



AKADEMİK TARİH VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

Academic Journal of History and Idea

Research Article

Received: 30.10.2025

Accepted: 18.03.2026

İhsan Hayri Batur*

<https://orcid.org/0000-0002-0126-613X>

Nesnellik ve Öznellik Arasında: Tarihsel Kökler ve Çoğulcu Perspektifler**

Between Objectivity and Subjectivity: Historical Roots and Pluralist
Perspectives

Öz

Bu çalışma, nesnellik ile öznellik arasındaki gerilimi Antik Yunan'dan moderniteye uzanan bir süreçte kavramsal analiz ve tarihsel karşılaştırma yöntemiyle incelemektedir. Bilginin kültürel ve ideolojik bağlamlara gömülü doğasını tartışan çalışma, özellikle feminizm, postkolonyalizm ve fenomenolojik yaklaşımların nesnellik eleştirilerini dikkate alarak bu gerilimin çağdaş görünümünü analiz etmektedir. Nesnellik, evrensel geçerlilik ve tarafsızlık idealiyle ilişkilendirilmesine rağmen tarihsel olarak dışlayıcı ve indirgemeci eğilimler üretmekle eleştirilmiştir. Buna karşılık öznellik, anlam üretiminde vazgeçilmez olmakla birlikte epistemik görecilik riskini beraberinde getirebilir. Çalışma, bu karşılığın yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik, etik ve politik boyutlar taşıdığını ileri sürmektedir. Bu doğrultuda makale, nesnellik ve öznelliği uzlaşmaz zıtlıklar olarak değil, karşılıklı etkileşim içinde yeniden düşünülmesi gereken kavramlar olarak ele almakta ve intersübjektif uzlaşıya dayalı çoğulcu bir çerçeve önermektedir. Bu yaklaşım, nesnelliği sabit ve aşkın bir hakikat iddiası olmaktan çıkararak tarihsel ve yorumsal bir süreç olarak yeniden kavramsallaştırmaktadır.

Anahtar sözcükler: nesnellik, öznellik, epistemoloji, intersübjektivite, çoğulculuk, yorumsal nesnellik

Abstract

This study examines the tension between objectivity and subjectivity from Antiquity to modernity through conceptual analysis and historical comparison. It addresses the problem of how knowledge is shaped by cultural and ideological contexts, drawing on contemporary debates in feminist, postcolonial, and phenomenological thought. While objectivity has traditionally been associated with universality and neutrality, it has been criticized for producing exclusionary and reductive forms of knowledge. In contrast, subjectivity, although essential for the production of meaning, entails the risk of epistemic relativism. The study argues that this tension cannot be reduced to a purely epistemological issue, but extends to ontological, ethical, and political dimensions. Rather than treating objectivity and subjectivity as irreconcilable opposites, the paper proposes a pluralistic framework grounded in intersubjective agreement. Within this framework, objectivity is reconceptualized not as a fixed and transcendent standard of truth, but as a historically situated and interpretive process. The study thus contributes to contemporary debates by offering a more flexible and responsible understanding of knowledge beyond rigid dichotomies.

Keywords: epistemology, intersubjectivity, objectivity, pluralism, subjectivity, interpretive objectivity

*Research Assistant Dr., Department of Philosophy, Galatasaray University, Istanbul, Türkiye, ibatur@gsu.edu.tr

**Citation: Batur, İ. H. (2026). Nesnellik ve öznellik arasında: Tarihsel kökler ve çoğulcu perspektifler. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 13(2). 1-28. <https://doi.org/10.46868/atdd.2026.1074>

Copyright and License Statement

All publication and copyright of this article are held by the Journal of Academic History and Ideas / Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi. The article is made available by the journal as open access under the terms of the Creative Commons Attribution–NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Under this license, the article may be used, reproduced, shared, adapted, and translated in any medium or format for non-commercial purposes, provided that proper scholarly attribution is given to the author(s) and the journal. The scientific, legal, and ethical responsibility for the content of the works published in the journal rests entirely with the author(s). The journal's editors and editorial board cannot be held responsible for this content. All requests concerning commercial reuse must be directed to the journal's editorial board at akademiktarihvedusunce@gmail.com.

Giriş

Objektivite kavramı, bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse, bu bilginin ne ölçüde doğru olabileceğiyle ilgilidir. Bu bağlamda yalnızca epistemolojik bir ideal değil, aynı zamanda ontolojik, etik ve politik boyutlara sahip çok katmanlı bir düşünsel yapı söz konusudur. Objektivite, çoğu zaman evrensel geçerlilik, tarafsızlık ve kültürel önyargılardan arınmışlık gibi olumlu çağrışımlarla anılır, ancak tarihsel gelişimine bakıldığında, konunun bu kadar basit ve sorunsuz olmadığı görülmektedir. Felsefi bir mesele olarak objektivite, bilgi kuramının olduğu kadar, metodolojinin, etik sorumluluğun, kültürel ve teknolojik dönüşümlerin, hatta kimi sosyal mücadelelerin merkezinde yer almıştır. Bir yönüyle objektivite, bir bilgi ideali olarak ele alınabilir; ancak bilginin üretiminde dışlayıcı ve indirgemeci bir rol oynayabileceği varsayımından hareketle, eleştirilere de maruz kalmıştır. Benzer şekilde sübjektivite, bir yandan anlam üretiminin, yorumun ve yaratıcılığın kaynağı olarak değerlendirilse de zayıf nedenselliğe, keyfiliğe, ideolojik çarpıtmalara, bilişsel sapmalara, dolayısıyla epistemik kaosa yani ortak anlam zemininin çökmesine yol açabilecek riskler de taşır.

Klasik literatürde objektivite ile sübjektivite arasındaki karşıtlık çoğu kez, kartezyen düalizmin kısmen de olsa süregelen etkisiyle, dar bir epistemolojik çerçeveye indirgenerek, uzlaştırılması güç bir dikotomi gibi yorumlanmıştır. Hatta bu yöndeki yaygın kanaat, meseleyi bilim-sanat, mantık-duygu, beden-ruh, standart-kreatif, sıkıcı-edebi, monolitik-plüralist, totaliter-çoğulcu, evrenselci-yerelci, robotik-şairane gibi ikili karşıtlıklar üzerinden algılamaya teşne görünmektedir. Diğer uçtaki yönelimin ise, postmodern eleştiriler doğrultusunda radikal bir öznelciliğe kaydığı söylenebilir. Ancak bu iki uç arasında, hem tarihsel sürekliliği gözeten, hem de çağdaş epistemolojik, politik ve etik boyutları birlikte tartışan kapsamlı bir analiz yapılabilir.

Söz konusu gerilim, 20. yüzyılın son, 21. yüzyılın ise ilk çeyreğindeki tartışmaların merkezinde yer almıştır. Örneğin Thomas Nagel nesnelliğin epistemolojik sınırlarını ve ahlaki rölativizmi tartışmıştır, ancak konunun siyasi boyutları Nagel'da ön planda değildir. Meselenin bu yönüne daha fazla vurgu yapan Donna Haraway ise feminizm perspektifinden yeni bir ufuk açmışsa da, postkolonyalizmin hegemonik dinamiklerini çalışmasına entegre etme çabası sınırlı kalır. Öte yandan *standpoint theory* (bakış açısı epistemolojisi) üzerine çalışmaları ile bilinen Sandra Harding, meseleyi bilimsel nesnellik tartışmaları ve kültürel boyutlarıyla ele almakla beraber, çağdaş sorunlara politik çözümler önermez. Bu gibi boşluklardan yola çıkan çalışmamız, bir ucu mutlakiyetçi tahakküme, diğer ucu ise epistemik kaosa temas eden bir felsefi gerilimin yol açtığı etik ve politik tartışmaları bir nebze daha görünür kılmayı, meselenin tarihsel yönlerini çoğulcu bir mercekten yeniden yorumlamayı ve en nihayet konunun diyalog odaklı bir çözüme kavuşturulabilmesini sağlamaya matuf intersübjektif bir

zemin önermeyi hedeflemektedir. Felsefi araştırma geçmişin mirasını taşımakla kalmaz, aynı zamanda geleceğin düşünsel zeminini de inşa eder. Bu bakımdan, objektivite ve sübjektivite arasındaki gerilimi ve neden hâlâ sorunlu bir ikilik olarak varlığını sürdürdüğünü anlamak ve bu gerilimle birlikte düşünebilmek, geçmişe dönük epistemolojik bir çerçeve çizme görevinden ibaret sayılmamalı, geleceğe dönük etik bir sorumluluk olduğu da fark edilmelidir.

Geleneksel dikotomiye aşmak ve çağdaş meselelere geniş bir mercekten yaklaşabilmek için kavramsal analiz ve tarihsel karşılaştırma yöntemlerini bir arada kullanmayı tercih ettik. Bu çift yönlü metodoloji sayesinde bir yandan kavramların etimolojik ve ontolojik temellerini tahlil ederken, diğer yandan da gerilimin Antik Yunan'dan moderniteye izini sürdük. Dolayısıyla bu çalışmada, geleneksel epistemolojinin dikotomik konumlandırmalarının aksine, psiko-kognitif, feminist ve postkolonyal bakış açılarını da katarak çoğulcu bir çerçeve sunmaya gayret ettik. Bu yaklaşım, hem bireysel hem kolektif bilginin oluşum sürecine yön veren etkenlerin neler olduğunu ve bunların epistemik sınırlarını göstermesi bakımından çalışmamıza anlamlı bir perspektif sağlamış; feminizm ve postkolonyalizm tartışmaları ise, objektivitenin hegemonik doğasını ve bunun siyasi bağlamlardaki içerimlerini sorgulayarak, sübjektivitenin çoğulcu potansiyelini öne çıkaran bir yaklaşım sunmuştur.

Objektiviteyi, alternatif bilgi biçimlerini marjinalleştirerek hegemonik dışlayıcılığa neden olması, yani daha açık ifadeyle, iktidar temelli normatif çerçevelerin öteki epistemolojilerin bastırılmasına yol açması yönüyle; sübjektiviteyi ise işaret ettiği epistemik kaos riskine dikkat çekerek sorgu konusu yapan makalemiz, söz konusu zıtlığı epistemolojik bir ikilem olarak tanımlamakta, tarihsel ve kavramsal dayanaklarını gözden geçirmekte, bunun yanı sıra, felsefi arayışın koşulları, sınırları ve araçları üzerinde yeniden düşünmeye çağırmaktadır. Bunu yaparken gerçeklik inşası, ahlaki sorumluluk ve iktidar dinamikleri gibi meselenin farklı ontolojik, etik ve politik boyutlarına değinmeyi hedefleyen çalışmamız, nihayetinde, ikiliğin ötesine geçebilecek, aynı zamanda hem çoğulcu hem sorumlu bir düşünsel zemin arayışına literatür katkısı sunmayı amaçlamaktadır.

Antik Yunan'dan moderniteye kadar uzanan süreçte, objektivite arayışı farklı biçimlerde ortaya çıkmış; Platon'un idealar dünyasından Kant'ın transandantal yapısına kadar çeşitli epistemolojik modeller geliştirilmiştir. Giriş ve Sonuç hariç iki ana bölümden oluşan makalemizin ilk ana bölümünde işte bu temeller incelenmektedir. Bu bölümde ayrıca, objektivitenin bilimsel, hukuki ve toplumsal işlevleri ile bu işlevlerin taşıdığı felsefi gerilimlere dikkat çekilmektedir. Yine aynı bağlamda objektivitenin bir bilgi ilkesi olmanın yanı sıra, bir iktidar biçimi olarak nasıl işlediği de tartışılmaktadır.

İkinci ana bölümde ise sübjektivite ele alınmakta, bir yönüyle anlamın ve hakikatin üretiminde kurucu bir unsur olarak değerlendirilebileceği gösterilmekte, ancak epistemik güvenilirlik bakımından tartışmaya açık taraflarına da vurgu yapılmaktadır. Bu bölümde sübjektivite kavramının yalnızca bireysel

yargılara indirgenemeyeceği, tıpkı objektivite örneğindeki gibi, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve bilimsel bağlantılarla şekillendiği gösterilmektedir. Feminist, postkolonyal ve fenomenolojik perspektifler de hesaba katıldığında, bilginin siyasi ve ideolojik bağlamlarla ilişkisi de belirginleşir. Bu bölümde ayrıca bilişsel sapmalar, mantık hataları ve ideolojik yargılar gibi unsurların sübjektivite alanının içine sızma tehlikesine dikkat çekilmek suretiyle, meselenin bir epistemik pozisyonundan ibaret olmayıp, etik ve varoluşsal bir sorumluluk taşıdığı vurgulanmaktadır. Bu bölümün konusuyla ilişkili olabilecek yapay zekâ gibi yeni aktörlerin incelenmesi ise makalenin boyutunu aşacağı düşünüldüğünden, ana çerçevesini teknolojik eğilimlerin oluşturacağı daha sonraki bir çalışmaya bırakılmıştır.

Özetle bu çalışma şu sorulara odaklanmaktadır: Objektivite ve sübjektivite nedir? Aralarındaki çatışma hangi sebeplerden kaynaklanmaktadır? Bir yandan mevcut gerilim korunarak, yani birini diğerine feda etmeden, bir yandan da bu çelişkiden üretken bir dinamik devşirmek mümkün müdür? Karşılaştırmalı tarihsel okuma ve kavramsal çözümleme yöntemlerini kullanarak objektivite ile sübjektivite arasındaki klasik karşıtlığı gözden geçiren makalemiz, söz konusu çatışmayı dışlayıcı bir zıtlıktan ziyade, tamamlayıcı bir düşünsel süreç olarak konumlandırmaktadır. Makalemiz, Antik Yunan düşüncesinin temellerinden, modernitenin başlangıçlarına, oradan güncel tartışmalara kadar geniş bir tarihsel yelpazede, odağına aldığı meseleyi tarif etmeyi, bağlantılarını ortaya koymayı ve dikotomik yaklaşımın ötesine geçebilecek bir düşünsel zemin arayışına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Objektivite Problemi: Tarihçe ve Gerilimler

Objektivite Nedir? Kavramsal ve Tarihsel Bir Giriş

Objektivite kavramı, gündelik dilde genellikle tarafsızlık, önyargısızlık ve kişisel duygulardan arınmışlık anlamında kullanıldığı gibi, objektif olmak, çoğunlukla ‘adil’ ya da ‘nesnel’ davranmakla özdeşleştirilir. Ancak felsefe açısından objektivite, çok daha derin ve tartışmalı bir meseledir: kültürel bağlamlardan, kişisel önyargılardan ve taraflı bakış açılarından arındırılmış, evrensel geçerlilik ve öznedi dışı doğruluk iddiasını içerir. Bu tanım, ilk bakışta nötr ve evrensel bir bilgi idealini çağırırsa da aslında süje ile obje arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna bağlı olarak değişkenlik gösterir. Yaygın kanı şudur ki, herhangi bir iddiayı yahut argümanı değerlendirirken, ibre objektiviteye kaydığı ölçüde bilginin kesinlik, inandırıcılık seviyesi artar, ancak bilgi o nispette anonimleşir, sahihsizleşir, kişisizleşir. Öte yandan, sübjektivite yönü ağır bastıkça belki bilgi şahsiyet kazanır, bir kültürün, bir yaşam deneyiminin, bir bakış açısının içinden konuşmaya başlar, ancak bu defa da kapsayıcılığı azalır, doğruluğu şüpheye daha açık hâle gelir. Ancak mesele doğruluk değerinden ibaret değildir: süje-obje ilişkisi hesaba katılmaya başlandığı andan itibaren objektivite, salt epistemolojik bir hedef olmaktan çıkar, aynı zamanda ontolojik bir varsayım da ihtiva eder: dış dünyada mevcut bir realitenin, ona bakan öznenin

zihninden bağımsız olarak var olabileceği ve bu dış-dünyasal gerçekliğin, özneye rağmen tanımlanabileceği inancı. Ne var ki bu inanç ne tarihsel olarak sabit ne de kavramsal olarak sorunsuzdur. Etimolojik olarak, ‘objektivite’ kavramı Latince *obiectum* — yani ‘karşıya atılı’ — kökünden türemiştir. Bu ifade, özne karşısında konumlanmış bir nesnelliği ima eder. Ancak bu kavram, korelatifi olan *subiectum* (‘alta atılı’) ile birlikte düşünüldüğünde daha anlamlı bir derinlik kazanır. *Subiectum*, öznenin bilgi sürecindeki kurucu rolünü vurgular; yani bilgi yalnızca dış dünyaya yönelmiş bir bakış değil, aynı zamanda öznenin dünyayı belirli bir perspektiften kurma yahut modelleme biçimidir. Bu etimolojik karşıtlık, süje-obje ayrımının yalnızca mantıksal değil, tarihsel olarak da yüklü bir ayrım olduğunu gösterir. Peki, bilginin ‘objektif’ olduğunu nasıl anlayabiliriz? Başka bir deyişle, bir argüman ya da önerme, süjenin zihninden bağımsız olarak doğrulanabilir mi? Bu soruya verilecek cevap, yalnızca bilgi kuramı açısından değil, aynı zamanda felsefi yöntemin doğası açısından da belirleyicidir. Objektif bilgi iddiası, çoğu zaman belirli doğruluk ölçütlerine dayanır: mantıksal tutarlılık, deneysel tekrar edilebilirlik, gözlemle uyuma, nedensel açıklama gücü gibi. Ancak bizzat bu ölçütler de epistemolojik bir çerçeveye bağlı olarak işlerlik kazanır. Örneğin, mantıksal geçerlilik (*validity*) ve sağlamlık (*soundness*) gibi kavramlar, klasik mantık sistemleri içinde anlamlıdır; fakat sezgiye, deneyime ya da yoruma dayalı bilgi anlayışlarında yetersiz kalabilir. Dolayısıyla objektiflik, belli bir yöntemi varsayar. Bu da bizi, objektivitenin yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda normatif bir epistemik yönelim — yani doğru bilgiye ulaşma ideali — olduğu fikrine götürür.

Felsefe tarihinde objektivite arayışı, modern döneme özgü bir mesele değildir; Antik Yunan düşüncesine kadar bu arayışın izleri sürülebilir. Thales’in, evreni mitolojik anlatıların ötesinde, doğal ilkelerle açıklama çabası; Anaksimandros’un *apeiron* kavramı; Herakleitos’un evrensel *logos* fikri — her biri, evrende mitolojik düzenin ötesinde bir ilke arayışını temsil eder. Ancak bu ilkeler, her zaman ölçülebilirlik ya da kavranabilirlik anlamına gelmez; örneğin *apeiron*, sınırsızlık ve belirsizlik gibi nitelikleriyle, düzen fikrinden çok, düzenin önkoşulu olan bir prensibe işaret eder. Herakleitos’un sürekli değişim vurgusu, evrensel düzenin ancak akış içinde kavranabileceğini öne sürerken; değişimi yanılsama olarak gören Parmenides ve Elea Okulu, hakikatin yalnızca değişmeyen, bir ve aynı olanla mümkün olabileceğini savunur. Bu karşıtlık, yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda epistemolojik bir gerilim yaratır: değişen şeylerde hakikat aranmalı mıdır, yoksa yalnızca değişmeyen mi bilinebilir? Bu sorular, felsefi düşüncenin daha en başından itibaren objektiviteye yönelmiş olduğunu, ancak bu yönelimin nasıl temellendirileceği konusunda ciddi ayrışmalar yaşandığını gösterir.

Sokrates’le birlikte bu düşünsel yönelim, daha sistematik bir biçim kazanır. Aristoteles’in aktardığına göre, Sokrates’in felsefeye en büyük katkısı, tanımlarla düşünmeyi zorunlu kılmasıdır. Artık herhangi bir kavramı tartışmadan önce, onun ne olduğuna dair bir tanım vermek gerekir. Bu yaklaşım,

yalnızca kavramsal netlik sağlamakla kalmaz, aynı zamanda evrensel geçerliliğe sahip bilgi üretmenin ön koşulu hâline gelir. Böylece objektivite, doğaya, dile ve düşünceye içkin bir hedef olarak felsefenin merkezine yerleşir.

Modern felsefeye gelindiğinde ise objektivite kavramı, özellikle Descartes’la birlikte yeni bir çehre kazanır. Ortaçağ boyunca bilgi, büyük ölçüde Tanrı’nın zihnine ve kutsal metinlere dayandırılırken, Descartes’la birlikte bilgi arayışı bireysel aklın ve zihinsel kesinliğin temeline oturtulur. “*Cogito, ergo sum*” önermesi, süjenin Tanrı’dan önce kendi varlığından emin olabileceği bir çıkış noktası sunar; fakat bu özne, dış dünyaya dair bilgiyi ancak kendi zihninin teminatı üzerinden kurabilir. Kartezyen yaklaşım, objektiviteyi süjenin dışına değil, kendi içsel kesinliğine konumlandırır. Newtoncu doğa anlayışı ise bu sübjektif temeli, evrensel yasalarla dış dünyaya taşır: doğa, matematiksel olarak ifade edilebilen, ölçülebilir ve öngörülebilir bir sistemdir. Kant bu iki yaklaşımı sentezlemeye çalışacaktır: bilgi, hem deneyimden (empirik) hem de zihnin önsel yapılarından (transandantal) türetilir. Bu çerçevede objektivite ne yalnızca dış dünyada ne de yalnızca zihinde bulunur; ikisinin etkileşimiyle ortaya çıkar. Kant’ın ‘evrensel geçerlilik’ ve ‘zorunluluk’ kavramları, modern objektivite anlayışının temelini oluşturur.

Mythos’tan Logos’a: Kozmik Düzen ve Bilimsel Rasyonalite

Antik düşüncenin erken evresinde, farklı medeniyetlerde, evrenin yapısını ve insanın bu yapı içindeki yerini açıklama çabası, büyük ölçüde *mythos* adı verilen anlatılar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Yunan dünyası özelinde ise Homeros’un *İlyada* ve *Odysseia* destanları ile Hesiodos’un *Theogonia* ve *İşler ve Günler* adlı eserleri, bu mitolojik evrenin temel yapı taşlarını oluşturur. Bunların tarihsel ve sosyal işlevi, tanrıların ve kahramanların öykülerini aktarmaktan ibaret görülemez, bu anlatılar doğa olaylarını, toplumsal düzeni ve ahlaki normları da anlamlandıran bütüncül bir kozmoloji sunmaktadır. Dolayısıyla *mythos*, bir inanç sistemine indirgenemez; esasen bir anlam üretme, bir aidiyet pekiştirme ve bir kolektif kimlik inşası vazifesi görür. Kuşakların ortak hafızasını şekillendiren bu destanlar, bireyin dünyayı kavrayış biçimini belirlerken, aynı zamanda sosyal organizasyonun meşruiyetini de sağlar. İnsanların dünyasındaki düzen, göksel hiyerarşinin yeryüzündeki bir yansıması olarak idealize edilir; böylece kozmik ve toplumsal yapı arasında bir tür simetri kurulur. Ancak bu mitolojik anlam düzeni, belirli tarihsel koşullar altında yetersiz hâle gelmiştir. Özellikle MÖ 7. ve 6. yüzyıllarda, Ege dünyasında artan ticaret, denizcilik ve kültürel temaslar; farklı inanç sistemleri ve doğa anlayışlarıyla karşılaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu karşılaşmalar, *mythos*’un sunduğu kapalı ve içkin anlam sistemini sorgulanabilir kılmış; evrenin işleyişine dair daha rasyonel, gözleme dayalı ve genellenebilir açıklamalara duyulan ihtiyacı artırmıştır. Dolayısıyla *mythos*, başlangıçta bir tür ‘objektivite’ sağlamış olsa da değişen tarihsel ve toplumsal koşullar karşısında bu işlevini sürdüremez hâle gelmiştir. Kozmik düzenin tanrısal

iradeyle açıklanması, yerini doğa yasalarının araştırılmasına bırakacak; böylece düşünce tarihinde köklü bir dönüşümün kapısı aralanacaktır.

Mythos'un sunduğu kozmik düzen, tanrılaştırılmış doğa güçlerinin iradesine dayalı ve çoğu kez keyfi nedenselliklere bağlı bir açıklama modeli sunarken, artan kültürel temaslar ve rasyonel sorgulamalar karşısında bu modelin tarihsel olarak yetersiz hâle gelmesi, yeni bir anlam rejimini zorunlu kılmıştır. Bu rejim, *logos* kavramı etrafında şekillenen ve doğayı kendi içkin ilkeleriyle kavramaya yönelik bir düşünsel kopuşu temsil eder. Yani *mythos*'un anlam, rıza ve ikna üretme kapasitesinin çözülmeye başlaması, yalnızca anlatı biçimlerinin değil, aynı zamanda objektivitenin dayandığı zeminin de dönüşümünü temsil eder.

Mythos'tan duygusal kopuş, Herakleitos ve Anaksagoras'ta belirginleşir. Herakleitos'un *logos*'u, evrensel işleyişin tanrıların keyfi iradesine irca edilmesi anlayışını, yani *mythos*'u ve onun sezgiye dayalı açıklamalarını devre dışı tutarak, "*panta rhei*"nin, yani sürekli değişimlerin dayandığı bir evrensel aklı ifade eder. Herakleitos'taki zihinsel sıçramanın bir diğer çarpıcı yanı ise, evrenin değişim ilkelerinin insan zihni tarafından kavranabilirliğini ima etmesidir. Düşünce tarihindeki bu aşamanın en berrak örneklerinden biri de Anaksagoras'tır. Hatta o derece ki, *Metafizik*'te diğer düşünürlerden bahseden Aristoteles'in övgüsüne nail olan tek filozof odur. Evrendeki düzeni maddi olmayan, zihinsel bir ilkeye dayandıran Anaksagoras, kendisinden önceki kozmogonilerde kaos ve tanrıların iradesi ile açıklanan evrenin başlangıcını *Nous* kavramı aracılığıyla rasyonel çerçeveye çekmiştir.

Her iki düşünür de evrendeki düzenin rastlantısal değil, rasyonel olarak kavranabilir bir yapıya sahip olduğunu savunur. Böylece *logos* ve *nous*, *mythos*'un sunduğu anlatısal objektivitenin yerini alan, akla dayalı yeni bir düzen fikrini temellendirir. *Logos*'tan *mythos*'a tedrici geçiş, tanrısal iradenin maddi nedensellik, keyfi anlatıların evrensel akıl ilkesiyle, sezgiye dayalı açıklamaların gözleme dayalı sağlamalarla ve en nihayet kolektif aidiyete dayalı objektivitenin bireyselci bir anlam arayışıyla yer değiştirmesi hikâyesinin başlangıcını temsil eder.

Kozmoloji anlayışındaki dönüşüm beraberinde epistemolojiyi de dönüştürmüştür: evren artık mitolojik anlatılarla değil, düşünceyle kavranabilir bir bütünlük olarak tasarlanmaya başlanmıştır. Herakleitos'un *logos*'u evrensel düzeni rasyonel bir ilke olarak kurarken, Sokrates bu ilkeyi etik ve metodolojik düzleme taşır. Onun 'tanım' arayışı, kavramların ayrımlarını belirleyerek bilgiye ulaşmanın yöntemini oluşturmak anlamına gelir. Sokrates'in yöntemi, bireysel aklın evrensel doğrulara ulaşabileceği varsayımına dayanır. Bu, *logos*'un yalnızca doğaya değil, insana ve topluma da uygulanabilir bir ilke olduğunu gösterir. Böylece *logos*, *mythos*'un kolektif anlatılarına karşılık, bireysel aklın evrensel geçerliliğini temel alan yeni bir objektivite rejimi kurar.

Logos'un düşünsel bir ilke olarak yerleşmesi, yalnızca felsefi değil, aynı zamanda teknik ve pratik bilgi üretiminde de köklü bir dönüşümü mümkün kılmıştır. Arazilerde kadastronun belirlenmesi, deniz ticaretinde özellikle gece yolculuğu zorunluluğu gibi ihtiyaçlar, geometri, astronomi ve navigasyon gibi alanlarda çeşitli yöntemler geliştirilmesine ve böylelikle doğanın düzeninin yalnızca kavramsal olarak değil, ölçülebilir ve öngörülebilir biçimde temsil edilmesine imkân sunmuştur. Bu gelişmeler, doğa ile insan arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamış; bilgi, artık yalnızca anlam arayışı değil, aynı zamanda işlevsel bir araç hâline gelmiştir. Böylelikle çağlar içinde *logos*, *mythos*'un sunduğu anlatsal objektivitenin yerini alan, ölçülebilirlik, genellenebilirlik ve tutarlılık ilkelerine dayalı yeni bir bilgi rejimi kurar. Bu rejim, doğayı kendi dışında bir gözlemci konumundan kavramaya yönelir; böylece bilgi, öznel deneyimden arındırılmış, evrensel geçerliliğe sahip bir yapı olarak tasarlanır. Bu iddia elbette bir yönüyle epistemolojik olmanın yanı sıra, ontolojik bir karakter de taşır: evren, insan zihninden bağımsız bir mevcudiyete sahiptir, bu mevcudiyetin bir düzeni vardır ve bu düzen insan aklı tarafından keşfedilebilir. Ancak bu yeni objektivite biçimi, kendi içinde çelişkiler de barındırır. Doğayı bütünüyle nesnel bir yapı olarak kavrayan bu yaklaşım, insanın doğayla olan varoluşsal bağına dışsallaştırır. Bu nedenle, bilimsel objektivitenin kendisinin de bir tür 'mit' olup olmadığı sorusu gündeme gelir. Zira her bilgi rejimi, yalnızca açıklama biçimi değil, aynı zamanda bir anlamlandırma çerçevesidir. Öyle ki, neyin 'gerçek', neyin 'anamlı' olduğuna dair öncüller içerir. Süreç içinde bilimsel objektivitenin yaygın paradigma olması neticesinde, bizzat kendisinin eleştirel sorgulamaya kapalı hâle gelmesi; bir zamanlar *mythos*'un işlevini üstlenmiş olan anlatıların, bu kez 'bilim' adı altında yeni bir dogmatizm çeşidine dönüşme riskini barındırır. Dahası, bilimsel bilginin kendisi de tarihsel olarak sabit değildir; paradigmalara, yöntemsel tercihlere ve kurumsal yapılara bağlı olarak dönüşür. Bilimsel bilgi üretim ve alımlanma süreçleri siyasi, ekonomik ve ideolojik etkilerden, yani güç ilişkilerinden tümüyle bağımsız değildir. Pozitivizm ve bilimselcilik gibi akımlar, bilimi yalnızca bir yöntem değil, aynı zamanda bir dünya görüşü olarak konumlandırmış; bu da zaman zaman bilimin kendisinin ideolojileşmesine yol açmıştır. 'Bilimsel sosyalizm' gibi kavramlar, baskıcı ve kısıtlayıcı rejimlerin kendilerini bilimsel bir zemin üzerinden meşrulaştırma çabasını yansıtırken; 20. yüzyılda Nazizm gibi totaliter rejimlerin sözde bilimsel temellere dayanarak ırkçı politikalar üretmiş olması, bilimsel objektivitenin mutlak masumiyetine dair inancı sarsmıştır.

Süje–Obje Ayrımı ve Tanımın Ontolojik Temeli

Objektivite kavramı, yalnızca bilgiye dair bir doğruluk iddiası değil, aynı zamanda süje ile obje arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna dair bir varsayımı da içerir. Bu ilişki, özellikle Descartes'ın *cogito*'su ile belirginleşen bir ayrım üzerinden şekillenir: Kartezyen anlayışta, düşünen süje ile dış dünyadaki nesneler arasında keskin bir hat çizilmiştir. Ancak bu ayrım, Aristoteles'in *hyle–morphe* anlayışından

Kant'ın *noumen-phenomen* ayrımına, Locke'un duyuşsal veri ve zihinsel temsil modeline kadar farklı biçimlerde yeniden inşa edilmiştir. Her ayrı çözüm önerisi, bilginin doğasına, nesnelliğin imkânına, süjenin özgürlüğüne ve yorum gücüne dair farklı varsayımlar barındırdığından, şu sorular kaçınılmaz hâle gelir: Objektif bilgi gerçekten süjenin dışındaki bir gerçekliğe mi işaret eder? Süje, kendi algı ve yorumlarından tamamen sıyrılabilir mi? Felsefe, süjenin özgünlüğünü koruyarak objeye yaklaşabilir mi? Ve en önemlisi, objektivite iddiası, süjenin yorumlayıcı vasfını ortadan kaldırır mı? Bu bölüm, yukarıdaki soruları tarihsel ve kavramsal düzeyde ele almayı amaçlamaktadır.

Felsefede süje–obje ayrımı, bilgi kuramı açısından olduğu kadar, ontolojik ve kültürel izler de taşıyan çok katmanlı bir yapıdır. Descartes'ın *cogito*'su ile birlikte modern felsefenin merkezine yerleşse de kökeni Antik Yunan'a, özellikle Aristoteles'in *hupokeimenon* kavramına kadar uzanır. *Hupokeimenon* (*ὑποκειμενον*), 'alta atılı' yani 'temel' anlamına gelir ve Aristoteles'in ontolojisinde, değişen niteliklerin ardında sabit kalan özsel bir varlığı ifade eder. *Hupokeimenon*, Herakleitos'un sürekli değişim vurgusu ile Parmenides'in değişimi reddeden 'Bir' anlayışı arasındaki gerilimi aşma çabası olarak okunabilir: 'özünü yitirmeden değişim'. Böylece *hupokeimenon*, hem kimliğin / neliğin korunmasını hem de değişimin kabulünü mümkün kılan bir ontolojik zemin sunar. Ancak Platon'dan farklı olarak Aristoteles, objektiviteyi aşkın idealar dünyasında değil, gözlemlenebilir gerçeklikte temellendirir.

Ortaçağ'da *subiectum* kavramı bu ontolojik temeli Latinceye aktarır. Boethius'un Aristoteles çevirileriyle birlikte *subiectum*, 'alta serili' anlamında, yani niteliklerin taşıyıcısı olan töz anlamında kullanılır. Ancak bu kavram, özellikle Thomas Aquinas'ın düşüncesinde, pasif taşıyıcı olmaktan çıkar, Tanrısal düzenin parçası olarak aktif bir anlam kazanır. Aquinas'ın *intellectus* kavramı, insan aklının Tanrısal hakikate ulaşma kapasitesini ifade ederken, bilgi sürecinde süjenin rolünü de giderek artırır. Bu noktada, *subiectum* ile *intellectus* arasında bir gerilim doğar: bilgi, dış dünyada hazır bulunan bir gerçekliğin tezahürü müdür, yoksa süjenin aktif katılımıyla mı kurulur?

Ockham gibi nominalist düşünürler ve bilimsel devrimle birlikte bu hat keskinleşir. Özellikle Rönesans bilimindeki ilerlemeler neticesinde Aristoteles'in kozmolojisi sarsıldıkça, dış dünyada sabit bir gerçeklik olduğu inancı da zayıflar. İşte tam bu tarihsel momentte Descartes'ın "cogito, ergo sum" önermesi, süje–obje ayrımında radikal bir kırılma yaratır. Artık bilgi, dış dünyadan değil, süjenin kendi düşüncesinden türetilecektir. Descartes'ın *entendement*'ı, aklın nesnelere yönelmiş aktif bir yetisi olarak, *intellectus*'un teolojik içerimlerinden koparılmış seküler bir versiyonudur. Bu dönüşüm, süjeyi yalnızca bilen değil, aynı zamanda bilginin koşulu ve teminatı olan bir varlık hâline getirir.

Locke, Descartes'ın bu süje merkezli yaklaşımını, deneyim temelli bir bilgi anlayışıyla yeniden şekillendirir. *Understanding*, artık aklın içsel işleyişi olarak değil, duyuşsal verilerle etkileşim içinde çalışan bir yeti olarak tanımlanır. Locke'un süjesi, ne Tanrısal hakikate yönelen bir *intellectus*, ne de tamamen içe

kapanmış bir *cogito*'dur; aksine, dünyayla etkileşim hâlinde şekillenen, deneyimle yoğrulan bir bilinçtir. Böylece süje—obje ayrımı, sabit bir karşıtlık olmaktan çıkar, tabiri caizse bir çeşit köşe kapmaca oyununa dönüşür; bilgi, süjenin objeye yönelimiyle değil, onunla kurduğu etkileşimle oluşur.

Objektif bilgi iddiası, yalnızca dış dünyaya dair doğru önermeler üretme çabası değil, aynı zamanda nesneleri çerçeveleme ve tanımlama gereksiniminin bir sonucudur. *Metafizik*'te (Aristoteles, VII.12, 1037b27–1038a35) belirtildiği gibi, bir nesnenin tanımı (Yun. *ὁρισμός* - horismos), o şeyin *to ti esti*'sini — yani 'ne olduğunu' — ortaya koyar. Bu da ancak o şeyin ait olduğu *genus* (Yun. *γένος* - genos) ve onu diğer türlerden ayıran *differentia* (Yun. *διαφορά* - diafora) ile mümkündür. “İnsan = akıllı hayvan” (Yun. *ζῷον λογικόν* – Zoon logikon) örneği, bu yapının klasik bir ifadesidir: ‘hayvan’ üst cins (*genus proximum*), ‘akıllı’ ise özgül farktır (*differentia specifica*). *Topikler* (Aristoteles, VI.6, 143b8) ve *İkinci Analitikler* (Aristoteles, II.13, 96a32, 96b15) gibi eserlerde ise, iyi bir tanımın bu iki unsuru içermesi gerektiğini vurgulanır.

Tanım, dış dünyayı tasnif etmenin ötesinde, bir varlık tayinidir: bir nesnenin ne olduğunu bilmek, onu evrenin geri kalanından ayırmak ve ona bir kimlik atfetmek anlamına gelir. Bu nedenle tanım, hem epistemolojik hem ontolojik bir işlemdir. Bir şeyi tanımlamak, onu uzay-zaman içinde belirli bir yere yerleştirmek ve aynı konumda bulunabilecek diğer antitelerden ayırmak anlamına gelir. Bu ayrım, nesnenin sınırlarını çizer; zira sonu-sınırı belli olmayan bir şeyi tanımlamak mümkün değildir. Pre-Sokratik metinlerde de izleri görülen ‘horos’ (*ὅρος*) veya ‘horismos’ (*ὁρισμός*) (sınır) terimleri, Antik Yunan felsefe ve edebiyatında hem coğrafi hem de ahlaki bağlamlarda kullanılmıştır. Örneğin Anaksimandros’un *apeiron* (Yun. *ἄπειρον*: sınırsız/tanımsız) kavramında olduğu gibi, tanımın sınırla olan ayrılmaz ilişkisini gösterir. Keza, günümüz Batı dillerinin birçoğunda tanım anlamında kullanılan ‘definition’ kelimesi de Latince *definitio*’dan gelir ve kelimenin kökü yine Latince’deki son/sınır anlamına gelen *finis*’e dayanır.

Bu çerçevede tanım, süje ile obje arasındaki ilişkinin merkezine yerleşir, her ne kadar tanım, objeye dair bir iddia ise de tanımı yapan, yani sınırları çizen süjedir. Bu da şu soruyu gündeme getirir: tanımın süje tarafından yapılıyor olması, objektiviteyi tehdit etmez mi? Yahut tanım, süjenin öznel bakışından arındırılmış, evrensel geçerliliğe sahip bir yapı olarak düşünülebilir mi?

Tanım kavramından kaynaklanan bir başka sorun da değişime kapalı doğasıdır. Tanım, bir şeyi belirli bir anda sabitler; ancak nesneler, varlıklar ve hatta kavramlar zaman içinde dönüşür. Bu durumda, tanım ya dönüşümü göz ardı eder ya da geçerliğini yitirir. Bu da bizi şu soruya götürür: Tanım, değişimi dışlayarak mı işler, yoksa değişimi içerecek biçimde yeniden yapılandırılabilir mi?

“Tür yapıcı (*eidos-poiös*) fark’ anlamına gelen *differentia specifica* (*διαφορά εἰδοποιός*) teriminin de işaret ettiği üzere tanım, bir nesnenin ‘ne olduğunu’ belirlemekle kalmaz; aynı zamanda onun ‘ne olmadığını’

da dışlayarak çerçeveyi çizer ve nesnenin kimliğini sabitler. Ancak bu sabitleyici işlev, değişim karşısında ciddi felsefi sorunlar doğurur: Bir şey, zaman içinde değiştiğinde hâlâ aynı şey olarak kalabilir mi? Eğer tanım, bir nesnenin özünü belirliyorsa, bu öz değişime ne ölçüde dirençlidir? Bu soruyu ele alan en eski düşünce deneylerinden biri, ‘Theseus’un Gemisi’dir. Geminin parçaları zamanla tek tek değiştirilirse, sonunda elimizde hâlâ aynı gemi mi kalır? Eğer kimlik, tanım yoluyla belirleniyorsa, bu tanım hangi noktada geçerliliğini yitirir? Aynı şekilde, yaşlı Sokrates, bebek Sokrates’le hâlâ aynı kişi midir? Eğer öyleyse, aynılığı sağlayan nedir? Bu gibi sorular, özellikle kimlik ve süreklilik problemleri ekseninde, yani Parmenides’le Herakleitos’u karşı karşıya getiren ‘*genesis*’in imkânı’ tartışması etrafında önem kazanır. Aristoteles, nedenler (Yun. *aitiai*) öğretisinin yanı sıra, *hupokeimenon* kavramını da geliştirmek suretiyle, değişen niteliklerin ardında sabit kalan bir öz varsayarak bu soruna çözüm sunmaya çalışır.

Ancak modern düşüncede, özellikle Locke ve sonrası için, kimlik artık sabit bir özden ziyade, süreklilik ve işlevsellik gibi daha dinamik ölçütlerle tanımlanacaktır. İşte bu noktada süjenin rolünün yeniden önem kazandığını görürüz: tanımı yapan süjedir; obje, kendi başına bir tanım üretmez. Bu da şu paradoksu doğurur: Süje, objeyi tanımlarken onu sabitler; ancak bu sabitleme, objenin kendi doğasına aykırı olabilir. Özellikle sosyal, kültürel ya da tarihsel bağlamlarda, tanımların sabitleyici işlevi, çoğu zaman dışlayıcı ve indirgemeci sonuçlar ortaya çıkarabilir. Böylece tanım, Aristoteles’in tarif ettiği şekliyle bir bilgi aracı olma vazifesini aşıp, dolaylı da olsa bir tür iktidar aracına dönüşebilir. Sonuç olarak, tanımın ontolojik işlevi, nesnelerin tasnifinden ibaret değildir; aynı zamanda kimlik, değişim, sınır ve iktidar gibi meselelerle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla objektivite tartışmaları, doğru bilgiye ulaşma yöntemini olduğu kadar, bu bilginin nasıl üretildiği ve hangi kimlikleri sabitlediği sorularını da içermek zorundadır.

Objektivitenin İşlev ve Kısıtları

Objektivite, modern düşüncenin merkezinde yer alan bir ideal olarak, yalnızca bilgi üretiminde değil, toplumsal düzenin inşasında da kurucu bir rol üstlenmiştir. Bilimsel yöntemde, objektif gözlem ve deneylerin tekrarlanabilirliği gibi ilkelerle bilginin güvenilirliği teminat altına alınırken; örneğin hukukta, tarafsızlık ve evrensel normlar sübjektif ve ideolojik yargılardan arındırılmış bir ‘*code of conduct*’ işlevi görür ve konvansiyonel bir referans çerçevesi oluşturulur. Epistemik ortak zemin sağlayan bu dışsal normatif yapı, belli bir sosyal organizasyon içinde şekillenir. Bu sayede hem bireysel kararların hem de kurumsal uygulamaların meşruiyeti, kişisel tercihlerden ziyade, aşkın geçerliliği olduğu varsayılan ilkelere dayandırılmış olur.

Modern dönemde objektivite, bilgi ideali olmanın ötesinde, aynı zamanda toplumsal kurumların işleyişinde merkezi bir ilkedir. Örneğin bilimsel yöntemin en önemli güvenilirlik kriterlerinden biri gözlemin objektifliğidir. Hukukta, tarafsızlık ve adaletin teminatı olarak görülür; zira yargı kararlarının

kişisel kanaatlerden değil, evrensel normlardan türetilmesi beklenir. Epistemolojik düzeyde ise objektivite, bilgi iddialarının geçerliliğini sınamak için kullanılan bir ölçüt hâline gelmiştir. Yani bir bilgi biçimi olmanın yanı sıra, aynı zamanda bir güvenlik mekanizmasıdır: üretilmiş bilginin bireysel öznellikten, kültürel atmosferden ve ideolojik etkilerden arındırılmış olduğunun teminatı olarak görülür. Ancak bu teminat her zaman sonuç vermeyebilir; zira bilgi üretimi, kaçınılmaz olarak belirli tarihsel, toplumsal ve bilişsel koşullar içinde gerçekleşir. Böylece objektivite hem bir ideal hem de bir kısıt olarak felsefi düşüncenin merkezinde yer almaya devam eder.

İntersübjektif bir zemin kurmak, kolektiviteyi mümkün kılmak ve etik sorumluluğu tesis etmek için asgari düzeyde bir objektivite zorunludur. Fakat bu arayışın, kendi kısıtlarının farkında olmayıp; aşkın bir hakikat iddiasına dönüşmesi, eleştirel düşünceye kapalılık tehlikesini doğurabilir. O hâlde, objektiviteye yönelmek ile ona teslim olmak arasındaki farkı belirlemek esastır: ilki, hakikate ulaşma çabasını sürdürürken kendi kısıtlılığının bilincinde olmayı; ikincisi ise, sorgulamayı askıya alarak hazır anlamlara boyun eğmeyi içerir. Bu ayırım, felsefi yahut metodolojik olmanın haricinde, bir yandan da etik ve politik bir sorumluluk alanı olarak düşünülebilir. Ontolojik ve epistemolojik soruların önceden yanıtlandığı bir evrende, birey yalnızca bu yanıtları içselleştirmekle yükümlüdür. Bu hem bilişsel hem de etik düzeyde kolaylık sağlar: neyin doğru, neyin yanlış olduğu, neyin yapılması, neyin yapılmaması gerektiği önceden belirlenmiştir. Ancak bu kolaylık, bazı felsefi zorlukları da beraberinde getirir. Örneğin daha önce değindiğimiz *Theseus'un Gemisi* paradoksu, eşyanın tabiatını belirlemenin ne kadar zor olduğunu gösterir. Oysa Aristoteles'in *horismos* üzerinden tarif ettiği şekliyle tanım, *to ti esti*'yi, yani şeyin özünü belirlemeye yöneliktir. *Horismos* kavramı, değişikliklere tâbi görünüşlerden farklı bir özün tespiti olarak sunulur ve dini, ideolojik ya da ahlaki yargılardan arındırılmış olduğu varsayılır. Fakat unutulmamalıdır ki tanım, aynı zamanda bir dışlamadır: bir şeyi tanımlamak, onu başka şeylerden ayıran hattı çizmek demektir. Öte yandan her tanımda kaçınılmaz olarak gri alanlar bulunur. *Genus*'u daraltıp *differentia*'yı genişlettiğimizde, tanımın belirleyiciliği artsa da bu kez değişime ve dönüşüme kapalı, katı bir yapı ortaya çıkar. Bu durum, tanımın epistemik gücünü artırırken, ontolojik esnekliğini azaltır. Bir şeyi diğerlerinden ayırarak belirli kılmaya çalışırken, aynı zamanda o şeyin ne olamayacağını ima ettiği ölçüde tanım, yalnızca bir şeyin özünü tespit etmekle kalmaz; aynı zamanda o özü, evrenin geri kalanından ayırt etme işlevini görür. Böylece açıktır ki artık salt bilgi aracı olmaktan çıkmış, aynı zamanda sınırları belirginleştirme pratiği hâline gelmiştir. Herhangi bir şeyi ne olduğuyla değil ne olmadığıyla tanımlama düşüncesi, özellikle Plotinos'un felsefesinde ve negatif teolojide belirginleşir. 'Bir'in ne olduğunun bilinemezliği, olsa olsa ne olmadığının söylenebilirliği fikri, tanımın dışlayıcı doğasını açıkça ortaya koyar: 'Bir'in *genus proximum*'u yoktur; dolayısıyla ancak *differentia*'ları, yani ne olmadığı üzerinden tanımlanabilir. Tanım, burada pozitif bir bilgi üretmekten çok, olasılıkları dışlayarak

bir öz belirleme işlevi görür. Tanımın varlıkla ilişkisi, Aziz Augustinus'un ve daha sonra Descartes'in ontolojik Tanrı ispatlarında da merkezi bir rol oynar. Her iki düşünür de Tanrı'nın tanımını, onun zorunlu varlığının temeli olarak kullanır. Böylece tanımın epistemolojik ve ontolojik olmak üzere ikili işlevi belirginleşir: tanım bir şeyi bilinir kılmaya yönelik kavramsal bir çerçeveden ibaret olmayıp, aynı zamanda onun varlık statüsünü de belirleyen ontolojik bir iddiadır; bir şeyin ne olduğu bilgisi, onun var olup olamayacağına dair bir ön kabul içerir.

Meselenin paradoksal yapısı işte burada belirmeye başlar, zira tanım her ne kadar objektiflik iddiasıyla ortaya konulsa da kendisini oluşturan süjenin konumundan tümüyle bağımsız değildir; bu da tanımın kendisini objektiflikten uzaklaştıran bir iç çelişki yaratır. Ayrım hattının nereden çekileceğine karar verecek olan kimdir? Zihinden bağımsız, tartışılmaz evrensel geçerliliği olan, hazır verili tanımlar olmadığına, tanımı yapan bizzat süje olduğuna göre, hattın nereden geçeceğine süje karar verir demek yanlış olmaz. Elbette burada süjeden kasıt, tekil bir birey olmak zorunda değildir, belli bir çağın ve coğrafyanın kültürü, inanç sistemi, hatta o dilin dış dünyasal realiteyi neresinden nasıl dekupe ettiği de belirleyici unsurlar arasında sayılabilir. Şu durumda tanımın kendisi, tekil yahut kolektif süjenin zihinsel işlemi olduğuna göre, zaman, mekân, dil ve tarihsel koşullardan münezzehlik, yani objektivite iddiası ne ölçüde korunabilir? Öyle anlaşıyor ki, tanımın kendisi de süjenin konumundan, perspektifinden ve niyetinden bağımsız değildir. Dolayısıyla bu sınır çizimi, kaçınılmaz olarak bir iktidar ilişkisini de beraberinde getirir: neyin ne olduğuna karar vermek, aynı zamanda neyin ne olamayacağını belirlemektir.

Objektivite, çoğu zaman evrensel geçerlilik ve tarafsızlık gibi olumlu çağrışımlarla anılsa da felsefi açıdan bakıldığında bu kavramın taşıdığı iddialar, aynı zamanda ciddi gerilimleri ve eleştirileri de beraberinde getirir. Bu gerilimlerin başında, objektivite iddiasının dışlayıcı bir karakter taşıyabileceği düşüncesi gelir. Evrensel doğrulara ulaşma çabası, kimi zaman yerel bilgi biçimlerini, kültürel bağlamları ve öznel deneyimleri geçersiz ya da önemsiz kılma eğilimindedir. Bu durum, özellikle modern Batı düşüncesinin bilgi üretiminde merkezî bir konum edinmesiyle birlikte, epistemik bir tahakküm biçimi olarak eleştirilmiştir. Mutlak bir objektiviteye dayalı bilgi rejiminin marjinal seslerin susturulmasına yol açma tehlikesine dikkat çeken bu eleştiriler, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren postyapısalcı, postkolonyal ve feminist düşünce geleneklerinde yoğunluk kazanmıştır. Genel olarak bu yaklaşımlarda, sübjektiviteyi sadece bireysel özgürlük olarak değil, daha derinde hegemonik güç yapılarına karşı bir direnç aracı olarak konumlandırma temayülü görülür.

Michel Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisine dair çözümlemeleri, objektif bilgi iddialarının her zaman belirli iktidar yapılarına içkin olduğunu gösterir. Bilgi, dünyayı sadece olduğu hâliyle yansıtmaz; aynı zamanda onu kurar, düzenler ve kısıtlar. Bu açıdan bakıldığında objektivite, nötr bir epistemik

konum değil, belirli normatif çerçevelerin ve kurumsal yapıların ürünüdür. Örneğe, ‘hakikat rejimleri’ (*régimes de vérité*) kavramını ortaya atan Foucault (1966), objektiviteyi, hangi bilginin geçerli sayılacağını belirleyen bir epistemik tahakküm aracı olarak kurgulamıştır. Benzer şekilde, objektivitenin hegemonik yapısını sorunsallaştıran Paul K. Feyerabend (1975), alternatif bilme biçimlerinin dışlanması nasıl bir dogmatizme dönüştüğünü göstermek ister ve bilimsel yöntemin tekilliğini eleştirir. Buna mukabil, Feyerabend, çoğulcu epistemolojiyi teşvik eder ve “*anything goes*” (her şey mübah) anarşizmini savunur.

Foucault’nun görüşleriyle belli açılardan paralellik gösteren postkolonyal düşünce, Batı merkezli sübjektivitenin kendisini sömürgecilik sayesinde evrensel bilgi rejimi olarak nasıl dayattığını ele alır. ‘Doğu’ kavramının bile Batı tarafından icat edilen bir sübjektif temsil olduğunu ortaya koyan Edward Said’e göre doğa bilimlerinden farklı olarak, sosyal bilimlerdeki tüm üretim belli temel hüküm ve yorumlara yaslanmaktadır. Böylelikle, olguların yahut verilerin önemi olsa da mesele, eninde sonunda, o olguları kimin ne maksatla yorumladığına dayanacaktır. Örneğin 19. yüzyıl sömürgecilik döneminde, Avrupa merkezli bilimsel söylem, botanik veya antropoloji gibi alanlarda ‘nesnel’ bilgi üretiminin standardı kabul edilmiş, böylelikle Hindistan’daki ayurvedik tıp gibi yerel bilgi sistemleri ‘ilkel’ veya ‘bilime aykırı’ yaftasıyla marjinalleştirilmiştir (Said, 1978). Benzer şekilde feminist bakış açısı, kadın perspektifine dayanan bir sübjektivite üzerinden, ‘cinsiyetlendirilmiş’ bilgi üretimini sorgulamış, objektiviteye atfedilen evrensel normların, insanlık tarihi boyunca kadın deneyimini baskıladığını iddia etmiştir. Yaygın feminist bakış açısından, objektivite rejiminin sözde tarafsızlığı, aslında temelinde erkek merkezli bir sübjektiviteye dayanmaktadır. Bu alanın önemli figürlerinden Donna Haraway’ın ‘konumlanmış bilgi’ (*situated knowledge*) kavramı, tüm bilginin belirli bir bakış açısından üretildiğini ve bu bakış açısının gizlenmesinin, objektiflik değil, epistemik sorumsuzluk anlamına geldiğini savunur (1988).

Çağdaş literatürde objektivite söyleminin yeniden gündeme alınması, meselenin etik ve politik boyutlarının daha ayrıntılı şekilde irdelenmesini sağlamıştır. Objektiflik adına yapılan tanımlar, kimi zaman bütünsellik (*integrity*) veya tümü kapsayıcılık (*exhaustivity*) adına farklılıkları bastırabilir, alternatif bilgi biçimlerini marjinalleştirebilir, dolayısıyla bir doğruluk ölçütü olmanın yanı sıra, dışlayıcı (*exclusive*) bir mekanizma olarak da işleyebilir. Bu noktada temel soru şudur: Objektiflik iddiası, gerçekten evrensel bir hakikate mi işaret eder, yoksa belirli bir süjenin kendi konumunu ‘evrenselmiş gibi’ sunma stratejisi midir? Bu soru, yalnızca bilgi kuramı açısından değil, aynı zamanda felsefi sorumluluk açısından da önemlidir. Bilgi üretimi, yalnızca neyin doğru olduğunu değil, kimin konuşma hakkına sahip olduğunu da belirler; zira objektivitenin üzerine inşa edildiği zemin -en baştaki iddiasıyla çelişecek biçimde- eninde sonunda belli bir çağın ve kültürün karakterini yansıtmaktadır. Bu da o *zeitgeist* içinde ifade olanağı bulamayan kimi görüşlerin seslerinin kısılmasına yol açabilir.

Mantiğa, bilime, kutsallara, hukuka, örfe, yaygın kanaatlere, çoğunluğa, *political correctness*'a ya da iktisadi rasyonaliteye, özetle *zeitgeist*'a uygunluk objektivitenin meşruiyet kaynakları olarak sunulabilir. Örneğin 'Deliliğin Tarihi'nde Foucault, Batı merkezli psikiyatrik tanı kriterlerinin (örneğin DSM'nin erken versiyonlarının), şamanik pratikleri 'delilik' olarak etiketleyerek alternatif bilgi biçimlerini dışlamasına dikkat çeker (1992). Foucault'ya göre bu dışlama, objektivitenin sömürgeci iktidarı meşrulaştırmak için nasıl kullanıldığını göstermektedir. Benzer şekilde 'doğalcılık' da bir objektivite arayışı olarak değerlendirilebilir. *Appeal to nature* safsatasına düşmek pahasına, doğada olup biten herhangi bir şey 'doğal' ya da 'doğaya uygun' olarak meşrulaştırılabilir. Yahut Thomas Kuhn'un dikkat çektiği üzere, Kopernik devrimi öncesinde heliosentrik modelin 'bilime aykırı' olmakla suçlanması, objektivitenin *zeitgeist*'a tâbiliğini gösterir (Kuhn, 1995). Hangisi olursa olsun, objektivite söyleminin sırtını yasladığı kaynaklardan herhangi birinin, kendi içinde tarihsel, sosyolojik ve psikolojik öncüller taşımaktan münezzeh olduğunu iddia etmek son derece zordur. Dolayısıyla objektivite, çoğu zaman nötr bir hakikat değil, belirli bir *zeitgeist* içinde inşa edilmiş normatif bir çerçevedir.

Sübjektivite Problemi: Rölativizm, Perspektivizm ve Sapmalar

Sübjektivitenin Kavramsal Çerçevesi

Sübjektivite, düşünce tarihinde çoğu zaman objektivitenin karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Ancak bu ikili karşıtlık, tarihsel olarak indirgemeci olduğu kadar, kavramsal olarak da yetersizdir. Zira sübjektivite, yalnızca bireysel yargıların keyfiliği anlamına gelmez; aynı zamanda bilginin, anlamın ve değerlerin üretildiği zeminin kendisidir. Bu bakımdan farklı düzlemlerde ele alınabilir: bilginin kaçınılmaz şekilde bir konumu, bir bakış açısını, bir perspektifi yansıtır oluşu konunun epistemolojik yönüne vurgu yaparken; süje ile dünya arasındaki ilişkiyi yansıtmakla kalmayıp, aynı zamanda bir kurucu unsur vazifesi görüyor oluşu, sübjektivitenin ontolojik boyutuna işaret eder.

Süje ile obje arasındaki ayrım, modern felsefenin yapıtaşlarından biri olarak görülmelidir zira sübjektivite artık bireyselin ötesinde, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve dilsel bir yapı olarak tebarüz etmeye başlamıştır. Perspektivizm, rölativizm ve hermeneutik gibi yaklaşımlar, sübjektiviteyi epistemik bir zaaf olarak görmeyip, anlamın çoğulluğunu mümkün kılan bir zemin olarak değerlendirir. Özellikle Nietzsche'nin düşüncesinde belirginleşen perspektivizm, her türlü hakikatin belli bir bakış açısını yansıttığını ileri sürer; böylelikle artık hakikat sabit bir öz olmaktan tamamen çıkar ve farklı sübjektivitelerin ürünü hâline gelir. "Fenomende takılıp kalan ve 'sadece olgular vardır, başka hiçbir şey yoktur' diyen pozitivizme karşı ben şöyle derdim: 'Hayır, bilakis noksan olan şey olgulardır, olan ne varsa yorumlardan ibarettir' [...]" diyen Nietzsche'ye (1913, §481) göre hakikat, yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır (1954), yani yerleşik tarihsel anlam kalıplarının ürünüdür. Bu yaklaşım, objektif bilgi iddiasını kökten sarsar: Böylece sübjektivite, yalnızca bilginin kaynağı değil, aynı zamanda

hakikatin doğasını belirleyen bir güç hâline gelir. Bunun yanı sıra, rölativizm, her yargının bağlamsal olduğunu savunurken, bilgiyi yerel ve tarihsel koşullara bağlar, böylelikle evrensellik iddiası ortadan kalkar. Bu yaklaşımın kökeni, Antik Yunan'da Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" (aktaran: Platon, 2017, 152a) önermesine kadar götürülebilir. Bilgiyi bağlamsal bir çerçeve içine yerleştiren bu önerme, adeta rölativizmin erken bir versiyonunu sunar. Modern dönemde ise Richard Rorty, Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend gibi düşünürler, bilgi ve hakikat anlayışlarının tarihsel ve kültürel bağlamlara göre değiştiğini savunarak rölativist yaklaşımları yeniden gündeme taşımışlardır, Özellikle Kuhn'un paradigma kavramı, bilginin evrensel ve sabit bir gerçekliğe değil, bilimsel toplulukların belli bir döneme mahsus ortak kabullerine dayandığını gösterir (Kuhn, 1995). Paradigmalar, bilimsel bilginin nesnel görünümüne rağmen, sübjektif ve toplumsal dinamiklerin ürünüdür; bu da objektivite iddiasının tarihsellikten azade olmadığını ortaya koyar. Öte yandan, Gadamer'in (1989) sistematikleştirildiği üzere, hermeneutik gelenek anlamın sabit değil, yorum yoluyla açığa çıkan bir süreç olduğunu öne sürer, bu da anlamın çoğulluğunu meşrulaştıran bir bakış açısı olacaktır.

20. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde, süjenin giderek pasif gözlemci statüsünden çıkarıldığını, ona aktif bir anlam kurucu görevi bahşedilmiş olduğunu görürüz. Özellikle fenomenoloji ve hermeneutik gelenek, süjenin dünyayla kurduğu ilişkinin yalnızca temsil edici değil, aynı zamanda kurucu olduğunu vurgular. Örneğin Edmund Husserl, sübjektiviteyi '*noesis-noema*' ilişkisi üzerinden tanımlar: bilinç, her zaman bir şeye yönelmiştir ve bu yönelim (*intentionality*), anlamın kurucu unsurudur (1982). Martin Heidegger'in düşüncesinde ise (1962, §32), anlam her zaman için anlama olasılığının koşulu (*die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens*) olan bir 'ön-anlayış'la (*Vorverständnis*) başlar. Ona göre varlık, yalnızca yorum yoluyla açığa çıkar; dolayısıyla süje, anlamın taşıyıcısı değil, bizzat koşuludur. Aynı hat üzerinde son bir örnek daha eklemek gerekirse, Hans-Georg Gadamer (1989, Bölüm II), anlamın tarihsel ve dilsel bir süreç olduğunu vurgulayacaktır. Anlam, sabit bir öz değil, etkileşimli bir 'ufuklar kaynaşması'dır (*Horizontverschmelzung*).

Sübjektivitenin, bilginin aynı zamanda kaynağı ve kısıtına dönüşmesinin ilk büyük adımı, Descartes'ın *cogito* anlayışıdır. Descartes (1996), kesin bilgiye ulaşmanın yolunu dış dünyadan değil, düşünen öznenin kendisinden başlatır: "*Cogito, ergo sum.*" Bu yaklaşımda, Tanrısal *intellectus* yerini bireysel zihne bırakır. *Cogito*, dış dünyayla ilişkisini duyular yoluyla değil, zihinsel temellendirme aracılığıyla kurar, böylece süje artık yalnızca bilen değil, aynı zamanda bilginin meşruiyetini sağlayan bir ilke hâline gelir. Berkeley (1982), bu sübjektif yönelimi daha da radikalleştirerek, varlığın algıya bağlı olduğunu savunarak sübjektif idealizmi uç noktaya taşır: *esse est percipi*. Maddi dünyanın varlığı, algılayan bir zihnin varlığına bağlıdır, dış dünya, süjenin dışında değil, onun içinde temellenir. Kant (1993) ise bu iki yaklaşımı aşma çabasıyla, sübjektiviteyi bilgiye imkân veren yapısal bir koşul olarak yeniden tanımlar.

Ona göre bilgi, ne dış dünyanın yansımasından, ne de zihnin içeriklerinden ibarettir; bilgi, süjenin apriori yapılarıyla dış dünyanın verileri arasındaki etkileşimde ortaya çıkar. Tüm bunlar göz önüne alındığında, sübjektiviteyi yalnızca epistemolojik bir sorun yahut kısıtlılık olarak görülemeyeceği gerçeği ortaya çıkar. Sübjektif perspektif hakikatin ve anlamın karşısı değil, bilâkis imkân şartıdır, yani ontolojik bir zorunluluk olarak kendisini dayatır. Ancak elbette, sübjektiviteye yüklenen bu yeni tarihsel ve varoluşsal misyon, yani bilgi üretiminin kurucu unsuru olma özelliği, beraberinde getirdiği riskler ve sapmalardan bağımsız değerlendirilemez.

Sübjektivitenin Gerilimli Doğası: Cazibe ve Tehlike

Sübjektivite, bilgi üretiminin kaçınılmaz bir boyutu olsa da bu onun güvenilirliğini garanti etmez. Hatta aksine, süjenin karar ve muhakeme süreçleri, sistematik biçimde bozulmaya tâbidir. Kahneman ve Tversky'nin belirttikleri üzere (1979), bu bozulmaların en yaygın biçimleri, bilişsel sapmalar (*cognitive biases*) ve mantık hatalarıdır (*logical fallacies*).

Örneğin 'doğrulama yanlılığı' (*confirmation bias*), bireyin yalnızca kendi inançlarını destekleyen bilgileri dikkate almasıdır. 'Çerçeveleme etkisi' (*framing effect*), aynı bilginin farklı sunum biçimlerinin farklı algılar yaratmasıdır. 'Kullanılabilirlik kestirimi' (*availability heuristic*), bireyin kolayca hatırlayabildiği örnekleri genelleştirme eğilimidir. Bunlar süjenin dünyayı olduğu gibi değil, görmek istediği gibi algılamasına yol açar. Bunlara ek olarak, 'karalama safsatası' (*ad hominem*), 'korkuluk hatası' (*straw man*), 'kaygan zemin argümanı' (*slippery slope*) gibi mantık hataları da sübjektif yargıların rasyonel temellendirilmesini zayıflatır. Genel olarak bu tür bilişsel sapmalar, yalnızca bireyin bilişsel süreçlerinde değil, toplumsal ve politik tartışmalarda da yaygın biçimde görülür, dolayısıyla kolektif düzeyde hakikat algısını çarpıtma ve sistematik hatalara yol açma potansiyeline sahiptir. Her ne kadar sübjektiviteyi, bireysel özgürlüğün ve yaratıcılığın alanı olarak görmek için elimizde yeterince neden varsa da yukarıda sadece birkaç örnekle tarif edilen sayısız hata ve sapmaların önüne geçmek için, ister istemez, yine aynı sübjektiviteyi belli ölçüler içinde tutma gereği belirlemektedir. Ayrıca, eğitsel, kültürel ve ideolojik unsurların da sübjektiviteyi şekillendiren diğer önemli etkenler olduğu göz ardı edilemez. Grup baskısı, sosyal normlar, medya etkisi, dini yönelim ve siyasi angajman, bireyin kendi yargılarını bağımsız biçimde oluşturmasını zorlaştırır.

Nihayetinde hakikat ve onun bilgisi, süje dışında sabit özlerden değil, süjenin dış dünyayla etkileşiminin neticesinde meydana çıkan farklı ve çoğul perspektiflerden müteşekkil olduğuna, ve hiçbir münferit zihin bireysel, toplumsal, fiziksel, zamansal, kültürel, eğitimsel, ideolojik, hatta psikolojik, nörolojik vb. dış belirleyenlerden bütünüyle münezzeh olarak tasavvur edilemeyeceğine göre, o hâlde herhangi bir bilgi yahut hükmün, herhangi bir münferit yahut kolektif zihinde oluşması aşamasında bu etkenlerden azade sayılması mümkün değildir: yani bu şartlar altında objektif veri, objektif tespit,

objektif hüküm diye bir şey mutlak anlamda yoktur ve her bilgi muhakkak surette belli saptamalara tâbidir. Dolayısıyla, bilişsel saptamalara ve bunların arkasındaki muhtelif sebeplere odaklanan psiko-kognitif perspektiften bakınca, sübjektivitenin sadece bireysel seviyede ele alınacak bir olgu olmayıp, aynı zamanda kolektif düzeyde de manipüle edilebilir olduğu ortaya çıkar. Yani, anlam üretim süreçleri kadar, bu süreçlerde meydana gelen hataların da bireysel yönü olduğu kadar, toplumsal dinamiklerin bir parçası oldukları gözden kaçırılmamalıdır.

Netice itibariyle sübjektivite, her ne kadar bireysel tercihleri öne çıkarması bakımından özgürlüğün alanı olarak görülebilirse de ortak referans zemininde yol açtığı erozyon nedeniyle, aynı zamanda bir muğlaklık ve kırılganlık alanıdır. Dolayısıyla salt epistemik pozisyon olmak bakımından değil, beraberinde getirdiği etik sorumluluk bakımından da ele alınmalıdır. Aksi tutum tümünden keyfiliğe, yani nedenselliğin zayıflamasına hatta belki tümünden ortadan kalkmasına ve dolayısıyla absürditeye kapı aralayabilir. Özellikle bazı postmodern perspektiflerin aşırı yorumculuğu, anlamın ortaya çıkış sürecini tümüyle içe kapanık bir bireyselliğe mahkûm ederek, her türlü dışsal nesnellikten ve kolektif müzakereden uzaklaşması tehlikesini barındırabilir. Elbette hakikatin yalnızca bireysel yoruma indirgenmesi, ortak anlam zemininin çökmesi demektir.

Bu noktada sübjektivite ile değer nihilizmi, etik rölativizm ve epistemik kaos arasındaki ilişkiye kısaca değinmek faydalı olabilir. Aslında bu konu sadece felsefede değil, edebiyatta da karşılık bulmuştur. Örneğin Turgenyev'in (1998) romanındaki Bazarov karakteri, 1840'ların Rusya'sında tüm kurum ve değerlerin (yani dışsal objektif referansın) çürümüşlüğü karşısında, nihilist fikirleri temsil ediyor, hayatın anlamsızlığını idrak edemedikleri için geçim derdiyle boğuşan ailesine öfkeleniyordu.

Hatta Nietzsche'nin perspektivizminde (2004) görüldüğü üzere, evrensel normların yokluğu etik rölativizme götürür. Bu durum, özellikle 'hakikat-sonrası' olarak adlandırılan çağımızda¹, bilgiye olan güvenin sarsılmasıyla kendisini göstermektedir. İkili doğası itibariyle sübjektivite, bir yönüyle özgürlük, yaratıcılık ve bireysel anlam üretimi için vazgeçilmezken, diğer yönüyle tanımların geçersiz kılınmasına, dolayısıyla ölçüden yoksunluğa yol açabilir. Nietzsche Tanrı'nın ölümünü ilân ederken (1974; 1978), objektif gerçeklerin yokluğunun bir değer krizine yol açtığını göz önüne serer. Sübjektivite ile nihilizm arasındaki ilişkiyi ele alan Vattimo (2004), nihilizmi Nietzsche'den ödünç aldığı tanımla kavrar: yaslanılacak nihai temelin ortadan kalkması, Tanrı'nın ölümü, ve neticede dünyanın tekrar masala

¹ Örneğin Oxford Sözlüğü "duygulara ve kişisel inançlara dayanan, kamuoyunu şekillendirmede objektif gerçeklerden daha etkili durumlar" (*relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief*) olarak tanımladığı "post-truth"u 2016'da yılın kelimesi seçmiştir: (<https://global.oup.com/academic/content/word-of-the-year/?cc=tr&lang=en&>).

(*mutbos*) dönmesi.² Sartre ve Camus gibi egzistansiyalist düşünürler ise, sübjektivitenin bu denli öne çıkmasının hayatı anlamsızlaştırdığını ileri sürmüşlerdi. Örneğin Camus insan varlığını absürt bir mücadele olarak betimlemiş (1942), Sartre ise bireysel özgürlüğün mutlak sorumluluk getirdiğini ve objektif anlamın yokluğunda bu özgürlüğün varoluşsal kaygıya (*'angoisse'*) yol açtığını şu meşhur cümleyle anlatmıştı: "*İnsan özgürlüğe mahkûmdur*" (1943).

Keza Huxley'in tarif ettiğine göre (1940), kendi jenerasyonundaki yaygın kanaat odur ki, dünyada bir anlam olduğunu savunmak, (genellikle Hristiyanlık veya başka bir din adına) mevcut kötülükleri, adaletsizlikleri haklı çıkarmak için icat edilmiş bir manevradan başkası değildir. Huxley, 'anlamsızlık felsefesinin' kendisi ve çağdaşları için bir nevi kurtarıcı vazifesi gördüğünü, dünyada herhangi bir anlam bulunmadığını ileri sürmenin, ahlak ve namus gibi geleneksel kavramları çürütmek için en etkili yöntem olduğunu söyler.

Benzer şekilde, *Postmodern Durum*'da (Lyotard, 1979) büyük anlatıların reddi neticesinde hakikat iddialarının rölatifleşmesinin, epistemik kaos sonucunu doğurabileceğine işaret edilir. Lyotard'a göre bilim, din veya ilerleme gibi evrensel anlatıların çöküşü, anlamın bireysel ve parçalı yorumlara indirgenmesine neden olur ve böylelikle ortak hakikat zemini zayıflar, sübjektivite mutlaklaşır.

19. yüzyıl sonlarında antropolog Boas'ın (1887) görüşlerinden³ hareketle geliştirilen kültürel rölativizm perspektifinden bakıldığında, evrensel normların sorgulanması ihtiyacı meydana çıkar. Ancak Rachels (1986), objektif standartların yokluğunda kültürel normları eleştirmenin mümkün olmadığını ileri sürer. Verdiği örnekler çarpıcıdır: Antik dönemde ölülerini yiyen bir Hintli kavim olan Kallatyalılar, Greklerin ölülerini yakma adetlerini öğrendiklerinde dehşete kapılmışlardır. Çok daha yakın dönemde, 20. yüzyılın hemen öncesinde yapılan Arktik keşiflerde ise fark edilmiştir ki, bölge ahalisi olan Eskimolar çok eşli bir yaşam sürmekteydiler, birbirleriyle ve misafirleriyle eşlerini paylaşıyorlardı ve bu bir nezaket timsali olarak kabul ediliyordu. Daha da hayret uyandırıcı bir adetleri ise doğan çocukların yaşatılması veya öldürülmesi kararının ailelere bırakılmış olması ve özellikle kız bebekleri öldürmenin hiçbir kınama bile olmaksızın tamamen sıradan kabul ediliyor olmasıydı.

Sübjektif ve objektif perspektifler arasındaki gerilim Nagel için de temel bir sorunsal olmuştur. Nagel, ahlaki değerlerin objektif bir zemini olup olmadığını sorgular, rölativizmin ahlaki yargıları

² Vattimo, G. (2003). *Nihilism and Emancipation*. "I interpret "nihilism" in the sense first given it by Nietzsche: the dissolution of any ultimate foundation, the understanding that in the history of philosophy, and of western culture in general, "God is dead," and "the real world has become a fable"." ["Nihilizm"i, bu kelimeye ilk kez Nietzsche'nin verdiği anlamda yorumluyorum, yani her tür nihai istinadın tasfiye olması, felsefe tarihinde ve Batı kültürünün genelinde "Tanrı öldü" ve "gerçek dünya artık bir masaldan ibaret" anlayışının galebe çalması.]

³ Boas, F. (1887). *Museums of Ethnology and their classification*. Science 9:589: "It is my opinion that the main object of ethnological collections should be the dissemination of the fact that civilization is not something absolute, but that it is relative, and that our ideas and conceptions are true only so far as our civilization goes" [Kanımca etnografya koleksiyonlarının asıl maksadı şu gerçeği yaymak olmalıdır: uygarlık mutlak bir şey değildir, görecelidir; fikirlerimiz ve kavramlarımız ancak uygarlığımız ölçüsünde doğrudur.]

kültürel yahut bireysel tercihlere indirgediğini söyler ve bunun ahlaki tartışmayı anlamsız kıldığına dikkat çeker (1986). Nagel’a göre rölativizm kendi kendini çürüten (self-refuting) bir görüştür, zira her şeyin görelî olduğu varsayımı altında, rölativizmin kendisi de görelî olacaktır⁴. Yine Nagel’a göre (1979) rölativizme karşı bazı ahlaki ilkelerin evrensel ölçekte bağlayıcı olabileceğini savunarak rölativizmin sınırlarını çizer⁵.

MacIntyre’in dile getirdiği emotivizm eleştirisi (1981) sübjektivitenin mutlaklaştırıldığı, yani belli bir objektivite ile dengelenmediği ve kendisinden başka referans noktası kalmadığı bağlamlarda, ahlaki yargıların evrensel temelden yoksun kalacakları tezi üzerine kuruludur. İnsan hakları konusundaki bazı çağdaş tartışmalar, söz konusu ortak normatif zemin kaybı etrafında şekillenmiştir. Kültürel rölativizmin evrenselci perspektif ile uzlaşmazlığını kadın sünneti gibi çarpıcı bir örnekle resmederek ortak zemin kaybı olgusuna dikkat çeken filozof, geleneklerin muhtelif kültürel özellikleri yansıttıklarını ve dolayısıyla kimi pratiklerin evrensel normlara kaçınılmaz olarak aykırılık teşkil edeceklerini ileri sürer (1988)⁶. Modern ahlaki söylemin bu nedenle krizde olduğunu öne süren bu yaklaşım, ahlaki yargıların sübjektif tercihlere indirgenmesini eleştirir. Tüm bu örneklerden hareketle denebilir ki, sübjektif anlatıların ağırlık kazanması, ortak değerleri erozyona uğratan bir nevi nihilizm algısına yol açmıştır. Ancak sübjektivitenin olumlu tarafını da görmezden gelmek olmaz: Modern anlamda süje, yalnızca bilen değil, aynı zamanda anlam kuran, yorumlayan ve dönüştüren bir varlıktır. Yani bireyin kendi anlam dünyasını kurmasına, özellikle etik, estetik ve politik alanda yaratıcı yorumlar geliştirmesine ve çoğulcu bir epistemik ortamda varlık göstermesine olanak tanır. Süje, yalnızca dış dünyayı yansıtan bir ayna değil, aynı zamanda o dünyayı yapılandıran bir faildir. Bu cihetten bakıldığında süje, her durumda etkinliğe; obje ise edilginliğe işaret eder. Bu çift yönlü yapı göz önünde bulundurulunca denebilir ki sübjektivite, modern düşüncenin merkezine yerleştiğinden beri hem özgürleştirici hem de yıkıcı bir potansiyel taşımaktadır.

Yani tersten düşünecek olursak, sübjektivite, sadece bir epistemik kısıt değil, aynı zamanda bir yaratım gücüdür. Onu tümenden bastırmak ya da nötralize etmek yerine, bu yönüyle değerlendirmek ve dönüştürücü potansiyelinden faydalanmak gerekir. Aksi hâlde, sübjektiviteyi yalnızca bir sapma ya da tehdit olarak görmek, insanın anlam üretme kapasitesini de göz ardı etmek anlamına gelir. Felsefi

⁴ Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*, Ch. VII, “Ethics”: “The view that everything is subjective, or relative to a particular standpoint, cannot be applied to itself without collapsing into incoherence” [Her şeyin öznel olduğu veya belirli bir bakış açısına göre değiştiği görüşü, tutarsızlığa düşmeksizin kendi kendine uygulanamaz.]

⁵ Nagel, T. (1979). *Mortal Questions*, Ch. IX, “The Fragmentation of Value”: “There are some moral judgments that we cannot avoid making, because they are forced on us by the nature of our interactions with others” [Bazı ahlaki yargılar vardır ki onlardan kaçınamayız, zira diğer insanlarla olan etkileşimlerimizin doğası gereği bu yargılar üzerimize dayatılır.]

⁶ MacIntyre, A. (1988). *Whose justice? Which rationality?* p. 371. “[...] every tradition is embodied in some particular set of utterances and actions and thereby in all the particularities of some specific language and culture” [her gelenek, belli bir söylem ve eylem kümesinde ve dolayısıyla şu veya bu dil ve kültürün tüm özelliklerinde ete kemiğe bürünür.]

düzeyde bu gerilim, kendini çeşitli düşünürlerde farklı biçimlerde ortaya çıkarırken, bir yandan sübjektivitenin yaratıcı gücünü vurgular, diğer yandan onun kapasitesini zorlar. Örneğin Bergson (1903), sezgiyi (*intuition*) analitik aklın önüne geçirerek, öznel deneyimi bilginin kaynağı olarak yüceltir⁷. Bergsoncu anlayışta analitik akıl, objeyi donduran ve parçalayan bir araç, analiz ise bir şeyi ne olmadığı cinsinden ifade etmekten ibaret olan sembolik bir dildir. Analiz nesneyi sembollere tercüme edip bizi onun etrafında dolaştırırken, basit bir eylem olan sezgi, nesnenin içine nüfuz eder.

Sübjektivite, Bergson'da katılmış bir rasyonalizmin ötesine geçme görevi görürken; klasik epistemolojinin yerine hermeneutik bir anlayışı öneren Rorty'de ise, mutlak hakikat iddiasından vazgeçiş ve böylelikle demokratik uzlaş zeminini temsil eder. Rorty'ye göre, ortak anlam üretimi diyalog yoluyla gerçekleşmektedir, dolayısıyla objektivite yorumsaldır. Böylelikle bilginin sabit bir hakikate değil, tarihsel ve kültürel olarak şekillenen 'uzlaşma'lara dayandığını savunur. Diyalog kavramı, tanım gereği, ancak farklı sübjektif perspektifler arasında mümkün olacağından, metodolojik disiplin intersübjektif bir zemine oturmak zorundadır. Rorty'ye göre pragmatizm perspektifinden objektivite arayışı, mümkün olan en geniş intersübjektif uzlaş arayışdır, dolayısıyla 'biz' kavramına yapılan referansı genişletme çabasıdır. Böylelikle 'bilgi' ve 'kanaat' arasındaki fark, söz konusu uzlaşının görece olarak kolay ya da zor ulaşılabilir olmasından fazlası değildir. Bu bakımdan objektivite teriminin kendisi problemlidir ve daha ziyade 'dayanışma' (*solidarity*) ifadesi tercih edilmelidir (1991). Benzer örnekler çoğaltılabilir, ancak burada zikredilen düşünürlerin ortak yönü, sübjektiviteyi yalnızca bir epistemik kısıt değil, aynı zamanda anlam üretiminin ve felsefi yaratıcılığın kaynağı olarak görmeleridir. Her ne kadar makalemizin odağı değilse de modern fizik de bazı yönleriyle nesnellik iddialarının keskinliğini yumuşatmış, özellikle kuantum mekaniğiyle birlikte geliştirilen bazı temel ilkeler, sübjektivite tartışmasına yalnızca felsefi değil, bilimsel zemin de kazandırmıştır. Sadece örnek bâbında değinmek gerekirse, Heisenberg'in 'belirsizlik ilkesi', bir parçacığın konumu ve momentumunun aynı anda kesin olarak bilinemeyeceğini ortaya koyarken, bu belirsizliğin ölçüm araçlarının yetersizliğinden değil, bizzat gözlem eyleminin sistem üzerindeki etkisinden kaynaklandığını savunur. Böylelikle sübjektivite bilimsel zemine taşınmış olur: gözlemci artık pasif bir izleyici konumundan çıkar, ölçtüğü gerçekliğin bir parçası hâline gelir (Aristarhov, 2022). Benzer şekilde, 'Schrödinger'in Kedisi' adıyla bilinen düşünce deneyi, bir sistemin gözlemlenene kadar süperpozisyon hâlinde —yani aynı anda hem canlı hem ölü— olduğunu varsayarak, hakikatin gözlemle birlikte 'oluştugu' fikrini gündeme getirir (de Bianchi, 2013). Bu tür yaklaşımlar, gözlemi yapılan bir dışsal nesne ve kendisinden bağımsız bir gerçekliği gözleyen

⁷ Bergson, H. *Introduction à la métaphysique*, 1903: « Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. » [Sezgiyle kastettiğimiz, bir nesnede benzersiz olanı ve ifadeye gelmeyi kavramak için kişinin kendini o nesnenin yerine koymasını sağlayan bir tür zihinsel duygudaşlık biçimidir.]

bilinç sahibi özne şeklindeki geleneksel rol dağılımını tehdit eder görünmektedir, çünkü sübjektivitenin ontolojik bir boyut taşıdığına; yani gözlemcinin, gözlenen gerçekliğin kurucu bir unsuru olduğuna yönelik imalar barındırır. Böylece sübjektivite meselesi artık sadece felsefenin konusu olmaktan çıkar, fiziksel dünyanın zihinden bağımsız maddeselliğine dair temel bir sorgulamaya kapı aralar.

Şüphesiz ki sübjektivitenin etkisi bilimsel bilgi üretiminden ibaret değildir; aynı zamanda ahlâkın temellerini de kaçınılmaz olarak yeniden gündeme taşır. Ahlâki değerler objektif midir, sübjektif midir, yoksa intersübjektif bir zeminde mi temellenir? Bu soru, çağdaş etik tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Değerlerin yalnızca bireysel sezgiye dayandırılması normatif belirsizliğe yol açabileceği gibi, hukuk sistemlerinin objektivitesinin yeniden düşünölmeye başlanmasından, geleneksel politik zeminlerin tartışmaya açılmasına kadar pek çok sonuca yol açabileceği varsayılabilir.

Benzer şekilde, sübjektivitenin ağırlık kazanması, felsefi argümanların geçerliliğinin artık yalnızca mantıksal iç tutarlılıkta değil, aynı zamanda sözel ikna gücünde de aranacağı anlamına gelir. Bu durum, felsefi argümantasyonu retorik düzeyde de yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Nitekim politikadan hukuka, pedagojiden edebiyata kadar, sosyal pratikte çoğu defa olan budur: birçok alanda ikna gücünün, argüman sağlamlığından ziyade, belli oranda etkili ifadeye dayanması, Sokrates’in sofistlere itirazlarından beri, felsefenin de gündeminde yer almıştır.

Sübjektivite Karşısında Epistemik ve Etik Sorumluluk

Yukarıda tarif edilen perspektiften bakıldığında, sübjektivite, ortadan kaldırılması yahut yok sayılması gereken bir zaaf değil; bilâkis tanınması, yönetilmesi ve dönüştürölmesi gereken bir güç olarak karşımıza çıkar. Neticede her süje, kendi tarihsel, kültürel, bilişsel ve teknolojik bağlamı içinde konumlanmak zorunda olduğundan, hiçbir bilgi mutlak anlamda ‘bağlamdan bağımsız’ değildir. Dahası, bize dış dünyaya dair içgörü sunan hemen her veri, süjenin konumundan ve araçlarının kısıtlarından etkilenir: Biyolojide ya da astronomide gözlem araçlarının keskinliği; fizik ve kimyada deney ortamının gerçeği simüle etme kapasitesi; arkeoloji ve paleontolojide geçmişe dair çıkarımların derine gittikçe bulanıklaşması; meteoroloji, evrimsel biyoloji ve tıpta ileriye dönük tahminlerin mevcut andan uzaklaştıkça zayıflayan hipotez temelleri; bilgisayar biliminde büyük veri kümeleri ve çoklu algoritmaların öngörölmez etkileşimleri; psikoloji ve sosyolojide kesinlikten ziyade istatistiksel genellemelerin hâkimiyeti; hukuk, iktisat ve siyaset gibi alanlardaki rasyonelitenin kültürel, tarihsel ve psikolojik faktörlerden etkilenmesi; matematikte konjektörlerin kesinsizliği; felsefede dedüksiyona hâlel getirebilen bilişsel çarpıtmalar ve indüksiyonun kesinliğini sorgulatan ölçüm zorlukları — tüm bu örnekler, bilginin yalnızca objesine değil, aynı zamanda üretim koşullarına da bağılı olduğunu gösterir. Ve nihayetinde, tüm bu süreçler, insan zihninin kapasitesiyle mahduttur. Bu nedenle sübjektiflik, yalnızca bireysel bir özellik değil, bilginin yapısal bir koşuludur.

Elbette yukarıda sayılan kısıtlar, tüm sübjektif yargıların keyfi olduğu anlamına gelmez. Elbette uç noktada bir sübjektivite, daha önce de değinildiği gibi, belli epistemik riskler içerir, ancak bu riskler eleştirel denetim ve intersübjektif diyalog ile dengelenebilir. Yani sübjektivite ile objektivite arasındaki ilişki, topyekûn tezat değil, bir nevi etkileşim olarak görülmelidir. Sübjektivitenin yaratıcı potansiyelini gölgede bırakacak türden toptancı bir negatif hükme varmak yerine, onun farkında olmak, onu tanımak, felsefi bir içgörü olmanın ötesinde, onu yönetilebilir ve paylaşılabılır kılmanın da ilk adımı olacağından, aynı zamanda epistemik bir sorumluluktur. Epistemik sorumluluk, doğruya mümkün mertebe yaklaşmak yahut dile getirmekten ibaret olamaz, aynı zamanda bilgi üretim sürecindeki koşulların, araçların ve hatta niyetlerin farkında olmayı da içermelidir. Sürecin kendisine dair farkındalık, bireyin kendi sübjektivitesini konumlandırması yanında, bu konumun başkalarıyla nasıl ilişkilendiğini de kapsayacak şekilde genişletilebilir. Böyle ele alındığında, ‘epistemik sorumluluk’ kavramı, sübjektifliğin içinde kaybolmadan, onun kısıt ve etkilerini görebilme yetisini ifade eder.

Her sübjektif yargı, basitçe bir ifade olmanın ötesinde, aynı zamanda bir eylemdir ve dolayısıyla etik zemine ihtiyaç duyar. Etik ise sübjektif değil, intersübjektif düzlemde kurulabilir. Bu nedenle sübjektivite, yerleşik paradigmaların haricinde tekil perspektiflere alan açması bakımından bireysel bir özgürlüğe zemin sağladığı kadar; intersübjektivitenin temelini oluşturması bakımından kolektif bir sorumluluk da yükler. Anlam üretiminin böylelikle ortak alana taşınması, bir yönüyle çoğulculuğa kapı açarken, bir diğer yönüyle karşılıklı sorumluluğun temelini oluşturur. Hem bilgi üretiminin, hem de etğin temelini oluşturan bu ortaklaşma, özellikle toplumsal düzeylerde belirleyicidir. Aksi hâlde, yani sübjektifliğin mutlaklaştığı senaryoda ise, epistemik kaos, etik nihilizm, hukuki ortak zemin kaybı, siyasi temsil meşruiyetinin ortadan kalkması, ve nihayetinde sosyal dezentegrasyon gibi sonuçların ortaya çıkması muhtemel görülebilir. Lyotard’ın dikkat çektiği büyük anlatıların (*metanarrative*) reddi, ‘fake-news’ (sahte haberler) ve ‘echo chambers’ (yankı odaları) gibi toplumsal kutuplaşmayı ve kompartmanlaşmayı temsil eden kavramlar, mutlaklaşmış sübjektivitenin sonuçlarına örnek olarak gösterilebilir. Esasen bu sayılanların hemen hepsini, ‘hakikat-sonrası’nın (*post-truth*) karakteristikleri, yani sübjektif kanaatler, inançlar ve duygular lehine objektif ‘dışsal olgu’nun önemsizleşmesi olarak tasvir etmek mümkündür.

Gadamer’in (1989) geliştirdiği ‘ufukların kaynaşması’ (*Horizontverschmelzung*) ve Paul Ricœur’ün ilk olarak Texas konferanslarında ortaya attığı ‘anlamın yeniden inşası’ kavramlarıyla temellenen ‘yorumsal nesnellik’ kavramı, sübjektifliğin farkında olarak, ortak anlam üretimine katkı sunabilecek bir düşünme biçimini ifade eder (1976). Gadamer’e göre bireysel perspektifler tarih ve kültür içinde etkileşime girerek, sübjektiviteyi mutlak keyfilikten çıkarır ve bağlamsal bir nedensellik içine yerleştirir. *Horizontverschmelzung* kavramından kasıt işte bu farklı bireysel ve kültürel bakış açılarının bir anlam zemini oluşturması, yani ortak bir ufukta uzlaşmasıdır. Objektiviteyi mutlak görmeyip, tarihsel ve dilsel

süreç içinde açığa çıkan bir olgu olarak değerlendiren ‘yorumsal nesnellik’ kavramı, temelde şu iki öneri üzerinden tanımlanır: sürekli sorgulamayı teşvik eden ‘eleştiriye açıklık’ ve anlamın tarihsel süreçte değişebileceğini peşinen kabul eden ‘bağlamsal geçerlilik’ (Yılmaz, 2024). Objektivitenin yoruma (*interpretation*) dayandırılması, anlamı dışsal ve sabit bir öz olmaktan çıkararak, tarihsellik içinde ve diyalog yoluyla inşa edilen bir olgu olarak sunar. Bu sayede sübjektif yorumların ortak bir zeminde buluşturulması ve bireysel perspektiflerin ötesine geçen bir objektiviteye ulaşılması mümkün hâle gelir. Yani anlam, keyfi olarak yahut bireysel sezgiyle değil, gelenek, dil ve diyalog içinde şekillenen bir ortak referansla ortaya çıkar. Böylelikle yorumsal nesnellik, intersübjektivitenin içinden doğan ve her defasında yeniden yapılandırılmaya imkân tanıyan bir ortak zemin olarak yeniden düşünülmelidir. Bu kavram, farklı perspektiflerin karşılıklı diyalog yoluyla anlam ürettiği ve üretilen anlamın sürekli surette eleştirel sınıma tâbi olduğu, geniş katılımlı bir epistemolojik çerçeveyi ifade eder. ‘Kişisiz’ (*impersonal*) olmakla eleştirilen salt nesnelliğin rejiminin aksine, yorumsal nesnellik, anlam üretimini karşılıklı kılan bir bilgi rejimidir.

Yorumsal nesnellik, mutlak hakikat iddiası ile topyekûn rölativizm arasında uzlaştırmacı bir orta yol önerisi olarak okunabilir. Çoklu perspektifleri değerlendirmeye dâhil etmek ile dağınık bir çokluğa tümünden teslim olmak arasındaki fark, yalnızca felsefeye değil, aynı zamanda eleştirel düşünceye, politik farkındalığa ve etik sorumluluğa dayanan bir bilgi rejimine işaret eder. Çünkü ortak anlam üretimi, doğru bilgiyi aramanın ötesinde; bu arayışın koşullarını, kısıtlarını ve aktörlerini de sürekli yeniden düşünmeyi gerektirir.

Sonuç

Önceki bölümlerde tartıştığımız üzere, felsefi düşüncenin en kadim gerilimlerinden biri, objektivite ile sübjektivite arasındaki ilişkiyi nasıl kuracağımız sorusudur. Bu iki kavram, çoğu zaman birbirinin karşıtı olarak sunulmuş; biri evrensel geçerliliğin, diğeri bireysel yorumun alanı olarak konumlandırılmıştır. Ancak bu dikotomi, ne teorik ne de pratik düzeyde sürdürülebilir görünmemektedir. Objektivite iddiası çoğu zaman dışlayıcı ve indirgemeci bir epistemik tahakküm biçimine dönüşme riski barındırırken; sübjektiviteye yapılan vurgular da zaman zaman keyfiliğe, epistemik anarşiye, etik göreceliğe ve hatta kimi zaman tanımların absürdite derecesinde bulanıklaşmasına kapı aralamaktadır.

Objektivite-sübjektivite dikotomisi, esasen epistemolojiye dair olsa da bilginin kuruluşu itibariyle ontolojiyi, tâli etkileri bakımından ise etiği ilgilendiren bir gerilim hattıdır. Bu makale, söz konusu gerilimi sona erdirmek yahut aşmak değil, tarihsel boyutlarıyla ortaya koymak ve bir çelişkiye dikkat çekmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Objektivite, her ne kadar evrensel geçerlilik ve tarafsızlık gibi ideallerle özdeşleştirilse de bilgi üretiminde dışlayıcı ve indirgemeci bir rol oynayabileceği; sübjektivite ise, anlam üretiminin imkân şartı olmakla birlikte, keyfiliğe, romantizme ve epistemik kaosa zemin hazırlayabileceği için, her iki kavram da eleştirel bir sorgulamayı gerektirmektedir. Öte yandan bu iki kavram, meseleye doğru yaklaşıldığında, birbirini yok eden değil, dengeleyen ve denetleyen iki unsur olabilir. Özellikle felsefede ve sosyal bilimlerde objektiviteyi, mutlakiyetçi bir tarafsızlık iddiası yerine, teorik bir gerekçelendirme talebi olarak; sübjektiviteyi ise gerek bireysel gerekse kolektif düzeyde bir tecrübe ve tarihsel bağlam kurgusu olarak konumlandırmak mümkündür.

Objektivite-sübjektivite gerilimini muhtelif düzeylerde ele alan çalışmamız, söz konusu karşıtlığı mutlak ve çözümsüz bir ikilem olarak ele almayıp, üretkenliğe hizmet eden bir düşünsel dinamik olarak değerlendirmiş, bu kapsamda uzlaştırıcı bir düşünsel çerçeve ihtiyacını vurgulamayı amaçlamıştır. Bu çerçeve, felsefi düşüncenin hakikati aramaktan ibaret olmayıp, aynı zamanda bu arayışın epistemik ve etik koşullarını da sorgulaması gerektiği fikrine yaslanır. Bir diğer ifadeyle, düşünsel faaliyetin içeriksel sonuçları kadar, o sonuçlara nasıl ve hangi zeminde varıldığının fark edilmesinin de değerini ifade eder.

Aristoteles'in '*horismos*' anlayışı, yani tanımın bir yönüyle ayırt edici ama bir o kadar da kısıtlayıcı olması, yukarıda tarif edilen çerçeveye önemli bir epistemik model sunmuştur. Bir şeyi veya kavramı belirlemek, onu diğer şey veya kavramlardan ayırtırmayı gerektirir. Dolayısıyla tanım, doğası gereği, sonsuz uzayda bir sınır çizerek, o hattın içinde kalanları dâhil etmek, dışında kalanları ise dışlamak demektir. Bu da her türlü evrenselliğin bir yönüyle kapsayıcı, bir yönüyle de dışlayıcı doğasını fark etmeyi gerektirir.

Psiko-sosyo-kültürel bir biyolojik varlık olan insanın sübjektiflikten tümüyle arınması elbette ne mümkündür ne de arzu edilir. Gerçekçi bir hedef değildir, zira tarih insan ruhunun o ölçüde mekanikleşmeye uygun olduğuna dair ipucu sunmamaktadır; öte yandan arzu edilen bir sonuç da olamaz, zira insani yönümüzü tümünden terk edip renksiz, duygusuz, robotik bir standartlaşma, belki birkaç cılız ses haricinde, hiçbir dönemde kuvvetle dile getirilmiş bir manevi ideal olmamıştır. Ancak şüphesiz ki sübjektivitenin farkına varıp ona karşı bilinçli bir mesafe geliştirmek, felsefi düşüncenin güvenilirliğini artıracaktır.

Çağlar içinde felsefi düşünce, epistemolojik bir faaliyet olmanın yanı sıra, anlam, değer ve sorumluluk da üretmiştir. Objektivite ile sübjektivite arasındaki gerilim, bu üretimin hem imkânı hem de sınırınıdır. Bu nedenle, felsefi tavır, mutlak doğrulara ulaşma iddiasından ziyade, eleştirel bir farkındalıkla derinleştirilmeli, düşünsel açıklık ve etik sorumluluk içermelidir. Netice itibarıyla, objektiviteye ulaşmak belki mümkün değildir; ancak bu, ona yönelmenin gereksiz olduğu anlamına

gelmez. Aksine, bu yönelim, felsefî düşüncenin en temel itkilerinden biridir. Objektivite idealini daimî kılabilmek için ise, onu dışlamak yerine onunla birlikte düşünebilmek ve onu dönüştürebilmek gerekir.

Bu makalede yalnızca insan merkezli süje-obje ilişkisini ele aldık; ancak yapay zekânın ve ‘büyük veri’nin (*big data*) giderek artan epistemik rolü, sübjektivite ve intersübjektivite tartışmalarını yeniden ele almayı gerektirmektedir. Bu meselelerin daha kapsamlı biçimde ele alınması, ilerideki çalışmalarda ve farklı disiplinlerden araştırmacıların katkılarıyla zenginleştirilmeye açıktır. Özellikle yapay zekâ gibi yeni aktörlerin bilgi üretimindeki rolü, yalnızca teknik değil, aynı zamanda etik, politik ve ontolojik boyutlarıyla da felsefî düşünce tarafından keşfedilmeyi beklemektedir.

Çalışmamızın bir diğer sınırı ise, objektivite-sübjektivite gerilimine sadece Batı geleneği içinden yaklaşmış olmasıdır. Dolayısıyla, bu konu üzerine ileride yapılabilecek Batı-dışı çalışmalar, örneğin İslam felsefesindeki akıl-nakil tartışmasının objektivite-sübjektivite meselesine nasıl malzemeler sağlayabileceği; veya çeşitli Hint ve Uzak Doğu düşünce sistemlerinden söz konusu gerilime dair ne tür katkılar alınabileceği gibi, konunun farklı merceklerden nasıl görüldüğünü inceleyerek zenginlik katabilir. Nitekim, makalemizin ağırlıklı olarak önem atfettiği konulardan biri olan intersübjektif diyalog kavramı, Batı-dışı epistemolojilerin dahlini gerektirir. Öte yandan makalemizin amaç ve kapsamı, meseleye sadece deskriptif bir açıdan yaklaşmayı gerektirmiştir. Oysa burada çeşitli veçheleriyle ortaya konmaya çalışılan problem, metodolojik bir çözüm önerisine de muhtaçtır. Dolayısıyla objektivite ile sübjektivite arasında bir denge arayışına yönelik müteakip çalışmalar, bu konuya eğilebilecek araştırmacılar için verimli bir pist oluşturabilir.

Kaynaklar

Aristarhov, S. (2022). Heisenberg’s uncertainty principle and particle trajectories. *Foundations of Physics*, 52, Article 123. <https://doi.org/10.1007/s10701-022-00646-x>

Aristote. (1991) *La Métaphysique*. (J. Tricot, Trans.) Librairie Philosophique J. Vrin. (Orijinal eser yaklaşık MÖ 350).

Aristote. (2014) *Seconds Analytiques* (J. Tricot, Trans.) Echos du Maquis. (Orijinal eser yaklaşık MÖ 350).

Aristote. (1843) *Topiques* (J. Barthélémy Saint-Hilaire, Trans.) Ladrance. (Orijinal eser yaklaşık MÖ 350).

Berkeley, G. (1982). *A treatise concerning the principles of human knowledge*. Hackett. (Orijinal eser 1710).

Bergson, H. (1938). *Introduction à la métaphysique*. In *La pensée et le mouvant*. Presses Universitaires de France. (Orijinal eser 1903).

Boas, F. (1887). Museums of ethnology and their classification. *Science*, 9(224), 587–589. <https://doi.org/10.1126/science.9.224.587>

Camus, A. (1942). *Le mythe de Sisyphe*. Gallimard.

- de Bianchi, M. S. (2013). The observer effect. *Foundations of Science*, 18, 213–243. <https://doi.org/10.1007/s10699-012-9298-3>
- Descartes, R. (1996). *Meditations on first philosophy* (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press. (Orijinal eser 1641).
- Feyerabend, P. K. (1975). *Against method: Outline of an anarchistic theory of knowledge*. New Left Books.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses: Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, M. (1992). *Deliliğin tarihi* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi. (Orijinal eser 1961).
- Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and method* (2nd rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Sheed & Ward. (Orijinal eser 1960).
- Haraway, D. J. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harding, S. G. (1986). *The science question in feminism*. Cornell University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row. (Orijinal eser 1927).
- Husserl, E. (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book* (F. Kersten, Trans.). Kluwer. (Orijinal eser 1913).
- Huxley, A. (1940). *Ends and means: An enquiry into the nature of ideals and into the methods employed for their realization*. Chatto & Windus. (Orijinal eser 1937).
- Kahneman, D., & Tversky, A. (1979). Prospect theory: An analysis of decision under risk. *Econometrica*, 47(2), 263–292. <https://doi.org/10.2307/1914185>
- Kant, I. (1993). *Safaklın eleştirisi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi. (Orijinal eser 1781).
- Kuhn, T. S. (1995). *Bilimsel devrimlerin yapısı* (N. Kuyaş, Çev.). Alan Yayıncılık. (Orijinal eser 1962).
- Lyotard, J.-F. (2016). *La condition postmoderne : Rapport sur le savoir*. Les Éditions de Minuit. (Orijinal eser 1979).
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose justice? Which rationality?* University of Notre Dame Press.
- Nagel, T. (1979). *Mortal questions*. Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford University Press.

- Nietzsche, F. W. (1913). *The Will to Power* (Anthony M. Ludovici, Trans.). T. N. Foulis. (Orijinal eser 1901).
- Nietzsche, F. W. (1954). *On truth and lie in an extra-moral sense* (trans. W. Kaufmann,). In W. Kaufmann (Ed. & Trans.), *The portable Nietzsche* (pp. 42–47). Penguin Books. (Orijinal eserin kaleme alınışı 1873).
- Nietzsche, F. W. (1974). *The gay science* (W. Kaufmann, Trans.). Vintage. (Orijinal eser 1882).
- Nietzsche, F. W. (1978). *Thus spoke Zarathustra* (W. Kaufmann, Trans.). Vintage. (Orijinal eser 1883–1885).
- Nietzsche, F. W. (2004). *Ahlakın Soykütüğü – Bir Polemik* (Zeynep Alangoya, Çev.). Kabalcı. (Orijinal eser 1887).
- Platon. (2017) *Theaitetos* (Birdal Akar, Çev.). BilgeSu. (Orijinal eser yak. MÖ 4. yy).
- Rachels, J. (1986). *The elements of moral philosophy*. Random House.
- Ricœur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press. (Orijinal konferans 1973).
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge University Press. (Orijinal eser 1990).
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon.
- Sartre, J.-P. (1994). *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard. (Orijinal eser 1943).
- Turgenyeu, I. (1998). *Fathers and sons* (R. Freeborn, Trans.). Oxford University Press. (Orijinal eser 1862).
- Vattimo, G. (2004). *Nililism and emancipation: Ethics, politics, and law* (W. McCuaig, Trans.; S. Zabala, Ed.). Columbia University Press. (Orijinal eser 2003).
- Yılmaz, E. (2024). Nesnellik ve öznellik salınımında hermeneutiğin bilgi problemine yaklaşımı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 103–120.