal alanı analizinde diğer terimleri de kullanır; çünkü onlar Tanrının mutlak varlığı ile mutlak yoksunluk arasında bir yerde dururlar (*al- adam al-mutlaq*). Genel olarak, İbn-i Arabi'nin varlık ya da Tanrı anlayışını eleştirenler onun, Tanrının varlığı ile evrenin, yani kozmosun arasında bir ayrım yapmadığını öne sürerler. Bu bir bakıma doğru olmakla beraber başka bir bakımdan yanlıştır; çünkü eğer, onun *tenzih* ve *teşbihe* ilişkin düşünceleri hatırlanacak olursa, Tanrının varlığının evrenle özdeşliği teşbih açısından doğrudur

ama tenzih açısından yanlıştır. Özellikle *Futuhat* adlı eserinde bu açıkça görülebilir; çünkü o bu konudaki düşüncelerini O ve O - olmayan biçiminde ifade eder (*He / not He; huwa la huwa*). Evrenin yapısı, İbn-i Arabi'ye göre, onun Tanrı ile özdeşliğinin doğrulamasında ve inkar edilmesinde anlaşılabilir.Varlığa iki ayrı bakış açısından yaklaşmak gerekir; onu salt akıl ile anlayamayız, ki o Tanrının başkalığını onaylar. Bu nedenle Onu, salt düşünsel aydınlanma yolu ile bilemeyiz. Özetle, yalnızca akıl ve yalnızca kalp varlığın bütünsel doğasını bize bildirmekte yetersizdir. Bir başka ifadeyle, Tanrıyı bilmek için ne tenzih ve ne de teşbih tek başına gerçek bir işleve sahiptir. Ayrıca bir diğer önemli noktada varlığın birliği (*wahdat al- wujud*) kuramının İbn-i Arabi ile özdeşleştirilmesine karşın bunun en azından İbn-i Arabi açısından doğruyu yansıtmadığıdır. O her defasında varlığın tek bir gerçeklikten ibaret olduğunu söylemekle beraber bu tek gerçeklik kendinin de farkında olmaklıktır (*self- aware*). Kendinin ne olduğunun farkında olmak ise aslında kendini bilme ve kendini bulmadır. Bu kendini bulma ve keşfetme sürecinde ise insan sonsuz, sınırsız *possibilitelerin* farkına varır, bilir. İşte o, böylece ve başka bir ifadeyle, var olmanın bütün biçimlerine açıldığının bilincine ulaşır. Varlık bütünselliğinde Tanrının sıfatlarını görünür kılarken tekilliğinde bir şey (*things, ashya, entities a'yan*) olarak kalır. Ve bütün bunların hepsi değişmez bir biçimde Tanrının bilgisinde içerilmişlerdir. İnsan kendini bilmekle varlığın bütün biçimlerini de bilir ve Tanrının zihni varlığın bütün bilgisini, her şeyi kapsar. Bundan dolayı Tanrı Bir ve çoktur (*One / Many; al-Wahid al Kathir*). Bir O'nun varlığı, çok O'nun bilgisidir. Bir olan Tanrının bilgisi çokluğun *gerçekliğini* içerir.

Kozmos da ancak varlık ve bilgi temelinde varlığa gelmiş olabilir. Çokluğun bilgisi temelinde Tanrı her bir şeye olumsal bir varlık verir. Varlığa sahip olması bakımından her şey O'dur, yani Tanrı ama, belirlenmiş ve tanımlanmış gerçekliği ifade ettiği sürece de Tanrı değildir. Varlık kendinde birliktir; fakat o, aynı zamanda kendisinde sonsuzca farklı olmayı da tanımlar. Evrendeki farklılık *gerçekliğin* sahip olduğu farklılığı yansıtır. Ancak bütün bu farklılıklar bir tek Varlık'ta bir araya gelerek tek bir gerçekliği oluşturur.

Varlık, İbn-i Arabi'ye göre, ışığa benzer; ama her şey de belli bir renge sahiptir. Farklı renklerin gerekliliği onların her birinin tek bir ışıkla var olmadıkları anlamına gelmez. Işık olmadan hiçbir rengin varlığından söz edilemez. Her renk ışık ile özdeştir; ama ışık renkten ayrıdır ve onunla karşılaştırılamaz. Her bir şey vardır (*mawjud, exist*) fakat farklı bir biçimde. Her bir şey hem Varlık ile aynıdır ve hem de ondan ayrıdır.[16]

---

[16] Arslan, Ahmet., *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara,1999. Özellikle "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?" adlı bölüm. İlgili bölümde öne sürülen düşünceler son derece ilginç olmakla beraber burada konumuz açısından önemli olan İbn-i Arabi'nin varlık anlayışı ile Hegel'in varlık anlayışı arasındaki benzerliğe işaret edilmesidir.

Şimdi de kısaca İbn-i Arabi'nin imgeleme (*khayal, mithal,imagination*), ilişkin çözümlemelerine gelelim. O, bu terimi hem Tanrının varlığına ve hem de her varlığın bütün görünümlerine uygular. İmgelemin kendisi arada bir yer işgal eder. İmgesel geçekliğe en iyi örnek olarak aynada görünen imge verilebilir. Aynadaki imge ne aynadaki imgedir ve ne de imaj edilendir; fakat bu her ikisinin bir birleşimidir.

İmgelem bizzat evrene ilişkindir ve onda içerilen her şeyi kapsar; çünkü kozmos ne varlık ve ne de yokluktur; fakat ikisinin arası. Dar anlamda, İbn-i Arabi'ye göre, evren iki büyük dünyanın bireşim yeridir; yani görünen ve görünmeyenin (*the visible and the invisible*) bedenlerin ve ruhların (*the world of bodies and the world of spirits*) ve son olarak da anlam (*the world of meaning, mana*) ve algı dünyası (*the world of perception*). Bu her iki dünyanın arasında imgeler dünyası yer alır ki, o ne bütünlüyle tinsel ve ne de bedensel; ne bütünüyle algılanabilir ve ne de duyusal niteliklerden bağımsız. Düşünsel aydınlanma bu imgeler dünyasında kendini açığa vurur; tanrısal emirler burada kendini gösterir.

İbn-i Arabi'ye göre, imgelem bir yetenek olarak ruhun alanına aittir ve ruh, Tanrı ile beden arasında yer alır. İnsanın bütün kavrayışları kendini imgelem gücünde açığa çıkarır. Bunun en iyi örneği kendini rüyada gösterir. Orada her imge, imgelediği şey ile hem ayrı ve hem de değildir. Anlam ve algı veya ruhsal ve bedensel olan ruhta kendini iki biçimde gösterir; ya tinsel olan somutlaşır ya da somut olan şey tinselleşir. Daha açık bir ifadeyle, tinin salt bilinci ruhta kendini sözlerle ve imgelerle ortaya çıkarır. Buna karşın dışsal dünyanın varlığı duyular aracılığıyla ruhta imgesel bir varlığa yükseltilir.[17] Son derece *kompleks* bir yapı gösteren İbn-i Arabi'nin psikolojisi birçok yetkinlik aşamasını içerir. Tanrıyı görmek (belki de *bilmek*) ancak akıl ve kalbin birlikteliği ile mümkündür ki o da aslında ruhun içsel dünyasının bilinçli bir sunumunun imgelem düzeyinde varlığa getirilmesi ile olanaklıdır. Aslında bize, İbn-i Arabi'nin Tanrıya ve evrene veya varlığa ve imgelem dünyasına ilişkin düşüncelerini açık kılan, aydınlatan onun mükemmel insan tasarımıdır. Onun şimdiye kadar insan ve Tanrı tasarımına ilişkin söylenenlerden açık olarak anlaşılacağı gibi, İbn-i Arabi'nin sisteminde kör bir determinizme yer yoktur. Tanrı, evreni bir erek için yarattı ve bu erek onun bilinmesidir. Ve bilgi ancak insan aracılığıyla kendini gerçek kılabilir. Tanrının imgesinde yaratılan insan, bilme ve Tanrının bütün niteliklerini yaşama yeteneğine sahiptir. İşte bunu başaranlar mükemmel insanlardır ve onlar bu bakımdan Tanrının dostlarıdır.

İnsanın kendisi gerçekliğin en büyük orta halkasını temsil eder. O çok anlamlılık içinde varlığını sürdürür. Çünkü varlığın bütün görünümleri onda kendini ifade eder. Ama her halükarda bütün olanaklar ve olasılıklar

---

[17] Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (trans. by: R.Mannheim), Princeton,1969; Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge: Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, 1989.

insanlar tarafından gerçekleştirilmiş olsun ya da olmasın her bir özne için bilinmeyen Tanrı için bilinendir. Ve insan olarak yetkinliğe ulaşmanın yolu Tanrının bilgisine ulaşmaktan geçer ki, insan bu yola ulaşmakta özgürdür.

Sonuç olarak, İbn-i Arabi, felsefi teoloji sınırları içinde kalmış olsa bile, önünde hazır bulduğu dinsel düşünceler bütününü kendinden hareketle yorumlamaya ve onu anlamaya çalışmıştır. Bu bakımdan onun bu yaklaşımı belki de İslam felsefesindeki en köklü ve en önemli düşünce hareketi olarak tanımlanmayı hak etmektedir. Çünkü, İslam düşünce tarihine bakıldığında hemen hemen hiçbir söylem onunki - özelde İbn-i Arabi genelde ise tasavvufi söylem- kadar saldırıya, soruşturmaya ve baskıya maruz kalmamıştır.[18] Bunun nedeni ise her yorumun ve anlama çabasının zorunlu olarak düşünsel bir dinamizmi gerektirmesidir; çünkü ne de olsa her yorum/anlama bir yeniliktir.

Kaynakça

NASR, S.H and Leaman,Oliver (eds); *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London-New York, 1997.

ÖZLEM, Doğan; *Metinlerle Hermeneuitik*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1996.

KEKLİK, Nihat., *Muhyiddin ibn'ül Arabi, Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1996.

KEKLİK, Nihat., *Muhyiddin ibn'ül Arabi: El – Futuhat El- Mekkiye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

RAHMAN, F., *İslam*, (çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın) Selçuk Yayınları, İstanbul, 1992.

ROSENTHAL,F., 'İbn-i Arabi Between 'Philosophy' and 'Mysticism', Oriens, 1988:31.

MORRIS, J., 'İbn-i Arabi and His Interpreters',Journal of the American Oriental Society, 1986:106.

TAKESHITA, M., *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Men and its Place in the History of İslamic Thought*, Tokyo, 1987.

ARSLAN, Ahmet., *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara,1999.

CORBIN, H., *Creative Imagination in the Sufism of İbn Arabi*, (trans. by: R. Manheim) Princeton, 1969.

CHITTICK, W., *The Sufi Path of Knowledge: Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, 1989.

NASR,J., *Three Muslim Sages*, Cambridge, 1979.

ADDAS, C., *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi*, (trans. by:P.Kingsley) Cambridge, 1993.

ARSLAN, Ahmet., *İslam Felsefesi Tarihi Cilt.2*, (İbni Rüşd'ün Ölümünden günümüze) Yazan: Henry Corbin, Çev: Ahmet Arslan, İletişim Yayınları.

FAHRİ, M., *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev: Kasım Turhan) İstanbul, 1987.

[18] Nasr, J., *Three Muslim Sages*, Cambridge, 1979, Ibn-i Arabi'nin yaşam öyküsünü bize veren en iyi çalışma: Addas, C., *Quest for the Red Sulphur- the life of Ibn Arabi* (trans. by. P.Kingsley), Cambridge,1993.

ŞERİF, M.M., *Klasik İslam Filozofları* ,(çev: Burhan Köroğlu) 1997.
CORBIN, H., *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar1198),* (çev:Hüseyin Hatemi) İstanbul, 1986.
FICHTE, J.G., *The Science of Knowledge*, (trans. by:P. Heath and J. Lachs) Cambridge, 1988.
ÜLKEN, H.Z., *İslam Felsefesi*,Ülken Yayınları, İstanbul, 1998.

Arkhe-logos'tan...

Arkhe-logos temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açıktır. Dergi felsefenin tarihsel gelişiminin, felsefe yöntemlerinin ve sorunlarının sistematik analizini amaçlar. Bu kapsamda, tüm felsefi eğilimlerden gelen yaratıcı ve incelikli okumalara açıktır.

Dergi aynı zamanda Aristoteles başta olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Kıta Avrupası'nın ve Amerika'nın felsefe geleneklerinin de zenginliklerini göz önünde bulunduran *Arkhe-logos* dergisi, Antik Yunan felsefesi ve edebiyatının felsefi yorumlarını içeren yazıları kabul etmektedir. Yukarıda belirtilen geniş felsefi yelpazeye karşın, dergi antik felsefe geleneklerinin feminist yorumlarına ve feminist felsefeye özel önem ve ilgi atfetmeyi amaçlamaktadır.

Dergideki yazılar Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir. *Arkhe-logos* hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. Yazılar gerekli görülen uzunluklarda hazırlanabilir.

From Arkhe-logos...

Arkhe-logos is open to philosophical papers from all philosophical traditions in principle. The journal intends the systematic study of philosophy with regard to its historical development, methods and problems. Creative and rigorous independent readings from all philosophical traditions are welcome.

The journal also aims to provide a site for diverse scholarship on Ancient Philosophy with a particular emphasis on Aristotle. Respecting the richness of European and American philosophical traditions, *Arkhe-logos* supports all kinds of philosophical interpretations of Ancient Greek philosophical and literary studies. Despite the wide philosophical spectrum mentioned above, the journal wishes to pay a special attention to the feminist interpretation of ancient philosophy as well as feminist philosophy.

Papers may be in Turkish or English. *Arkhe-logos* is a refereed journal and published bi-annually. The articles may be of substantial length.

Arkhe-logos Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Arkhe-logos*, temelde bir felsefe dergisidir. Ancak, felsefi çerçevede yazılmış olmak koşuluyla insani bilimler ve sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da açıktır. Bu makalelerin seçim sürecinde karar yayın kuruluna aittir.

2. *Arkhe-logos* dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. (Bahar/Nisan ve Güz/Kasım sayıları)

3. Dergide, makalelerin seçiminde kör hakemlik sistemi uygulanır.

4. Dergiye gönderilecek makalelerin felsefeye ve yazıldıkları alana özgün katkılar sunması beklenir.

5. Dergiye gönderilecek yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur.

6. Yazara ait çalışmanın bulunduğu dergiden yazarın kendisine iki adet dergi telif ücreti karşılığı olarak gönderilir.

Yazarlar İçin Yayın Kuralları

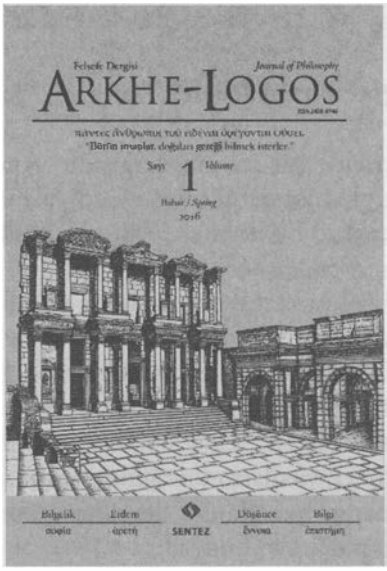
1. Dergiye gönderilecek makaleler herhangi bir yerde ne bütün ne de parça halinde yayınlanmamış olmamak koşuluyla yayınlanması için kabul edilebilir. Bununla birlikte; yayın danışma kurulu gerekli gördüğü takdirde, daha önce yayınlanmış yazılara da yer verebilir. Makaleler Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir.

2. Gönderilecek makalelerde sayfa sınırlaması yoktur. Ayrıca; kısa ve uzun kitap tanıtım yazılarının yanısıra çevirilere yer verme de yayın danışma kurulunun yetkisindedir. Makaleler, A4 formatında, tek satır aralığıyla Times New Roman karakteri ve 12 punto ile yazılmalıdır. Sayfa düzenindeki boşluklar soldan, sağdan, alttan ve üstten 2.5 cm olacak şekilde düzenlenmelidir. Makaleler, Microsoft Word 2007 formatında teslim edilmelidir.

3. Gönderilen makalelerin ilk sayfasında makalenin başlığı, yazarın adı ve soyadı, ve yazar adının altında 200 kelimeyi aşmayan bir özet bulunmalıdır. (Özet, Türkçe ya da İngilizce sunulabilir). Özetle birlikte minimum yedi, maksimum on anahtar sözcük belirtilmelidir.

4. Makalelerdeki alıntılar ve referanslar *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010)'da belirtilen kurallarla uyumluluk içerisinde olmak zorundadır.

5. Makaleler, **arkhelogos16@gmail.com** adresine gönderilmelidir.



Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation

SERAP ELDERE KELEŞ

Aristoteles'in Ruh (*Psuche*) Tanımları

J. L. ACKRIIL

Çev. AYLİN ÇANKAYA

"Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı

SAFFET BABÜR

Aristoteles'in Kinetik- Olmayan Mutluluk (*Eudaimonia*) Anlayışı Üzerine

H. NUR ERKIZAN

Aristotelesçi Trajedinin Psikolojisi

AMÉLİE OKSENBERG RORTY

Çev. FIRAT ÜNAL

Katharsis

JONATHAN LEAR

Çev. ESRA ÇAĞRI MUTLU

Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles

I. MUELLER

Çev. A. DİNÇER ÇEVİK

Herakleitos ve Şiir

MUSTAFA GÜNAY

Aquinas'ın De Regno'sunda 'Tiran' ve 'Tiranlık' Anlayış

C. CENGİZ ÇEVİK

Duygularla Bilme: Ulus Baker'in İmajlar Felsefesi ve Görsel Demontaj

VOLKAN YÜCEL

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism

DOĞAN GÖÇMEN



Presokratik Felsefede Düşünce Deneyleri
NICHOLAS RESCHER
Çev. MUSTAFA EFE ATEŞ
Marcus Manilius'un Eseri *Astronomica*'da Samanyolu'nun Nasıl Oluştuğuna Dair Farklı Görüşlere Bir Bakış
ALP EJDER KANTOĞLU
Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi (*Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*)
JOHANN PETER VON LUDEWIG
Çev. C. CENGİZ ÇEVİK
İnsan Bedeni Nedir?
ALASDAIR MACINTYRE
Çev. SERAP ELDERE KELEŞ
Aklın Duyguları: Varlığın İrrasyonel ve Rasyonel Bir Dansı Mümkün Müdür?
VOLKAN YÜCEL
Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi
VELİ URHAN
Felsefesini Arayan Eğitim
MUSTAFA GÜNAY
Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent
FIONA TOMKINSON
Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (I)
ELIZABETH ANDERSON
Çev. EZGİ BURGAN - DEMET BOLAT
Felsefede Cogito ve Sanatta 'İmza' Örneklerinde Modern Öznenin Ortaya Çıkışı
HARUN REŞİT SOYA - MARTI ESİN ŞEMİN