

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ

KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Yıl | Year: 2023

Sayı | Issue: 1

E-ISSN: 2148-9327



Kilikya Felsefe Dergisi – 2023 / 1 | Kilikya Journal of Philosophy – 2023 / 1

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.

Yılda 2 kez yayımlanır (Nisan-Ekim).

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.

© Mersin Üniversitesi yayınıdır.

is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.

Published twice a year (April-October).

Publication languages of the journal are Turkish and English.

No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted without the permission of the editorial board.

All rights reserved.

The moral and/or legal rights of the author have been asserted.

© Published by Mersin University

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

TR Dizin: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index: Social Sciences and Humanities Database

SOBİAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini | SOBIAD: Social Sciences Citation Index

Google Akademik | Google Scholar

The Philosopher's Index

Philosophy Documentation Center

Kurucu | Founder

Eray YAĞANAK

Tasarım | Design

Selma AYDIN BAYRAM

Yazışma Adresi | Mailing Address

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Pınarbaşı Mah. Dumlupınar Bulvarı 07070 Kampüs Konyaaltı/Antalya/TÜRKİYE

Telefon | Phone: +90 (242) 2274400 – 3250

E-posta | E-mail: kfdergisi@gmail.com

Web Adresi | Web address: <http://dergipark.org.tr/kilikya>

E-ISSN: 2148-9327

Yayın Kurulu | Editorial Board

Baş Editör | Editor-in-Chief

Eray YAĞANAK
Akdeniz University, Turkey

Editör | Editor

Ece UZCAN
Akdeniz University, Turkey
Serdar SAKINMAZ
Akdeniz University, Turkey

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Daria OR
Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Aret KARADEMİR, Middle East Technical University, Turkey
Elif ÇIRAKMAN, Middle East Technical University, Turkey
Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey
Eray YAĞANAK, Mersin University, Turkey
Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Funda NESLİOĞLU SERİN, Ondokuz Mayıs University, Turkey
Philip Anthony GOFF, Central European University, Hungary
Sam COLEMAN, University of Hertfordshire, United Kingdom
Selma AYDIN BAYRAM, Middle East Technical University, Turkey
Vedat KAMER, İstanbul University, Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

Aaron GARRETT Boston University, USA	Elly PIROCACOS The American College of Greece, Greece
A. Kadir ÇÜÇEN Uludağ University, Turkey	Erdem ÇİFTÇİ Mersin University, Turkey
Afşar TİMUÇİN Kocaeli University, Turkey	Ertuğrul R. TURAN Ankara University, Turkey
Ahmet İNAM Middle East Technical University, Turkey	Eyüp ERDOĞAN Mersin University, Turkey
Alexander BIRD University of Bristol, United Kingdom	Graham OPPY Monash University, Australia
Andrea ROBIGLIO KU Leuven University, Belgium	Harun TEPE Hacettepe University, Turkey
Antonio RUSSO University of Trieste, Italy	Hasan ÜNDER Ankara University, Turkey
Arslan TOPAKKAYA Erciyes University, Turkey	İsmail SERİN Ondokuz Mayıs University, Turkey
Aydan TURANLI İstanbul Technical University, Turkey	Jim WETZEL Villanova University, USA
Aynur YURTSEVER Mersin University, Turkey	Kamuran ELBEYOĞLU Toros University, Turkey
Barış PARKAN Middle East Technical University, Turkey	Kubilay AYSEVENER Dokuz Eylül University, Turkey
Betül ÇOTUKSÖKEN Maltepe University, Turkey	Kurtul GÜLENC Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey
Bill WRINGE Bilkent University, Turkey	Marie-Elise ZOVKO University of Zagreb, Croatia
Bülent GÖZKAN Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey	Naciye ATIŞ Mersin University, Turkey
Celal TÜRER Ankara University, Turkey	Martin THIBODEAU Université Saint-Paul University, Canada
Cengiz M. TOSUN Mersin University, Turkey	Martin van HEES University Amsterdam, Netherlands
Cihan CAMCI Akdeniz University, Turkey	Mehmet ELGİN Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
Doğan GÖÇMEN Dokuz Eylül University, Turkey	Melih BAŞARAN Galatasaray University, Turkey
Duncan PRITCHARD University of Edinburgh, Scotland	Metin TOPUZ Mersin University, Turkey

Michael O'SULLIVAN
The Chinese University of Hong Kong, China

Moira GATENS
University of Sydney, Australia

Philip KITCHER
Columbia University, USA

Ray MONK
University of Southampton, England

Robin ÇELİKATEŞ
University of Amsterdam, Netherlands

S. Atakan ALTINÖRS
Galatasaray University, Turkey

Soraj HONGLAAROM
Chulalongkorn University, Thailand

Stephen LAW
Heythrop College-University of London, England

Ş. Halil TURAN
Middle East Technical University, Turkey

Taşkıner KETENCİ
Mersin University, Turkey

Thom BROOKS
Durham University, United Kingdom

Yavuz ADUGİT
Kocaeli University, Turkey

Zehragül AŞKIN
Mersin University, Turkey

Zeynep DİREK
Koç University, Turkey

Yazarlara Bilgi | Author Guidelines

- 1) **Kilikya Felsefe Dergisi, uluslararası, hakemli** akademik bir dergidir.
- 2) Dergi, **Nisan** ve **Ekim** aylarında olmak üzere yılda **2 sayı** ve **elektronik** (e-dergi) olarak yayımlanmaktadır. **Nisan** sayısı için gönderilecek çalışmalar **1 Şubat**, **Ekim** sayısı için gönderilecek çalışmalar ise **1 Ağustos**'a kadar kabul edilmektedir. Bu tarihler sonrasında gönderilen çalışmalar derginin sonraki sayısında yayımlanmak üzere değerlendirilmeye alınır.
- 3) Dergi, Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- 4) Yazarlardan çalışma alanlarına uygun olarak, felsefe problemlerine ilişkin özgün katkılar sağlaması beklenmektedir. Dergiye gönderilecek çalışmalar "Araştırma Makalesi" türünde yazılmalı ve daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- 5) Dergiye gönderilen çalışmaların değerlendirilmesinde **çift-kör hakemlik** sistemi uygulanmaktadır. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara, yazarlar hakkında ise hakemlere bilgi verilmez.
- 6) Gönderilen çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmadan önce editör ve/veya yayın kurulu üyeleri tarafından içerik, yazım ve referans kuralları açısından ön değerlendirmeye alınacaktır. Dilbilgisi ve yazım kurallarına, makale şablonunda yer alan biçimsel özelliklere ve/veya referans kurallarına uygun olarak hazırlanmamış çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmayıp, eksik ve/veya hataların durumuna göre, ya gözden geçirilip düzeltilmesi önerisiyle yazar(lar)a **geri gönderilecektir** ya da doğrudan **reddedilecektir**.
- 7) İngilizce hazırlanmış çalışmaların dergiye gönderilmeden önce, dil ve yazım açısından düzeltileri (*Proofreading* ve *Editing*) yapılmış/yaptırılmış olmalıdır. Olası dilbilgisi ve yazım hataları yazarlara aittir. Kilikya Felsefe Dergisi dil ve yazım hataları bakımından sorumlu değildir.
- 8) Çalışmalar, **100-250** kelime aralığında olmak üzere Türkçe ve İngilizce özet ile **beş (5)** adet **anahtar kelime** içermelidir.
- 9) Gönderilecek çalışmalar, kaynakça bölümü hariç, **3.000-6.000** kelime aralığında olmalıdır. Değerlendirmeyi yapan hakem(ler)in önerisiyle ve/veya yayın kurulunun uygun gördüğü durumlarda bu kelime sınırının üstündeki çalışmalar yayımlanabilir.
- 10) Gönderilecek çalışmalar derginin internet sayfasındaki **Makale Şablonu** kullanılarak hazırlanmalıdır. Şablon içinde yer alan Makale Geliş Tarihi, Makale Kabul Tarihi, Sayfa Numaraları, vb. eksik bilgiler, çalışma, hakem değerlendirmesi sonrasında yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde tarafımızdan eklenecektir.
- 11) Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 6.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır. Yazarlar, kaynak gösterimi ve kaynakça oluşturma hakkında detaylı bilgi için derginin internet sayfasında yer alan **Kaynak Gösterme ve Kaynakça Oluşturma Rehberi**'ni esas almalıdır.
- 12) Ön değerlendirmeden geçen çalışmalar, çalışma dosyası üzerindeki her türlü kimlik bilgisi silinerek içerik bakımından değerlendirilmek üzere ilgili alanda çalışma yapmış en az iki hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin "olumlu" görüş bildirmesi gerekmektedir. İki hakemin de "olumsuz" görüş bildirmesi halinde çalışma reddedilir. Hakemlerden birisinin "olumsuz", diğerinin "olumlu" görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanmasında üçüncü hakemin raporu belirleyici olur. Ancak bazı durumlarda çalışma üçüncü hakeme gönderilmeden yayın kurulu kararı ile kabul veya reddedilebilir.

- 13) Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda yazarlara bilgi verilir. Düzeltme istenmesi durumunda, yazarların ilgili hakemlerin eleştiri ve önerilerini dikkate alması beklenmektedir. Hakem değerlendirme sürecinin öncesinde veya sonrasında yayın kurulu ve/veya editörler tarafından da düzeltmeler önerilebilir. Düzeltilmiş çalışmanın belirtilen süre içinde dergiye ulaştırılması yazarların sorumluluğundadır.
- 14) Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlar akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin Programı aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
- 15) Kilikya Felsefe Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarda belirtilen görüşler yazarlarına aittir; çalışmaların yayımlanması, derginin bu görüşleri savunduğu anlamına gelmez.
- 16) Yayımlanan çalışmaların tüm hakları Kilikya Felsefe Dergisi'ne aittir. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.
- 17) Çalışmalar kfdergisi@gmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

-
- 1) **Kilikya Journal of Philosophy** is an **international, peer-reviewed** academic journal.
 - 2) The journal is published **twice a year** in electronic format (**e-journal**) in **April** and **October**. The manuscripts for the **April** issue are to be submitted before **February 1**, and the manuscripts for the **October** issue are to be submitted before **August 1**. Submissions after these dates will be assessed for the next issue of the journal.
 - 3) The journal accepts submissions in Turkish and English.
 - 4) Authors are expected to make unique contributions to philosophical problems in accordance with their field of study. Manuscripts are to be written in the form of "Research Article" and accepted for publication on the understanding that they have not been previously published or submitted for publication.
 - 5) The double-blinded assessment system is applied in evaluating the manuscripts submitted to the journal. The authors are not informed about the identities of the referees and the referees are not informed about the identities of the authors.
 - 6) The articles are taken into preliminary examination in terms of writing and reference rules before the editorial team sends them for peer review. For this reason, authors need to pay attention to the rules of spelling and reference. Manuscripts that are not prepared in accordance with grammar and writing rules, article template and/or reference rules will not be accepted for the referee evaluation and, depending on the severity of the mistakes/deficiencies, will be **sent back** to the author(s) with the suggestion to revise it or will be **rejected** directly.
 - 7) Articles in English are expected to have been *proofread* and *edited* prior to submission. The authors shall be **solely responsible** for any grammatical or orthographic mistakes. Kilikya Journal of Philosophy shall not be responsible for any such mistakes.
 - 8) The articles should include an **abstract** of **100-250 words** in English and Turkish, as well as **five (5) keywords** for each language.
 - 9) Articles are expected to be in the range of **3000-6000 words** (*without bibliography*). Longer manuscripts may be published by the recommendation of the reviewing referee(s) and/or where the editorial board deems appropriate.

- 10) Manuscripts are to be prepared according to the **Article Template** on the web page of the journal. The information in the letterhead of the template shall be filled by the editorial team once the article is accepted for publication. The date of arrival, the date of acceptance, the page numbers and other information in the template letterhead will be added by the Editors if the manuscript is accepted to be published after the referee evaluation.
 - 11) The manuscripts should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 6.0 style in terms of reference system, format of footnotes and bibliography. Authors should consult our **Reference Guidelines** on the web page of the journal for detailed information on creating bibliography references and footnotes.
 - 12) Manuscripts that pass the preliminary evaluation will be sent for evaluation by at least two referees related to the field of study. At least two referees need to “approve” in order for the manuscript to be published. If both referees “disapprove”, the manuscript will be rejected. If one of the referees “disapproves” and the other “approves” the manuscript, the manuscript will be sent to the third referee, whose opinion will determine whether the manuscript is to be published or not. However, occasionally the manuscript can be accepted or rejected by the editorial board without sending it to a third referee.
 - 13) The author(s) will be informed in accordance with the referee reports. If correction is requested, the authors are expected to consider the criticism and recommendations of the relevant referees. Corrections may also be proposed by the editorial board and/or editors before or after the referee evaluation process. It is the responsibility of the authors to deliver the corrected manuscript within the specified time limit.
 - 14) The scientific, ethical and legal responsibility regarding the manuscript belongs to the author/authors. Authors should consider academic ethical principles and prepare their work in line with these principles. Manuscript authenticity check will be conducted using Turnitin Program.
 - 15) The opinions expressed in the works published in the Kilikya Journal of Philosophy belong to their authors; the publication of works does not mean that the journal defends or supports these views.
 - 16) All rights of published works belong to Kilikya Journal of Philosophy. Citations can be made provided that the source is explicitly indicated.
 - 17) Please submit the manuscripts to **kfdergisi@gmail.com**
-

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Dergi Künyesi Front Matters	i
Yayın Kurulu Editorial Board	ii
Danışma Kurulu Advisory Board	iii
Yazarlara Bilgi Author Guidelines	v

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Kant'ın Etik Anlayışı Doğrultusunda İnsanın Değeri Tartışması The Debate of Human Value in Direction of Kant's Ethical Approach	
Ece SARAÇOĞLU	1-16
Anglosakson Arkeoloji Geleneği Bağlamında Bilimsel Açıklamaların Doğası ve Statüsü The Nature and Status of Scientific Explanations in the Context of Anglosaxon Archaeology	
Ahmet Dinçer ÇEVİK	17-37
Husserl'in Fenomenolojisi ve Temsilcilik Husserl's Phenomenology And Representationalism	
Çağlar KOÇ	38-52
Bilimde Değerlerin Rolü ve Feminist Duruş Noktası Teorisi The Role of Values in Science and Feminist Standpoint Theory	
Didar Deniz ALTINKAYA	53-69
Çevre-Merkez Modeli Üzerine Bir İnceleme A Review of Quine's Center-Periphery Model	
Tolgahan TOY	70-79
Stoa Felsefesinde Düşler ve Düş Görenler Dreams and Dreamers in Stoic Philosophy	
Melike MOLACI	80-94

Katıksız Bir İrade Yarışı: Aristophanes'in *Atlılar* Oyununda Demokratik Rejimin Reformlarla Düzeltilebileceğine İlişkin Beklentisi Üzerine

A Competition of Pure Will: On Aristophanes' Expectation of Amending the Democratic Regime with Reform in the *Knights*

Deniz KUNDAKÇI 95-115

Makale Geliş Tarihi | Received: 26.04.2022

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 04.01.2023

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

KANT'IN ETİK ANLAYIŞI DOĞRULTUSUNDA İNSANIN DEĞERİ TARTIŞMASI

Ece SARAÇOĞLU*

Öz: İnsanın değeri problemi, Antik Çağdan günümüze uzanan çok köklü bir felsefi ve tarihsel birikime sahiptir. Immanuel Kant, bu problemi mantıksal düzlemde sistematikleştiren en önemli filozoflardan biridir. Çünkü Kant insanın değeri meselesi açısından saf aklın bağımsız, içeriksiz yasa, özgür isteme ve eyleme etkinliği adına dikkate değer bir bakış açısı sergilemiştir. Bu bağlamda Kant'ın etik öğretisinde iki temel özellik ön plana çıkar. Bunlardan ilki özgürlüğün ahlak yasasının bir varlık koşulu olması ve ahlak yasasının da özgürlüğün bilinme nedeni olmasıdır. İkinci özellik ise, insanın değeri ile ahlak yasası ilişkisinin, insanın etik eylemlerinin ölçütünü veren pratik aklın ilkelerini inşa eden bir çerçeve sunmasıyla alakalıdır. Kant'a göre iyi isteme, ahlak yasasına uygun olan istemdir. İnsanın değeri de yalnızca genel ve içeriksiz ahlak yasasına göre istemyle korunabilmektedir. Dolayısıyla bu makalede öncelikle özgürlük ve ahlak yasası arasındaki ilişki tartışılmakta ve buradan hareketle insanın değerini açığa çıkartanın ahlak yasasına göre isteyip eylemek olduğuna dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Değer, Ahlak Yasası, Özgürlük, Etik

THE DEBATE OF HUMAN VALUE IN DIRECTION OF KANT'S ETHICAL APPROACH

Abstract: The problem of human value has a deep rooted philosophical and historical background, reaching today from Ancient Age. Immanuel Kant was an important philosopher to have systematized this problem on the logical platform. Because Kant illustrated a consider position in the name of the independent, without content law, free will and act activity of pure reason in terms of the value of human. In this context, two main characteristics come to forefront in his ethical doctrine. The first characteristic is that freedom is to be a condition of the moral law and moral law caused to be known of freedom. The second characteristic is related to the fact that a relation between the value of human and moral law provide a framework that

* Dr. | PhD

Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Bölümü Doktora Mezunu, Türkiye | Maltepe University, Graduate Studies of Social Sciences, Philosophy Department, Turkey

ecesaracoglu@gmail.com

Orcid Id: 0000-0001-5699-9763

Saraçoğlu, Ece (2023). Kant'ın Etik Anlayışı Doğrultusunda İnsanın Değeri Tartışması. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 1-16.

constructs the principles of practical reason giving the criteria for ethical actions of human. According to Kant good will is in accordance with moral law. The value of human can be preserved only with will according to general and contextless moral law. Accordingly, first of all in this article was debated with relation between freedom and moral law, and from this point of view, it was remarked that the revealer of the human value is to act with willing according to the moral law.

Keywords: Human, Value, Moral Law, Freedom, Ethics

1. Giriş

Kant felsefesi denildiğinde öncelikli olarak ele alınan konular, bilginin kaynağı sorunu ile doğa bilimi, matematik ve metafiziğin olanaklılığı meseleleridir. Bu konular aynı zamanda Kant'ın genel görüşlerinin temelinde yer almasının yanında, onun tüm transandantal felsefesinin hareket noktasını da oluşturmaktadır. *Saf Aklın Kritiği* (İng. *Critique of Pure Reason*, Alm. *Kritik der reinen Vernunft*) adlı eserinde yer alan "Transandantal Estetik" (İng. *Transcendental Aesthetic*, Alm. *Die transzendental Aesthetik*) bölümü, hem eserin devamında karşılaşılan meselelerin hem de kendisinin ortaya koyduğu etik anlayışın kaynağı olma özelliği taşımaktadır. Çünkü Kant'ın meydana getirdiği transandantal felsefe sistemi, epistemolojiden ontolojiye insana yönelik her konuyu kuşatan kapsamlı bir öğreti konumundadır. Bunun yanında etik üzerine görüşlerinin, özellikle *Saf Aklın Kritiği*'yle daha sistemli bir hâl aldığını belirtmek gerekir (Wood, 1999, s.11-12).

Kritik'in daha ilk bölümünden yola çıkılarak yürütülen epistemoloji tartışması, yerini ahlak metafiziğinin temellendirilmesi bağlamında değer problemi ya da insanın değeri meselesine vardırır. Bu konunun aydınlatılması, Kant'ın etik görüşünün analizi bakımından gereklilik göstermektedir. Çünkü onun düşünceleri, kendisinden sonra da yüzyıllarca tartışılmış ve eleştirilmiştir. Bu elbette ki olabilecek bir durumdur, ama asıl önemli olan genel olarak düşünürlerin öne sürdükleri savları dayandırdıkları ilke ya da öğretilerin anlaşılabilmesidir. Kant'ın geliştirdiği etik anlayışının temel özelliği, evrensellik niteliği taşıyor olmasıdır. Çünkü Kant'a göre insanın değeri meselesi, evrensellik ilkesi üzerine kuruludur ve bu konu ancak bu bağlamda açıklayıcı olabilmektedir. Bu açıdan eğer Kant'ın transandantal felsefesinden yola çıkarak ahlak metafiziğine ulaşabiliyorsa, ahlak metafiziğinin temellendirilmesi çerçevesinde de değer sorununa varıldığını belirtmek gerekir. Söz konusu meselenin gündelik hayattaki kişi ilişkilerinde nasıl ortaya çıktığını kavrayabilmek adına, öncelikle Kant'ın bu tartışmalara nasıl geçiş yaptığını anlamak gerekmektedir. Bu nedenle incelemeye ilk olarak, Kant'ın değer sorununa ulaşmadan önce meseleye nasıl bir düşünsel arka plan oluşturduğunu ele alarak başlamak yerinde olacaktır. Sonrasında ise insanın değeri meselesiyle ilişkili olan özgür isteme, özgür eylem, yasa ve ödev konuları bağlamında Kant'ın ortaya koyduğu görüşlerinin adım adım irdelemesi yapılacaktır.

2. Transandantal Felsefe İçerisinde Ahlak Metafiziğine Geçiş

Ontolojinin temel sorusu olan “Neler vardır?” soruşturması çerçevesinde, duyulur ve düşünülür var olanlar olmak üzere, felsefe tarihinde iki ayrı varlık türüyle karşılaşmaktadır. Söz konusu ayırım, René Descartes’la (1596-1650) birlikte temel özellikleri “düşünmek” olan ruh ile “yer kaplamak” olan beden veya cisim ayırımına dönüşür. Ona göre ruh, bedenle bütünleşerek ona canlılık katmasının yanında, yer kaplayan duyulur bir var olan özelliğine sahip bedenden ayrı bir töz olarak öne çıkar (Descartes, 1946, s.75-77). Descartes’ın bu bakış açısıyla birlikte, özellikle Aristoteles’ten (MÖ 384-MÖ 322) beri süregelen, var olanın töz ve öz birlikteliği ifadesi de değişikliğe uğrar. Aslında Descartes’ın bu görüşleri, onun “bir şey” ile o şeyin “özünü” birbirinden ayrı olarak kurgulamasında gizlidir. Böyle ele alındığında bir şeyin özü artık o şeyin içinde değil, ona başka bir şeyden (örneğin Tanrı tarafından) dışarıdan verilen bir şey olarak düşünölmeye başlanır. Bunun bir tür düşünsel yanılığ olup olmadığı tartışmaya açık olsa da Yeni Çağ düşüncesinde dikkat çektiğini ve yeni sonrasındaki fikirlere ilham kaynağı olduğunu vurgulamak gerekir.

Descartes’la dikkat çeken töz ve öz ayırımı sonrasında, John Locke’un (1632-1704) cisimlerin birincil ve ikincil niteliklerinin cismin kendisinde mi yoksa öznede mi bulunduğu şeklindeki tartışması ile George Berkeley’in (1685-1753) birincil nitelikleri cismin kendisi yerine özneye yönelik olduğu yönündeki görüşlerinin, Kant’ın eleştirel felsefesine zemin hazırladığını belirtmek gerekir. Aslında temel mesele, bilginin edinimi sürecinde öznenin etkinliğinin ne şekilde ve ne ölçüde olduğunu açıklığa kavuşturmasıdır. Bu nedenle Berkeley, Locke ve David Hume’dan (1711-1776) Kant’a kadar olan tartışmalar bu yönde ilerler. Fakat Kant’a gelindiğinde meselenin aydınlatılabilmesi için, aklın neyi bilip neyi bilemeyeceği doğrultusunda zorunlu olarak bir sınır belirleme gayreti ortaya çıkar. Kant, özellikle inanç konuları başta olmak üzere “ben” idesi, “evrenin başlangıcı” idesi, “özgürlük” idesi ve “Tanrı” idesi gibi aklın doğal yapısındaki zorunlu kavramların olanaklılığını gösterebilmek adına, aklın sınırlarının ne şekilde çizileceğinin belirlenmesi gerektiğini düşünür. Çünkü ancak bu sayede ahlak metafiziğine de geçiş sağlanabilecektir.

Kant, *Saf Aklın Kritiği*’nde yargıların kaynağı ve içeriği konusunda hem açıklayıcı hem de deneyim kaynaklı olan analitik *aposteriori* yargıları mümkün olmadıkları için bir kenara bırakılacak olursa, genel olarak üç tür yargı türünün bulunduğundan söz eder. Bunlar açıklayıcı ve akıl kaynaklı olan analitik *apriori* yargılar, genişletici ve deney kaynaklı olan sentetik *aposteriori* ile genişletici ve akıl kaynaklı olan sentetik *apriori* yargılardır (Kant, 1998, B11-12). Aslında bu üç yargı türünün de önceden varlığı kabul edilmekteydi. Fakat sentetik *apriori* yargılar kesin olarak ispatlanamamıştı. Kant’a göre, eğer bu türden yargıların varlığı kesin olarak ispatlanabilirse, o zaman bilimin ve felsefenin de mümkünlüğü ortaya konulabilecekti. Çünkü genel anlamda transandantal felsefenin ve metafiziğinin olanağının koşulu, sentetik *apriori* yargıların meydana getirdiği bilgilerin var olmasına bağlıdır (Kant, 2000, 19-20). Bu nedenle kaynağı akıl olan (*apriori*), bilgimize yeni bir bilgi katan (sentetik) ve nesnel, yani zorunlu olan (herkes için geçerli) sentetik *apriori* yargıların varlığını gösterme çabası,

Kant'ın birincil uğraşısı olmuştur. Kant, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının varlığı gibi sorunlarla uğraşan geleneksel metafiziğin, saf bir teorik akıl bilgisi olmadığını görür. Çünkü ruh, evren ve Tanrı ideleri, deneyim nesnelere yoksun idelerdir ve bu idelerden sentetik *apriori* yargılar türetebilmek mümkün değildir. Bu açıdan akla bir sınır çizmeye çalışan Kant'ın, doğa ile ahlak metafiziğini kuşatan yeni bir metafizik anlayış meydana getirdiğini belirtmek gerekir. Çünkü Kant'a göre çoğu zaman teorik akıl, felsefe yapmak isterken metafiziğe saplanıp kalmakta ve sınırlarını aştığında da antinomilere düştüğü söylenebilir. Bu noktada sentetik *apriori* önermeler söz konusu olduğunda, klasik mantığın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkelerini göz önünde bulunduran Kant, bunların düşünmenin ilkeleri, yani insan aklının işleme biçimi olduğuna dikkat çekmektedir.

Matematik, doğa bilimi ve metafiziğin olanaklılığı, yukarıda da belirtildiği gibi sentetik *apriori* yargıların mümkünliğüne bağlıdır (Kant, 1998, B21). Sentetik *apriori* yargıların mümkünliğini açıklayabilmek için de "saf görü" ile "*apriori*" arasındaki ilişkinin kurulması gerekmektedir. Her şeyden önce matematik, saf görü içeren bir alandır. Saf görü, bir şeyin saf formu veya biçimi anlamına gelir. Görü ise zihin, nesnelere gördüğü sürece vardır ve bilginin nesneyle bağını kurmaya yarar. Kant bilen öznedeki, *apriori* olarak saf görü formlarının zorunlu olarak bulunması gerektiğini belirtir (Kant, 1929, BXXVI). Çünkü öznedeki bir takım *apriori* öğelerin yer aldığı eğer kabul edilmezse, sentetik *apriori* yargılar başta olmak üzere matematiğin ve bilimin olanaklılığı açıklanamamaktadır. Kant, iç görü olarak "zaman" (İng. *time*, Alm. *Zeit*) ve dış görü olarak "mekân" (İng. *space*, Alm. *Raume*) şeklinde öne sürdüğü bu *apriori* öğelerin, bilen öznenin duyumsama sürecinde şeyleri algılamayı olanaklı kıldığını belirtir (Kant, 1929, B34-37). Özellikle Kant öncesinde zaman ve mekânın cismin bir özelliği olduğu, yani duyulur hâlde var olanların zamansal olduğu düşünülüyordu. Zamansal olan şeylerin devinip değiştiği, zaman dışı şeylerin ise devinmeyen ve değişmeyen özellikleri sergiledikleri kabul edilmekteydi. Kant'ın bu konudaki en önemli yeniliği, duyulur hâlde var olanların artık bilen öznenin algılayış biçimiyle ilgili olduğunu iddia etmesidir. Fakat tam da bu noktada önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır. Eğer var olanlar öznenin duyumsamasına bağlı ise bunların öznenin bağımsız olarak kendi başlarına devinip değişen bir cisim olmamaları gerekir. Çünkü bu durumda dış dünyanın bilgisi öznel bir şey olmaktadır (Guyer, 2006, s.53). O hâlde, bilginin genel geçer olduğundan nasıl söz edilebilecektir? Kant elbette ki meselenin farkındaydı ve onun tüm çabasının da bu konuyu aydınlatmak olduğu görülmektedir. Nitekim duyularımızın etkilendiğini göz önünde bulunduran Kant, bilgide genel geçerliliğe ulaşabilmek için bilen öznenin bağımsız bir dış dünyanın varlığını varsayım olarak kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Çünkü aklın hakkında konuşabileceği bir şey ancak bu şekilde mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla bilen özne, dış dünyaya zaman ve mekân saf görü formlarıyla bakar ve eğer ortamda herhangi bir cisim yok ise, bu formlar görünümün kendisi olurlar. Örneğin dikdörtgen bir bahçe düşünülürken, söz konusu bahçeyi o an yerinde deneyimleyebilme imkânı olmasa bile, zihinde dikdörtgen şeklinde bir bahçe resmi belirir. Aklın çizdiği bu resim temelde, saf görü formları aracılığıyla gerçekleşmektedir. İşte Kant, saf geometrik konuların olanaklılığının bu sayede meydana geldiğini gösterir. Bunun yanında ortamda bir

cisim varsa, yine zaman ve mekân formlarının oluşturduğu empirik görüleme yoluyla, bilen öznenin bilgi edinmedeki ilk adımı gerçekleştirmiş olur. “Duyarlık” (İng. *sensibility*, Alm. *Sensibilität*) olarak ifade edilen bu ilk adım, bilen öznenin tasarımları alma yetisi veya kapasitesidir (Kant, 1929, B75). Bu doğrultuda transandantal estetik yani duyusallığın olanağının koşulu, zaman ve mekân formları bağlamında tüm *apriori* duyusallığın prensiplerinin bilimi olur. En önemlisi de bu sayede saf matematik ve geometri de mümkünlük kazanır.

Bilen özneye nesne olabilen her şey, ona görüleme yoluyla verilir. Fakat edinilen görünüşler, yani empirik görünümün belirlenmemiş nesnelereyle yalnızca öznel geçerli yargılara ulaşılabilir. Öznel geçerli algı yargıları, sadece düşünen bir özneye algıların mantıksal bağlantılılığını gerektirir. Buna karşılık nesnel geçerliliğe sahip deney yargıları edinebilmek ancak, duyusal görünümün tasarımlarının ötesinde “anlama yetisinde” (İng. *understanding*, Alm. *Verstehen*) bulunan kavramların veya kategorilerin varlığını şart koşar (Kant, 2000, s.48-49). Tıpkı duyarlılığın formlarında olduğu gibi, saf anlama yetisinin kavramları da bilen özneye *apriori* olarak bulunmaktadır. Nesnel yargılar, koşullara ve kişilere bağlı olmayıp zorunlu, yani herkes için geçerli olan yargılardır. Yargıların herkes için geçerli olabilmesi de görümlerin deney yargılarına geçerlilik sağlayan bir kavram altına sokulması gerekmektedir. Bir görünümün yargıda bulunmaya ne şekilde yarayabileceği, anlama yetisinin kavramlarıyla belirlenmiş olmaktadır.

Kant’a göre dış dünyadaki var olanların yasalar tarafından belirlenmesi, doğa olarak ifade edilmektedir (Kant, 2000, s.44). Doğada bir belirlenmişliğin olması, aynı zamanda bir zorunluluğun da olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında zorunluluğun olduğu yerde özgürlük olanaklı değildir. O hâlde yukarıda bahsedilen deney yargıları, sadece duyulara dayanıyor diye değil, ayrıca anlama yetisinin kavramlarının eklenmesiyle de meydana geldikleri için, zorunlu doğa yasalarını kapsayan ve olgusal dünyaya ilişkin bilgi veren saf doğa biliminin olanaklılığını sağlamış olmaktadır. Bu doğrultuda bir anlama yetisi kategorisi olan “nedensellik”¹ kavramı, genel geçer bir yargı geliştirebilmeyi mümkün kılmaktadır. Meselenin daha anlaşılabilir olması açısından, Kant’ın bu konuda verdiği yararlı bir örnekten söz edilebilir. Örneğin “Güneş ışınları bir taşa vurursa, o taş ısınır” ifadesinin temelinde, Hume felsefesinde de sıkça rastlanan “alışkanlıklar” meselesi bulunmaktadır. Başka bir deyişle bu türden bir yargının kaynağında alışkanlık ve öznellik vardır, nesnellik ve zorunluluk yoktur. Buna karşılık “Güneş taşı ısıtır” ifadesinin temeli nedensellik ilkesine dayanır. “Isı” kavramı, “güneş ışığı” kavramıyla zorunlu olarak bağlanır ve ortaya nesnel geçerli bir deney yargısı çıkar, yani algıya bir de anlama yetisinin neden kavramı eklendiğinden sentetik yargı zorunlu olarak genel geçer, dolayısıyla nesnel olur ve bir algıdan deneye

¹Kant öncesinde nedensellik, Aristoteles’te hem duyulur hem de düşünülür anlamdaki neliğini, yani *eidosisunu* (Yun. *είδος*), bir şeyi o şey yapan şeyi ifade etmektedir. Descartes’ta nedensellik doğuştan gelmekte iken; Hume nedenselliğin akılla temellendirilemeyeceğini, onun hayal gücü ve alışkanlığa yani deneyime dayandırmaktadır. (Sırasıyla Bkz.) Aristoteles, *Fizik*, (Saffet Babür, Çev.), İstanbul: YKY, 2012, 194b 15- 195a 25. Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (Çiğdem Dürüşken, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013, 57-59. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: The Clarendon Press, 1896, 74-75.

dönüşür. (Kant, 2000, s.51-52). Diğer bir ifadeyle taşın ısınması ile güneş ışını arasında zorunlu bir bağlantı kurulur. İşte Kant'a göre anlama yetisi bu şekilde çalışmaktadır, yani anlama yetisinin kavramlarının gördüğü iş budur. Anlama yetisi ister istemez, güneş, güneş ışığı ve taş arasında bir neden sonuç ilişkisi kurmaya yönelir. Bu ilişki ise nedensellik olarak adlandırılır. Ancak Kant'a göre nedensellik, güneş, güneş ışığı ve taştan çıkardığımız bir kavram değildir. Tam tersine nedensellik, oradaki bağlantıyı kavramak, anlamak için yönelimle, anlama biçimiyle ilgilidir. Anlama yetisi, güneş, güneş ışını ve taşın ısınması arasında bir bağlantı kuracak şekilde yönelmektedir. Dolayısıyla nedensellik iki şey arasında olan bir ilişki değil, öznenin doğaya yüklediği anlama yetisinin saf kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle duyarlılık sayesinde saf geometrinin ve saf matematiğin, anlama yetisi sayesinde de saf doğa biliminin olanaklılığı doğmaktadır. Peki, Kant'ın üzerinde özellikle durduğu mesele olan metafiziğin ya da daha ziyade ahlak metafiziğinin olanaklılığı nasıl mümkün olmakta ve bu tablo içerisinde kendisine nasıl bir yer bulmaktadır?

Anlama yetisinin kavramları, daha önce de belirtildiği gibi, *apriori* ilkeler ve deneyimin olanağının koşulunu mümkün kılmaktadır. Fakat bu kavramlar, Kant'a göre deneyimin ötesine uygulanmaya elverişli değildir. Çünkü bunlar yalnızca görünüş alanına uygulanabilmektedir. Deneyimin ötesi söz konusu olduğunda, akıl kendi sınırlarını aşmış olmaktadır. Örneğin Tanrı, ruh, eylem ve özgürlüğün var olup olmadığına yönelik sorulara, anlama yetisinin kavramlarını uygulamak olanaklı değildir, çünkü eğer uygulanmaya çalışılırsa, *transandant* (aşkın) olanla ve antinomilerle karşılaşmaktadır (Kant, 2000, s.64). Bu uğraş, aklın görünüş alanının ötesine geçmek istemesiyle ilişkilidir. Bu bağlamda öncelikle Kant'ın iki tür metafizikten söz ettiğine işaret etmek gerekir (Kant, 2015, s.3). Bunlardan ilki doğa yasaları çerçevesinde olan "doğa metafiziğidir". Bilen öznenin saf aklının ürünü olan anlama yetisi, *apriori* yasalarını doğadan almaz, aksine neden ve sonuç ilişkisini doğaya kendi buyurmaktadır, çünkü aklın kendisi de yasa koyucu olduğundan anlama yetisi, doğanın genel düzeninin de kaynağını oluşturur. İkinci tür metafizik ise, aklın yasalarını temel alan "ahlak metafiziğidir". En temelde özgürlük meselesiyle ilgili olan ahlak metafiziği, doğa metafiziğinin yanında olanaklılık sorunu yaşamaktadır. Metafiziğin olanağının araştırılması, aslında ahlak metafiziğinin imkânının araştırılması anlamına gelmektedir (Gardner, 2006, s.261). Ben, evren, töz, Tanrı, özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve gerçeklik gibi saf aklın her türlü psikolojik, kozmolojik ve teolojik ideleri, aklın doğal yapısında bulunmasına karşın, anlama yetisinin kategorileriyle, yani teorik akılla açıklanabilecek konular değildir. Diğer bir deyişle, söz konusu idelere bu kategorilerle ulaşılmaya çalışıldığında antinomilere varılacağını belirtir. Ancak bir yandan, özgürlük meselesini de kurtarmak gerekmektedir. Kant'a göre eğer bu ideler saf aklın ideleri ise, bunların bir şekilde akılla açıklanma olanağı taşımaları gerekir. Dolayısıyla Kant, aklın idelerini ve özellikle de özgürlük konusunu açıklığa kavuşturabilmek için, teorik akıl alanında açıklayamadığı özgürlüğü pratik akıl alanında açıklamaya çalışır (Abela, 2006, s.418-419). Buradan da karşımıza aklın iki farklı kullanımı çıkar. Bunlardan biri, fizik alanına işaret eden "teorik akıl" (İng. *theoretical reason*, Alm. *theoretische Vernunft*), diğeri ise etik alanına işaret eden "pratik akıl"dır (İng. *practical reason*, Alm. *praktischer Vernunft*).

Teorik akıl, görünüş alanını kendine nesne edindiğinden zorunluluk içerirken, pratik akıl ise en temelde insanın istemesini konu edinerek özgürlük meselesine kapı açar. Pratik akıl alanında özgürlüğü temellendirmekle birlikte aynı zamanda Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü ideleri de kurtarılmış olur. Bu da aslında diğer açıdan bakıldığında, hâlâ bir metafiziğin mümkün olabileceğini bizlere göstermektedir ama bu metafizik “ahlak metafiziği” olmaktadır. Böylelikle aklın teorik yanı doğa metafiziğini mümkün kılarken, pratik yanı ise ahlak metafiziğinin olanaklılığını sağlamış olur ki, pratik aklın kritiği bu bağlamda başlı başına ahlak metafiziğinin temellendirilmesini yansıtmaktadır (Kant, 2015, s.6-7).

Aklın teorik ve pratik yanlarının farklı nesne alanlarına yöneliyor oluşu, aralarında doğan ayrımı görünür kılmaktadır. Teorik akıl “olanla”, pratik akıl “olması gerekenle” ilgilidir. Olan şey zorunluluğu temsil ederken, olması gereken ise özgürlüğü ifade etmektedir. Olan şeyler, yani görünüş alanındaki her şey birbirine neden ve sonuç ilişkisiyle bağlıdır. Olması gerekenler, yani Kant’ın düşünülür şeyler çerçevesinde yaptığı “fenomen” (İng. *phenomenon*, Alm. *phänomen*, Yun. *φαινόμενον*) ve “numen” (İng. ve Alm. *noumenon*, Yun. *νοούμενον*) ayrımındaki *noumenon* alanında zorunlu bir neden ve sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Olması gerekenler, özgürlükten kaynaklanan “aklın yasalarına” tabidir. Bu yüzden de nedensellik bağlantılı olarak zorunluluğu bizler yüklemiş olmaktayız. Buna karşılık görünüş alanında ise “doğa yasaları” veya doğa mekanizması geçerlidir. Bu nedenle zorunluluk, doğa yasalarının kendisinde olduğundan, bu doğrultuda insana ancak dışarıdan gelmiş olmaktadır. O hâlde bahsedilenler ışığında şunları vurgulamak yerinde olacaktır: Her şeyden önce Kant’ın transandantal estetikle başlayan epistemolojik irdelemesi matematik, geometri ve doğa bilimlerine ek olarak metafiziğin de olanaklılığının nasıl olabileceğini ortaya koymaktadır. Kant, yukarıda da ifade edildiği gibi, özellikle çok tartışmalı olan özgürlük konusuna kapı açabilmek için, aklın pratik yanının da olduğunu belirtir. Bu görüş, ahlak metafiziğinin imkânının de önünü açmıştır. Bunların yanında pratik aklın olanağının koşulunu gösterebilmek için Kant, görünüşün ardında bir “kendinde şeyin” (İng. *thing in itself*, Alm. *Ding an sich*) ve fenomenin ardında da bir *noumenon*un var olduğunu kabul etmektedir. Bu son derece önemli bir tespittir. Çünkü özgürlüğü ve insanın istemesi meselelerini, transandantal felsefe sistemi içinde başka türlü konumlandırabilmek olanaklı görünmemektedir. En nihayetinde insan iki tabiatlı bir varlıktır, insan aklın yasaları doğrultusunda özgür, ama doğa yasaları açısından ise zorunluluğa tabi bir yapıya sahiptir. Diğer bir deyişle ikili bir yapıya sahip olan insan, bir yanıyla akıl bir yanıyla da doğa varlığıdır. İnsanın doğasından gelen bu durumun, özgürlük ve beraberinde de ahlakın olanağının koşulunu yarattığını da ayrıca vurgulamak gerekmektedir. Özgürlük konusu çerçevesinde şimdi, insanın isteme ve eyleme meselelerini incelemek yerinde olacaktır.

3. Özgür İsteme ve Özgür Eylemin İnsanın Değeriyle İlişkisi

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde işaret ettiği düşünürlerden biri olan David Hume, insanı eylemleri bakımından doğa yasalarına tabi bir varlık olarak betimler. Hume'a göre, insan özgür olmadığı gibi insanın gerçekleştirdiği her eylem de bir neden ve sonuç ilişkisi içinde birbirine bağlıdır. Başka bir deyişle genel olarak doğa mekanizması içinde bir zorunluluk hâkim olduğundan, burada özgürlüğe yer bulunmamaktadır. Fakat Kant'a göre, insan sadece bir görünüş varlığı değildir, aynı zamanda bir akıl varlığıdır. Hem doğa yasaları hem de aklın yasalarının bütününde insan vardır. İnsanın ikili bir varlık yapısına sahip olması, bize "transandantal özgürlüğü" (İng. *Transcendental Freedom*, Alm. *Transzendental Freiheit*) sunmasının yanında, özgürlüğün olanağının koşulu da insanın bu şekilde iki tabiatlı olmasından kaynaklanmaktadır.

Kant, daha önce de ifade edildiği gibi özgürlük alanına yer açabilmek ve ahlakın da var olduğunu gösterebilmek için, aklın pratik yanını öne çıkarmaktadır. Aklın bu yanı, insanın özgür istemelerinin ve özgür eylemelerinin açıklanabilmesinin en temel dayanağı olmaktadır (Balçı, 2018, s.30). Ancak ahlak metafiziğini ve özgürlüğü temellendirilmek için Kant'ın asıl dikkat çektiği konu, insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı değil, eylemleri belirleyen istemenin özgür olup olmadığıdır. (Kant, 2015, s.58-59). Bu noktada neyin yapılması gerektiği önemli değil, yapmanın ardındaki niyet, yani neyin istenmesi gerektiği konusunun üzerinde durulmasına işaret etmektedir (Heistermann, 1968, s.50-51). Bir eylemde bulunurken, o eylemin arkasında bulunan isteme, insanın yarar ve arzularına ya da akli ilke edinmesi bakımından değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin, bir genç insanın yolda karşıdan karşıya geçerken yaşlı bir kimsenin koluna girip onun karşıya geçmesine yardımcı olması eyleminin ardında yatan isteme; eğer sadece çevredeki diğer insanların takdirini toplamak içinse yarar veya çıkar ilkesine ya da ahlak yasasını temel alarak eylemde bulunuyorsa akıl ilkesine dayanıyor demektir. O hâlde önemli olan, belirli bir durumda ve her durumda neyin yapılması gerektiği değil, genel olarak neyin istenmesi ya da ne tarzda istememiz gerektiğidir. Bunun ise hazır bir reçetesi yoktur. Bu şekilde isteyen bir kişi, belirli bir durumda neyi yapması gerektiğini her seferinde kendisi bulmak zorundadır. (Kuçuradi, 2017, s.3). Tür olarak insanın en önemli yapısal özelliği, bir akıl varlığı olmasından ileri gelerek, aklın pratik yanı sayesinde fiziki dünya için değil, doğa mekanizmasının veya doğa yasalarının dışına çıkabilmesi ve bizzat kendisi için yasa koyabilen bir varlık olmasıdır. Teorik akılla bakıldığında insan bir görünüştür, fakat pratik akıl çerçevesinde ele alındığında istemede, eylemede ve yargıda bulunmada (anlama yetisi kategorilerinin de dâhil olduğu bir evrenselliğini içererek) özgür olma özelliğine de sahiptir. (Kant, 2007, 5:197-5:198). Dolayısıyla pratik akıl bu doğrultuda, özgürlüğe gerçeklik kazandırmaktadır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki pratik aklın kritiği böylelikle, teorik aklın "*noumenon* vardır ama bilinemez" savını da kurtarmış olmaktadır. Aklın pratik yanı *noumenonun*, sadece insanda bilinebilir olduğunu ortaya koymaktadır.²

² Çünkü insan, bir yönüyle bir *noumenon* varlık, bir yönüyle de doğa varlığıdır. Kant'ın insan konusunu tartışırken *noumenon* olarak ifade ettiği şey, aslında insanın kendisi değildir. İnsanı insan yapan şey

Neye dayanıyor olursa olsun, bir eylemin temelini bir isteme oluşturur (Kuçuradi, 2015, s.59-60). Kant'a göre bir istemenin iki ayrı belirleyicisi bulunmaktadır. Bunlardan ilki deneyimsel öğeler veya eğilimler olarak ifade edilebilecek olan haz ve acı, ikincisi ise akıldır. Özgürlüğün, insanın istemesinin bir özelliği olup olmadığı meselesinde, deneyimsel olarak koşullanmış akıl, her zaman istemenin nedenini belirlemeyebilmektedir. Dolayısıyla saf aklın pratik de olabileceğini ortaya koyabilmek için, öncelikle deneyim tarafından koşullanan akla, istemeyi başka bir şeyin de belirleyebileceğini göstermek gerekir. Bir fikrin veya tasarımın karşılık geldiği şeyin varlığı, arzulama yetisi sayesinde vardır. Örneğin bir kişinin film izleme etkinliğinin nedeni, eğer kendisine haz verdiği içinse, onun film izleme fikri arzulama yetisinin etkisi altındadır denir. Arzulama yetisini her zaman haz ve acı gibi deneyimsel olan bir şeyin mi belirlediği sorusunda, Kant'ın söz konusu yetiyi aklın da belirleyebileceği düşüncesini ileri sürdüğü görülür. Kant'a göre ahlak felsefesinin ilkeleri, nesnel geçerli olmak durumundadır. Arzulama yetisini her zaman deneysel olan değil de saf akıldan gelen *apriori* bir şey de belirleyebiliyorsa, ahlakın varlığı da mümkün olacak demektir. Ahlakın dayanacağı ilkenin nesnel olmasını istiyorsak, onun *apriori* olan bir şeye dayanması gerekmektedir.

İnsanın istemelerinin dayandığı ilkelerden biri olan arzulama yetisi mutluluk, yarar, haz ve ben sevgisi temelli olduğundan içeriklidir ve görelidir. Bu nedenle eğilimler, biçim olarak nesnellik göstermemektedir. Buna karşılık istemeyi belirleyen ikinci bir ilke olan akıl, eğilimlerin hizmetinden bağımsız bir yapı çizmekte olup, içeriksizdir. Bir ilkenin yasa olabilmesi için, onun içeriksiz olması gerekir. İlkenin içeriksiz olması demek, ne istememiz gerektiğiyle değil, nasıl istememiz gerektiğiyle ilgilidir, yani içeriksiz olmak, sadece istemin çerçevesinin çizilmesi anlamına gelmektedir. (Kant, 1999, s.29-30). Bir ilkenin genel geçerliği, o ilkenin daha çok içeriksiz olmasına bağlıdır (Saraçoğlu, 2021, s.11). Bu yüzden de nesnel ya da yasa olan bir ilkenin zorlayıcılığından söz edilebilmektedir. Bu açıdan yasaların en temel özelliği, insanların neyi isteyeceklerini değil, insanların istemelerinin nasıl olması gerektiğini söylemesidir. Eğer belli bir yasadaki söz ediliyorsa, bu içerikli bir yapıya sahiptir. Ancak sadece genel yasa olursa ve yine sadece biçimi bulunuyorsa, o yasanın genel geçer olduğundan bahsedilebilir. Genel yasadaki bir zaman ya da mekân sınırı bulunmaz, keyfilik yoktur ve herkes için geçerlilik vardır. Tam da bu nedenle bir zorunluluk söz konusu olduğundan, zorlayıcı ve bir buyruk taşıdığını belirtebiliriz (Allison, 1986, s.401). Kant bu buyruğu şu şekilde dile getirmektedir:

Öyleyse kesin buyruk bir tek tanedir, hem de şudur: ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun. (...) Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun (Kant, 2015, s.38).

olaraktan akıldır. Kant aslında burada kavram olarak insanı almaz, fakat örtük olarak onu varsaymaktadır. "İnsanı insan yapan şey nedir?" ya da "İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan şey nedir?" demek, insan terimini kavramsallaştırmak demektir. İnsan hem zorunluluğa tabi olan bir doğal görüşüş varlığı hem de özgür olabilen bir akıl varlığıdır. İnsan tüm bedeniyile, yapıp etmeleriyle ve eylemleriyle görünüş alanına aittir.

Kant benzer görüşünü, “isteme” kavramı üzerinden başka bir eserinde şöyle ifade etmektedir:

Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin. (...) Böylece isteme burada (burada yasa olan pratik kuralın kendisi tarafından) mutlak ve doğrudan doğruya nesnel olarak belirlenir. Çünkü burada kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur (Kant, 1999, s.35).

Kant'a göre insanın özgür istemesi de nedenselliğe bağlıdır. Buradaki özgür isteme ya da özgürlüğe dayalı isteme, nedensiz veya rastgele bir isteme değildir. Özgür isteme de bir nedenselliğe dayalı istemedir. Ama buradaki nedensellik doğa mekanizminden kaynaklanan bir nedensellik değil, özgürlükten kaynaklanan bir nedenselliktir. Bir zorunluluk bulunmaktadır, ama bu doğa yasasından kaynaklanan bir zorunluluk değil, bir akıl yasasından kaynaklanan zorunluluktur. Dolayısıyla özgür isteme demek, nedensiz veya belirlenmemiş isteme anlamına gelmemektedir. İnsanın özgür istemesi yine bir yasaya bağlıdır ama bu yasa doğa yasalarından değil, insan aklının pratik yasalarından, başka bir söylemle özgürlükten ileri gelen bir nedensellikten doğan bir yasadır. Fakat bununla birlikte insanın istemelerini ve eylemlerini temel alacağı ilkeyi, kişisel eğilimler dışında nesnel olana yönelik olarak belirleyebilmesinin yolu da başka insanların kişisel eğilimlerinin yönlendirmesiyle değil, evrensel ahlak yasasını buyuran kendi aklına göre hareket etmesinden geçmektedir (Kant, 1996, s.11-12).

Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi bağlamında üzerinde durulan asıl konunun, herkes için geçerli bir ahlak yasasının olabilirliği ve eğer insan istemelerinde özgür ise, bunu belirleyen şeyin ne olduğunun açıklığa kavuşturabilmesi gerekir. Kant bu noktada evrensel bir ahlak yasasının izini sürerken, Hume'un insanı “istemelerinin kölesi” sayan düşüncesini de dikkate alır (Hume, 1896, s.414-415). O hâlde özgür istemenin kendisi bir yasa oluyorsa, bu türden bir istemenin genel olarak ahlak yasasına uygun bir istemeye karşılık geldiği söylenebilir (Kant, 2015, s.64-65). Daha açık bir ifadeyle kişinin özgür olması, onun başka türlü de eylemde bulunabilme olanağına sahip olması doğrultusunda öznellik taşısa da; kişi eylemini, herkes için geçerli olacak bir isteme ilkesiyle belirleyebiliyorsa, ancak o zaman nesnellikten söz edilebilmektedir. Bunun yanında özgürlüğün insanın yapısal bir özelliği olarak görülmesi ile insanın bir olanağı olarak görülmesi etikte farklı sonuçlara götürdüğünden, insan doğası gereği özgür değil, özgür olma olanağına sahip bir varlıktır (Kuçuradi, 2017, s.6).

Koşulsuz olanın, yani aklın pratik yanıyla ilgili bilginin nereden başladığı önemli bir meseledir. Bunun özgürlükten başladığı tam olarak dile getirilemez. Çünkü özgürlük, deneyim yoluyla doğrudan bilincine varılan bir şey değildir. Kant bu doğrultuda bize kendisini ilk gösterenin, yani doğrudan doğruya bilincine varılan şeyin, ahlak yasası olduğunu belirtir (Kant, 1999, s.34). Bu açıdan bakıldığında, özgürlük ahlak yasasının varlık koşulu, ahlak yasası da özgürlüğün bilinme nedenidir. Kant'a göre insan nasıl ki saf teorik ilkelerden saf anlama yetisinin varlığının bilincine varabiliyorsa, benzer şekilde saf pratik ilkelerden de “saf isteme” kavramına ulaşılmaktadır (Kant, 1999,

s.34-35). Ahlaklılığın tek ilkesi, her türlü içerikten bağımsız sadece genel bir yasa koyucu tarafından belirlenmesini ifade eder. Söz konusu bağımsızlık, negatif anlamda bir özgürlüktür. Bunun yanında pratik aklın kendi kendisine evrensel bir yasa koyabilmesi ise, pozitif anlamda özgürlüğe karşılık gelmektedir (Kant, 1999, s.38). İnsan ne zaman ki özgür olduğunun bilincine varır ve ahlak yasasına göre eylemde bulunur, işte o zaman pozitif anlamda bir özgürlükten söz edilebilir. Bununla birlikte insanın sadece arzularına yetisi ve akılla eyleyebileceğinin bilincine varması yeterli olmamaktadır. İnsanın, insan olması bakımından yapacağı "tercihler" önemlidir. Dolayısıyla insanın özgürlüğü ve evrensel ahlak yasasına göre istemesi ve eylemesi, "tür (İng. *species*, Alm. *Art*) olarak insanın (İng. *human*, Alm. *Mensch*)" bir özelliği ve olanağıdır, ama gerçeklikte bunu ancak "kişi" (İng. Alm. *person*) olan gerçekleştirebilmektedir. Bu konu son derece önemlidir çünkü herkes özgür olarak istemesini yasaya dayandırıp eylemde bulunabilme olanağına sahip değildir. Bu nedenle özgürlük ve ahlak yasasına uygun isteme ve eylemde bulunma, bu olanağı hayata geçirebilen "kişi"lerin bir özelliğidir. Bu da o kişinin diğer kişiler karşısında değerine, yani kişinin değerine karşılık gelmektedir (Kuçuradi, 2016a, s.40-41 ve 2015, s.59-60). "İnsanın değeri" (İng. *the value of human*) meselesinin, tam da bu sorundan doğduğunu özellikle vurgulamak gerekir.

Aklın pratik yanıyla ilişkili olan ahlak yasası, doğrudan buyuran bir misyonda olduğu için yasaya yükümlülüğü gerektirir. Akıl insana, doğa mekanizmasının dışına çıkıp ahlak yasası ortaya koymayı ve bu yasaya göre eylemesini buyurmaktadır. Bu durumda insan, aklın buyurduğu evrensel ahlak yasasına göre eylemeye yükümlü olur (Ware, 2017, s.122-123). Tüm bunlar, aynı zamanda insan olmanın değerini ortaya çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak aklın buyurduğu yasaya göre eylememek, yeri geldiğinde insanın değerinin yok sayılıp harcanmasına neden olmaktadır. Meseleyi bu noktada biraz daha derinleştirerek irdelemek yerinde olacaktır. İnsanın neden değerli bir varlık olduğu sorusunun yanıtı, aslında yine pratik akılda ve ahlak yasasında gizlidir. Aklın pratik yanı ahlak yasası ortaya koyarken, insanın doğası gereği başka türlü de eyleyebilme imkânından hareket eder. Aklın ortaya koyduğu buyruk, beraberinde yükümlülük de getirmektedir. Başka bir deyişle, ahlak yasasının gereğini yerine getirmek insan için bir yükümlülük olmaktadır. Dolayısıyla, akıl eğer insanı insan yapan ve insanı diğer varlıklardan ayıran bir özellik ise ya da insanın *noumenon* yanı onu diğer varlıklardan farklı kılan yanı ise, aklın sesine kulak vermek insan olmanın değerini ortaya çıkaracaktır. Ahlak yasasına göre eylememek veya aklın sesini dinlememek, insanın değerini harcamak anlamına gelir. Ahlak yasasına göre isteyip eylemde bulunulduğunda insanın değeri, yani onu diğer canlı varlıklardan farklı kılan özelliği ortaya çıkmış olur. Bu meseleyi tersinden de ele alıp düşünebilmek mümkündür. Kant'a göre insan neden değerli bir varlıktır? Ya da Kant'a göre insanın değerini nerede arayacağız? İnsanın akıl sahibi olması, insan açısından sadece bir olanağa işaret eder. Dolayısıyla sadece akıl sahibi olması açısından insanın değeri ortaya koyulamaz. İnsan doğa yasalarından bağımsız olarak eyleyebilme olanağını taşır. Bunun için de önce akıl ahlak yasası ortaya koymalı, sonrasında ise koyduğu ahlak yasasına göre isteyip, eyleyebilmelidir. Ancak o zaman insanın değeri denilen şey ortaya çıkarılmış olur. İnsan ancak böyle yapabildiği için değerli bir varlıktır.

Mutluluk, ben sevgisi, kişisel çıkarlar, duygular, haz, yarar vb. gibi istemeyi belirleyen görelî ve deneysel belirlenme nedenleri içerisinde, *apriori* olarak bilinen tek duygu saygıdır (Kant, 1999, s.82). Kant'ın sözünü ettiği saygı, ahlak yasasına duyulan saygıyı ifade etmektedir. Bu saygı, yeri geldiğinde ben sevgisinin önüne de geçebilmelidir. Bu açıdan yasaya duyulan saygı, aynı zamanda yasaya göre eylemeyi de güdüleyen önemli *apriori* bir duygudur. Bununla birlikte istemeyi belirleyen nesnel, içeriksiz ve ahlaklılığın tek ilkesi olan biçimsel belirlenme nedeni olan “yasalılık” ise, ahlak yasasına uygunluğu gerekmektedir. Kant'ın koşulsuz veya “kategorik buyruk” (İng. *categorical imperative*, Alm. *kategorischer Imperativ*) olarak öne çıkardığı konu, kişinin yasaya uygun olarak eylemesiyle ilişkilidir. Böylece saygı, istemenin hem öznel hem de nesnel belirlenimi olur. Ödev de buradan doğmaktadır. Ahlak yasasına duyulan saygıdan dolayı isteme, ödevden dolayı olmayı anlatır; ahlak yasasına uygun olmaya işaret eden yasalılık ise, ödevde uygunluğu ifade eder (Kant, 1999, s.79-80). Dolayısıyla evrensel ahlak yasasına göre hem istemek hem de eylemek, ödevin kendisini oluşturur. Bu ödev, insanın değerini ön plana çıkardığı gibi, aynı zamanda bu değerini korunabilmesinin olanağının koşulunu da temsil etmektedir. Çünkü “insana yakışır bir şekilde”³ istemek ve eylemek, her tek kişinin ödevidir (Kant, 2015, s.15). Ödev, insanın ödevidir ve bir insan olarak ödevimiz insana yakışır şekilde istemek ve eylemek bulundurur. İşte Kant'a göre insana yakışır şekilde istemek ve eylemek, ancak ahlak yasasıyla mümkündür. Özgürlük de bunun olanağının koşuludur. İnsan özgür olmasaydı, insana yakışır şekilde isteyip eylemek de mümkün olmayacaktı. İstemenin nesnel belirlenme nedeni ahlak yasası, öznel belirlenme nedeni ise ahlak yasasına saygıdan dolayı olacak. Yani ödevde uygun istemek ve eylemek yasaya (ahlak) uygun istemek ve eylemektir. Ödevden dolayı istemek ve eylemek de ahlak yasasına duyulan saygıdan dolayı istemek ve eylemektir. Dolayısıyla bir insan için ahlak yasasına uygun ve yasaya saygıdan dolayı istemek ve eylemek bir ödevdir. Peki, neden ödev ifadesini kullanılmaktadır? Çünkü ödev, zorlayıcılık taşır. İnsanın ödevini yapması gerekir; aksi hâlde ödevi yapmaz, ahlak yasasına uygun ve ahlak yasasından dolayı isteyip eylemek bulunmazsa, insanlaşılamamış, insana yakışır davranılmamış ve bunun sonucunda da insanın değeri harcanmış olur. İnsanın değeri yasaya uygun ve yasaya saygıdan dolayı isteyip eyleyebilme olanağında yatar. İnsan yeri geldiğinde eğilimlerini bastırabilir ve ahlak yasasına uygun ve ahlak yasasına saygıdan dolayı isteyip eylemek bulunabilmektedir. Ahlak yasası tür olarak insana, insan olmak bakımından bir ölçü sağlamaktadır. Ödev, bu bağlamda kişisel eğilimleri ve arzuları etkisiz kılarak zorlayıcı bir görev edinir. İnsanın değerinin korunabilmesi, etik eylemlerin gerçekleştirilmesine bağlı ise, insanın doğa varlığı olmasının yanında bir akıl varlığı olduğu da ancak bu şekilde kanıtlanmış olmaktadır. İnsanın değerini temsil eden kişiler, yasaya göre

³İnsanın değeri çerçevesinde, Antik Yunan filozoflarından Aristoteles (MÖ 384-MÖ 322) doğruluğun ölçütünün, erdemli kişinin “insana yakışır olanı” eylemesi olduğunu belirtmektedir. Bu da doğru yargılama gücü olan “pratik bilgelikle” (Yun. *φρόνησις*) mümkün olmaktadır. Erdemli kişi, kendisi de dâhil olmak üzere tüm insanlık için neyin iyi olduğunu bilebilmektedir. Çünkü iyi olan şeyler, genele yönelik doğru olarak istenirler. Bu doğrultuda erdemli insanın istediği de doğru olacaktır. Erdemli kişinin diğer insanlardan farkı, her tek durumda insana yakışanı ve erdemli olanı görebilmesidir. (Bkz.) Aristotile, *The Nicomachean Ethics*, (F. H. Peters, Çev.), London: Kegan Paul Trench Trübner and Co., 1906, 1103a-b ve 1113a 28-40.

isteyip eyleyen ve böylelikle ödevi yerine getiren kimselerdir. Tekrar vurgulamak gerekirse, insanın en önemli özelliklerinden biri, hem bir doğa hem de bir akıl varlığı olma olanağına sahip olmasıdır (Kant, 1999, s.42). Yasaya uyup uymama meselesi kişinin kendi elinde olan bir şey olduğundan, insanın değerini ortaya çıkaracak ve bu değeri koruyacak olan da yine kişilerin kendileridir. Bu bakımdan yalnızca evrensel ahlak yasasıyla belirlenmiş eylemlerin etik değerinden söz edilebilmektedir. İnsanın değerinin korunup korunmadığını anlayabilmek, kişinin eylemini belirleyen niyetin arkasında aklın yasalarının olup olmadığına bağlıdır.

Bu noktada iyinin ve kötünün ahlak yasası ile olan ilişkisine değinmek gerekirse iyinin kendisinin, doğası gereği görelî bir şey yansıttığını belirtmek gerekir. Bu bakımdan iyi ya da kötü üzerine doğrudan bir yasa oturtabilmek olanaklı değildir. İyi ve kötü ancak, ahlak yasasından türetildiğinde nesnellik kazanırlar. Bu çerçevede iyi olan tek şey, Kant'a göre sadece "iyi isteme" (İng. *good will*) olabilir (Kant, 2015, s.9). Daha açık bir ifadeyle, ahlak yasasına uygun olan isteme, iyi isteme olarak adlandırılır. O hâlde insanın istemesinin etik olabilmesi için ilk olarak, istemenin dayandığı ilke herkes için geçerli olmalı, ikinci olarak da istemenin ahlak yasasına hem ödevden hem de saygıdan dolayı gerçekleşiyor olması gerekmektedir. Ancak bu iki koşul doğrultusunda gelişen bir istemenin hem iyi isteme olduğu hem de onun etik bir değer taşıdığı ileri sürülebilmektedir. Saygı konusu bu bakımdan şeylere yönelik değil, doğrudan kişilere ait bir meseledir (Kuçuradi, 2016a, s.20 ve s.42). Eğer bir kişi bile yasaya saygıdan dolayı ve yasaya uygun olduğu için isteyip eylemde bulunuyorsa, bu durum doğrudan ahlak yasasının var olduğunu gösterir. Bu yönde ödevi yerine getiren kişi, aynı zamanda kendisi de saygının bir konusu olur. İnsanın değeri, onun diğer var olanlar arasındaki yerine işaret ediyorsa, bu aynı zamanda onun kendi kendine yasa koyabilen iki tabiatlı bir varlık oluşunu anlaşılır kılmaktadır. Dolayısıyla insanın değeri ile evrensel ahlak yasası arasında sıkı bir bağ bulunur. Bu doğrultuda akli yeterliliğe sahip her insanda, ödevde uygun eylemde bulunma hâli olanak olarak yer alır. Önemli olan, kişinin istemelerinin belirlenme nedeninin hangi ilkeyle kurulduğudur. Akla ve onun koyduğu yasaya göre isteyip eylemek, en çok da insan olmak için gereklidir. Dolayısıyla aslında bütün çaba, insanın diğer var olanlardan farklı olan yapısının bilincine varabilmesi, sahip olduğu doğasının gerektirdiği gibi istemelerini ve eylemlerini gerçekleştirebilmesi, en nihayetinde de insana yakışır olanı yaparak gerek kendisiyle gerekse başkalarıyla olan ilişkisinde insan olmanın değerine karşılık gelen bir yaşam sürdürebilmesidir. Kant'ın insanın değeri sorunsalı çerçevesinde ortaya koyduğu bu görüşler, ilk bakışta teorik boyutta kalıyormuş gibi görünüyorsa da toplumda ve kişiler arası ilişkilerin kurulmasında ve sürdürülmesinde her zaman güncelliğini koruyan, hatta değer konusu içinde zorunlu olarak olması gereken ilkeler olduğu düşünülmektedir.

4. Sonuç

Antik Çağdan günümüze uzanan felsefi tartışmaların en önemli konularından biri tür olarak insanın neliği, yani doğasıdır. İnsanın doğasının en önemli özelliği de onun etik bir varoluşa sahip olma olanağının olmasıdır. İnsanın istemesi ile eylemde bulunması arasındaki ilişki doğrultusunda şekillenen Kant'ın etik görüşü epistemoloji görüşünden bağımsız değildir. Kant'ın ahlak metafiziğinin temellendirilmesi ve pratik aklın kritiği doğrultusunda ortaya koyduğu düşünceler dikkate alındığında, varılan nihai nokta insanın değeri meselesi olmaktadır. Buradan hareketle Kant'ın ileri sürdüğü ödev ve yasa ilişkisi de insanın değerini açığa çıkaracak bir şekilde eylemde bulunabilmeyi gösterme gayretiyle şekillenmektedir. Çünkü toplumda kişiler arası ilişkilerden doğan etik sorunlar, günümüzde de artarak devam etmektedir. Kişiler arası ilişkiler ve etik sorunlar her zaman olacaktır. Nitekim Kant'ın da önemle vurguladığı gibi, insanın arzulama yetisi bunun en açık nedenini oluşturmaktadır. İçeriği haz, acı, yararlar belirlenmiş olan arzulama yetisi, görelî bir yapıya sahip olduğu için, biçim olarak yasa olmaya, yani herkes için geçerli olabilecek içeriksiz bir yasa olmaya uygun değildir. Eğer hâlen Kant'ın görüşlerinin önemi tartışılıyorsa, bu durum onun geliştirdiği sistemin insana yönelik, “insan olabilmek” bakımından bir gereklilik olduğunu gösterir. İnsan olmak bakımından eğer her kişi eşitse, herkes de insanın değerini açığa çıkaran ahlak yasasına uygun eyleme ve değerli bir kişi olma olanağını taşıyor demektir. İnsanın değeri evrensel bir özellik taşıdığı için, bu değerın korunması insan olmanın da koşulunu oluşturmaktadır. O hâlde insanın değerinin harcanmasının önüne geçilebilmesi, etik ilişkilerin kişisel çıkarlara göre değil evrensel insan hakları temelinde eylemde bulunmayı gerektirir (Kuçuradi, 2016b, s.71-72). Kant'tan yüzyıllar önce Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* isimli eserinde de vurguladığı şekliyle, bu tür eylemlerin kişilerde “alışkanlık” (İng. *habit*, Yun. *ηθος, σννήθεια*) hatta “erdem” (İng. *virtue*, Yun. *αρετή*) hâline getirilmesiyle mümkün olacağı açıktır (Aristotle, 1906, 1103b 25-30). Bunun da yolunun ancak küçük yaşlardan itibaren iyi bir eğitim alarak, yani erdemli insan olmanın önemine yönelik ve insanın değerine ilişkin etik bir eğitimle yetişmekten geçmektedir. Dolayısıyla bahsedilenler ışığında çalışmada geline bu noktada, Kant'ın insanın değeri ve özgürlüğü çerçevesinde ele alınıp incelediğimiz ve yorumladığımız etik anlayışının, aslında en yalın ifadeyle bizlere “insan olmanın gereğini” yansıtmış olduğu anlaşılmış olmaktadır.

KAYNAKÇA

Abela, Paul (2006). *The Demands of Systematicity: Rational Judgment and The Structure of Nature*. Graham Bird (Ed.), *A Companion to Kant*, Oxford: Blackwell Publishing.

Allison, Henry E. (1986). *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis*. *The Philosophical Review*, (3)1, 393-425.

- Aristotle (1906). *The Nicomachean Ethics*, (F. H. Peters, Çev.), London: Kegan Paul Trench Trübner and Co.
- Aristoteles (2012). *Fizik*, (Saffet Babür, Çev.), İstanbul: YKY.
- Balcı, Elif Ç. (2018). İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (35)1, 20-32.
- Descartes, René (1946). *Felsefenin İlkeleri*, (Mehmet Karasan, Çev.), Ankara: MEB.
- Descartes, René (2013). *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (Çiğdem Dürüşken, Çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Gardner, Sebastian (2006). *The Primacy of Practical Reason, A Companion to Kant*, Graham Bird (Ed.), Oxford: Blackwell Publishing.
- Guyer, Paul (2006). *Kant*, London: Routledge.
- Heistermann Walter (1968). Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri. (Tomris Mengüşoğlu, Çev.), *Felsefe Arkivi*, (16), 49-62.
- Hume, David (1896). *A Treatise of Human Nature*, Oxford: The Clarendon Press.
- Kant, Immanuel (1929). *Critique of Pure Reason*, (Norman Kemp Smith, trans.), London: Macmillan and Co.
- Kant, Immanuel (1996). An Answer to The Question: What is Enlightenment?, *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor, (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, (Paul Guyer ve Allen W. Wood, Çev.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Ülker Gökberk, İoanna Kuçuradi, Gertrude Durusoy, Füsün Akatlı, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (2000). *Prolegomena*, (İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (2007). *Critique of the Power of Judgment*, (P. Guyer ve E. Matthews, Çev.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2015). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (İoanna Kuçuradi, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna (2015). *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna (2016a). *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna (2016b). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna (2017). *Uludağ Konuşmaları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Saraçoğlu, Ece (2021). Kant Felsefesinde Özgür İstemenin Olanaklılığı, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, (14)1, 1-13.

Ware, Owen (2017). Kant's Deductions of Morality and Freedom. *Canadian Journal of Philosophy*, (47), 116-147.

Wood, Allen (1999). *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 22.05.2022
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 03.01.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

ANGLOSAKSON ARKEOLOJİ GELENEĞİ BAĞLAMINDA BİLİMSEL AÇIKLAMALARIN DOĞASI VE STATÜSÜ

A. Dinçer ÇEVİK*

Öz: Geçmişte, insan düşüncesinin ürünü olarak üretilen maddi kalıntılar ve materyal kültürü ve bunların o topluluklar için ne anlama geldiğini; kültürel değişimleri ve kültürlerin birbiri ile olan etkileşimlerini neden sonuç ilişkileri ile açıklamaya odaklanmış bir bilim olarak arkeoloji, çalışmalarında disiplinlerarası yaklaşım ve yöntemleri kullanır. Arkeolojinin farklı disiplinlerle sürekli etkileşim halinde olduğu genel olarak üzerinde uzlaşa bulunan noktalardan biriyken bu alanda sunulan bilimsel açıklamaların doğası üzerine yürütülen tartışmalar nispeten sınırlı kalmıştır. Arkeolojideki açıklamaların doğasının incelenme girişimlerinde spekülasyonları eleyip kanıtlara ve kesinliğe ulaşma amacıyla birçok epistemik strateji arkeolojiye adapte edilmeye çalışılmıştır. Bu stratejiler geleneksel arkeolojinin endüktivist yaklaşımından yeni arkeolojinin dedüktivist yaklaşımına ve daha yeni dönemlerde en iyi açıklamaya çıkarım metoduna kadar çeşitlendirilebilir. Bu makalede, söz konusu epistemik stratejilerin arkeolojideki açıklamalarda nasıl kullanıldığı ile ilgili bilim felsefesi açısından ve Anglosakson arkeoloji geleneği bağlamında bir incelemesini yaparak arkeolojideki açıklamalar ile ilgili tartışmaların eğer yeni arkeoloji yaklaşımının ve bilim felsefesinin izleri takip edilecekse model temelli açıklamalara, post-süreçsel arkeolojinin izleri takip edilecekse de arkeolojik fenomenin açıklanmasından çok anlamlandırılması ve anlayışının kazanılmasını ön plana çıkartılan post-süreçsel arkeolojiye odaklanması gerektiğini iddia ediyorum.

Anahtar Kelimeler: Arkeoloji, Yeni Arkeoloji, bilimsel açıklamalar, dedüktivizm, endüktivizm, en iyi açıklamaya çıkarım.

* Arş. Gör. Dr. / Research Assistant Dr.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye. | Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Turkey.

E-mail: dincercevik@mu.edu.tr

Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5897-7381>

Çevik, A. Dinçer (2023). Anglosakson Arkeoloji Geleneği Bağlamında Bilimsel Açıklamaların Doğası ve Statüsü. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 17-37.

THE NATURE AND STATUS OF SCIENTIFIC EXPLANATIONS IN THE CONTEXT OF ANGLOSAXON ARCHAEOLOGY

Abstract: Archaeology is a discipline that takes an interdisciplinary approach and use interdisciplinary methods in investigating products of human thought such as material remains and material culture by which it tries to explain what all of those bears on the meaning, cultural changes and cultural exchanges for those societies in cause-effect relationships. Although it is a shared point of view that archaeology is in a constant reciprocal relationship with the other disciplines, studies on the nature of explanations provided in archaeology seems to be rather limited. Many epistemological strategies have been adopted in archaeology to eliminate speculation in favor of proof and certainty. These strategies range from the inductivism of traditional archaeology to the deductivism of the New Archaeology, and more recently to views of archaeological reasoning as inference to the best explanation. In this article, from the perspective of philosophy of science, by making an examination of how these epistemic strategies used in the context of tradition of Anglo-Saxon archaeology, I claim that if the aim is to explain archaeological phenomenon then the discussions revolving around the new archeology approach should focus on model-based explanations. On the other hand, if the discussions on explanations in archaeology aim to focus on understanding of the archaeological phenomenon rather than explanation of it, post-processual archeology should be in focus.

Key Words: Archaeology, New Archaeology, scientific explanations, deductivism, inductivism, inference to the best explanation.

1. Giriş

Arkeoloji, zaman zaman felsefecilerin çeşitli açılardan odak noktası olmuştur. Arkeolojik kazı analizi ile incelenmeye çalışılan stratigrafi/tabakalanma ve hem kazılar hem de yüzey araştırmalarında benimsenen benzeri pratikler felsefede metaforlarda kullanılır.¹ Hempel de “Tarihteki Genel Yasaların İşlevi (The Function of General Laws in History)” makalesinin son bölümünde arkeolojideki çıkarımların bilimsel yasalara örtük bağlılığını ele alır (1942, s.48). Alison Wylie’ye (2007, s. 518) göre, William Whewell’in karşılaştırmalı arkeolojiyi “paleatolojik bilimler”i (Whewell, 1847, s.637) bağlamında değerlendirmesi arkeolojinin felsefi açıdan sistematik olarak ele alındığı ilk örneklerden birisi olarak değerlendirilebilir.² Wylie’ye göre Collingwood da “Tarih Tasarımı” nda (Collingwood, 1946) tarihsel akıl yürütmeler ile ilgili analizinde büyük oranda arkeolojik çıkarım örneklerini ele alır (2007, s. 518).³

¹ Michel Foucault örnek olarak verilebilir. Örneğin Çelebi’ye göre Foucault, *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler ve Bilginin Arkeolojisi* adlı eserlerinde “arkeoloji” yöntemine başvurur (2016, s. 995).

² Her ne kadar sonraki süreçte kullanımı popülerlik kazanmamış olsa da “palaetioloji” (“palaetiology”) halihazırda bulunan kanıt ışığında geçmişte yaşanan fenomeni yeniden yapılandırma bilimlere referansla 1837 yılında William Whewell tarafından kullanılmıştır. Whewell, palaetiolojik bilimlere örnek olarak jeoloji ve karşılaştırmalı filolojiyi verir. Bkz; (Raub, 1988, s. 293, O’Hara, 1996, s. 8, Tanghe, 2019, s. 811).

³ Felsefe ile arkeoloji arasındaki etkileşimi gözler önüne serecek örnekler vermek mümkündür. Örneğin Bodington (2013) Çatalhöyük kazısını vaka çalışması olarak ele alıp felsefedeki yaklaşımların arkeolojide doğruluk ve temellendirme meselelerinde nasıl işlevsel olabileceğini ele alır. Diğer bir örnek için bkz;

Felsefenin arkeoloji ile ilişkilendiği temel noktalardan birisi arkeolojideki açıklamaların doğası ve statüsü ile ilgilidir. Bu bağlamda bir disiplin olarak arkeoloji, bilim felsefesindeki bilimsel açıklamaların doğası ile ilgili tartışmalarla zaman zaman ilişkilendirilmiş olsa da son dönemdeki bilimsel açıklamaların doğası ile ilgili güncel tartışmalarda ne arkeologlar ne de bilim felsefecileri tarafından yeterince ele alınmamıştır. Söz konusu tespit Türkiye’deki çalışmalar dikkate alındığında daha açık hale gelmektedir. Bilimsel açıklamaların doğası ve statüsü ile ilgili problemlerin bir disiplin olarak arkeolojideki temel teorik yaklaşımlar ve açıklamalar bağlamında nasıl konumlandığı bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.

2. Arkeolojide Temel Yaklaşımlar ve Açıklama

Arkeolojideki açıklamalar tarihsel ve kültürel olarak olumsaldır. Arkeolojinin ontolojisi ve epistemolojisindeki değişimlere bağlı olarak arkeolojik açıklamaların amaçları ve yöntemleri de değişmektedir.⁴ Bu noktada Anglosakson arkeoloji geleneği, söz konusu tespitin takip edilip sonuçlar üretilebilmesi için olanaklar sunmaktadır. Bu bölümde amacım Anglosakson arkeoloji geleneği içinde, arkeolojideki temel yaklaşımların analizi ile birlikte bilimsel açıklamaların doğası üzerine yürütülen tartışmalar çerçevesini genel hatları ile analiz ederek alanın bilim felsefesi ile ilişkisini kurmak olacaktır.

Bilimsel açıklamalar fenomenin ortaya çıkmasına yol açan neden ya da nedenlerin temellendirmesini, gerekçesini vermek olarak tanımlanabilir. Tarihsel ve dilsel olarak açıklama ve neden terimleri sosyal, davranışsal ve doğa bilimlerinde neredeyse eş anlamlı olarak kullanılır. Öte yandan güncel arkeoloji pratiğinde geçmişin değerlendirilmesinde bilimsel ve bilimsel olmayan (örneğin *hermeneutik*) yaklaşımlar mevcuttur. Bu anlamda arkeolojide açıklamaların uygun bir analizi açıklama pratiğinin materyal kayıtlardan geçmiş ile ilgili çıkarımlarda bulunmanın da hesabını verebileceği şekilde genişletilmesi gerekir (Stanish, 2008, s. 1358). Bu çerçevede bu bölümde arkeolojide kabul görmüş olan temel açıklama yaklaşımlarını ele alacağım.

Arkeolojideki açıklamalar ile ilgili felsefi temellerine ve amaçlarına göre dört temel kategoriden bahsedilebilir. Söz konusu yaklaşımlar farklı varsayımlar içerdiğinden “açıklama”, bu yaklaşımların her biri için farklı aktivitelere referansla kullanılır. Bu yaklaşımlar arasında en az bilimsel olandan en bilimsel olana doğru şöyle bir sıralama ortaya koyulabilir: (1) Eleştirel teori, (2) Hermeneutik (yorumlayıcı) arkeoloji, (3) Tarihselci arkeoloji, (4) Bilimsel arkeoloji (Stanish, 2008, s. 1358-1359). Arkeolojide eleştirel teori yaklaşımı, anlatılar yolu ile geçmiş, etik ve politik ilkeleri de içine alacak biçimde yapılandırılmış bir sosyal pratik olarak ele alır. Bu yaklaşımda arkeolojik kayıtları anlamlandırma işi daha geniş olarak sosyal, kültürel, ahlaki, politik bağlamlar çerçevesinde yapılır. Hodder ve Hutson (2003, s. xv) bu yaklaşımları “... geçmiş kültürel

Krieger, W.H. (2006). Söz konusu etkileşime dair daha güncel bir örnek için bkz; (Killin A., Hermanson, S.A., 2021)

⁴ Burada arkeolojinin olumsal olması ile diğer tarihsel disiplinlerde olduğu gibi arkeolojideki olguların da birden fazla nedene bağlı olarak gerçekleştiği, bu nedenlerden herhangi birindeki değişikliğin söz konusu fenomenin de gerçekleştiğinden farklı biçimde ortaya çıkacağı kastedilmektedir.

anlamları güç, egemenlik, tarih ve cinsiyet ile ilişkileri” bağlamında yorumlar. Eleştirel teori yaklaşımına benzer şekilde hermeneutik (yorumlayıcı) yaklaşım, arkeolojik kayıtları birden çok anlamı ile yorumlamaya odaklanır. Bu yaklaşıma göre insan davranışı ve üretimi kültürel olarak oluşturulur ve çevre, teknoloji gibi dışsal etmenler olmaksızın açıklanamaz. Hermeneutik yaklaşıma göre “kültür nesnelere, nesnelere kültürü yaratır”. Bu tekrarlamalı ve karmaşık süreç daha yalın, lineer yaklaşımlara ve önermelere indirgenemez. Dolayısı ile bilgi, birikimli değildir, devamlı olarak yeniden üretilir. Hodder ve Hutson’a göre kültürel davranış daha geniş genellemelere indirgenemez çünkü “kültür anlamlı biçimde kurulmuştur”, “kültürel ilişkiler kendileri dışında herhangi bir şeyden kaynaklanmazlar. Onlar yalnızca vardır” (2003, s. 4).

Eleştirel ve hermeneutik yaklaşımlar, Anglo-Amerikan arkeoloji geleneğinde “post-süreçsel” arkeoloji olarak anılan teoriyi meydana getirir (Stanish, 2008, s.1360). Buna göre post-süreçsel arkeoloji, yeni arkeolojinin sorunları ile ilgili mantıksal olguculuğun olduğu gibi arkeolojiye uygulanmasının anlamlı birer eleştirisini verir (a.g.y). Post-süreçsel arkeolojiden ayrı olarak “süreçsel” yaklaşım bir diğer metodolojik geleneği oluşturur.⁵ Süreçsel yaklaşım toplum içinde ve toplumlar arasında işleyen farklı süreçleri izole edip çalışmayı dener. Bunu yaparken çevreyle olan ilişkilere, geçim kaynaklarına ve ekonomiye, toplum dahilindeki sosyal ilişkilere ve farklı sosyal birimler arasında gerçekleşen etkileşimlerin etkilerine vurgu yapar (Renfrew & Bahn, 2017, s. 481). Açıklama ve nedensellik bu geleneklerin odaklandığı meseleler değildir. Bu yaklaşımlarda temel amaç geçmiş ile ilgili birden fazla yorum, anlam üretimi ve arkeoloji pratiğinin eleştirisi esastır. Tarihselci arkeoloji yaklaşımı arkeolojik kayıtları uzay ve zaman içinde açıklamayı hedef alır. Bilimsel arkeoloji; empirik arkeolojik kanıtları, insan davranışı ile ilgili daha genel ilkelerin kapsamında ele almayı amaçlar (Stanish, 2008, s.1360). Bu yaklaşımda açıklama, arkeolojik kayıtları metinler ya da halihazırda var olan arkeolojik data kümeleri gibi bağımsız dotalar aracılığı ile bilinen tarihsel bir sekans içine yerleştirebilmektir. Bu bağlamda bu yaklaşıma göre başarılı bir açıklama yorumun var olan bilgiye uyum sağlama derecesi ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında, tarihselci arkeoloji geçmişi olumsal, tikel bir kültürel sekansın içinden kaynaklanan tarihsel momentler olarak ele aldığı için bilimsel arkeoloji yaklaşımından ayrılır (A.g.y). Bilimsel arkeoloji bir yönüyle tarihselci arkeolojinin bazı temel prensiplerini kabul eden, bir yönüyle de bunun ötesine geçen bir yaklaşımdır. Bilimsel arkeoloji yaklaşımına göre temel amaç arkeolojik kayıtları uzay ve zaman içinde insan davranışının daha genel örüntüleri kapsamında değerlendirmektir. Bu bağlamda bilimsel arkeoloji bu yaklaşımı benimseyenlere göre karşılaştırmalı davranışsal ve sosyal bilimlerin bir dalıdır (A.g.y). Dolayısı ile bu yaklaşım, bilim felsefesinin ele aldığı biçimiyle ‘nedensellik’ ve ‘açıklama’ kavramlarının işlevselliği açısından en yüksek potansiyeli barındıran yaklaşım olarak ön plana çıkmaktadır.

Güncel bilimsel arkeolojinin kökleri özellikle 1960-1970 yıllarında popülerlik kazanmış olan, günümüzde ‘süreçsel arkeoloji’ olarak anılan ‘Yeni Arkeoloji’ yaklaşımına

⁵ Süreçsel ve post-süreçsel arkeoloji yaklaşımlarının bir değerlendirmesi için bkz; (Preucel, R.W, 1991).

götürülebilir. Bu yaklaşımın felsefi ilkeleri *Explanation in Archaeology: on of Explanation in Archaeology: an Explicitly Scientific Approach* (Watson, Le Blanc, Redman, 1971) yayınında aktarılmıştır.⁶ Yeni arkeoloji, epistemolojik yaklaşımında açık biçimde mantıksal olguculardan ve Viyana Okulu'nun temsilcilerinden etkilenmiştir.⁷ Bu yaklaşıma göre arkeologlar kültür ve benzeri olgular ile ilgili birtakım yasalar keşfetmeli, test edilebilir hipotezler öne sürmeli ve arkeolojik data ile beraber dedüktif olarak çıkarımlarda bulunmalıdırlar (Binford 1967, 1968a, 1968b; Binford & Binford 1968; Fritz & Plog 1970; Hill, 1970, Watson v.d. 1971, 1984).⁸ Bu bağlamda çalışmanın devamında, bilimsel pozitivizmi reddeden (Hodder 1982, 1984; Shanks & Tilley 1987a, 1987b) geleneklerin yaklaşımı ve iddialarını daha fazla analiz etmeyeceğim.⁹ Bunun yerine bu tespit doğrultusunda bir sonraki bölümde yeni arkeoloji yaklaşımının bilim felsefesinde, özellikle 1950-1960 yıllarından itibaren ağırlık kazanan bilimsel açıklamaların doğası üzerine yürütülen temel tartışmalardan hangi bağlamlarda nasıl etkilendiğinin bir analizini vereceğim.

3. Yeni Arkeoloji ve Arkeolojide Bilimsel Açıklamalar

Özellikle 1970'li yıllardan itibaren "analitik arkeoloji felsefesi" (Salmon, 1993, s. 324), ya da daha geniş tanımıyla "meta-arkeoloji" (Embree, 1992) yeni bir ara alan olarak özellikle yeni arkeoloji yaklaşımını benimseyen araştırmacıların iddiaları ile gelişen bir alan olmuştur. Bu alanın gelişmesiyle birlikte bilim felsefesinin arkeoloji için ne derece ve ne nasıl faydalı olabileceğinden bağımsız olarak özellikle arkeolojik açıklamaların doğası meselesinde bir tartışma hattı açılmış ve bu hat hem felsefe ile ilgilenen arkeologları hem de arkeoloji ile ilgilenen felsefecileri meşgul etmiştir. Yeni Arkeoloji, Hempelci açıklama modelini arkeolojiye adapte etme girişimleri ile diğer yaklaşımlardan ayrılır. Hempelci açıklama modeli ('Dedüktif-Nomolojik' (D-N) ya da 'kapsayıcı yasa modeli') literatüre girdikten sonra 1960'lardan itibaren "kabul gören görüş" olarak değerlendirilmeye başlamıştır. D-N modeline göre açıklama iki parçadan oluşur: *Explanandum* açıklanacak olayın tanımlanması olup *explanans* açıklanacak olayın hesabını verdiği düşünülen kısımdır (Hempel & Oppenheim, 1948). *Explanans*'ın *explanandum*'u başarılı bir şekilde açıklaması için öncüllerinin sahiden doğru olduğu dedüktif bir argüman formuna sahip olması ve *explanandum*'un *explanans*'ın

⁶ Bahsi geçen kitapta yer alan iddialarına yönelen eleştirileri verdikleri yanıt için bkz; (Watson, P. J., LeBlanc, S.A., Redman C.L., 1974).

⁷Viyana Çevresi, bilimi odağa yerleştiren ve anlam kesinliği idealini paylaşan bilim insanlarından ve felsefecilerden oluşan heterojen bir topluluktur. Viyana Çevresi ile yeni arkeoloji yaklaşımı arasındaki etkileşimin nedenleri ile ilgili bkz; (Gibbon, 1989, s. 118-140)

⁸Yeni Arkeoloji yaklaşımında metodolojik açıdan "ara bağlam kuramı (middle-range theory)" önemlidir. Ara bağlam kuramı, genel teoriler ile dünyada gözlemlenen tikel fenomenler arasındaki mesafeyi azaltması açısından arkeoloji için faydalı bulunan bir yaklaşımdır (Smith, 2011, s.168). Peter Kosso bu nedenle ara bağlam kuramını halihazırdaki data ile geçmişte yaşanmış fenomen arasındaki "epistemik boşluğu doldurduğunu" dile getirir (1991, s.622). Arkeolojide bir yöntem olarak analogiler de özellikle yeni arkeoloji yaklaşımında önemli metodolojik araçlardır. Arkeolojide analogilerin kullanımı ile ilgili bkz; (Marila v.d., 2017).

öncüllerinden çıkarsanabilmesi gerekmektedir. Bu modelin “dedüktif” kısmına denk gelir. Ek olarak, *explanans* en azından bir tane “doğa yasası” içermelidir ve bu doğa yasası gerekliliği ise D-N bilimsel açıklama modelinin “nomolojik” kısmına denk gelir.

Yeni arkeoloji yaklaşımının arkeolojideki açıklamaların doğasını anlamlandırma girişimlerinde genellemeler ve düzenlilikler ile ilgili vurguları, onları açıklamaları yasa ve düzenlilikler temelinde ele alan D-N açıklama modelinin bu girişimleri için ideal örneği sunduğu konusunda ikna etmiştir.¹⁰ Bu yaklaşıma göre arkeologların görevi yalnızca buluntuları kategorize etmek ve onlar üzerinde yorumlar yapmak değildir. Arkeologlar geçmişin gerçekleştiği gibi meydana gelmesinin nedenlerine odaklanmalıdır. Bu anlamda arkeolojinin asli amacı uzun süreli, geniş ölçekli kültürel süreçlerin açıklayıcı bir kavranışına ulaşmaktır (Flannery, 1967).¹¹ Yeni arkeoloji yaklaşımında arkeolojideki açıklamalar Hempel’in D-N modeli ile uyumlu olarak verilmeli, arkeoloji pratiği problem odaklı ilerlemelidir. Buna göre arkeolojide sistematik biçimde empirik sonuçları test edilebilecek hipotezler arkeolojik açıklamanın başlangıcını oluşturmalıdır. Böylesi bir yaklaşım nedensel analize bağlı olarak ilerlemelidir (Binford, 1962; Binford, 1972; Binford& Binford, 1968b).¹²

Hempel’in “Tarihteki Genel Yasaların İşlevi” makalesinde amaçladığı, tarihi belirli zaman ve yerleri tasnifleyen, betimsel bir disiplin olmaktan çıkarıp geçmişte yaşanmış fenomenlerin *neden yaşandığının* hesabını veren bir disiplin haline nasıl gelebileceğinin gerekçelerini sunmaktır. Hempel’in bu amacı, arkeolojinin tek amacının geçmişin tasnifinin, betimlemesinin olmadığını düşünen arkeologlar için bir fırsat olarak değerlendirilmiştir. Geleneksel olarak arkeologlar, insan yapımı şeyler ile belirli türden kültürel aktiviteleri zaman ve mekân bağlamında tasnifler (Krieger, 2006, s. 31). Geleneksel yaklaşımda odak, feneomenlerin farklı disiplinlere başvurularak belirli bir sıraya konulmasıdır. Yeni arkeologlar ise bu odak noktasının değişmesi gerektiği iddiasındadır: “Amerika’da yeni arkeoloji betimleyici içerik yerine kültür süreçleriyle daha çok ilgilenme eğilimindedir” (Caldwell, 1959, s. 304). Yeni arkeoloji, dinamik kültürel süreçlere odaklanıp, yalnızca geçmişte ne olduğunu değil aynı zamanda neden olduğunu da anlama ve açıklama hedefindedir. Özellikle yeni arkeoloji yaklaşımını benimseyen Lewis Binford, John Fritz ve Fred Plog gibi teorik arkeologlar bu hedef bağlamında açıklamalar konusunda Hempelci bir yaklaşımı arkeolojiye uyarlamaya çalışmışlardır (Krieger, 2006, s. 31-32).

Arkeolojideki açıklamalar ile ilgili en önemli problemlerden biri sıklıkla arkeolojik fenomeni eşit olasılık derecesinde açıklayan birden fazla açıklamanın bulunmasıdır. Örneğin belirli bir kazı alanında yer alan taş/blok yığınlarının varlığını, antik dönemde gerçekleşmiş bir istikham ya da bölgedeki toprağın işlenmesinden önce taşların

¹⁰ Willey ve Phillips (1958) arkeolojideki metod tartışmalarında düzenliliklere vurgu yapar.

toparlanması ve belirli bir noktaya yığılmasının sonucu olarak açıklamak ve bu bağlamda benzer olası açıklamaların sayısını arttırmak olanaklıdır.

Taş/blok yığınlarının neden belirli bir bölgede olduğu ile ilgili örnek arkeolojideki açıklamaların karar verilemezliğini ('equifinal explanations') basit ama açık biçimde göstermektedir. Arkeolojik kalıntılar bağlamsal ya da işlevsel açıdan her zaman açıklama alternatiflerinin sayısını azaltmayı amaçlayan arkeologların talep ettiği bilgiyi genellikle sağlamazlar. Arkeolojiye yöneltilen en ciddi eleştirilerden birisi, olanaklı açıklamaların sayısını azaltabilecek sistematik bir hesap verilememesidir. Hempelci açıklama modelini benimseyen yeni arkeoloji akımı, modelin bu soruna da bir çözüm sunabileceğini umuyordu. Hempel, "Tarihteki Genel Yasaların İşlevi"nde kapsayıcı yasa açıklamalarının fizik ya da diğer doğa bilimleri ile sınırlı olmadığını iddia eder. Bu iddiası ile Hempel, tarihçiler ve arkeologları kendi gösterdiği biçimde yasaların varlığı ile ilgili düşünmeye sevk etmiştir. Arkeolog Paul Martin bu durumu şöyle ifade eder: "1960 yılından beri amaçlarım ve ilgim şimdilerde Amerikan biliminde yaygın olan bir eğilime bağlı olarak değişti. Bu eğilim içinde antropologların ve arkeologların nedensellik, orijinler ve yasalar ile ilgili sorular ile ilgilenen bir kültürel-materyalist araştırma stratejisini inşa ettikleri, tikelciliklerden yaratıcı bir döneme geçişin olduğu bir değişimi içerir (1972, s. 7).

Hempel'in "Tarihteki Genel Yasaların İşlevi"ni okuyup değerlendiren arkeologlardan Fred Plog, arkeolojinin tarihe benzer biçimde bir bilim olarak yeniden yapılandırılması ile ilgili bir fırsat görür (Krieger, 2006, s. 39). Bu anlayışa göre tarihle benzer olarak arkeoloji, yasalar aracılığı ile yönlendirilen hipotezlerin empirik olarak test edildiği bir bilim haline getirilebilecektir: "Arkeoloji geçmişten gelen veriler ile o dönemdeki kültürel süreçler ile ilgili hipotezleri test eden bir bilimdir. Geçmişten gelen veriyi kurtaran ve onunla bir şey yapmayı deneyen disiplin arkeoloji değil antikacılıktır" (Plog 1974, s. 4). Binford ve Plog gibi arkeologlara göre yeni arkeoloji geçmiş arkeolojik yaklaşımlardan radikal bir kopuşu temsil eder. Önceki gelenek arkeolojik veriyi kurtarır ve kullanır. Öte yandan Plog'a göre veri toplama arkeolojinin her zaman bir parçası olmakla beraber yeni arkeoloji yaklaşımı bir bilim olarak arkeolojinin hipotez testine odaklanmalıdır. Yeni arkeoloji yaklaşımında arkeologlar kültürel değişim ve gelişimlerin dinamik süreçlerine odaklanır, data ve buluntu listeleri oluşturarak betimleme yapmak yerine açıklamayı, tekrar üretim yerine öndeyide bulunmayı, endüksiyon ve sübjektivite yerine dedüksiyon ve objektiviteyi ön plana çıkartırlar. Lewis Binford'a göre arkeoloji antropoloji ile entegre olarak iki yeni amaca sahip olmalıdır: "Öncelikle şu sorulmalıdır; antropolojinin amaçları nelerdir?" Birçoğu entegre disiplinin fiziksel ve kültürel benzerlikler ile farklılıkların toplam aralığının izahatını ve açıklamasını vermek için uğraştığı konusunda hemfikirdir" (Binford 1962, s. 217, vurgu orijinaldir). Binford'a göre antropolojinin bir kolu olarak arkeoloji iki temel odağa odaklanır: (1) antik dönem kültürlerindeki benzerlikler ve farklılıklar, (2) antik dönemde yaşayan insanların nasıl yaşadığı ve zaman içinde nasıl değiştiğinin açıklanması. Açıklanan kısım ile ilgili arkeologlar durumun farkında görünmektedir: "Amerikan arkeolojisindeki açıklama seviyesi ile ilgili o kadar az çalışma yapıldı ki,

bunun için izim bulmak oldukça güçtür” (Willey & Phillips, 1958, s. 5). Binford’a göre arkeolojik açıklama nedenler ile ilgilidir:

Bilimsel referans çerçevesi içinde açıklamanın anlamı, basit olarak sistemin içindeki değişkenlerin daimî artikülasyonlarının *gösterimidir*. Bir değişkendeki süreçsel değişim ayrıca tahminde bulunulabilir ve nicelenebilir biçimde diğer değişkenler ile ilişkili oldukları, bu değişimin de bir bütün olarak sistemin yapısındaki değişikliklere bağlı olduğu gösterilebilir (Binford, 1962, s. 217, vurgu orijinaldir).

Binford bu alıntıda arkeolojik açıklamaların bir sistem üzerinden, değişkenler aracılığı ile nedenselliğin ve nicelenebilirliğinin önemli olduğunu altını çizmektedir. Böylesi bir yaklaşım fizikteki açıklamaların örnek olarak alındığına dair önermeler içermektedir. Fizikçiler kapalı bir sistemdeki basınç değişimini sıcaklık ve hacim ile ilgili genel yasalara başvurarak açıklarlar. Arkeolojide de Binford’un belirlediği biçimde açıklamaların verilebilmesi için arkeolojik ve daha genel yasalar keşfedilmeli, hipotezler geliştirmeli ve dedüktif bilimsel yöntemleri kullanarak kurguladıkları hipotezleri test edebilmelidir. Özellikle Binford’un “Post-Pleistocene Adaptations” (1968) makalesindeki vurgusuna göre arkeologlar da fizikçilere benzer amaçlara sahip olmalıdırlar. Böylelikle arkeologlar uygun veri ve buluntular yardımıyla kültürel değişimi açıklayıp öndeyide bulunacak ve nihai olarak anlayabileceklerdir. John Fritz ve Fred Plog’a göre “D-N modeli, en kötü durumda hōristik olarak önemli, en iyi durumda ise “[bu model] insan davranışının yasalarının özüne katkıda bulunacaklarsa arkeologların seyahat etmesi gereken yolları işaret eder” (Fritz & Plog, 1970, s. 406). Fizik bilimler içerisinde en gelişmiş olanı, diğer bilimlerin takip etmesi gereken bir model olarak kabul edilir. “Onların [yeni arkeologların] prosedürleri fiziksel bilimleri numune olarak almışlardır ve nihai amaçları termodinamiğin yasalarına benzer biçimde insan davranışının yasalarını keşfetmektir” (Flannery, 1973, s.50–51). Arkeologlar, Hempel’in açıklama modelinde yer alan yasalar yardımıyla, benzer durumlarda, benzer nedenlerin benzer sonuçlar ürettiğinin gösterilebileceği iddiası temelinde tam açıklamalar verebildikleri durumlarda bu açıklamalarda başvurulan arkeolojik yasalar yardımıyla öndeyide de bulunabileceği fikrinden etkilenmişlerdir: “Arkeolojinin en büyük amacı geçmişi açıklamaktır ancak Hempel ve Oppenheim [1953] tarafından gösterildiği gibi arkeolojidekiler de dahil olmak üzere tüm bilimsel açıklamalar, güncel olayları açıklamaya ve gelecekteki olayları tahmin etmeye yardımcı olurlar” (Watson, LeBlanc, Redman 1971, s. 6). Dolayısıyla belirli arkeoloji yasaları keşfedilebildiği durumda bir arkeolog normal şartlar altında benzer başlangıç koşullarında benzer bir açıklamanın söz konusu olacağını tahmin edebilecektir.¹³

Alanlarında Hempelci açıklamalara ulaşmak isteyen arkeologlar, daha fazla dataya sahip biçimde Hempelci açıklamaların öndeyide bulunma, yasalar sayesinde benzer durumlarda benzer sonuçların çıkarsanması gibi hedeflere nasıl ulaşabileceklerinin yollarını aramaya başlamışlardır. Bu arayışların dayandığı ana fikir, yalnızca arkeolojik verinin yeterli olmaması ve ilgili datanın genel yasalar ile birlikte kullanılabilmesidir.

¹³ Arkeolojide yasa temelli açıklamaların olanağı üzerine bkz; (Salmon, 1990, s. 87-114)

4. Yeni Arkeoloji Yaklaşımı ve Bilimsel Açıklamalar

Binford (1967) "Smudge Pits and Hide Smoking", Hill (1968) "Broken K Pueblo" çalışmalarında Hempelci bir bilimsel metodoloji benimsemişlerdir. Bu çalışmalarda ilgili problemler tanımlanmış, problemlere çözüm olarak değerlendirilebilecek dedüktif hipotezler önerilmiş, sonuçlar bu hipotezler temelinde test edilmiş ve yine bu hipotezler çerçevesinde ve belirli sonuçlar çıkarılmıştır. Binford ve Hill bilimsel metodoloji kaygıları çerçevesinde çalışmalarında bir başka önemli noktaya daha dikkat çekerek hipotezlerin keşfi ve test edilmesini, döngüsel akıl yürütmelerden kaçınmak için ayrı tutmaya çalışmışlardır.¹⁴ Yine de her ne kadar Binford ve Hill, Hempelci kapsayıcı yasa açıklama metodunu arkeolojiye uygulanmasının paradigmatik örnekleri olarak ele alsada her iki vaka çalışmasında da verilen açıklamalar tatmin edici olmaktan uzak bulunmuştur. Bazı durumlarda Binford gibi arkeologlar özellikle spesifik konularda Hempelci anlamda "kabataslak açıklamalar" ("explanation sketches")¹⁵ verebilseler bile söz konusu açıklama modelinin arkeolojideki sonuçları tartışmalıdır:

Bazı durumlarda istatistikler ham verinin gerektirdiğinden çok daha güçlü kullanılmıştır, öyle ki bir kimse, başka birinin bir el bombası ile bir tarla faresine saldırırken izliyormuş gibi hisseder. Bazı durumlarda tahsis edilen altı haftalık kazı sezonu boyunca araştırmacı 'doğa yasası' keşfetmek için en önemli problem olarak saldırmaya zorlanıyormuş gibi görünür ve bu bazı eleştirmenlerin "Miki Fare Yasaları" olarak andıkları alt seviye bir dizi genelleme türetir. (Flannery, 1973, s. 51)¹⁶

Hill ve Binford'un çalışmalarından çıkartılan sonuçlar göstermektedir ki bazı sınırlı durumlarda sunulan verilerden bilimsel açıklamalar türetilebilmektedir. Öte yandan arkeolojide genel yasalara ulaşılabilse bile bu yasaların kendi bağlamları dışında ne derece işlevsel olabileceği tartışmalıdır. Arkeolojideki genellemeler klasik yasalılık şartlarını sağlamıyor gibi görünmektedir. Örneğin arkeolojideki genellemeler istisnasız değildir ve uzay-zamansal olarak sınırlandırılmış düzenliliklerdir.

Süreçsel arkeoloji yaklaşımı, ilgili veriyi birbiri ile bağlı bir ağ olarak ele alır. Bu anlamda açıklama ile ilgili olabilecek tüm nedensel faktörleri uygun bir şekilde temsil etmek neredeyse imkansızdır. Dolayısıyla Flannery gibi arkeologlara göre arkeolojik verinin karmaşık doğası bu disiplinde tam anlamıyla Hempelci açıklamaların mümkün

¹⁴ Binford'un vaka çalışmasının analizi için bkz; (Krieger, 2006, s.49-56), Hill'in vaka çalışmasının analizi için bkz; (Krieger, 2006, s.56-62). Döngüsel akıl yürütmeler sık yapılan mantık hatalarından (safsatalar) birisidir. Bu tür akıl yürütmelerde hipotez oluşturmak için kullanılan gerekçe ya da kanıt hipotezi doğrulamak için de kullanılır ve döngüsel bir çıkmaza girilir.

¹⁵ Hempel tam açıklamalardan farklı olarak açıklama taslaklarından bahseder. Bkz; (1965, s. 238).

¹⁶ Kent Flannery gibi arkeologlar Hempelci yaklaşımı benimseyen yeni arkeoloji yaklaşımı için "kanun ve düzen okulu" kavramını kullanır. Flannery tarafından yeni arkeoloji yaklaşımının makul olmayan yasalara ulaşabildiklerini göstermek için alıntıda da göze çarpan "Miki Fare Yasaları" ifadesini kullanır. Söz konusu yasa zaman aşımından dolayı Miki Fare karakterinin bir kamu malı olmasını engelleyen telif hakkı kanununa verilen isimdir (Ergin, 2017, s.490).

olamayacağını gösterir. Daha çok Binford vakasında görüldüğü üzere geçmişe ait buluntuların birbirleri ile nihai olmayan bir şekilde ilişkilendirilerek “kabataslak açıklamalar” ile yetinilmesi gerekmektedir.

Yeni arkeoloji yaklaşımının Hempel modelini arkeolojiye uygulama girişimleri ve bu girişimlerin pek parlak sonuçlar vermemesi, tarihsel açıdan değerlendirildiğinde doğal karşılanmalıdır. Söz konusu dönemde bilim felsefesinde bilimsel açıklamaların doğası ile ilgili tartışmalar büyük ölçüde Hempel’in kapsayıcı yasa modeli çerçevesinde yapılmaktaydı ve birçok disiplinde söz konusu açıklama modelinin uygulanma denemeleri mevcuttu.¹⁷

Yeni arkeoloji yaklaşımının Hempelci açıklama modelini arkeolojiye adapte etme girişimleri ile ilgili uyumlu olup olmadığı yoğun tartışmalara neden olmuştur. Felsefeciler de bu tartışmalara katılmışlardır (Fritz and Plog, 1970; Watson v.d. 1971, 1984; Morgan 1974; Salmon, 1975; Salmon, 1976; Gibbon, 1989; Salmon, 1992). Ortaya çıkan felsefi tartışmaların kaynağı, yeni arkeoloji yaklaşımının arkeolojinin amaçları karşısında Hempelci açıklama modelinin normative biçimde ortaya konması ve bu modelin arkeoloji için sınırlı, dar bir çerçeve sunması ile ilgilidir. Merrilee Salmon’a göre yeni arkeolojiyi Hempel’in kendi açıklama yöntemiyle eşleştirmek bir hatadır (1982, s. 41). Ona göre yeni arkeolojinin gücü Hempelci açıklama modeline olan inancında değil, hipotez testini ön plana çıkaran bakış açısından kaynaklanır. Hempelci modelin arkeolojideki açıklamalar için yarattığı sınırlılığın farkında olan arkeologlar ve felsefeciler bu modele alternatif açıklama modellerini araştırmaya başlamışlardır. Bir yaklaşım, Karl Popper tarafından ortaya konan yanlışlamacı stratejiyi benimsemiştir (Peebles, 1992; Popper, 1959; 1976).¹⁸ Merrilee Salmon ve Wesley Salmon arkeolojideki akıl yürütmelerin istatistiksel doğası üzerine odaklanmışlardır. Merrilee Salmon, işlevsel açıklamaların arkeolojideki açıklamalar ile uyumlu olduğunu iddia eder (1982, s. 180). İşlevsel açıklamalar Wesley Salmon’un önerdiği (1971) “İstatistiksel İlişki” (II) açıklama modeli ile ilişkilidir. Bu modele göre açıklama bir argüman formu değildir ve bu noktada ‘İstatistiksel ilişki’ açıklama modeli, Hempel’in D-N ve endüktif istatistiksel

¹⁷ D-N modelinin bu denli ilgi görmesinin bir nedeni uygun yasalara sahip olmanın sahici bir bilim olma iddiası için gerekliliği ile ilgilidir. D-N modeli başarılı açıklamalar için doğa yasalarının varlığını koşul olarak ortaya koyar ve bu koşul arkeolojinin de içinde olduğu bazı disiplinler için bir problem yaratır. Problem şöyle ortaya konulabilir: Eğer bir disiplin “uygun” doğa yasalarına sahip değilse ya da en azından yeterli bir şekilde yine de yasa olarak tanımlanabilecek yasa benzeri genellemelere sahip değilse bilimin temel amaçlarından biri olan açıklama işlevini yerine getiremeyeceği için bilim olarak adlandırılması sorun yaratacaktır. Söz konusu sorun tarih disiplini örneğinde daha iyi anlaşılabilir. Hempel’in D-N modelinde yer alan yasa zorunluluğunun tarih disiplinindeki açıklamalar için yaratabileceği muhtemel sorunlar ile ilgili önemli itirazlar dile getiren ilk isimlerden birisi tarih felsefeci William Herbert Dray’dır (1957). Sosyal bilimler ve bilimsel yasalar ilişkisi için bkz; (Çevik, 2021).

¹⁸ Yanlışlanabilirlik, bir önerme, hipotez ya da teörinin yanlışlanabilme ya da çürütülebilme kapasitesidir. Popper’a göre her iyi bilim teorisi bazı şeyleri yasaklar ve bu anlamda teori ne kadar yasaklayıcı ise o kadar yanlışlanabilir.

modelinden ayrılmaktadır. Salmon'un bu modelinde açıklama bilginin birikmesi olarak ele alınmaktadır ve bu da açıklamanın *explanandum* kısmı ile istatistiksel olarak ilgilidir. 'İstatistiksel ilişki' modelinin endüktif istatistiksel modelinden ayrıldığı bir başka nokta ise II modelinin yüksek olasılık koşulunu bir zorunluluk olarak ele almamasıdır; önemli olan 'İstatistiksel ilişki' modelinde ilgili kriterlerinin sağlanıp sağlanmadığıdır. Bu bağlamda Merilee Salmon ve Wesley Salmon'a göre II aracılığı ile verilen işlevsel açıklamalar argüman formunda olmadığı için arkeologlar için bir açıklama modeli alternatifi oluşturabilir (Salmon & Salmon, 1979, s.71)

Wesley Salmon bilimsel açıklama modeli ile ilgili fikrini değiştirerek yeni bir açıklama modeli sunmuştur (1984). Bu yeni model Salmon tarafından "Nedensel Mekanik" (N-M) olarak adlandırılmıştır. Salmon'a göre "nedensel süreçler, nedensel etkileşimler, nedensel yasalar dünyanın onlar yardımıyla çalıştığı mekanizmaları meydana getirirler; belirli şeylerin neden meydana geldiğini anlamak için bu şeylerin bu mekanizmalar tarafından nasıl üretildiğini anlamamız gerekir" (1984, s. 132). Bu fikrini desteklemek için Salmon, (1984, s.135-183) temel biriminin nedensel süreçler olduğu detaylı bir nedensellik teorisi sunar. Bu teoriye göre bir süreç eğer bir "işaret" iletebiliyorsa nedenseldir. Salmon nedensel sürecin işaret taşıyabilme yetisi olduğunu altını çizer:

...bir süreç eğer bir işareti iletebilme *yetisine* sahipse nedenseldir ve bu yeti, işareti *sahiden* iletip iletmediğinden bağımsızdır. Bir işareti taşıyabilme yetisinin olduğu gerçeği gerçekten başka birşey iletiyor olduğunun yalnızca bir semptomudur. Bu tanımladığım başka bir şey bilgi, yapı ve nedensel etkidir. (Salmon, 1984, s.303)

Yani N-M modeline göre işaretin gerçekten iletilmesi değil ilkece de mümkün olması önemlidir. N-M modeline göre bir *E* olayının açıklaması *E* olayına neden olan nedensel olayların en azından bir kısmının alıntılanması anlamına gelmektedir. Açıklama, *E* olayının meydana gelmesine neden olan nedensel süreçleri ve etkileşimleri betimlemelidir. Bu şekilde açıklama, *E*'nin nasıl "nedensel açıklama ağının içine yerleştiğini" gösterir (1984, s. 9). İlk bakışta N-M açıklama modeli arkeolojide açıklamalar için bir alternatif sunuyor gibi görünmektedir. Arkeolojideki açıklamalarda ilgili süreçlere neden olan etmenlerin izlerinin bulunabileceği buluntular ve arkeolojik data aracılığı ile çıkarımlar yapılmaktadır. Arkeolojideki açıklamalarda açıklanacak fenomenin meydana gelmesine neden olan nedensel süreçler ve etkileşimler kısmen de olsa betimlenir.

Söz konusu açıklama modelinin arkeolojideki açıklamalar ile ilgili bir alternatif oluşturmasının önünde başka engellerden de bahsedilebilir. Örneğin Elliot Sober (1988) geçmişin bilinebilirliğinin geçmişi şimdiye bağlayan fiziksel süreçlere bağlı olduğunu ve bu fiziksel süreçlerin nedenselliği taşıyan bilgiyi koruyabildiği gibi, zarar verici de olabileceğinin altını çizer. Sober'a göre bu durum deneyden bağımsız olarak bilinebilir değildir ve daha çok özel süreçlere ve bilim insanı için mevcut olan bilgiye bağlıdır. Derek Turner benzer bir noktanın altını çizer:

Birçok tarihsel süreç-fosilizasyon süreci, hava ve erozyon süreçleri, kıtaların kayması, kıtasal levhaların birbirinin altına girmesi, buzullaşma ve benzerleri- ev temizlemeye ve döküman ufalamaya benzeyen *enformasyona zarar veren süreçlerdir*. (2007, s. 53)

Turner'a göre bu telafi edilemez enformasyon kayıpları geçmiş hakkındaki hipotezlerin eksik olmasının temel nedenidir. Salmon'un açıklama modeli açıklama elde edebilmek için uzay-zamansal sürekliliği bir gereklilik olarak koyar. Ancak bu gereklilik biyoloji, ekonomi ve yukarıdaki alıntıların işaret ettiği üzere arkeoloji gibi bilimlerde bulunan karmaşık sistemlerin davranışlarını anlamamızda çok başarılı değildir (Woodward, 1989, s.365). Sonuç olarak Salmon'un kine benzeyen açıklama modelleri "çok kısıtlı bir uygulanabilirliğe sahiptir" (Woodward, 2003, s.7).

Diğer bir yaklaşım, biyoloji ve yer bilimlerindeki yöntemleri analiz etmiştir (Dunnell 1989, 1992; Flannery 1986; Lyman and O'Brien 1998). Bir diğer yaklaşım hipotetik-dedüktif yaklaşımın arkeolojideki açıklamalar için uygunluğunu analiz etmiştir (Gibbon, 1989). Arkeolojideki açıklamaların doğasını ve statüsünü analiz etmek için öne sürülen söz konusu açıklama metotlarının hepsini analiz etmek burada olanaklı değildir. Bunun yerine özellikle bahsi geçen tartışmalar bağlamında son dönemde daha çok tartışılan ve bilim felsefesinde abdüktif bir akıl yürütme metodu olarak bilinen "en iyi açıklamaya çıkarım" (inference to best explanation) yönteminin arkeolojideki açıklamaların doğası ile ne derece uyumlu olduğu ele alınmaktadır. (Kelley & Hannen, 1988; Campanaro, 2021, Hanen & Kelley 1989; Routledge 1995; Fogelin 2007; Bogaard, 2015)

En iyi açıklamaya çıkarım (EİAÇ), son zamanlarda arkeolojideki açıklamaların doğası ile ilgili tartışmalarda yoğun biçimde analiz edilen açıklama metotlarından birisidir.¹⁹ EİAÇ'yı arkeolojideki açıklamalar ile ilişkisi çerçevesinde ele almadan önce söz konusu metodun arka planını kısaca analiz etmek faydalı olacaktır. Tarihsel açıdan EİAÇ metodunun izleri Mill (1904), Peirce (1931) Dewey (1959) ve Hanson (1958) isimlerine kadar sürülebilir. Peirce, EİAÇ'yı "abdüktif" akıl yürütmeler olarak adlandırır. Peirce'e göre EİAÇ bilim insanları yalnızca gözlemler yapıp empirik genellemelere ulaşmayı değil aynı zamanda sürpriz olarak değerlendirilebilecek sonuçları açıklamak için de hipotezler oluştururlar. Peirce'e göre eğer önerilen açıklama sürpriz sonucu açıklanabilecek hale getiriyorsa söz konusu açıklamanın doğru olduğunu düşünmek için yeterli nedene sahibizdir. Peirce'e göre EİAÇ bilimsel araştırmanın başlangıç aşamasında önemli bir yer tutar. Gilbert Harman sözü edilen akıl yürütme metodunu "en iyi açıklamaya çıkarım" olarak kullanan ilk isimdir (1965, s.88-89).²⁰ EİAÇ'yı analiz

¹⁹ En iyi açıklamaya çıkarımdan farklı olarak arkeolojide "olmayandan çıkarım" ("inference from the absence") metodunun bir analizi için bkz; (Wallach, 2019).

²⁰ Harman daha sonra EİAÇ'nin revize edilmiş bir versiyonunu da sunar. Harman bu versiyonda sayıma dayalı endüksiyonlar da EİAÇ'nin bir versiyonu olarak kabul eder (1968).

eden ve bir açıklama metodu olarak savunanlar olduğu gibi, metodun geçerliliğinden şüphe duyanlar da vardır ²¹ (van Fraassen, 1989; Kapitan, 1992; McMullin, 1992; Paavola, 2005; Hacking 1983; Cartwright 1983; Harman 1965, 1968; Lipton 1991, 2004; Lycan, 1988; Cone&Feldman 2008, Day&Kincaid, 1994).

EİAÇ dedüksiyon ve endüksiyona göre daha sezgisel ve daha pratik bir hipotez seçme süreci tasvir ettiği için arkeolojide sıkça tartışılan açıklama metotlarından birisi olmuştur (Marila, 2020, s.70). Literatürde genel olarak EİAÇ abduktif çıkarımların gelişmiş bir formu olarak ele alınmakla beraber bu ikisinin tamamen aynı metotlara referansla kullanılmadığının altı çizilmelidir. Örneğin Lars Fogelin EİAÇ'nin arkeolojideki kullanımını ele alırken EİAÇ'yi hipotez seçiminde ve hipotez türetimi bağlamlarını ayırarak ele alır (2007). Fogelin, Harman ve Liptoncu EİAÇ anlayışlarını ayırarak hipotez formasyonu ya da abduktif akıl yürütmeler ile ilgilenmeksizin EİAÇ'yi olası hipotezleri seçim kriterlerini sunması bakımından ele alır. Bu bağlamda Fogelin bazılarını Lipton'dan aldığı yedi adet kriter eşliğinde dört adet vaka çalışmasına uygular ve arkeologların kendilerinin hipotez seçme süreçlerini nasıl analiz edip adlandırdıklarından bağımsız olarak yedi kriter eşliğinde "en inandırıcı" hipotezin EİAÇ çerçevesinde nasıl verildiğinin analizini yapar. (2007, s. 618-619)²² Dedüksiyonu temel alan yeni arkeoloji yaklaşımına tepki olarak EİAÇ yönteminin arkeolojide nasıl iş gördüğüne odaklanan diğer bir yaklaşımı Kelley ve Hannen (1988, 1989) sunar. Onlara göre EİAÇ arkeolojide en sık rastlanan çıkarım biçimidir. Kelley ve Hannen arkeolojideki açıklamaların çoğunun dedüktif ve endüktif akıl yürütme biçimleri ile uyumlu olmadığını iddia etmekle kalmaz, aynı zamanda arkeolojide hipotez seçiminin net biçimde tanımlanmış bir kriter listesine göre ilerlemediğinin ve bu sürecin sosyal faktörlerden de etkilendiğinin altını çizer.²³

Arkeolojideki açıklamaların doğasını anlamak için EİAÇ en kuvvetli aday gibi görünmektedir. Öte yandan EİAÇ her ne kadar diğer alternatiflere göre arkeoloji pratiği ile daha uyumlu görünse de söz konusu metot da bazı güçlükler barındırmaktadır. EİAÇ metodu ile ancak olanaklı açıklamalara ('how-possibly explanations') ulaşılabilir. Bu türden açıklamalar Hempelci anlamda "açıklama taslakları"dır. Hangi açıklamanın en uygun olduğuna ancak karşılaştırmalı biçimde olanaklı açıklamalar eleme sürecinden geçirildikten sonra ulaşılabilir. Dolayısıyla sahici açıklamaya ulaşmak için empirik çalışmalar içeren karmaşık ek süreçlere ihtiyaç olacaktır. Bu karmaşık süreçlerin

²¹ EİAÇ'nin genel bir değerlendirmesi için bkz; (Ben-Menahem, 1990; Douven, 2021).

²² Fogelin'in hipotez seçimi için belirlediği kriterler şu şekildedir; genellik, sadelik, çürütülebilirlik, koruyuculuk, basitlik, empirik kapsayıcılık, kıyas edilen örneklerin çokluğu. Fogelin'e göre hem süreçsel hem de post-süreçsel arkeologlar farkında olmasalar bile nihai olarak EİAÇ yöntemine başvururlar.

²³ Arkeolojide endüktif ve dedüktif akıl yürütme biçimlerinin bir değerlendirmesi için bkz; (Salmon, 1976, s.376-381).

sistematik biçimde nasıl ilerleyebileceği ise bir başka problem olarak ortaya çıkmaktadır.

24

4. Değerlendirme

Makalenin başında arkeolojinin ontolojisi ve epistemolojisindeki değişimlere bağlı olarak arkeolojik açıklamaların amaçları ve yöntemlerinin de değiştiğini belirtmiştim. Benzer bir değişim bilim felsefesi için de söz konusudur. Güncel bilim felsefesinde yasa temelli açıklama yaklaşımı büyük ölçüde terk edilmiştir. Bas van Fraassen, (1980); Ronald Giere, (1999); Nancy Cartwright, (1983) gibi bazı bilim felsefecileri ise bilimsel açıklamalarda doğa yasaları ya da doğa yasası benzeri genellemelerin zorunlu olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Günümüzde bilim felsefesi, bilim pratiğindeki değişimlere paralel takiben açıklama ve öndeyi meselelerinde yasalar yerine bilimsel modellere odaklanmaktadır. Bilimsel modeller farklı biçimlerde ve farklı amaçlarla kurulur ve buradaki ana fikir gözlemlenen olgunun bir açıdan ve belirli ölçüde temsil edilmesidir. Bu bağlamda arkeolojinin de diğer birçok bilim gibi modellere odaklanması ve açıklamalarında söz konusu araçlara başvurması bir olanak sunabilir. Aslında bu olanağın farkında olan Alison Wylie gibi isimler mevcuttur (2017). Wylie, bilim felsefesindeki model temelli yaklaşımı referans olarak arkeolojik modellerin bir taksonomisini sunar (2017, s. 989-999). Wylie'ye göre model temelli yaklaşım açıklanacak fenomenlerin bağlamlarını ve arkeolojik fenomenin karmaşıklık derecesini hesaba katar, bu anlamda arkeolojide model temelli yaklaşım yeni arkeoloji yaklaşımının ötesine geçer.

Arkeolojideki açıklamaların doğasını ve statüsünü analiz etmek için model temelli yaklaşımdan farklı bir yol da seçilebilir. Bunun için sosyal bilimlerde açıklamanın bir ideal olmadığı, arkeolojik fenomenin sosyal-tarihsel bir doğası olduğu bu anlamda arkeolojik fenomenin sistematik açıklamasının verilmesini beklemenin kendisi yanlış olduğu da iddia edilebilir. Bu noktada başvurulabilecek çıkış yollarından bir tanesi "anlamak" ((Alm.) "Verstehen" / (İng.) "to understand") ve "açıklamak" ((Alm.) "Erklären" / (İng.) "to explain") arasında bir ayrım olduğunu iddia etmektir.²⁵ Söz konusu ayrım insan ya da kültür bilimleri alanındaki yöntem arayışı ile ilgili bir ayrımdır ve buna göre arkeoloji, tarih gibi disiplinlerde nesnel açıklama konusu olamaz; geçmiş açıklanabilir değil anlaşılabilir. Bu anlamda geçmişte olup bitmiş fenomenlerin nedenleri fiziğin ele aldığı gibi evrensel nedenler olarak ele alınamaz. Sosyal bilimler doğa bilimlerinden farklıdır çünkü insan davranışlarıyla ilgilidirler ve insan davranışlarını anlamlandırma işi, bu davranışları ortaya çıkaran nedenler ve yasa-temelli açıklama verme işinden fazlasını içerir. Sosyal bilimler sebepler ("reasons") ile anlayış kazandırır ve anlamlandırır, doğa bilimleri ise nedenler ("causes") ile açıklar.

²⁴ Bu bağlamda Danilo M. Campanaro (2021) arkeolojide EİAÇ metodunun yarattığı güçlüklerin çözümünü için bir öneride bulunur. Campanaro, Jean C. Gardin'in (2002) tanımladığı çıkarım mantığını analiz eder ve bunu EİAÇ metoduna arkeolojik akıl yürütmeleri kaydetmek ve açık kılmak amacıyla adapte eder.

²⁵ *Verstehen* ile bilimsel anlayış (scientific understanding) arasındaki ilişkinin bir analizi için bkz; (Khalifa, 2019).

Sebepler genellikle belirli bir eylemin temellendirilmesi, bir fikri ya da kararı temellendirme ve “kavrayış” ile ilişkilendirilirken nedenler bir olayın meydana gelmesinin açıklanması ile ilişkilendirilebilir. Bu yaklaşıma göre fenomenle ilgili anlayış, kavrayış kazanmak fenomeni açıklama vermekten daha önemlidir. Post-süreçsel arkeoloji yaklaşımının benimsediği hermeneutik yaklaşım bahsi geçen önermeler ile uygunluk içindedir. Öte yandan hermeneutik yaklaşımda “anlayış kazanmanın” sistematik bir prosedürü verilememektedir.

6. Sonuç

Bu çalışmada, literatürde Anglosakson arkeoloji geleneği olarak önemli bir yer tutan ve son yıllarda ilginin yeniden artmaya başladığı arkeolojik açıklamaların doğası ve statüsü meselesini analiz etmeye çalıştım. Arkeolojideki açıklamalar ile ilgili yaklaşımların temel iddialarının bilim felsefesindeki tartışmalara paralel olarak dile getirildiği göze çarpmaktadır. Bilimsel açıklamalar açısından arkeolojideki açıklamalar önceki dönemlerde endüktivist, dedüktivist, son dönemlerde ise abdüktif akıl yürütmeler bağlamında değerlendirilmektedir. Öte yandan görüldüğü üzere arkeoloji; monolitik biçimde ele alınamayacağı gibi, bilim felsefesi de monolitik biçimde ele alınabilir değildir. Bu açıdan değerlendirildiğinde arkeolojide açıklamalar ile ilgili tartışmalar eğer yeni arkeoloji yaklaşımının ve bilim felsefesinin izlerini takip edecekse model temelli açıklamalara, post-süreçsel arkeolojinin izlerini takip edecekse de arkeolojik fenomenin açıklanmasından çok anlamlandırılması ve anlayışının kazanılmasını ön plana çıkartılan post-süreçsel arkeolojiye odaklanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Ben-Menahem, Y. (1990). The Inference to the Best Explanation, *Erkenntnis* 33, 319- 44.
- Binford, L.R. (1962). Archeology as Anthropology. *American Antiquity* 28(2):217-225.
- Binford, L.R. (1967). Smudge Pits and Hide Smoking: The Use of Analogy in Archaeological Reasoning. *American Antiquity*, 32 (1):1-12.
- Binford, L.R. (1968). Post-Pleistocene Adaptations, *New Perspectives in Archaeology* içinde (s. 313-341). Binford &L.R. Binford, Chicago: Aldline.
- Binford, L.R. (1968a). Some Comments on Historical Versus Processual Archaeology. *Soutwestern Journal of Archaeology* 24: 267-275.
- Binford, L.R. (1968b). Archaeological Perspectives, *New Perspectives in Archaeology* içinde (5-32). Sally R. Binford and Lewis R. Binford Chicago: Aldine.
- Binford, L.R. (1972). *An Archaeological Perspective*. New York: Seminar Press.
- Boddington, M. (2013). *Truth and Archaeology: Justification in Archaeology*. Basılmamış Doktora Tezi, University of Cambridge.
- Bogaard, A. (2015). Lessons from modelling Neolithic farming practice: methods of elimination, *Material Evidence: Learning from Archaeological Practice* içinde (243-254). R. Chapman and A. Wylie, London: Routledge.
- Caldwell, J.B. (1959). The New American Archaeology. *Science* 129: 303- 307.
- Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Clarendon Press
- Collingwood., R.G. (1946). *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press,
- Conee, E. & Feldman, R. (2008). Evidenc Epistemology: *New Essays* içinde (83-104). Quentin Smith, Oxford University Press.
- Çelebi, V. (2016). Michel Foucault'da Arkeolojik Çözümleme ve Arkeolojik Çözümlemenin Süreksizlik Tezi. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(1):993-1014.
- Çevik, A.D. (2021). Sosyal Bilimler ve Bilimsel Yasalar. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 32, s. 177-194.
- Day, T., Kincaid, H. (1994). Putting Inference to the Best Explanation in Its Place. *Synthese* 98: 271-295.
- Dewey, J. (1929). *The Quest for Certainty*. New York: Minton, Balch.
- Douven, I. (1998). Inference to the Best Explanation Made Coherent. *Philosophy of Science*, Vol.66, 424-435.
- Douven, Igor, "Abduction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction/>>. Erişim tarihi 04.05.2022.

- Dray W.H. (1957). *Laws and Explanation in History*. Greenwood Press.
- Dunnell, R.C. (1989). Aspects of the Application of Evolutionary Theory in Archaeology, *Archaeological Thought in America* içinde (35-49). C. C. Lamberg- Karlovsky Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunnell, R.C. (1992). *Archaeology and Evolutionary Science, Quandries and Quests: Visions of Archaeology's Future* içinde (s.209-224). LuAnn Wandsnider, Carbondale: Southern Illinois at Carbondale.
- Embree, L. (1992). *The Past and Future of Metaarchaeology, Metaarchaeology: Reflections by Archaeologists and Philosophers* içinde (3-50). L. Embree, Boston: Kluwer.
- Flannery, K V. (1967). Cultural History versus Cultural Process: A Debate in American Archaeology. *Scientific American*, 217(2):119-122.
- Flannery, K V. (1973). *Archaeology with a capitol S., Research and Theory in Current Archaeology* içinde (47-58). Charles L. Redman, New York: Charles Wiley and Sons.
- Flannery, K V. (1986). *A visit to the Master, Guila Naquitz: Archaic Foraging and Eraly Agriculture in Oaxaca, Mexico* içinde (511-519). Kent V. Flannery Orlando: Academic Press.
- Fogelin, L. (2007). Inference to the Best Explanation: A Common and Effective Form of Archaeological Reasoning. *American Antiquity*, Vol. 72, No. 4, 603-625.
- Fritz, M.J., Plog, F.T. (1970). The Nature of Archaeological Explanation. *American Antiquity*, Vol. 35, No. 4, 405-412.
- Gardin, J. C. (2002). The Logicist Analysis of Explanatory Theories in Archaeology, The Explanatory Power of Models içinde (267-284). R. Franck, Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4676-6_13
- Gibbon, G. (1989). *Explanation in Archaeology*. Oxford: Basil Blackwell
- Giere, R. (1999). *Science Without Laws*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hacking, I. (1983). *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanen, M.P, Kelley, J. K. (1989). Inference to the Best Explanation in Archaeology, *Critical Traditions in Contemporary Archaeology: Essays in the Philosophy, History, and Socio-Politics of Archaeology* içinde (14-17). V. Pinsky and A. Wylie Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanson, N. R. (1958). *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harman, G. (1965). The Inference to the Best Explanation. *The Philosophical Review* 74(1), 88-95.

- Harman, G. (1968). Enumerative Induction as Inference to the Best Explanation. *The Journal of Philosophy* 65(18), 529–533.
- Harman, G. (2010). *Toward Speculative Realism. Essays and Lectures*. Zero Books, Melbourne.
- Hempel, C. & Paul Oppenheim, P. (1948). Studies in the Logic of Explanation. *Philosophy of Science*, 15(2): 135–175.
- Hempel, C. (1942). The Function of General Laws in History. *The Journal of Philosophy*, Vol. 39, No. 2, 35-48.
- Hempel, C. (1965). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in Philosophy of Science*. Free Press, New York.
- Hill, J. N. (1970). *Broken K. Pueblo: Prehistoric Social Organizastion in the American Soutwest*. Anthropological Papers of the University of Arizona, No.18. Tuscon: University of Arizona Press.
- Hodder I., & Hutson, S. (2003). *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. (1982). *Symbols in Action*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodder, I. (1984). Archaeology in 1984. *Antiquity*, Volume 58, Issue 222 58: 25-32.
- Kapitan, T. (1992). Peirce and the Autonomy of Abductive Reasoning. *Erkenntnis*, 37: 1–26. <https://doi.org/10.1007/BF00220630>.
- Kayalığıl, M. C. (2019). Bilimin Birliği Tezi ve Sosyal Bilimler Yasaları. *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, 106-127.
- Kelley, J.K, Hanen, M.P. (1988). *Archaeology and the Methodology of Science*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Khalifa, K. (2019). Is Verstehen Scientific Understanding? *Philosophy of the Social Sciences*, 49 (4): 282-306.
- Killin A., Hermanson, S.A. (Eds.) (2021). *Explorations in Archaeology and Philosophy*. Springer Cam.
- Kosso, P. (1991). Method in Archaeology: Middle-range Theory as Hermeneutics. *American Antiquity* 56: 621-6.
- Krieger, H., (2006). *Can There Be a Philosophy of Archaeology? Processual Archaeology and Philosophy of Science*. Lexington Books, Lanham, MD.
- Krieger, W.H. (2006). *Can There be a Philosophy of Archaeology?* Langtham, MD: Lexington Books.
- Lipton, P. (1991). *Inference to the Best Explanation*. Routledge.
- Lipton, P. (2000). Inference to the Best Explanation, A Companion to the Philosophy of Science içinde (184-193). W.H. Newton-Smith, Blackwell.
- Lycan, W. G. (1988). *Judgment and Justification*. New York: Cambridge University Press.

- Lyman, R.L. & O' Brien M.J. (1998). The Goals of Evolutionary Archaeology. *Current Anthropology*, 39: 615-652.
- Marila, M. (2020). *Introductory Notes to A Speculative epistemology of Archaeology*. Basılmamış Doktora Tezi, University of Helsinki.
- Marila, M., Ahola, M., Mannermaa, K., Lavento, M. (Eds.) (2017). *Archaeology and Analogy*. Helsinki: University of Helsinki.
- Martin, P. (1972). The Revolution in Archaeology, Contemporary Archaeology: A Guide to Theory and Contributions içinde (1-8). Leone, Mark, London: Southern Illinois University Press.
- McMullin, E. (1992). *The Inference that Makes Science*. Milwaukee (WI): Marquette University Press.
- Mill, J.S. (1904). A System of Logic. 8th Ed. Longman. London: Green and Co.
- Morgan, C. (1974). Explanation and Scientific Archeology. *World Archaeology* 6,133- 137.
- O'Hara, R. J. (1996). Mapping the Space of Time: Temporal Representation in the Historical Sciences, New Perspectives on the History of Life: Systematic Biology as Historical Narrative içinde (7-17). M. T. Ghiselin & G. Pinna California Academy of Sciences.
- Paavola, S. (2005). Peircean Abduction: Instinct or Inference? *Semiotica*, 153: 131-54.
- Peebles, C.S. (1992). Rooting Our Latent Behaviorism in Prehistory, Representations in Archaeology içinde (357-384). Jean Claude Gardin, J.C., and Christopher S. Peebles, C.S., Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1931). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, C.S. (1931-1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce 1931-1958* edited by C. Hartshorne, P. Weiss & A. Burks. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Plog, F. (1974). *The Study of Prehistoric Change*. New York: Academic Press.
- Popper, K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Jutichinson
- Popper, K. (1976). Logic of the Social Sciences, The Positivist Dispute in German Sociology, Çevr. Adey G.& Frisby D. içinde (87-104). Adorno T.W, Albert H, Dahrendorf R., Habermas J. Pilot H, Popper, K., London: Heinemann.
- Preucel, R.W (1991). Processual and Postprocessual Archaeologies: Multiple Ways of Knowing the Past. Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper 10. Carbondale: Southern Illinois University at Carbondale.
- Renfrew, C. & Bahn, P. (2005). *Arkeoloji Anahtar Kavramlar*. (Çev. Selda Somuncuoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Renfrew, C. & Bahn, P. (2017). *Arkeoloji*. (Çev. Gürkan Ergin). İstanbul: Homer kitabevi.

- Routledge, B. (1995). 'For the sake of argument': reflections on the structure of argumentation in Syro-Palestinian archaeology. *Palestine Exploration Quarterly*, 127(1), 41–49.
- Salmon, M. & Salmon W.S. (1979). Alternative Methods of Scientific Explanation. *American Antropologists* 81: 61-74.
- Salmon, M. H. (1976). "Deductive" versus "Inductive" Archaeology. *American Antiquity*, Vol. 41, No. 3, 376-381.
- Salmon, M. H. (1982). *Explanation and Archaeology*. Academic Press, New York.
- Salmon, M. H. (1982). *Philosophy and Archaeology*. New York: Academic Press.
- Salmon, M. H. (1990). On the Possibility of Lawful Explanation in Archaeology. *Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 22, No. 66, 87-114.
- Salmon, M. H. (1992). Philosophical Models for Postprocessual Archaeology, Metaarchaeology: Perspectives by Archaeologists and Philosophers, içinde (227-241). L. Embree, London: Kluwer.
- Salmon, M. H. (1993). Philosophy of Archaeology: Current Issues. *Journal of Archaeological Research*, 1(4):323-343.
- Salmon, W. (1984). *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Shanks, M., Tilley, C. (1987a). *Reconstructing Archaeology: Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press,
- Shanks, M., Tilley, C. (1987b). *Social Theory in Archaeology*. Oxford: Polity Press.
- Smith, M.E. (2011). Empirical Urban Theory for Archaeologists. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 18(3), 167–192.
- Sober, E. (1988.) *Reconstructing the past; parsimony, Evolution and Inference*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Stanish, C. (2008). Explanation in Archaeology, Overview, Encyclopedia of Archaeology Vol.2., içinde (1358- 1364). Deborah M. Pearsall, New York: Academic Press
- Tanghe, K.B. (2019). The Fate of William Whewell's Four Palætiological Domains: A Comparative Study. *Perspectives on Science* 27 (6): 810–838.
- Turner, D. (2007). *Making prehistory: Historical Sscience and the Scientific Realism Debate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Fraassen, B. C. (1989). *Laws and Symmetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Fraassen, B.C. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.
- Wallach, E. (2019). Inference from absence: the case of archaeology. *Palgrave Commun* 5, 94, 1-10. <https://doi.org/10.1057/s41599-019-0307-9>
- Watson, P. J., LeBlanc, S.A., Redman C.L. (1971). *Explanation in Archaeology: An Explicitly Scientific Approach*. New York: Columbia University Press.

- Watson, P. J., LeBlanc, S.A., Redman C.L. (1974). The Covering Law Model in Archaeology: Practical Uses and Formal Interpretations. *World Archaeology*, Vol. 6, No. 2, 125- 132.
- Watson, P. J., LeBlanc, S.A., Redman C.L. (1984). *Archaeological Explanation: The Scientific Method in Archaeology*. New York. Columbia University Press.
- Whewell, W. (1847). *The Philosophy of the Inductive Sciences*. London: John Parker,
- Willey G.R. & Phillips, P. (1958). *Method and Theory in American Archaeology*. Chicago&London: The University of Chicago Press.
- Woodward, J. (1989). The Causal Mechanical Model of Explanation. *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, 13: 359-383.
- Woodward, J. (2003). *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*. Oxford: Oxford University Press.
- Wylie, A. (2007). Philosophy and Archaeology; Philosophy in Archaeology, Philosophy of Antropology and Sociology, Handbook of the Philosophy of Science içinde (517-549). Stephen P. Turner and Mark W. Risjord, Elsevier.
- Wylie, A. (2017). Representational and Experimental Modeling in Archaeology, Springer Handbook of Model-Based Science içinde (989- 1002). Magnani, L., Bertolotti, T., Springer International Publishing.
- Wylie, A. (2017). Representational and Experimental Modeling in Archaeology, Handbook of Model-Based Science içinde (989- 1002). Magnani, L., Bertolotti, T., Springer Cham.

HUSSERL'İN FENOMENOLOJİSİ VE TEMSİLCİLİK

Çağlar KOÇ*

Öz: Eldeki yazıda ana hatlarıyla da olsa Husserl'ci fenomenolojiye neden temsilci bir teori denemeyeceğini ve fenomenolojik analizin bizi deneyimin şeffaf, bilinci tanımlayanın ise temsil edici bir yönelimsellik olduğu iddialarına karşı neden temkinle yaklaşmaya ikna etmesi gerektiğini göstermeye çalıştık. Buna göre: 1- Deneyimi ona damgasını vuran yönelimsel bilinç faaliyetinden hareketle analiz etmek daima mümkün olmakla birlikte, bilinç sadece bu yönelimsel faaliyetten ibaret değildir. Zira bilinç akışının bazı reel bileşenleri gayriyönelimsel yaşantılardan oluşmakla kalmaz, bizzat özbilinç de gayriyönelimsel bir yapıya sahiptir. 2- Bir deneyimde verili ve bilincinde olduğumuz tüm reel içerikler o deneyimin temsil muhtevasına katılmak zorunda değildir. 3- İki ayrı deneyimde aynı teşhir edici reel içeriği yaşadığımız halde farklı iki nesneyi temsil edebilir ya da ayrı teşhir edici içerikler yaşadığımız halde aynı nesneyi temsil edebiliriz. 4- Farklı bilinç kiplerinde aynı nesneye yönelebiliriz ki bu da tamamen öznal bir faktörün aynı nesneyi temsil eden deneyimleri birbirinden farklı kılabilirdiğini kanıtlar.

Anahtar Kelimeler: Husserl, temsilcilik, şeffaflık, verilmişlik, gayriyönelimsel bilinç, acı

HUSSERL'S PHENOMENOLOGY AND REPRESENTATIONALISM

Abstract: In the present paper we try to show broadly why we cannot consider Husserlian phenomenology as a representationalist theory, and why phenomenological analysis should make us cautious against the following two views: i- experience is transparent and ii- representational intentionality is the defining feature of consciousness. Accordingly: 1-Whereas it is always possible to analyze conscious experience on the basis of intentional activity that belongs to it, there is more to consciousness than intentionality. Thus, not only are certain real components of the streaming consciousness constituted by non-intentional experiences, the self-consciousness itself has a non-intentional structure. 2- It is not necessary for all the real conscious contents given in an experience to participate in the representational content of that experience. 3- We can represent two different objects, even though we live the same exposing real content, or we can represent the same object, even though we live two different exposing real contents. 4-

* Dr. | Dr.

Bağımsız Araştırmacı | Independent Researcher

caglarkoc80@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-6733-6620

Koç, Ç. (2023). Husserl'in Fenomenolojisi ve Temsilcilik. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 38-52.

We are capable of intending the same object in different modes of consciousness. This very fact brings to the fore a wholly subjective factor that differentiates the representational experiences of an identical object.

Keywords: Husserl, representationalism, transparency, givenness, non-intentional consciousness, pain

1. Giriş

Etimolojisine baktığımızda “fenomenlerin bilimi” anlamına geldiğini gördüğümüz fenomenoloji sözcüğü felsefe tarihinde pek çok filozofça kullanıldı ama sözcüğü yeni bir felsefe hareketini belirtmekte kullanıp yaygınlaştıran isim Edmund Husserl oldu. Peki Husserl fenomen tabirinden ne anlıyordu? Bu soruya verilebilecek en kestirme yanıt şudur: Deneyim boyunca bilincinde olduğumuz her ne varsa bir fenomendir, dolayısıyla fenomenolojik bir incelemeye konu edilebilir. Eldeki yazıda fenomenolojinin zihin felsefesinde önemli sayıda taraftarı olan temsilcilik yaklaşımı ile arasındaki ortaklıkları ve farkları göstermeyi istiyoruz. Bu amaçla ilk önce kısaca Husserl’in görüşlerini ele alıyoruz, daha sonra temsilciliğin temel tezlerini serimlemeye çalışıyoruz ve nihayet son tahlilde Husserl’in fenomenolojisine temsilci bir teori gözüyle bakılamayacağını anlaşılır kılmayı umuyoruz.

2. Husserl’ci Fenomenoloji¹

Fenomenoloji birbirinden farklı kiplerde deneyimlediğimiz değişik türlerdeki fenomenleri analiz ederek deneyime ait zorunlu yapıları, bilincin tabii olduğu özsel yasaları keşfetmeyi hedefler. Husserl’in başlattığı bir felsefi hareket olması itibarıyla tarihin kayıtlarına girmişse de fenomenoloji Husserl için herhangi bir döneme mal edilemez, belli bir filozofun kendine özgü eseri ve kapalı sistemi olmaya indirgenemez, açık uçlu, geliştirilebilir bir araştırmalar bütünüdür. Fenomenolojiye koyulan her filozof kendini anonim bir araştırma sürecinin öznesi olarak kavrar. Husserl fenomenoloji yaparken daha önce rastlanmadık özgün kavramlar takdim etmiş gözükse de bu kavramları ve onlar arasındaki sistematik bağlantıları bilmek fenomenolojiyi anlamaya yetmez. Fenomenolojide en teknik kavramlar bile sistem-kurucu değil, araçsaldır, yani anlaşılır kılmaya hizmet ettikleri *meselelere (Sachen)* bizi götürür götürmez görevleri biter. Günümüzde fenomenoloji her felsefe disiplinindeki güncel tartışmalara müdahil olacak donanıma ve esnekliğe sahiptir. En başta zihin felsefesine, epistemolojiye ve ontolojiye özgü problemler olmak üzere fenomenoloji irdelediği her konuyu *deneyime ait özsel yapılardan hareketle* ve *öznenin perspektifinden* ele alır. Fakat bu durum fenomenolojinin psikolojideki, bilişsel bilimlerdeki, fizikteki veya antropolojideki ampirik araştırmalardan faydalanamayacağı anlamına gelmez. Tam tersine, fenomenoloji ortaya koyduğu felsefi analizlerin spekülatif bir karakter taşımasına, ampirik olgularla daima tutarlı olmasına dikkat eder.

¹ Adet olduğu üzere Husserl’e yapılan tüm atıflar Husserl’in toplu eserlerini temel alacaktır. Bu sebeple *Husserliana* (Hua) cilt sayısı ve sayfa numarası belirtilecektir.

Husserl'i felsefede bir söylem çoğulculuğundan ziyade *tek* bir zemini savunmak gerektiği fikrine vardırıran, felsefenin temelde dolaylı ve gidimli (diskürsif) bir faaliyetten ziyade, dolaysız görüye (*Intuition*) geri götürülebilir bir faaliyet olduğu inancıdır. Diskürsif argümantasyonda belli öncüller doğru kabul edilir ve bu öncüller ışığında bazı görüşler adım adım savunulur. Bir argümanın sonucu daima bir başka argümanın sonucuna karşıt olabilir. Bunun sebebi başka öncüllerden hareket etmesidir. Lise ve üniversite düzeyindeki münazara topluluklarını düşünün. Birbirlerini alt etmeye çalışan münazara toplulukları onlardan savunmaları istenen sonuçlara ulaşmak için belli öncülleri tartışmasız kabul ederler. Her topluluk, öncüllerini seçmekte özgürdür, yeter ki hedefteki sonuca götürecektir makul bir argümantasyona izin versin. Ama acaba felsefede de işler böyle mi yürütülmeli? Her filozof kendi nevi şahsına münhasır söylemini kurmak uğruna birtakım öncülleri seçmekte özgür mü? Fenomenolojiye göre bu sorunun yanıtı hayır olmalıdır. Gidimli düşünceyi yalnızca ve yalnızca dolaysız görü tarafından doğruluğu ispatlanabilir öncüllere geri götürmek meşrudur, zira ancak o zaman gidimli düşünce "geçerli" addedilebilir. Aynı konuda birden fazla doğru öncülden söz etmek mümkünse, bunun nedeni ele alınan meselenin birbirlerini tamamlayıcı birbirinden farklı birden fazla dolaysız görüye imkân tanınmasıdır. Gelgelelim, bu demektir ki eğer aynı konuda birden fazla "doğru" öncül söz konusuysa, bunlar birbirleriyle çatışıyor diye telakki edilmemelidir. Ya da sahiden bir çatışma mevcutsa, bunu ilk görünümün ikincisi tarafından düzeltilmiş bir durum diye görerek çatışmayı aşmak daha doğru olacaktır. Böylelikle çatışmanın aşılma imkânı görüde verilenin kimi durumlarda yanlışlanabilir olmasında yatmaktadır. Görü öyle bir zihinsel faaliyettir ki dolaysız olması yanılmaz olmasını her zaman garantilemez. Husserl görüşü *Düşünceler 1'*de "tüm ilkelerin ilkesi" diye adlandırır:

Nesnesini kaynak teşkil edici biçimde *veren* her görü [*Anschauung*] bilginin meşruiyet kaynağıdır, kendini 'görüde' [*in der 'Intuition'*] (tabiri caize capcanlı [*leibhaftig*] gerçekliğinde) sunan her şeyin basitçe verildiğini, ama yalnızca belli sınırlar altında verildiğini, kabul etmek gerekir. Olası hiçbir bilim bizi bundan şüphe ettiremez. (Hua III/1, s. 51)

Algıda görüye getirilen nesnelere aşkın nesnelere, refleksiyona düşen görev yaşantıları için nesnelere biçiminde görüye getirmektir. Yaşantıları bir görüde veren refleksiyon böylelikle onların *bilinmesini* sağlar. Yaşantılara epistemik erişim yoluyla elde edilen bilgi iletilebilir ve geliştirilebilir türden değildir. Bunun sebebi, bilmeyi hedeflediğimiz nesne (yaşantı) ile bilme ediminin yönelimi arasında bir "upuygunluğun" olmasıdır. Başka bir deyişle, refleksiyon faaliyeti aracılığıyla bilmeyi hedeflediğimiz için nesnelere olan yaşantılar, onlara yönelen bilme edimlerini *tamamen* doldurur, kendilerini görüye kaynak teşkil edici biçimde eksiksiz sunar. Oysa aşkın nesnelere onları hedefleyen bilme edimi tarafından asla tüketesiye ele geçirilemez ve deneyimde "upuygun" (*adäquat*) verilemez. Refleksiyon zihne epistemik erişim sağlar, dedikse de "bilgi" ile "bilinç" arasında bir düzey farkı olduğu ve zihne "epistemik" erişim ile "psişik" erişimin aynı şey olmadığı kesinlikle unutulmamalıdır. Zihne psişik erişim açısından bakıldığında, her yaşantı zihinsel yaşamda belirir belirmez bilinçlidir. Başka bir deyişle, yaşantılar bilinçli olmalarını bir refleksiyon edimince için bir nesne biçiminde görüye sunulmaya borçlu değildir.

Genel itibarla fenomenoloji disiplini deneyimlerimizin olmazsa olmaz karakteri olan birinci tekil şahıs perspektifine merkezî bir önem atfeder. Analiz edilecek tüm deneyimler tek bir bilinç akışının farklı safhaları olarak birinci elden yaşanmış olmalıdır. Husserl için bu bilincin temel özelliklerinden biri *yönelimsel* olmasıdır. Bilincin bir nesneye yönelmiş halde olma özelliği somut deneyimin analizinde son derece önemli bir rol oynasa da Husserl bilinci sergilediği bu yönelimsellik özelliğiyle tarif etme niyeti gütmmez. Felsefe tarihinde “Brentano’nun tezi” diye anılan iddiaya göre bilinci tanımlayan şey yönelimsel olmasıdır. Bu iddiaya göre, hiçbir bilinç yoktur ki, yönelimsel olmasın. Başka bir deyişle, her bilinç bir şeyin bilincidir. Husserl olgusal açıdan bakıldığında deneyimlerimizin yönelimsellikten mahrum olmadığı konusunda bu tezle hemfikirdir. Fakat Husserl bilincin bileşenlerini ayırırken, somut yönelimsel deneyim bütünü karşısında soyut kalan “bağımsız-olmayan” (*unselbständig*) iki bilinç bileşeninden söz eder. Bu bileşenler akış halindeki bilince aittir ve beraber bir bütün oluşturur: i- edim; ii- gayriyönelimsel reel içerik (*reeller Inhalt*).

“Reel içerik” terimiyle Husserl’in kastı duyumdur. Husserl’in analizlerinde “duyum” (*Empfindung*) sözcüğü ne aktif bir duyumsama edimine ne de böyle bir edimce yönelinen bir nesneye gönderme yapar.² Duyumlar bize duyusal yoldan ve pasif biçimde verilse de tamamen öznel olan, bu sebeple bilincin karşısına konumlandırılmayacak, refleksiyona tabi tutulmadıkça bir nesne formundan yoksun kalacak olan içerik-biçimli yaşantılardır. Duyumlar nesne-öncesidir, öznel, ama öte yandan duyularımız etkilendiği zaman *verilirler* ve bilinç akışını mümkün kılan bir “duyusal malzeme” sürekliliğinden ileri gelirler. Husserl’e göre duyumlar ve edimler *yaşanır* (erlebt), oysa nesnelere *algılanır* (Hua XIX/1, s.399). Algılama faaliyeti ile algılanan nesne arasında bariz bir mesafe olduğu açıktır. Öte yandan, nasıl ki bir edimin yaşantısı (*Erlebnis*) ile edim arasında bir mesafe yoksa, duyumlar ile duyumların yaşantısı arasında da bir mesafe yoktur. Bu mesafesizlik iki terimli bir yönelimsel bağıntının yokluğuna işaret eder. Ayrıca tam da bu sebeptendir ki Husserl gayriyönelimsel reel içeriklerin kendilerine yaşantının bileşenleri gözüyle bakar. Bu durum bilinci yönelimsel bir edim olmasıyla tarif eden Brentano³ gibi düşünürlerden Husserl’i ayırır.⁴ Her bir reel içerik gayriyönelimsel yaşantı nevindendir ve diğer reel içeriklerle peş peşe gelerek kurduğu

² Karışıklığı önlemek için belirtelim ki, Husserl edimin reel içeriğe “yöneldiğini” söylememektedir. Aralarında kurdukları birliği anlamak için ruh-beden birliği ile analogi kuralım: Bedene göre ruh neyse, içeriğe göre edim odur.

³ Bkz: Brentano (1955, s.124-125)

⁴ Muhtemel eleştirilerin önünü almak için yönelimsellik ile ilgili şu noktayı açıklığa kavuşturalım: Husserl nesne-hedefleyici edim-yönelimselliğini yaşantıların zamansal birliğini kurmaktan sorumlu nesne-hedefleyici olmayan akış-yönelimselliğinden ayırır. Husserl’e göre, ilk türden edim-yönelimselliğine sahip olmayan yaşantılar da mevcuttur. Bunlar gayriyönelimsel bilinç içerikleridir. Fakat bu içerik-biçimli yaşantılar zamanda sürmelerinden dolayı tüm diğer yaşantılar gibi ikinci türden akış-yönelimselliğince birer zamansal birlik olarak kurulur. Halbuki “Brentano’nun tezi” bilincin ilk türden yönelimsellik ile tanımlanabileceğini ileri sürer. Husserl, tartıştığımız bağlamda “gayriyönelimsel” diye nitelikleme yetindiğimiz içerik-biçimli yaşantılara, zamanda süren birer birlik oluşturmalarından dolayı, bilincin derinlerinde “işleyen” akış-yönelimselliğinin eserleri gözüyle bakar. Zaman bilinci üzerine derslerinde bilinç akışının her safhasının “yönelimsel” bir yaşantı olduğunu belirtirken Husserl’in aklında bu ikinci türden yönelimsellik vardır. Bkz: (Hua X, s.117).

zamansal süreklilik bir bilinç akışı meydana getirir. Bilinç akışı sürdüğü müddetçe bilinç refleksiyona gerek duymaksızın kendinin bilincindedir, zira bu akışın her bir safhası gayriyönelimsel olarak öz bilinçli bir yaşantıdır.

Husserl'in gözündeki bir edimle oluşturduğu somut bütünden ayrılmayı başarmış "bağımsız" bir içerik-biçimli yaşantı olgusal olarak imkânsız ise de bu ayrılık düşünülebilirdir. Peki ama bu düşünülebilirliğin gerekçesi nedir? Akla gelen ilk yanıt şudur: *Somut yönelimsel deneyimlerde bu deneyimlerin sadece refleksiyon yoluyla analiz edebildiğimiz gayriyönelimsel bileşenlerine dolaysız bir erişimimiz vardır.* Husserl'in yönelimsel bilincin edim ve reel içerik bileşenlerini birbirinden ayırma teşebbüsünü "deneyime sadık" kılan da bu dolaysız erişimdir.⁵ Bir deneyimin bilincinde olduğumuzda *zımnen* onun bileşenlerinin de bilincinde oluruz ve eğer bilincin bileşenleri aklın kurgulayıcı faaliyetinin bir ürünü değilse, tersine *keşfedici* bir analiz yoluyla açığa çıkarılmışlarsa, bunun sebebi söz konusu bileşenlerin salt soyutlama olmaması, bilakis doğrudan yaşantımızın parçaları olmalarıdır.

3. Temsilci Yönelimselcilik ve Deneyimin Şeffaflığı.

Husserl'in Brentano'nun tezini benimsemediğini gördük. Ama sonraki fenomenologların çoğu bu konuda Husserl'i izlememiştir. Tek bir örnek vermek gerekirse, Jean-Paul Sartre, bilinci yönelimsellekle tanımlaması ve gayriyönelimsel yaşantılara izin vermemesi bakımından Husserl'den ziyade Brentano'nun mirasçısı gibi durur.⁶ Günümüz fenomenoloji tartışmalarında Husserl'den yola çıkmakla birlikte onu sonraki fenomenologlarla ahenkli kılmaya uğraşan filozoflar yönelimselliği fenomenolojik analizlerin odağına yerleştirme âdetindedir.⁷ Doğrusu istenirse, bu strateji Husserl'in ruhuna sadıktır, zira yönelimsellik gerçekten de fenomenolojinin en önemli ve en temel kavramıdır. Gene de bu durum Husserl'in gayriyönelimsel yaşantıların varlığını reddettiği anlamına gelmez.

Çağdaş zihin felsefesinde Brentano'nun tezi "yönelimselcilik" (*intentionalism*) adı altında tekrar popülerleşti. Yürütülen tartışmalarda gündemi ağırlıklı olarak işgal eden iki yönelimselcilik çeşidinden söz edebiliriz: 1- Temsilcilik (*representationalism*); 2- Eylemcilik (*enactivism*). Temsilci yönelimselciliğe göre her bilinç yönelimseldir çünkü bir şeyi temsil eder. Öyleyse temsilci teoriler için hiçbir deneyim yoktur ki bir şeyi temsil etmesin. Eylemci yönelimselcilik ise her bilincin bir eylemden meydana geldiği için yönelimsel olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla eylemci teorilere göre hiçbir deneyim yoktur ki eylem biçiminde formüle edilemesin. Burada yer darlığından ötürü sadece temsilci görüş üzerinde duracağız.⁸ Temsilci teorilerde temsilin bilinci bireyleştirmede

⁵ Sözü ettiğimiz dolaysız erişimi ileride örnekleme çalışacağız.

⁶ Bkz: Sartre (2009).

⁷ Bkz: Smith (2019).

⁸ Geçerken belirtelim ki Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eseri ile Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* adlı eseri bazı yönlerden eylemci yönelimselciliğin esin kaynakları olarak görülebilir. Bu durum Husserl'in yaklaşımı ile diğer iki fenomenoloğun yaklaşımları arasındaki kayda değer farktan kaynaklanır. Bkz: Heidegger, (2020); Bkz: Merleau-Ponty (2016).

oynadığı ayrıcalıklı rol bu teorileri deneyimin “şeffaf” (*transparent*) olduğunu kabul etmeye sevk eder. Deneyimin şeffaf olduğu fikri temsilci görüşün taraftarlarına göre kaynağını G.E. Moore’un “İdealizmin Çürütülmesi” (1903) adlı makalesindeki ünlü paragraftan alır. Zira deneyimin şeffaf olduğu fikri ilk kez bu paragraftaki betimlemede açık bir ifade kazanır. Moore şöyle yazar:

...Dikkatimizi bilinç üzerinde odaklamaya ve onun ne olduğunu öbür şeylerden ayırt ederek görmeye çalıştığımızda, bilinç gözden adeta kaybolur: Karşımızda yalnızca bir boşluk var gibidir. Mavi duyumunu içgözleme konu ettiğimizde tek görebildiğimiz mavidir, diğer unsur olan duyum ise adeta saydamdır [*diaphanous*]. (Moore, 1922, s. 25)

Moore’un makalesinin yayımlanmasından tam seksen yedi yıl sonra Gilbert Harman “Deneyimin İçsel Niteliği” (1990) adlı ünlü makalesinde aynı fikrin izini sürer:

Eloise karşısında bir ağaç gördüğünde, deneyimlediği renklerin hepsi ağacın ve ağacı çevreleyen alanın özellikleridir. Eloise hiçbir rengi deneyiminin içsel özellikleri olarak deneyimlemez. Bu sizin için de geçerlidir. Eloise’in görsel deneyiminin özel bir yanı yoktur. Bir ağaç gördüğünüzde, hiçbir özelliği deneyiminizin içsel özelliği olarak deneyimlemezsiniz. Bir ağaca bakın ve dikkatinizi görsel deneyiminizin içsel özelliklerine yöneltmeye çalışın. Öngörüm o ki dikkatinizi yönelttiğinizde bulabileceğiniz tüm özellikler sadece ve sadece sunulan ağacın özellikleri olacaktır...(Harman, 1998, s.667)

Harman’ı takiben Michael Tye *Bilinçle İlgili On Problem* (1995) adlı kitabında şu satırlarla aynı kanıyı pekiştirir:

Dikkatinizi maviye boyanmış bir kare üzerinde yoğunlaştırın. Görüsel olarak doğrudan bilincinde olduğunuz mavilik ve karelik dış dünyada sizden uzakta, bir dış yüzeyin özellikleri olarak belirir. Şimdi bakışınızı içe döndürün ve deneyimin kendisinin farkına içinizde ve nesnelere ayrı olarak varmaya çalışın. Deneyimin birtakım içsel özellikleri üzerinde dikkatinizi odaklamaya çalışın. Bu özellikler öyle olsun ki deneyimi öbür deneyimlerden ayırt etsin ama deneyimin neyin deneyimi olduğundan bağımsız olsun. Bu gerçekleştirilmesi imkânsız bir görevdir: Farkındalığınız deneyime odaklanınca bir dış nesneyle birlikte somutlaşan maviliğe ve kareliğe kayacaktır daima. (Tye, 1995a, s.30)

Temsilci görüş açısından deneyimin şeffaf olması demek, bir deneyime ait tüm özelliklerin o deneyimce temsil edilen nesnenin özelliklerinden ibaret olması demektir: Deneyime ait hiçbir özellik yoktur ki o deneyimde temsil edilen nesneye ait olmasın. Deneyim tepeden tırnağa yönelimsel olduğundan, belli bir nesneyle yönelimsel bağlantı üzerinden hesabı verilemeyecek içsel bir özelliğin deneyime ait olma imkânı yoktur. Ezcümle, bir deneyimi bireyleştiren yegâne faktör o deneyimin sunduğu yönelimsel nesne ve o nesneye ait olarak temsil edilen özelliklerdir. Temsilci görüşün taraftarlarına göre bir zihin durumunu anlamanın yolu kendimize o zihin durumunun neyin temsili olduğunu sormaktan geçer. Deneyimde sunulan nesne ve o nesneye ait olarak temsil edilen özellikler *tüketesiye* o deneyimi izah etmeye yeter. Bunun neticesinde, iki deneyim sadece ve sadece neyi temsil ettikleri bakımından birbirlerinden ayırt edilebilir;

böylelikle deneyime içsel bir özelliğe başvurarak bir deneyimi diğerinden ayırmanın önü kapanır. O halde deneyimin şeffaf olmasıyla anlatılmak istenen deneyimin bir cam parçası gibi iş görmesidir. Bakışımızı bir deneyim kesitinin kendisine yöneltmeye çalışınca karşımızda o deneyim kesitinin bize gösterdiği nesneden ve o nesneye ait özelliklerden başka hiçbir şeyi bulamayız.

Temsilci yönelimselciliğin öne sürdüğü şeffaflık tezini ana hatlarıyla ele aldıktan sonra şimdi fenomenolojiyle bu görüş arasında ne türden bir ilişkinin kurulabileceğini anlamaya çalışalım.

4. Temsilciliğe ve Deneyimin Şeffaflığına Karşı Fenomenolojik Analiz

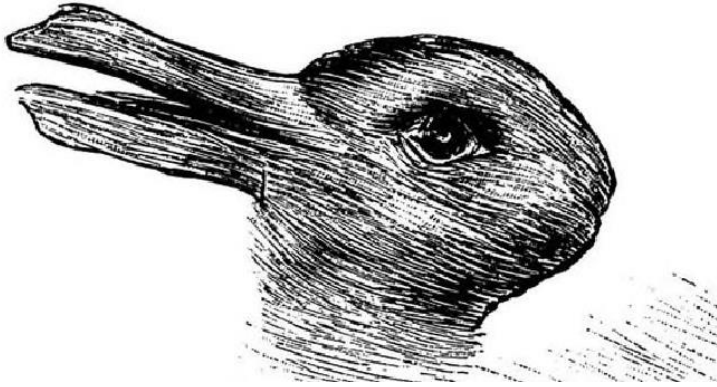
Husserl'in transandantal felsefe usulünü benimsedikten sonra geliştirdiği transandantal fenomenoloji nesne-güdümlü bir seyir izler. Bu durum onu temsilci görüşe ne denli yaklaştırır gibi gözükmeye gözüksün, Husserl hayatının hiçbir evresinde temsilci görüşe yakın bir pozisyon almamıştır. "Transandantal" sıfatı Husserl'e fenomenolojiyi aşkın nesnelerin varlık anlamının (*Seinsinn*) bilinç tarafından kuruluşunu konu edinen bir disiplin olarak takdim etme fırsatı verir (Hua IX, s.289). Bilincin, "kurma" (*Konstitution*) faaliyeti yoluyla açığa çıkardığı farklı tipteki nesnelere bu bilince ait özsel yapıları tayin eder. Özne kendi başına ve adeta doğuştan birtakım içsel özelliklere sahip olmak şöyle dursun, ona bir düzen ve yapı kazandıran her şeyi gerçekleştirdiği bilinç edimlerinin nesne ifşa edici işlevine borçludur.⁹ Buraya kadar fenomenolojide temsilci görüşten izler bulmak bir ölçüde mümkündür. Ne var ki Husserl'in yaptığı önemli ayrımlardan biri kurduğu nesnelere yapısı tayin edilen "transandantal öznellik" ile psişenin reel varlığını oluşturan zamansal bilinç akışı arasındadır. Husserl'in bu ikisini birbirlerinden ayırışı olgusal (lat. *de facto*) değil, ilkeseldir (lat. *de jure*). Transandantal öznellik epistemik bir önem taşıyan bilinç icraatlarının (*Leistungen*) faili olarak birtakım işlevleri yerine getirmekten sorumludur. Oysa psişik bilincin reel varlığı epistemik işlevlere indirgenemez fenomenal bir yan taşır. Bu reel bilinç akışı edim-yönelimselliğinden eser taşımayan gayriyönelimsel bileşenlere sahiptir.

Husserl bilincin temsil-edici olmayan ve gayriyönelimsel bileşenleri olduğuna, bu bileşenlere deneyimde zımnen dolaysız erişsek de onları bir tek refleksiyon yoluyla, yani modifikasyona uğratarak görüye getirip keşfedebileceğimize inandığı ölçüde temsilci görüşün taraftarlarınca savunulan deneyimin şeffaf olduğu iddiasına karşı çıkacaktır. Bir çeşit refleksiyon biçiminde gerçekleştirdiğimiz içgözlem, modifikasyona uğratarak da olsa, bize nesne-öncesi aşamada zaten mevcut olan bir şeyi *ilk defa* nesne biçiminde keşfettirir. Temsilcilerin sandığının aksine, bakışını deneyimleyen bilince çevirdiğinde içgözlem bizi sadece ve sadece deneyimin yönelimsel korelatı olan temsil muhtevasıyla karşı karşıya getirmez, aksine deneyimin temsil-edici olmayan ve gayriyönelimsel bileşenlerinin fenomenolojik bir analizini yapmaya da yardımcı olur.

Husserl bilincin bazı reel bileşenlerinin gayriyönelimsel olduğunu ileri sürerken, bununla bilince adeta doğuştan ait birtakım içsel özelliklerin mevcut olduğunu

⁹ Bu konuda aydınlatıcı bir makale için bkz: Pradelle, (2016, s.155-171)

kastetmez. Zira Husserl'in gayriyönelimsel diye nitelediği reel bilinç içerikleri olan duyular bilince *verilmek* zorundadır. Gelgelelim "verildiği" söylenen bu duyular ne nesne nevindendir ne de nesneye ait olarak temsil edilen özellikler nevindendir. Reel içeriklerin (duyuların) bir nesneyi sunması ve bu nesnenin özelliklerini temsil etmesi, Husserl'in "alımlama" (*Auffassung*) diye adlandırdığı edim-karakteriyile organik bir bütünlük oluşturmaya bağlıdır. Alımlamanın reel bilinç içerikleriyle bütünleşme biçimi onları birbirleriyle ilişkiye giren iki terim gibi ele almayı engeller (Hua XIX/1, s.80). Çünkü ne alımlamaya "özerk" bir "hedefleyici" (*meinende*) yönelimsel edim gözüyle bakılabilir, ne de duyuların bu türden bir yönelimsel edimce hedeflenen mikro nesnelere oldukları söylenebilir. Reel içerikler, alımlanmadıkları sürece bir nesneye ait olarak temsil edilen özelliklere çevrilemezler. Husserl alımlamayı bir çeşit yorumlama (*Deutung*) diye görür. Fakat bir yorumlama edimi ve bu edimin yöneldiği bir nesne (yani: yorumlanan) varsayıp ikisi arasında iki terimli bir ilişki farz etme âdetinde olduğumuzdan, yorumlama tabirinin tedavüle girmesi vahim bir yanlış anlama tehlikesi doğurur. Oysa Husserl'in gözünde alımlamanın bir edim, duyuların ise onun nesnelere olduğunu söylemek kesinlikle doğru değildir. Alımlama ile reel içeriklerin meydana getirdiği birliği anlamak için psikolog Joseph Jastrow'un tavşan-ördek illüzyonunu örnek olarak kullanabiliriz:



Resimdeki figürü bir bakış tarzına göre tavşan başı bir başka bakış tarzına göre ise ördek başı olarak *alımlarız*. Gestalt psikologlarının aksine, Husserl için bir bakış tarzından diğerine geçerken, resme esas teşkil eden sabit bir duyusal malzemenin (yani: duyuların) mevcut olduğu aşikârdır. Ne var ki bu duyusal malzemeye üstlenilen iki bakış tarzından bağımsızca bir çizgiler yığını biçiminde *nesnelce* erişmek imkânsız olduğundan, Husserl'in yaklaşımı Gestalt psikologlarınca eleştirilen sabitlik hipotezinin (*Konstanzhypothese*) bir versiyonu telakki edilemez. Husserl'e göre duyusal malzemenin alımlanmasıyla bir figür algısı ortaya çıkmadan evvel reel içeriklerden hiçbirini temsil edici bir işlev taşımaz, herhangi bir nesneyi ifşa etmez. Ama buna rağmen her reel içerik gayriyönelimsel bir yaşantı olarak deneyimin harcına katılmayı sürdürür. Tavşan figürünü veren bakış tarzından ördek figürünü veren bakış tarzına geçiş ani ve pasif bir alımlama değişikliğinden meydana gelir. Alımlamanın değişmesiyle beraber hangi

nesnenin algılandığı noktasında bir değişiklik belirirken, yaşanan reel içerikler her iki alımlamada değişmeden kalır.

Jastrow'un tavşan-ördek illüzyonunu bir kenara bırakırsak, eklemek gerekir ki bazı durumlarda alımlamanın aynı kalmasına rağmen reel içerikler değişiklik gösterebilir. Örneğin, bir melodi farklı notalardan itibaren ve farklı enstrümanlarla çalındığında, duyuşal ses malzemesindeki değişiklik bir ve aynı melodinin alımlanmasına mâni olmaz. Görsel ve işitsel figür algılarıyla ilgili verdiğimiz bu örnekler, iki imkânı belirginleştirir: 1- Yaşadığımız reel içerikleri sabit tuttuğumuz halde alımlamayı değiştirmek suretiyle algıda öncekinden başka bir nesneyi temsil etmek mümkündür. 2- Yaşadığımız reel içerikler değiştiği halde alımlamayı sabit tutmak suretiyle algıda sürekli aynı nesneyi temsil etmek mümkündür (Hua XIX/1 s.395-396). Yaşanan reel içeriklerin algılanan nesneden ayrılığı bize temsilci görüşe neden hak vermememiz gerektiğini gösterir. Nitekim eğer deneyimin hesabı tüketesiye nesne temsili tarafından verilebilseydi, böyle bir ayrılıktan asla söz edemezdik. Deneyimin neyin temsili olduğu konusunda hiçbir değişme ortaya çıkmasa da deneyime ait fenomenal karakter açısından bir fark belirebiliyorsa, ya da deneyimin fenomenal karakterinin aynı kalmasına karşın temsil edilen nesne değişebiliyorsa bu durum temsilci görüşün geçerli olmadığına yönelik güçlü bir kanıttır.

5. Dış Deneyim ve Verilmişlik

Fenomenolojik açıdan, bilincin kendine belirebilmesi ve kendinin farkına varabilmesi için ona bir şeyin verilmesi gerektiğinden söz etmek tamamen meşrudur. Bu gereklilik, bilinci dış deneyime kayıtsız ve kendine has özellikleri olan bir iç töz diye kavramaya imkân olmadığının açık bir göstergesidir. Deneyim bir yanıyla daima kendi dışındaki şeyleri sunar. Gelgelelim deneyimin içi ile dışı arasındaki radikal ayrımın başlı başına sorunlu olduğunu ne kadar vurgulasak azdır. Deneyimin dışını içinden ayırırken sınır çizgisini nereden itibaren çizmeliyiz? Bir bilinçten söz edebilmenin önşartı ona "bir şeyin" verilmiş olmasıysa, o bir şey ne olabilir? Gündelik algısal deneyimde "verildiğini" kabul ettiğimiz şeyler dış nesnelere ve algı yanılgıya açık olduğu ölçüde bu dış nesnelere yanlış temsil etme riski de taşırız. Bu demektir ki bazen algıda temsil edilen nesnelere dışımızda var olan nesnelere karşılık gelmez, ama gene de algımız gündelik hayatta temsil etmeye kalkıştığı nesnelere tarafından şekillenmeye devam eder. Yanlış bir temsilde sunulan nesnelere aslında var olmamaları algısal deneyimi belirleyen yanlışlıkla var olduğu farz edilen bu nesnelere olmasını önlemez. Bununla birlikte, "verilmişlik" yalınkat değil, tersine çok katmanlı bir kavramdır. Bize sadece algı nesnelere ve onlara ait özellikler verilmez, kendi yaşantılarımız, başka bilinçlerin varlığı da verilir. "Verilmişlik" tabiri bu üç durumdan her birinde özel kullanım koşullarına sahiptir. Her ne kadar Husserl çoğu metninde "verilmiş" olmayı "bir nesne olarak görüde sunulmuş" olmaya eşitleme eğilimindeyse de¹⁰ bilincin "kendine verilmesinden" ileri gelen özbilinç Husserl için yaşantılarımız hakkında refleksiyon yoluyla bir içgözlem elde etmeye ve kendimizi görüde içkin bir nesne olarak algılamaya

¹⁰ Bkz: (Hua XIII, s. 184)

dayanmaz. Her yaşantı kendine doğrudan nesne-öncesi biçimde ve herhangi bir refleksiyon faaliyeti gerçekleşmezden evvel verilmiştir. Refleksiyonu önceleyen bu özbilinç deneyimin *içsel* bir özelliğidir ve deneyimin neyin temsili olduğuyla girift bir bağı olsa da esas itibarıyla öznel olduğundan temsil muhtevasına indirgenemez ve temsiller arası bağıntılardan türetilemez.

“Verilmişlik” kavramının çok katmanlı olduğunu hatırdan tutmamız belki deneyimin fenomenolojik analiziyle temsilci görüşün uzlaşamayacağını anlamamıza tek başına kâfi gelmeyebilir. Bu durumda Husserl’in birbirlerinden temelden ayırdığı farklı öznel yönelme kiplerini gündeme getirerek temsilci görüşün yetersiz kaldığı bir başka noktaya dikkati çekmek faydalı olacaktır. Örneğin, peri bacalarını bizzat görmek hayal etmekten, hatırlamak salt düşünmekten farklıdır. Peki bu farklılık bizzat görülen peri bacalarının hayal edilenden veya hatırlanan peri bacalarının salt düşünülenden başka bir nesne olmasından mı kaynaklanır; dolayısıyla görme, hayal etme, hatırlama ve salt düşünme edimlerinde farklı nesnelere temsil edilmesinden ötürü müdür? Hayır! Çünkü eğer öyle olsaydı, söz konusu bilinç edimlerinde hedeflenen nesnenin (peri bacalarının) bir ve aynı olduğunu iddia etme hakkına asla sahip olamazdık. O halde bu farklılık deneyimin sunduğu nesneden ve o nesneye ait olarak temsil edilen özelliklerden ziyade bilincin farklı kipleriyle ilgili *öznel* bir farklılıktır. Oysa temsilci görüş hayal etme ve görme arasındaki öznel farkı temsil muhtevasındaki bir değişikliğe indirger ve “hayal edilen peri bacaları” temsili “görülen peri bacaları” temsilden ayırt ederken aynı nesneye yönelmenin iki ayrı kipinden değil, sadece iki ayrı temsilden söz etmeyi yeğler. Ama bu yüzden hem görme ve hayal etme faaliyetleri arasındaki fenomenolojik farka hakkını veremez hem de bu iki temsilin nasıl olup da aynı nesneyi sunduğunu izah edemez. Başka bir deyişle, görmek ve hayal etmek arasındaki tüm farkların hesabı bu iki tip deneyimin sadece temsil muhtevalarını dikkate alarak verilebilir değildir. Zira aynı nesneyi hayal etme kipinde veren edim yaşantısı ile görme kipinde veren edim yaşantısı arasında ortaya çıkan öznel bir farktan da söz etmek gerekir.

6. Kamusal Olarak Erişilebilirlik, Algedonik Duyum ve Teşhir Edici Olmayan Reel İçerik.

Temsilci görüşün önemli taraftarlarından Fred Dretske “Temsil olarak Deneyim” (2003) adlı makalesinde şöyle yazar:

Öznel deneyimleri sınıflarken başvurduğumuz özelliklerin öznel deneyimlere ait olmayıp dış nesnelere ait kamusal olarak erişilebilir özellikler olduğunu bir kez kavrayınca bu sıradışı sınıflandırıcı prosedürü temsile göre açıklamak kanımca karşı konulmaz hale gelir. Deneyimler birbirlerinden farklıdır çünkü deneyimlerin (normalde) konu ettikleri nesnelere deneyimsel olarak saptanabilir biçimde birbirlerinden farklıdır. (Dretske, 2003, s.73)

Dretske’den bu alıntının gösterdiği gibi, temsilci yönelimselcilik başta görme duyusu olmak üzere tüm duyu kipliklerince temin edilen verilerin “kamusal olarak erişilebilir” olduğuna inanma eğilimindedir. Nitekim nesnelere ve nesnelere algısal özelliklerini,

mesela şeklini ve rengini sadece ben görmem, bu özelliklere en az benim kadar başkaları da erişir. Keza güzel bir melodi çaldığında bunu işitebilen tek kişi ben değilimdir, benim kadar başkaları da aynı melodinin tadını çıkarma imkanına sahiptir. Gelgelelim, görme ve işitme gibi yüksek duyuların bize ulaştırdığı “kamusal olarak erişilebilir” nesnelere ve o nesnelere ait olarak beliren özellikler, alçak duyular söz konusu olduğunda da en az görme ve işitme kadar tartışmasız şekilde kamusal olarak erişilebilir midir? Tüm alçak duyular (tatma, koklama ve dokunma) *bedensel* bir boyut taşır ve deneyimde bize tadılanı, koklananı ve dokunulanı vermekle kalmaz, bunun yanı sıra tadan, koklayan ve dokunan beden uzvunu da duyusal yoldan verir. Peki ama dokunsal bir deneyimi gerçekleştirdiğimiz sırada tek bir deneyimin dokunulan nesneyi olduğu kadar nesneye dokunan elimizi de temsil ettiğini söylemek ne dereceye kadar doğrudur? Deneyimin asla tek bir duyu kipliğinden ibaret olmadığını hatırladığımızda, bir deneyimi o deneyim olarak bireyleştiren temsilin hangisi olduğunu arama çabası ciddi bir sorunla burun buruna gelir. Zira ortada tek bir deneyim olmasına karşın, bu deneyimi meydana getiren sayısız temsil muhtevasından söz etmek durumunda kalırız. Bu sözde temsillerden hangisinin deneyimin hesabını vermede ayrıcalıklı kılınacağı sorusuna yanıt bulmak ise hayli zordur.

Tüm bu meselelerin üzerinden atlasak bile diğer bir önemli problemden kaçış imkânsız gibi durur: Bedensel duyuların hepsi az önce andığımız beş duyu kipliğince temin edilmez. Örneğin bedensel haz ve acıları kapsayan algedonik duyulara¹¹ ve proprioepsiyona¹² başlı başına birer duyu kipliği gözüyle bakmak doğru olacaktır. Mesele şu ki bu bedensel duyu kipliklerinin bize ulaştırdığı veriler “kamusal olarak erişilebilir” türden değildir. Bir baş ağrısıyla renkli bir cismin algısını karşılaştırın. Başım ağrıdığı anda bu negatif his sadece ve sadece bana verilir. Benden başka kimseyle baş ağrımı paylaşamam. Halbuki renkli bir cismin algısı dışımda duran ve başkalarının da görülebilir bir nesneyi ve o nesneye ait özellikleri temsil eder. Burada temsilci görüşü kurtarabilmenin tek yolu vardır ki o da söz konusu öznel verilerin aslında kamusal olarak erişilebilir temsil muhtevasına sahip olduğunu ileri sürmektir. İşte bu yüzden temsilci görüşün taraftarlarına göre hissettiğim baş ağrısı temsil edici bir deneyime karşılık gelir ve başımda bir şeylerin yolunda gitmediğini temsil etmektedir. Başımla ilgili yolunda gitmeyen bu şey ise her zaman nesnelce saptanabilir. Örneğin Tye’in iddiası o ki genel olarak acı hissi daima bedenimdeki fiziksel bir hasarı (*damage*) temsil eder ve bunu takiben bir beğenmeme duygusuna neden olur (Tye, 1995b, s.228). Fiziksel bir beden hasarı nasıl ki bana acı hissi yoluyla veriliyorsa, başkalarına da öbür duyular (mesela görme ve dokunma duyuları) yoluyla verilebilir. Ne var ki acı hissini beden hasarının temsiline indirgeyen bu yaklaşım hiçbir beden hasarının mevcut olmadığı halde hissedilen her acının aslında bir yanlış temsilden ibaret olduğunu öne sürer. İyi de bedenimizin hasarlı olmamasına karşın hissettiğimiz bir acının fenomenal gerçekliği

¹¹ Eski Yunanca “algos” (acı) ve “hedone” (haz) sözcüklerinden türetilen “algedonik” sıfatı “acı ve hazla ilgili” anlamına gelir.

¹² Bedensel hareket ve konumumuzu doğrudan hissetmemizi sağlayan duyuya proprioepsiyon adı verilir.

bir yanlış temsile kalansız indirgenebilir mi hakikaten? Acının fenomenolojik analizi bu soruya olumsuz bir yanıt verir.

Husserl'e göre acı hissi beden hasarı algısına eşitlenemez gayriyönelimsel bir yaşantı, bilinç akışının harcına katılan reel bir bilinç içeriği, beş duyudan duygusal bir karakter taşımasıyla ayrılan bir duyumdur (Hua XIX/1 s.408). Bu negatif yüklü his alımlanmak suretiyle yer-tuttuğu beden uzvuna yönelik belirtik bir algının ortaya çıkmasına hizmet etmedikçe hiçbir şekilde yanlışlanamaz ve birazdan göreceğimiz gibi Husserl'e göre her acının deneyimde yaşandığı esnada ille de alımlanması gerekmez. Bu demektir ki, genelde sanıldığı aksine, her acı bizi adeta rehin alıp dikkatimizi üstüne çekmek mecburiyetinde değildir. Acı hissi daima bedende yer-tutar. Ama acının bedende tuttuğu yer yalnızca acı alımlanıp da bir beden uzvuna ait olarak temsil edilen bir özelliğe dönüştürüldüğü vakit algılanabilir. Dolayısıyla, acıyı zımnen bedenimde hissetmem ile acıyan yeri belirtik biçimde algılamam arasında önemli bir deneyimsel fark vardır. İkinci durumda nerenin acıdığı konusunda yanlış bir temsil edinmek mümkün iken, ilk durum için böyle bir yanılma ihtimali yoktur (Hua XIX/2 s.770-771).

Deneyimin asla tek bir duyu kipliğince temin edilen duyu verisi akışından ibaret olmadığını daha önce belirttik. Hissetmeyi var olan tüm duyularımızın katıldığı bir olay olarak betimlemek daha uygun düşecektir. Bununla birlikte, çoğu deneyimde belli bir duyu kipliğinin öne çıkıp deneyime ana karakterini verdiğini görürüz. Her ne kadar tüm duyularımız devrede olsa da deneyimi ona ana karakterini veren duyu kipliğinin adıyla anmamızın sebebi budur. İşitme, görmeden, dokunma, tatmadan böyle ayrılır. İyi de belli bir duyu kipliğinin temin ettiği verilerin öne çıkması, hatta bu verilerden hepsinin değil de sadece bir kısmının öne çıkması nasıl vuku bulur? İşitsel deneyimi alın. İşitirken de görmeyi sürdürürüz, ama o deneyimi görsel değil de işitsel deneyim diye adlandırmamız için ne gerekir? Husserl'in bu sorulara yanıtı reel içerik ile alımlamanın oluşturduğu bütünün algıya katkısı hakkındaki analizlerinde bulunabilir.

Husserl'e göre algılama faaliyeti daima önceki deneyimlerimizce şekillendirilip güdülenir. Hiçbir algı kendinden müstakil değildir. Aktüel algıya yön veren ondan önceki algıların varlığı algısal deneyimin anlık bir şey değil de bir süreç olduğuna kanıt teşkil eder. Bir deneyimi işitsel deneyim kılan, işitme duyusu yoluyla bize zamanda süren bir nesnenin (mesela bir melodinin) *dikkatimizi çekecek şekilde* verilmesidir. Melodinin deneyimde zamansal bir nesne olarak dikkatimizi üzerine çekmesi, işittiğimiz seslerden bu melodiye malzeme oluşturan kısmının belli bir biçimde alımlanarak verilmiş olmasını öngerektirir. Bu durum ise işittiğimiz seslerin diğer kısmının ve öteki duyu kipliklerinin temin ettiği verilerin arkaplane kaymasına neden olur. Eğer söz konusu deneyim işitsel diye adlandırılması daha uygun olan bir deneyimse, belirgin bir "nesne sunma" işi gören duyu verilerinin işitme duyusuna ait olmasından ötürüdür bu. İşitme duyusu kanalıyla bize ulaşan ses çeşitliliği içinden sadece melodiyi alımlamaya katkı yapan sesler işitsel algının gerçekleştirdiği nesne sunma işlevine duygusal malzeme sağlar. Ele aldığımız işitsel deneyim boyunca, melodiyi bir nesne olarak sunmaya hizmet etmeyen sesler ve öbür duyu kipliklerince temin edilen veriler melodiyi *teşhir etmez*. Fakat işitsel nesneyi teşhir etmemeleri bu reel

içeriklerin en az “teşhir edici” reel içerikler kadar bilinçli yaşandıkları gerçeğini değiştirmez.

Üstteki analiz Husserl’in reel içeriklerin bir kısmı ile aktüel alımlama arasında “işlevsel bir bağımlılık” (*funktionelle Abhängigkeit*) ilişkisi varsaydığını gösterir (Hua XXXVIII, s. 39). Fenomenolojik açıdan, her algıda bir nesne sunulur. Algıya düşen nesne sunma görevi, algısal deneyimin yönelimsel bir yapı taşıması gereğidir. Algı, reel içeriklerin bir kısmı bir nesneyi sunacak şekilde alımlandığı zaman yönelimselliğini sergilemeye başlar. Husserl alımlanmak suretiyle algıya katkı yapan reel içeriklere “teşhir edici” (*darstellende*) veya “nesne sunucu” (*präsentierende*) içerik adını verir. Fakat bu demek değildir ki bilinçli yaşadığımız reel içeriklerin hepsinin teşhir edici olması zorunludur:

Duyusal algıların temel özelliği böyle algılarda duyusal içeriklerin nesne sunma işlevine sahip olmalarıdır. Fakat şu noktaya dikkat etmek gerekir: Somut bir birlik içinde beliren tüm duyusal içeriklerin kendi başlarına nesne sunma işlevi gerçekleştirmeleri gerekmez. [...] Bir algıda nesne sunucu olan içerikler uğradıkları nesne alımlamalarının temelinde yatan ve böylece algıda algılanan nesneyi yönelimsel bilince getiren içeriklerdir (Hua XXXVIII, s.25).

Böylelikle algının *yaşanan* içeriği ile *nesne sunan* içeriği arasında bir ayırım yapmaya çalışacağız. [...] Bir dış algının nesne sunan içeriği algının yaşanan içerikleri arasından bir yorumlamaya, bir nesne “alımlamasına” uğrayanı ve böylece algıda yönelinen nesneyi temin edenidir. Bunun yanı sıra, algıda algı karakterinin kendisi haricinde pek çok başka reel bileşen bulunabilir...(Hua XXXVIII, s.140)

Husserl’e ait bu iki alıntıdan çıkarmamız gereken sonuç belli bir deneyim boyunca bilincimizin erişebildiği her içeriğin o deneyimi yönelimsel açıdan belirleyen nesne temsiline kullanılmadığıdır. Bir deneyimde bilincin reel bileşenlerinin bir kısmı o deneyimin konu ettiği nesneyi ve o nesnenin özelliklerini temsil etmede işe yaramayabilir. Ama bu durum söz konusu reel bileşenlerin fenomenal gerçekliğini ortadan kaldırmaz. Bir örnekle Husserl’in ne demek istediğini somutlaştırmaya çalışalım. Bir resim galerisinde olduğumuzu farz edelim. Duvarda asılı tablolara ilgiyle bakarken, görsel deneyimimizde bize şekil ve renk sahibi fiziksel nesnelere verildiğini görürüz. Fiziksel nesnelere yönelik bu algılarda “teşhir edici” reel içerikler görsel duyu malzemesinin sadece bir kısmından ibarettir ve belli bir biçimde alımlanmak suretiyle nesne sunucu işlevlerini yerine getirirler. Şimdi galeriyi gezerken hafif bir diş ağrısı hissetmekte olduğumuzu hayal edelim. Tablolarla meşgul olduğumuz sırada, hafifliğinden dolayı dikkatimizi dahi çekmemesine karşın gayriyönelimsel bir yaşantı olarak bilincinde olduğumuz diş ağrısı, alımlanıp da bir beden uzvundaki hasarı temsil eden bir “diş ağrısı” algısına çevrilmedikçe sadece deneyimin içsel bir özelliğini yansıtacaktır. Tam da ilk etapta alımlamadan yaşamak suretiyle zımnî bir bilincine çoktan sahip olduğumuzdan ötürüdür ki bu diş ağrısı ikinci bir etapta yeni bir alımlamanın teşhir edici içeriği haline gelebilir, bunu takiben dikkatimizi üzerine çekip ağrıyan dişe ait olarak temsil ettiğimiz bir özelliğe dönüşebilir.

7. Sonuç

Eldeki yazıda ana hatlarıyla da olsa fenomenolojiye neden temsilci bir teori denemeyeceğini ve fenomenolojik analizin bizi deneyimin şeffaf, bilinci tanımlayanın ise temsil edici bir yönelimsellik olduğu iddialarına karşı neden temkinle yaklaşmaya ikna etmesi gerektiğini göstermeye çalıştık. Buna göre: 1- Deneyimi ona damgasını vuran yönelimsel bilinç faaliyetinden hareketle analiz etmek daima mümkün olmakla birlikte, bilinç sadece bu yönelimsel faaliyetten ibaret değildir. Zira bilinç akışının bazı reel bileşenleri gayriyönelimsel yaşantılardan oluşmakla kalmaz, bizzat özbilinç de gayriyönelimsel bir yapıya sahiptir. 2- Bir deneyimde verili ve bilincinde olduğumuz tüm reel içerikler o deneyimin temsil muhtevasına katılmak zorunda değildir. 3- İki ayrı deneyimde aynı teşhir edici reel içeriği yaşadığımız halde farklı iki nesneyi temsil edebilir ya da aynı teşhir edici içerikler yaşadığımız halde aynı nesneyi temsil edebiliriz. 4- Farklı bilinç kiplerinde aynı nesneye yönelebiliriz ki bu da tamamen öznel bir faktörün aynı nesneyi temsil eden deneyimleri birbirinden farklı kılabilirdiğini kanıtlar.

KAYNAKÇA

Brentano, F. (1955) *Psychologie vom Empirischen Standpunkt. Erster Band.* Oskar Kraus (Ed.) Hamburg: Felix Meiner.

Dretske, F. (2003) Experience as Representation. *Philosophical Issues*, 13, s.67-82.

Harman, G. (1998) The Intrinsic Quality of Experience, (Ed.) Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates.* Cambridge Massachusetts: MIT Press.

Heidegger, M. (2020) *Varlık ve Zaman*, (K. H. Ökten, Çev), İstanbul: Alfa.

Husserl, E. (1976) Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch..* Karl Schuhmann(Ed.), Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1962) Hua IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Walter Biemel (Ed.), Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1969) Hua X. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).* Rudolf Boehm (Ed.), Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973) Hua XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920.* Iso Kern (Ed.), Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1984) Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ursula Panzer (Ed.), Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1984) Hua XIX/2. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ursula Panzer (Ed.), Den Haag : Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (2004) Hua XXXVIII. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Thomas Vongehr & Regula Giuliani (Ed.), Dordrecht: Springer.

Merleau-Ponty, M. (2016) *Algının Fenomenolojisi*, (E. Sarıkartal, E. Hacımuratoğlu, Çev.), İstanbul: İthaki.

Moore, G.E. (1922) *Refutation of Idealism, Philosophical Studies*, London : Routledge & Kegan Paul LTD.

Pradelle, D. (2016) Fenomenolojik Akıl Öğretisi: Yeti olarak Aklın Yokluğunda Akıl Türleri, (Ç. Koç, Çev.) *Felsefelogos*, 61, s.155-171.

Sartre, J-P. (2009), *Varlık ve Hiçlik. Fenomenolojik Ontoloji Denemesi.*, (T. Ilgaz, G. Çankaya Eksen, Çev.) İstanbul : İthaki.

Smith, D. W.(2019) *Husserl*, (S. Beyazıt, Çev.), İstanbul: Alfa.

Tye, M. (1995a) *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge Massachusetts: MIT Press.

Tye, M. (1995b) A Representational Theory of Pains And Their Phenomenal Character, *Philosophical Perspectives*, 9, s.223-239.

BİLİMDE DEĞERLERİN ROLÜ VE FEMİNİST DURUŞ NOKTASI TEORİSİ

Didar Deniz ALTINKAYA*

Öz: Bilimde değerlerin rolü, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğun bir biçimde tartışılmıştır. Bilimin değerlerden bağımsız olması gerektiğini savunmak, esasen, bilimin nesnellliğini ve güvenilirliğini savunmak anlamına gelmiştir. Feminist bilim felsefecileri, bu idealin, aslında kadınlığın dışlanması yoluyla inşa edildiğini açığa vurarak, bilimde değerlerin rolü tartışmasına farklı ve çok önemli bir yön kazandırmışlardır. Bu çalışmada, feminist bilim felsefesi içinde önemli bir pozisyonu işgal eden feminist duruş noktası teorisine yönelik bir incelemeden hareketle, etik ve politik değerlerin bilimin ayrılmaz bir parçası olmakla kalmayıp, bilimin gelişmesine katkıda bulunabileceği savunulacaktır. Ayrıca belli türden değerlerin bilime dahil edilmesinin yalnızca bilim üzerinde değil, aynı zamanda değerler alanı üzerinde de olumlu etkileri olacağı ileri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: bilim, değerler, değerlerden bağımsız olma ideali, feminist duruş noktası teorisi, çeşitlilik

THE ROLE OF VALUES IN SCIENCE AND FEMINIST STANDPOINT THEORY

The role of values in science has been intensely debated, especially since the second half of the 20th century. To argue that science should be independent of values, has essentially meant defending its objectivity and credibility. When feminist philosophers of science explain that this ideal is constructed through the exclusion of women, they steered the discussion on the roles of values in science to a different and very important direction. In this study, by departing from a survey on feminist standpoint theory -which represents a very important position in feminist philosophy of science- it will be argued that besides being an indispensable part of science, ethical and political values can also contribute to the development of science. Furthermore, it will be

* Arş. Gör. Dr | Phd

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Turkey

didardeniz.altinkaya@ikcu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-0297-3303

Altinkaya, D.D. (2023). Bilimde Değerlerin Rolü ve Feminist Duruş Noktası Teorisi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 53-69.

argued that including certain values to science has positive contributions not only to science but at the same time to the sphere of values.

Keywords: science, values, value-free ideal, feminist standpoint theory, diversity

1. Giriş

Bilimin değerlerden bağımsız olup olmaması gerektiği, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğun bir tartışmanın konusu olmuştur (Haraway, 1988; Harding, 1986; Harding, 1991; Longino, 1990; Kitcher, 2001). Bilimin değerlerden bağımsız olması gerektiğini savunmak, esasen, bilimin nesnellliğini ve güvenilirliğini savunmak anlamına gelmiştir. Bilim, değerlerden bağımsız olduğu ölçüde nesnel ve onu güvenilir bir bilgi kaynağı kılan şey de budur. Feminist bilim felsefecileri, bu idealin, aslında kadınlığın ve kadınlıkla ilişkilendirilen nitelikler ve deneyimlerin dışlanması yoluyla inşa edildiğini açığa vurarak, bilimde değerlerin rolü tartışmasına farklı ve çok önemli bir yön kazandırmışlardır.

Bilimin değerlerden bağımsız olma ideali, değerlerin bilimde hiçbir role sahip olmadığını ifade etmez. Örneğin tutarlılık, kapsam genişliği gibi nitelikler “epistemik değerler” olarak kabul edilirler ve bilimsel akıl yürütmenin meşru bir parçası olarak görülürler. Buradaki sorun, “epistemik olmayan değerler” olarak görülen ahlaki, politik ve toplumsal değerlerle ilgilidir. Değerlerden bağımsız olma ideali, bilimsel araştırma sürecini, ahlaki, politik ve toplumsal değerlerin etkisinden korumayı amaçlar. Epistemik olmayan değerler, araştırılan problemle ilgili kanıtların belirlenmesinde, bilimsel teorilerin değerlendirilmesi ve seçilmesinde herhangi bir rol oynamamalıdır (Intemann, 2021, s. 202; Douglas, 2009, s. 45). Aksi takdirde bilim nesnel ve güvenilir bir bilgi kaynağı olmaktan çıkacaktır.

Bu ideal, bilimcinin cinsiyetinin, hangi toplumsal ve kültürel koşullar tarafından belirlendiğinin ya da politik bağlılıklarının onun neyi inceleyeceği, nasıl inceleyeceği, ilgili kanıtların seçimi, kısacası bilimsel bilginin oluşumu üzerinde herhangi bir etkisi olamayacağını varsayar. Bilgi öznesini, konusuna karşı, tikelliği ve olumsuzluğu aşan bir bakış elde etme ve ona tarafsızca yönelme yeterliliğine sahip, tarih dışı bir varlık olarak tasarlar. Böylelikle bilgi öznelerinin, birbirlerinin yerine geçebilen soyut varlıklar olduğu varsayılır (Code, 1993, s. 16). Zira bilim değerlerden bağımsızsa ve bilimsel yöntemler de onları kullananlardan bağımsız olmaları anlamında nesnel, bu durumda, epistemolojik açıdan, bilime kimin katıldığının bir önemi olmayacaktır (Intemann, 2021, s. 203).

Bilimsel olanın, kadınlığın dışarıda bırakılması yoluyla inşa edilen erkeklikle bir tutulduğunu söylemek, bilimin öznesinin hiç de tarafsız olmadığını ve bilimin de değerlerden ve politik bağlılıklardan bağımsız olmadığını söylemek anlamına gelir. Feminist bilim felsefecileri, bilginin öznesinin evrenselliğine ve tarafsızlığına yönelik vurgunun, bilimin de diğer insani etkinlikler gibi belli politik ilgi ve çıkarlara, belli değerlere sahip özneler tarafından üretildiği gerçeğini gizlediğini öne sürerler. Bu evrensellik ve tarafsızlık iddiası, aynı zamanda, bu özneleri, öne sürdükleri bilgi

iddialarının etik ve politik sorumluluğunu taşıma zorunluluğundan da kurtarır. Zira bu bilgi iddialarının değerlerden bağımsız oldukları varsayıldığı için onları sorgulamaya gerek duyulmayacaktır (Tanesini, 2012, s. 209; Haraway, 1988, s. 582-583). Bilim, iddialarının ahlakiliğiyle ilgili bir soruyla karşı karşıya kaldığı takdirde ise, bu soruyu, yalnızca olguları gerçekte olduğu gibi ifade etmeye çalıştığını belirterek yanıtlayacaktır (Tanesini, 2012, s. 83).

Bilimin özerklik iddiasına karşı çıkan feminist bilim felsefecileri için, bilimin dışlayıcı bir karaktere sahip olmasındaki sorun, bilimcilerin farkında olarak ya da olmayarak epistemik olmayan değerleri bilimsel araştırma sürecine dahil etmeleri değildir. Feminist bilim felsefecileri, aksine, bilimin toplumsal bir pratik olduğunu ve değerlerin bilgi üretimine farklı biçimlerde ve farklı boyutlarda nüfuz edebileceğini ve hatta etmesi gerektiğini savunurlar. Bütün toplumsal değerler, araştırma sonuçları üzerinde aynı olumsuz etkilere sahip değildir. Aksine, bazı değerler bilimin nesnellliğini arttırabilecek niteliktedir. Bu çalışmada, feminist bilim felsefesi içinde önemli bir pozisyonu işgal eden feminist duruş noktası teorisine yönelik bir incelemeden hareketle, etik ve politik değerlerin bilimin ayrılmaz bir parçası olduğu ve bunun yalnızca bilim üzerinde değil aynı zamanda değerler alanı üzerinde de etkileri olduğu savunulacak. Etik ve politik değerlerin bilimde meşru roller oynayabileceklerinin kabul edilmesi, bilimde güçlü bir eleştiri mekanizmasının çalışmasına yol açar. Ayrıca, epistemik olmayan değerlerin bilime dahil edilmesi, bilimciyi toplumsal olarak sorumlu kılar. Bunun, yaşamlarımız üzerinde de önemli etkileri olacaktır. Nitekim bu şekilde işleyen bilim, toplumsal yaşamın daha adil bir biçimde düzenlenmesinde rol oynayabilir. Çalışmada feminist duruş noktası teorisinin bu konuda sağladığı kaynaklar açığa vurulmaya çalışılacaktır.

Farklı disiplinlerden gelen teorisyenler tarafından oluşturulan feminist duruş noktası teorisi, yıllar içerisinde kendisini dönüştürmüş ve geliştirmiştir. Teoriye dair tam bir kavrayış elde edebilmek adına, birinci bölümde, feminist duruş noktası teorisinin kökenleri incelenecek ve bu ilk formülasyonlarına yönelik eleştiriler ele alınacaktır. Sonraki bölümde teori, güncel olarak savunulduğu biçimiyle incelenecektir. Bilimin değerlerden bağımsız bir pratik olmaması, bilimde tarafsızlığın bütünüyle ortadan kaldırılamayacağı anlamına gelir. Bu durumda mesele iyi tarafsızlık ile iyi olmayan tarafsızlığın nasıl belirleneceğidir. Çalışmanın son bölümünde, feminist duruş noktası teorisi için bilimde değer çeşitliliğinin ne anlama geldiği ve nasıl bir role sahip olduğu ele alınacak ve bu soruya bir cevap vermeye çalışılacaktır.

2. Feminist Duruş Noktası Teorisinin Kökenleri ve Eleştiriler

Alison Wylie, feminist duruş noktası teorisinin kökenleri üzerine düşünmeye, bu teorisinin yanıt verdiği epistemik problem türlerinden başlamayı önerir. Duruş noktası teorisyenleri, toplumsal bağlamdan soyutlanarak üretilen ve tartışılan epistemik sorularla ilgilenmekten ziyade, ikinci dalga feminist araştırma ve aktivizm tarafından ortaya atılan epistemik sorular üzerine düşündüler (Wylie, 2012, s. 47-48). Feminist duruş noktası teorisi, farklı disiplinlerden gelen teorisyenlerin katkılarıyla, bilgi üretimi ve iktidar pratikleri arasındaki ilişkileri sorunsallaştıran feminist eleştirel bir teori olarak 1970'li ve 1980'li yıllarda oluşmaya başlar. Bu teorisyenler, bilgi iddialarının, içinde

yaşadığımız dünyanın parçaları olduğunu ve iktidar ilişkilerinin hem anlamaya çalıştığımız bu dünyayı hem de onu anlama girişimlerimizi biçimlendirmede önemli bir rol oynadığını açığa vurmaya çalıştılar (Rouse, 2004, s. 202-203). Bilgi ve iktidarın birbirlerini kurma ve sürdürme yollarını araştırarak, hem gelecekteki araştırmalara kılavuzluk edecek ilkeler sağlamayı hem de kadınların yaşam koşullarını iyileştirecek türde bilgiler sunmayı amaçladılar. Dolayısıyla bu teorisyenler, aynı zamanda, duruş noktası yaklaşımından hareketle yürütülecek bir araştırmanın, tabi kılınan grupların güçlenmesini sağlayacak teorik kaynaklar sağlayabileceğini düşündüler. Ayrıca onlar, bu türden feminist ve politik amaçlar doğrultusunda yürütülen bir araştırmanın, empirik olarak daha iyi desteklenmiş bilgi iddiaları üretmeyi mümkün kıldığını savundular. Dolayısıyla belli değerlerin ya da politik amaçların, bilimsel bilgiyi geliştirme potansiyeline sahip olduğunu göstermeye çalıştılar (Harding, 2007, s. 44-45).

Feminist duruş noktası epistemolojisinin kaynağı, sınıflı toplumun nasıl işlediğini, proletaryanın duruş noktasından hareketle açıklamaya yönelen Marksist yaklaşımdır. Marks'a göre toplumda farklı sınıflar tarafından işgal edilen konumlar, onların toplumsal gerçeklikle ilgili farklı anlayışlar geliştirmelerine yol açar. Bu anlayışlar yalnızca içerik bakımından değil, aynı zamanda doğruluk bakımından da farklılaşır. Zira kapitalist sistemin işleyişinde hiçbir çıkarı olmayan proletarya, aynı zamanda, onun devam etmesinde ekonomik açıdan merkezi bir işleve sahiptir. Proletarya, hem kapitalist sistemin işleyişini bilecek ve onun etkilerini doğrudan yaşayacak konumda olduğundan hem de kendisini çarpıtılmış bir anlayışa yönlendirecek herhangi bir çıkara ya da yanlılığa sahip olmadığından, toplumsal gerçeklikle ilgili daha doğru ve daha az çarpıtılmış bilgiye sahip olacaktır. Bu nedenle proletaryanın duruş noktası, epistemik bir ayrıcalığa sahiptir (Tanesini, 2012, s. 170-171).

İlk feminist duruş noktası teorisyenlerinden sosyolog Dorothy Smith, politika filozofu Nancy Hartsock ve bilim sosyolojisi alanında önemli çalışmalar yapmış olan Hilary Rose, kadınlara özgü bir duruş noktası olduğuna yönelik iddialarını geliştirirken bu Marksist açıklama modelinden yararlandılar. Marksist epistemolojinin, insanların yaşamlarının maddi koşullarının, onların toplumsal ve doğal dünyaya yönelik kavrayışlarını biçimlendirdiği yönündeki görüşünü benimsediler (Potter, 2006, s. 135). Bu tarihsel materyalist yaklaşımdan hareketle feminist düşünürler, neyi bildiğimizin, yaşamlarımızın toplumsal ve maddi koşulları tarafından yapılandırıldığı üzerinde ısrar ederek, gözlerini kadınların gündelik yaşamlarına çevirdiler ve onların ortak olarak paylaştıkları deneyimleri araştırdılar.

Toplumsal cinsiyet ilişkileri ile sınıf ilişkilerinin paralel yapıya sahip olduğunu düşünen bu teorisyenler, toplumsal cinsiyet ilişkilerine yönelik analizlerini, emek ve iş bölümü kavramlarını temele alarak yürüttüler. Bununla birlikte onlar, emek ve iş bölümüne yönelik açıklamalar getirirken, Marksist teorinin toplumsal cinsiyet konusundaki eksiklerine de dikkat çektiler. Nitekim, Marksist teorinin, ekonomik bir sistem olarak kapitalizme odaklanırken, kadınların tabi kılınmasında önemli rolü olan ataerkil sistemi göz ardı ettiğini belirtirler (Tanesini, 2012, s. 172; Rose, 1983, s. 74, 82). Ayrıca bu teoriyi, erkekler ve kadınlar arasındaki, özellikle aile içindeki iş bölümünü

tamamen doğal kabul ederek, kadının yerini ve işini doğallaştırdığı için eleştirirler (Rose, 1994, s. 30; Hartsock, 1983, s. 291). Sonuç olarak, Marksist teori üretim sistemlerine odaklanırken, çoğu kadının yaşamında merkezi bir role sahip olan yeniden üretim sistemlerini dikkate almamıştır. Feminist duruş noktası teorisyenlerinin, emek ve iş bölümüne yönelik açıklamalarının merkezinde ise, Marksist teorisinin açıklamakta yetersiz kaldığı yeniden üretim ve ataerkillik kavramları yer alır. Dolayısıyla feminist materyalizm, kadınların kendi deneyimlerine karşılık gelecek kavramları ve teorileri yaratmakla kalmayacaktır. O aynı zamanda, kapitalist sistemde daha çok erkeklere özgü olan etkinliklere odaklanan Marksist teoriyi, tüm insani etkinliği içerecek şekilde genişletmeye imkân tanyacaktır (Hartsock, 1983, s. 283).

Geleneksel olarak emeğin analizi, yalnızca kamusal alandaki ücretli işe odaklanır. Bu emek anlayışının bir sonucu, ev içi emeğin görünmez olmasıdır. Kadınların ücretsiz ev içi emeği, onların doğal gereği gerçekleştirdikleri etkinlikler olarak görülür. Emek kategorisinin, kadınların duruş noktasından hareketle yeniden kavramsallaştırılması, kadınların, erkekler tarafından doğal sayılan ve bu sayede görünmez kılınan çalışmasının aslında emek olduğunu açığa vurur. Böylelikle emek kategorisi de kadınların yeniden üretimle ilgili etkinliklerini içerecek şekilde dönüştürülmüş olur. İlk feminist duruş noktası teorisyenlerinin, cinsiyete/toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümüne yönelik analizleriyle yapmaya çalıştıkları şey budur.¹ Örneğin Hartsock, “kadınların çalışmasının... erkeklerinkinden sistematik olarak farklılaş[tığını]” ve bu cinsiyete dayalı iş bölümünün temel olduğunu, yani onun sınıfsal farklılıkların daha temel koşullarına indirgenemeyeceğini savunur (Hartsock, 1983, s. 289; Wylie, 2012, s. 56). Bu nedenle Hartsock’a göre, kadınların ve erkeklerin etkinlikleri arasındaki farklılık ve bunun epistemolojik sonuçları ancak cinsiyete dayalı iş bölümü temelinde ortaya konabilir. Bu temelde, kadınların etkinliği geçimlik malların üretimine ve çocuk yetiştirmeye yönelik iki tür katkı biçiminde kurumsallaşmıştır. İnsan varoluşunun sahip olduğu biyolojik, bedensel bileşene de işaret eden çocuk doğurma ve yetiştirme, kadınlara özgü deneyimlere yol açan karmaşık toplumsal etkinliklerdir (Hartsock, 1983, s. 294; Tanesini, 2012, s. 172). Bununla birlikte, kadınların geçimlik malların üretimi yönündeki etkinlikleri de erkeklerinkinden farklıdır. Zira kadının emek zamanının erkeklerinkinden çok daha geniş bir kısmı, ev içindeki kullanım değeri üretimine adanmıştır (Hartsock, 1983, s. 292). Sonuç olarak kadınların etkinliği ve yaşantıları, erkeklerinden yapısal olarak farklıdır. Kadınların etkinliği, erkeklerinkinden farklı olarak, bir zihin ve beden birliğini gerektirir, somuttur ve ilişkiseldir (Hartsock, 1983, s.

¹ Burada “cinsiyete/toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü” ifadesinin kullanılmasının nedeni, bazı feminist teorisyenlerin “cinsiyete dayalı iş bölümü” ifadesini kullanmayı tercih etmesidir. Örneğin Hartsock, “toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü”nden ziyade, “cinsiyete dayalı iş bölümü”nden bahsetmeyi seçmesinin iki temel nedenini sunar. Öncelikle o, bu seçimin, kadınların durumunu ya “saf bir biçimde doğal” ya da “saf bir biçimde toplumsal” olarak karakterize eden dikotomiden sıyrılmayı mümkün kıldığını düşünmektedir. Zira Hartsock’a göre, kadın ve erkek arasındaki iş bölümü doğal olmadığı gibi, yalnızca toplumsal bir inşanın ürünü olarak da görülemez. Hartsock’un “cinsiyete dayalı iş bölümü” ifadesini kullanılmasının ikinci nedeni de ilkiyle yakından bağlantılıdır. İnsan varoluşu biyolojik, bedensel bir bileşene sahiptir. Hartsock, varoluşun erkek merkezli dünya kavrayışı tarafından ötekileştirilen bu bedensel yanına sahip çıkmak istemektedir (Hartsock, 1983, s. 283, 289).

292, 294). Bu durum, kadınların kendilerine özgü deneyimlere sahip olmasının temelini oluşturur.

Feminist duruş noktası teorisinin bu ilk formülasyonları, 1990'lı yıllarda kimlik politikalarının öne çıkardığı taleplerin de etkisiyle, iki temelde eleştirilir. Bunlardan ilki, feminist duruş noktası teorisinin özcü bir toplumsal kimlik anlayışı varsaydığı yönündedir. Burada özcülük, tüm kadınların kadın olmaları nedeniyle aynı deneyimlere sahip ve tek bir duruş noktasını paylaşıyor olarak ele alındığına işaret eder (Lazreg, 1994, s. 46; Rolin, 2009, s. 218). Bu eleştiriye göre, bu türden bir duruş noktası, ancak, kadınların çıkarlarına ve kimliklerine ilişkin indirgeyici bir anlayışla oluşabilir (Wylie, 2012, s. 58).

Gerçekten de bu düşünürler, erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıklara odaklanarak, kadınların ortak olarak paylaştıkları deneyimleri araştırırlar. Bu da onların kadınlar arasındaki farklılıkları göz ardı etmelerine yol açar. Tüm kadınların paylaştıkları deneyimlere yönelik vurguları, bu düşünürleri, aynı zamanda kadınlara özgü bir bilme tarzının olduğunu savunmaya götürmüştür. Örneğin Hartsock, bireylerin, cinsiyete dayalı iş bölümünü, özellikle de yeniden üretici emeği biçimlendiren iktidar ilişkilerini ve onunla bağlantılı olan toplumsal cinsiyet rollerini nasıl içselleştirdiklerini açıklamak için psikanalitik teoriye² başvurarak, kadınlara özgü bir bilme ve deneyimleme biçiminin nasıl oluştuğunu anlatır (Wylie, 2003, s. 29). Buna göre kız çocukları, kendilerini somut ve ilişkisel olarak tanımlayacak ve deneyimleyecek şekilde biçimlendirilirken, erkekler, kendilerini diğer insanlardan ve doğadan izole edilmiş olarak ve soyut bir biçimde tanımlayan ve deneyimleyen varlıklara dönüştürülür (Hartsock, 1983, s. 294-295; Harding, 1986, s. 147).

Kadınlara özgü deneyimler olduğunu ya da kadınlara özgü bir bilme tarzının olduğunu iddia etmek, aslında kadınlara özgü bir doğanın olduğunu varsaymak anlamına gelir. Bu görüş, kadınlar arasındaki ortaklıklara odaklanırken, onların yaşamlarındaki ve deneyimlerindeki farklılıkları göz ardı eden bir bakış açısına dayanır. Elizabeth Spelman'ın işaret etmiş olduğu gibi, burada kimliğin her bir parçasının diğer parçalardan ayrılabilir olduğu ve her bir parçanın taşıdığı anlamın diğer parçalardan etkilenmediği varsayılır (Spelman, 1988, s. 136). Bu bağlamda toplumsal cinsiyet, kimliğin ırk, sınıf, cinsel yönelim gibi farklı boyutlarından soyutlanabilecek analitik bir kategori olarak görülür (Alcoff & Potter, 1993, s. 3). Oysa kadınların deneyimleri homojen değildir. Zira onlar, kimliklerinin farklı boyutlarına bağlı olarak, farklı konumlar işgal ederler. İşgal ettikleri bu farklı konumlar içerisinde farklı deneyimlere sahip olurlar ve farklı problemlerle ya da tabi kılınma biçimleriyle karşı karşıya kalırlar. Toplumsal cinsiyeti, kimliğin diğer boyutlarıyla ilişki içinde görmekten ziyade, bu bağlamdan çekip çıkarılabilecek soyut, evrensel bir kategori olarak düşünmek, özcülük riski taşır. Belli deneyimleri, örneğin çocuk doğurma ve yetiştirme deneyimlerini, tüm

² Hartsock kadınların ve erkeklerin, farklı türden etkinliklere yönelen varlıklar olarak biçimlendiklerini göstermek üzere Jane Flax ve Nancy Chodorow'un feminist nesne-ilişkileri teorisinden yararlanır.

kadınların kadın olmak bakımından paylaştığı deneyimler olarak sunar ve kadınların bu kategori altına girmeyen deneyimlerini yok saymakla sonuçlanır.

Feminist duruş noktası teorisinin bu ilk formülasyonlarına yönelik eleştirilerden ikincisi, özcü bir toplumsal kimlik anlayışının epistemik sonucu olarak görülen “epistemik ayrıcalık” görüşünü hedefe alır. Bu düşünürler, kadınların duruş noktasının epistemik olarak ayrıcalıklı olduğunu, zira tabi kılınan grubun, kendisini tabi kılan sistemi, egemen gruptan daha iyi bileceğini savunmuşlardır. Buradaki problem, bunun, *otomatik bir epistemik ayrıcalık* olup olmadığıdır. Zira bu görüş, epistemik ayrıcalığın, tabi olanlara, yalnızca belirli bir toplumsal konumu işgal etmeleri nedeniyle otomatik olarak eklendiğini savunuyor gibi görünmektedir. Susan Hekman’ın işaret etmiş olduğu gibi, kadınlar arasındaki farklılıkları ve duruş noktalarının çeşitliliğini ciddiye alacak bir teorinin bu varsayımı gözden geçirmesi zorunludur. Zira çeşitli duruş noktalarının olduğunu kabul etmek, bunlardan herhangi birinin epistemik bir ayrıcalığa sahip olmadığı çeşitli hakikatlerin ve çeşitli gerçekliklerin olduğunu kabul etmeyi gerektirir (Hekman, 2004, s. 227).

Sandra Harding, Patricia Hill Collins, Alison Wylie ve Kristina Rolin gibi düşünürler, bu eleştiriler ışığında, feminist duruş noktası teorisini kimlik ve farklılık meselesi etrafında yeniden biçimlendirdiler. Örneğin Wylie, feminist duruş noktası teorisinin, uygulanabilir olabilmesi için, kendisiyle bağlantılandırılan bu iki varsayımı reddetmesi gerektiğini açıkça ifade eder (Wylie, 2003, s. 28). Böylelikle bu düşünürler, duruş noktası teorisini, kadınların rollerinin ve kimliklerinin olumsuzluğunu ve çeşitliliğini kucaklayacak şekilde geliştirip derinleştirdiler. Bununla birlikte, bu düşünürlerin karşı karşıya kaldığı güçlük de bu farklı toplumsal konumların eşit epistemik statüye sahip olmaları durumunda, rakip bilgi iddialarını karşılaştırmanın mümkün olamayacağıdır. Zira bu türden bir rölativizm, eleştirinin imkanını ortadan kaldırma riski taşır.

3. Bilimde Farklılığın Temsili

Duruş noktası teorisyenleri, farklılığı, eleştiriye ve eyleme ket vuran bir bölünmenin kaynağı olarak görmektense, demokratik değerlerin gelişmesine katkı sağlayan bir bilimsel ve politik kaynak haline getirdiler. Bunun nasıl mümkün olduğunu görmek için, duruş noktası teorisinin kendisine dayandığı şu üç temel tezi yakından incelememiz gerekir: 1) konumlu bilgi tezi; 2) epistemik avantaj tezi; ve 3) kazanım tezi (Crasnow, 2013, s. 417; Rolin, 2016, s. 13). Konumlu bilgi tezi, toplumsal konumun epistemik rolünü ve önemini vurgularken, epistemik avantaj tezi ayrıcalıksız toplumsal konumların epistemik olarak avantajlı olduklarını ifade eder. Kazanım tezi ise, epistemik faydaların elde edilmesinde eleştirel farkındalığın, ahlaki ve toplumsal değerlerin ve topluluk kurmanın rolünü vurgular (Rolin, 2016, s. 12).

3.1. Konumlu bilgi tezi

Konumlu bilgi tezi, kişinin toplumsal konumunun, onun neyi bilebileceğini biçimlendirdiğini ve sınırladığını ifade eder (Wylie, 2003, s. 31).³ Bu tez, gerçekliğin doğru ve kesin bilgisini elde edebilecek tek bir bakış açısı olduğu yönündeki geleneksel bilgi kavrayışına karşı olarak geliştirilmiştir (Crasnow, 2014, s. 147). Bilginin konumluluğu, Thomas Nagel'in ifadesiyle (1986), bu türden bir "hiçbir yerden bakış"ın imkânının reddidir. Feminist duruş noktası teorisyenleri bu tezi savunurken, kişinin toplumsal konumunun onun sahip olabileceği deneyim türlerini biçimlendirdiğini vurgularlar. Bu düşünürlerin kendilerinden hareket ettikleri deneyimler bireysel değil, toplumsal deneyimlerdir. Onlar hem belirli toplumsal konumlar içinde doğarlar hem de benzer toplumsal konumlar içinde yaşayan diğer insanlarla paylaşırlar (Rolin, 2021, s. 217). Wylie'nin işaret etmiş olduğu gibi, bireylerin konumluluğu, bireysel bir perspektif ya da kişiye özgü bir beceri meselesi olarak görülmekten ziyade yapısal olarak tanımlanır (Wylie, 2011, s. 162).

Bununla birlikte toplumsal konumun deneyimi biçimlendirme yolları, o konumu paylaşan bir toplumsal grubun her üyesi için aynı olmayacaktır. Zira farklı toplumsal konumlardan gelen bireyler, örneğin kadınlar ırk, sınıf, coğrafi konum gibi başka farklılıkları nedeniyle farklı deneyimlere sahip olacaklardır. Ayrıca Kristen Intemann'ın işaret etmiş olduğu gibi, hangi toplumsal kategorilerin deneyimi biçimlendireceği de olumsal bir meseledir (Intemann, 2010, s. 785).

Böylece duruş noktası teorisyenleri, bilginin, tarihsel-toplumsal koşullardan, değerlerden bağımsız, evrensel, rasyonel bir zihin aracılığıyla elde edilen bir şey olmadığını öne sürerler. Bilgi daima yereldir, zira kişinin içinde bulunduğu toplumsal konuma ve bu konum içerisinde biçimlenen deneyimlere dayanır. Bu toplumsal deneyimler, bilim içerisinde birçok epistemik faydaya yol açabilir. Öncelikle, bireylerin farklı toplumsal konumlardan hareketle sahip oldukları farklı deneyimler, onların farklı kanıt türlerine ulaşmalarını sağlayabilir. İnsanların birbirleriyle ve doğal dünyayla olan ilişkilerinin, başka konumlardan görünmeyen boyutlarını görünür kılabilir. Örneğin Dorothy Smith, kadınların yaşamlarından ve deneyimlerinden hareketle düşünmeye başlarsak, bedenlerin bakımının ve bu bedenlerin var oldukları alanlarla (ev ve iş yeri) ilgilenme işinin kadınlara tahsis edildiğinin görülebileceğine işaret eder. Kadınlara tahsis edilen bu tür işler, aslında erkeklerin zihinsel etkinliklere katılmalarını mümkün kılan işlerdir. Zira bir erkeğin kendi bedensel varoluşuyla ve içinde var olduğu tikellik alanıyla ilgilenmek zorunda olmaması, onun kavramsal etkinlikler alanına girmesinin ve kendisini bütünüyle bu alana adanmasının koşuludur. Bir erkek, bu soyut eylem alanına katılabilmek için, somut ve tikel alandaki ihtiyaçlarından özgürleşmek

³ "Konumlu bilgi" ifadesi, ilk defa feminist bilim tarihçisi Donna Haraway tarafından, Sandra Harding'in *Science Question in Feminism* [*Feminizmde Bilim Meselesi*] çalışmasına karşılık olarak yazdığı "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" [Konumlu Bilgiler: Feminizmde Bilim Meselesi ve Kısmi Perspektifin Ayrıcılığı] başlıklı makalesinde kullanılır. Haraway bu makalesinde tüm bilgi iddialarının konumlu olduğunu ve bilgi nesnesine dair ancak kısmi bir perspektif sağlayabildiğini söyler. Dolayısıyla değerden bağımsızlık ve tarafsızlık olarak nesnellik ideali kabul edilebilir değildir. Haraway, bilgi iddialarının konumluluğunun, onlardan kimin sorumlu olduğunu anlamayı sağlayacağını savunur ve yalnızca modern nesnellik idealini değil, aynı zamanda rölativizmi de sorgular.

zorundadır. Erkeğin fiziksel ihtiyaçlarını karşılamayı, onun gündelik yaşamını düzenlemeyi yüklenen ve böylece erkeği özgürleştiren ise kadındır (Smith, 2004, s. 26). Bunlar kadınların doğaları gereği yapmaları gereken işler olarak görülerek, erkekler ve kadınlar arasındaki bu iş bölümü doğallaştırılır. Bu nedenle Smith, kadınların deneyimlerinin, epistemik olarak kendisinden hareket edilmesi gereken değerli bir kaynak olduğunu düşünür. Zira kadınlar, egemen konumlardan bakıldığında görünmeyen toplumsal gerçekliklerin doğrudan deneyimine sahip olduklarından, kadınların doğallaştırılan etkinliklerinin aslında toplumsal bir karaktere sahip olduğunu gözler önüne serebilirler.

Toplumsal deneyimler, aynı zamanda, görünür kıldıkları bu ilişkilerin, açıklanması gereken önemli bir problem olarak araştırılmasını mümkün kılabilir ve araştırma konusu üzerine eleştirel bir bakış sağlayabilir. Örneğin ırk ve sınıfı toplumsal cinsiyetle bağlantılı şekilde analiz ederek siyah kadınların duruş noktasını açıklamaya yönelik Patricia Hill Collins (1986), “içerideki yabancılar” konumunda olan bilimcilerin, epistemik ve eleştirel olarak verimli bir toplumsal konumu işgal ettiklerini düşünür. Zira onlar bir yandan, dahil oldukları disiplinin eğitimini almış kişiler olarak, bu alandaki bilgi üretimi üzerine “içeridekiler”in görüşlerini bilmektedirler. Diğer yandan, marjinalleştirilen ya da tabi kılınan toplumsal konumlara dair doğrudan deneyimlere sahiptirler. Dolayısıyla onlar, ele aldıkları konuyu, hem “içeridekiler”in gözlerinden hem de tabi kılınmış toplumsal konumlardan gelen kendi deneyimlerinden hareketle görebilirler. Bu sayede, diğer bilimcilerin ya da araştırmacıların aksine, söz konusu disiplin tarafından benimsenmiş bazı kavram ve kavrayışların problemleri olduğunu fark edebilirler. Onların eşsiz toplumsal konumu, marjinalleştirilen ya da tabi kılınanların deneyimlerini dışlayan disiplinlere ya da araştırmalara karşı eleştirel bir tutum almalarını ve yeni araştırma soruları üretmelerini sağlar (Collins, 1986, s. S16; Wylie, 2003, s. 38).

Kadın ve feminist araştırmacıların bilim topluluklarına dahil edilmesinin ne türden yeni sorulara yol açabileceğine ve hangi farklı kanıt türlerine ulaşmayı mümkün kılabileceğine yönelik bilim tarihinde önemli örnekler vardır. Sarah Hrdy, Evelyn Fox Keller ve Donna Haraway gibi feministler biyoloji alanında erkek araştırmacıların baskınlığına ve bilgi üretimini belirleyen erkek merkeziliğe dikkat çekerler. Örneğin Hrdy, toplumsal cinsiyet stereotiplerinin primatların tasvirlerinde nasıl etkili olduğuna işaret eder. Bu stereotipler, primatologların, dişi primatların potansiyel partnerleri karşısında “nazlı” (coy) ve büyük ölçüde seçici olduklarını varsaymalarına yol açmıştır. Bu varsayım da dişi primatların aslında genelde birden fazla partnere sahip oldukları olgusunu görmezden gelmelerine neden olmuştur. Kadın araştırmacıların alana daha çok dahil edilmesiyle birlikte sorulan yeni sorular, bu alandaki gözlemlerin kuram yüklülüğünün açığa vurulmasını mümkün kılmıştır. Bu durum da söz konusu alanın teori ve yöntemlerinin erkek merkezliliğinin eleştirilmesini ve araştırma alanının kapsamının genişletilmesini sağlamıştır (Hrdy, 1988, s. 119-120, 136).

Arkeoloji alanında da benzer bir örnekle karşılaşırız. Alet kullanımının evrimine yönelik araştırmalar, genellikle hayvanları avlamada ve öldürmede kullanılan, yani erkeklerle

ilişkilendirilen aletleri merkeze almıştır. Dolayısıyla bu araştırmaların temelinde, neyin bir “alet” olarak kabul edildiğine yönelik belli varsayımlar bulunmaktadır. Bu durum, erkek arkeologların, sepetlerin ve bu sepetlerin kendileri aracılığıyla yapıldığı malzeme olan sazların da birer alet olarak kullanıldıklarını görmemelerine yol açmıştır. Dolayısıyla sepetler, araştırmayla ilgili bir veri olarak ele alınmamıştır. Ancak kadın ve feminist arkeologların alana girmesi ve alet kullanımının evriminde kadınların ne gibi katkılarda bulunmuş olabileceğine dair farklı sorular sormaya başlamalarıyla sepetler ve sazlar gibi yeni verilerin kanıt olarak tanımlanmaları mümkün olmuştur (Intemann, 2021, s. 205; Wylie & Nelson, 2007, s. 64-65).

Araştırmacı, toplumsal deneyimini, söz konusu disiplini eleştirmenin verimli bir kaynağı haline getirirken, bu toplumsal deneyimi, onun ortaya çıkmasını ve sürdürülmesini sağlayan koşulları kavramsallaştırmanın da yeni yollarını üretir. Dolayısıyla toplumsal konular yalnızca kanıtın ve eleştirinin değil, aynı zamanda farklı teorik yaklaşımların da kaynağı olan toplumsal deneyimleri ve yerel bilgiyi üretmesi sayesinde epistemik bir öneme sahip olabilir (Rolin, 2021, s. 218). Dolayısıyla araştırmacının deneyimi, yaratıcılığın da kaynağı olabilir. Bununla birlikte toplumsal konuların epistemik olarak ilgili ya da önemli görülebilecek özellikleri, belli toplumsal grupların özsel özellikleri olarak anlaşılmalıdır. Araştırmacının toplumsal konumunun, onun toplumsal deneyimini nasıl biçimlendirdiğini ve bu deneyiminin belirli araştırma projeleriyle nasıl ilgili olduğunu anlamak, empirik bir araştırma meselesidir (Wylie, 2003, s. 32; Intemann, 2010, s. 785).

3.2. Epistemik avantaj tezi

Epistemik avantaj tezi, toplumsal konuları bakımından ayrıcalıksız olanların, yani tabi kılınan toplumsal konulardan gelenlerin, epistemolojik bakımdan avantajlı olduğu görüşüdür. Onlar, toplumsal gerçekliğin bazı yönleriyle ilgili olarak, ayrıcalıklı toplumsal konulardan gelenlerin bilmedikleri şeyleri bilebilirler. Bu tez, duruş noktası teorisinin en tartışmalı tezlerindedir. Bu tezin ilk formülasyonları, epistemik ayrıcalığın tüm kadınlara kadın olmaları bakımından otomatik olarak yüklendiği yönünde eleştirilmiştir. Kadınlar arasındaki farklılıkları temele alan duruş noktası teorisyenleri, kadınların bir tür “aynılığı”nı varsayan bütüncül bir kadın kategorisini reddederek, tüm kadınların otomatik olarak sahip olduğu bir epistemik ayrıcalıktan ziyade, olumsal olarak bir epistemik avantaja sahip olmaktan bahsederler (Wylie, 2003, s. 34). Tabi kılınmış toplumsal konular, bu konularda yaşayan insanlara otomatik olarak epistemik faydalar vermese de bilimsel araştırmayı geliştiren bir duruş noktasının kaynağı olabilirler (Rolin, 2021, s. 220) Bu bakımdan Harding'e göre, kadınların duruş noktasından hareketle yürütülen bir araştırma, doğanın ve toplumsal ilişkilerin, geleneksel bir biçimde yürütülen araştırmannın sunduğundan daha az taraflı ve daha az çarpıtılmış bir resmini sunar (Harding, 1991, s. 121).

Dolayısıyla epistemik avantaj tezi, epistemik topluluklardaki araştırmacıların toplumsal konuları bakımından çeşitliliğinin sağlanması gerektiğini vurgular. Tabi kılınan grupların üyelerini içeren bilimsel topluluklar, böyle olmayanlara göre epistemik avantajlara sahip olacaktır. Nitekim tabi kılınan grupların üyelerinin içerilmesi, bilimsel

topluluğun farklı kanıt türlerine ulaşabilmesini sağladığı gibi, daha güçlü bir eleştirel düşünümüne sahip olma potansiyelini de arttırır. Intemann, tabi kılınmış konumları işgal eden bireylerin deneyimlerinin, genelde, söz konusu araştırma alanındaki sorunu varsayımları belirlemek ve araştırma soruları, modelleri ya da yöntemiyle ilgili sınırlılıkları açığa vurmak için en çok ihtiyaç duyulan deneyimler olduğunu söyler. Zira bu deneyimlere sahip bireyler, tarihsel olarak, bilimsel topluluklardan dışlanmış ya da bu topluluklar tarafından yok sayılmışlardır. Bu durum, bilimsel toplulukların, farklı deneyimlere ve bu deneyimlerden gelen kanıtlara sahip bireyler tarafından sunulacak eleştiriden muaf kalmasına yol açar (Intemann, 2010, s. 787-788). Sonuç olarak duruş noktası teorisyenleri, “içerideki yabancılar” konumundaki araştırmacıların, toplumsal konumlarından doğan deneyimleri sayesinde epistemik avantaja sahip olduklarını ve bilimsel araştırmanın daha eleştirel ve yaratıcı bir biçimde yürütülebilmesini sağladıklarını savunur. Zira onlar hem hâkim grupların dünyamızı biçimlendiren görüşlerinin altında yatan varsayımları bilirler hem de kendi deneyimlerinden hareketle bu varsayımları eleştirme ve alternatif görüşler üretme potansiyeline sahiptirler.

Epistemolojik avantaj tezinin bu yorumu, toplumsal grupların özcü bir anlayışından kaçınır ve tabi kılınanların, sadece işgal ettikleri toplumsal konumlar nedeniyle, gerçekliğin daha iyi bir bilgisine otomatik olarak sahip olacağı görüşünü reddeder. Ayrıca duruş noktası teorisyenleri, epistemik ayrıcalık tezini savunurken, tabi kılınan bir grubun üyelerini içeren her bilimsel topluluğun bu epistemik avantajlara mutlaka sahip olacağını öne sürmezler. Böyle bir üyenin yalnızca varlığı, eleştirel düşünümün kazanılması için yeterli olmayacaktır. Epistemik topluluktaki çeşitliliğin epistemik avantajların ortaya çıkmasını sağlaması için, topluluğun diğer üyelerinin, “içerideki yabancılar”ın eleştirilerini ciddiye alması ve eleştirel düşünümü benimsemesi gerekmektedir (Intemann, 2010, s. 789).

Duruş noktası teorisyenleri, tabi kılınan grupların üyelerinin sahip olabileceği epistemik avantajların her türden araştırmayı kapsayacağını da öne sürmezler. “İçerideki yabancılar”ın içerilmesi, ancak onların sahip oldukları türden deneyimlerin, yürütülen araştırmanın içeriğiyle ilgili olması durumunda epistemik faydalara yol açacaktır. Bu durumda söz konusu epistemik topluluğun, farklı kanıt türlerine ulaşması, sorunu varsayımları daha kolay bir biçimde tespit etmesi mümkün olacak ve yeni varsayımlar, modeller ve açıklamalar üretme potansiyeli önemli ölçüde artacaktır (Intemann, 2010, s. 789). Bununla birlikte, tabi kılınan grupların üyelerinin deneyimleri, araştırmanın içeriğiyle ilgili değilse, epistemik topluluğun çeşitliliği, epistemik avantajlara yol açmayacaktır. Dolayısıyla tabi kılınan konumlardan gelen bireyler, belli epistemolojik projeler bakımından, olumsal olarak epistemik avantaja sahiptirler (Wylie, 2003, s. 34).

3.3. Kazanım tezi

Kazanım tezi, marjinal ya da tabi kılınan toplumsal konumlarla bağlantılı olan epistemik avantajın, bir duruş noktasından hareketle kazanıldığını ifade eder. Dolayısıyla kazanım tezine dair bir açıklama, bir duruş noktasının ne demek olduğunu ele elmayı gerektirir. Bir duruş noktasına sahip olmak, belirli bir konumu işgal etmekle ya da dünyaya belli bir perspektiften hareketle bakmakla aynı şey değildir. Bir duruş noktası, bir toplumsal

konumdan ve bir perspektiften üç bakımdan ayrılır. İlk olarak, bir duruş noktası, bilgi üretimi ve iktidar pratikleri arasındaki ilişkiler üzerine eleştirel bir düşünüm aracılığıyla elde edilir. Bir duruş noktasının gelişmesi, bilginin hangi toplumsal koşullar altında üretildiğinin eleştirel olarak farkında olunmasını gerektirir (Rolin, 2021, s. 219).

Nitekim Harding, bir duruş noktasının, bir perspektiften farklı olarak, hiyerarşik toplumsal yapıların nasıl işlediğine dair ayırt edici bir anlayış olduğunu belirtir (Harding, 2004, s. 31; Intemann, 2010, s. 785). Wylie de bir duruş noktasının, “toplumsal konumumuzun doğası ve epistemik olarak yarattığı fark hakkında eleştirel bir bilinç” olduğunu söyler (Wylie, 2003, s. 31). Duruş noktası teorisi, yalnızca toplumsal konumun epistemik etkileriyle ilgilenmez. O, bilginin hangi koşullar altında üretildiğinin eleştirel olarak farkında olan epistemik failer tarafından kazanılan duruş noktalarının epistemik etkileri ve özgürleştirici potansiyeli ile ilgilenir (Wylie, 2003, s. 31). Dolayısıyla bir duruş noktasına sahip olmak, belli bir toplumsal konumu işgal ediyor olmaktan otomatik bir biçimde doğmaz. O, bir şeye farklı bir perspektiften bakmakla da aynı şey değildir. Bir duruş noktası, ancak, belirli bir bilimsel araştırma bağlamında, iktidar pratikleri ve bilgi üretimi arasındaki ilişkinin eleştirel olarak bilincinde olunması ve incelenmesiyle elde edilir. Bu eleştirel bilinç, bir bilimsel araştırma içerisinde, iktidar pratiklerinin, araştırma sorularını, yöntemsel kararları ya da verinin yorumlanmasını nasıl biçimlendirdiğinin ve sınırladığının eleştirel bir biçimde değerlendirilmesini mümkün kılacaktır (Intemann, 2010, s. 785).

İkinci olarak, bir duruş noktasının oluşması için zorunlu olan bu eleştirel bilinç, bireyler tarafından değil topluluklar tarafından elde edilir. Kristina Rolin, bir duruş noktasının oluşturulmasının, ortak değerleri ve çıkarları içeren kolektif bir proje olduğunu söyler (Rolin, 2021, s. 219). Farklı toplumsal konumları işgal eden bireyler, ortak değerler ve çıkarlar doğrultusunda bir araya gelebilirler. Sharon Crasnow, bir duruş noktasını üstlenebilecek bir bilimsel topluluğun aynı zamanda politik bir topluluk olduğunu söyler. Zira politik bir topluluk, ortak çıkarlar üzerine inşa edilir. Böyle bir topluluğun inşası ise, çeşitliliğin kabul edilmesini ve temelini oluşturan bu çıkarların keşfedilmesini gerektirir. Bu, ortak çıkarların, söz konusu grubun özsel olarak kabul edilen belli özelliklerine dayandırılmayacağı, aksine bir müzakere içerisinde biçimleneceği anlamına gelir (Crasnow, 2013, s. 420-421). Harding de bir duruş noktasının, “iktidar pratiklerini, egemen kurumların ve onların kavramsal çerçevelerinin baskıcı toplumsal ilişkileri yaratma ve sürdürme yollarını” açığa vurmayı amaçladığını söyler (Harding, 2004, s. 31). Dolayısıyla bir duruş noktasını benimsemek, aynı zamanda, politik bir bağlılığı gerektirir. Zira o, belli grupların tabi kılınmasına yol açan bu pratikleri ve ilişkileri, tabi kılınan grupların yararına olacak şekilde değiştirmek ya da iptal etmek üzere inceler. Sonuç olarak, kolektif bir girişim olan bir duruş noktası, bir kazanımdır (Crasnow, 2013, s. 417; Rolin, 2016, s. 14). O, herhangi birinin sahip olabileceği bir perspektifle ya da yalnızca bir toplumsal konumu işgal etmekle aynı şey değildir. Rolin'in işaret etmiş olduğu gibi, burada “kazanım” terimi, hem epistemik ve politik topluluklar inşa etme sürecini hem de bu toplulukların bilgi üretme mücadelelerini tarif eder (Rolin, 2021, s. 220). Bu yolla üretilecek bilgi, tabi kılınan toplumsal grupların ortak çıkarlarının hizmetine sunulabilecek bir alet çantasıdır.

4. Bilimde Değer Çeşitliliği

Feminist duruş noktası teorisi, bilimin değerden bağımsızlık idealinin ardında, aslında dışlama ve tabi kılmanın karmaşık yapılarının yer aldığını açığa vurmaya çalışır. Geleneksel epistemolojinin, epistemik failleri rasyonel, soyut, birbirlerinin yerine geçebilir varlıklar olarak tasarlamasına karşı çıkararak, tarihsel ve maddi olarak konumlu, birbirinden farklı deneyimlere sahip bireylerin bilme süreçlerini araştırırlar. Tabi kılınan konumlardan gelen bireylerin, deneyimleri sayesinde, epistemik avantajlara sahip olduğunu savunurlar. Bilme edimi, bireysel değil kolektif bir pratik olduğu için, duruş noktası teorisyenleri, farklı toplumsal konumlardan gelen, dolayısıyla farklı değerlere ve çıkarılara sahip araştırmacılara yer veren bilimsel toplulukların oluşturulması konusunda ısrar ederler.

Peki bu teorisyenlerin, bir yandan cinsiyetçi ve erkek merkezli değerlerin sorunlu bir şekilde taraflı veya önyargılı bir bilime yol açtığını iddia edip, diğer yandan feminist etik ve politik değerlerin bilimde rol oynaması gerektiğini savunurken çelişkiye düştükleri söylenemez mi? Bilimin tarafsızlık ve değerden bağımsız olma idealini reddederken, hem erkek merkezli değerlerin taraflılığına itiraz edip, hem de feminist değerlerin rehberlik ettiği bilimin üstünlüğü nasıl savunulabilir? Bu problem, Louise Anthony tarafından “önyargı paradoksu” olarak tanımlanır (Antony, 2018, s. 114). Bu paradoks, aynı zamanda, feminist duruş noktası teorisinin ilk iki tezi arasında var olduğu söylenen gerilimin ifadesi olarak da ele alınır. Epistemik avantaj tezi, bazı toplumsal konumlardan gelenlerin diğerlerine göre epistemik avantaja sahip olduğunu ve bazı bilgi iddialarının diğerlerinden daha az taraflı ve daha az çarpıtılmış olduğunu ifade eder. Bununla birlikte konumlu bilgi tezi, tüm bilgi iddialarının konumlu olduğunu ve bazı konumlu bilgi iddialarının diğerlerinden daha iyi olduğunu söylememizi sağlayacak tarafsız standartların olmadığını savunur (Rolin, 2006, s. 125-126). Feminist duruş noktası teorisyenleri, tüm bilgi iddialarının kısmi ve taraflı olduğunu söyleyerek tarafsızlık kavramına meydan okurlar. Buna karşılık Antony, şu soruyu sorar: eğer tarafsızlığın iyi bir şey olduğunu düşünmüyorsak, erkeklerin taraflılığına nasıl karşı çıkabiliriz (Antony, 2018, s. 114)? Feminist duruş noktası teorisinin, bilimsel topluluklardaki çeşitliliğin doğası ve rolü ile ilgili ne tür kaynaklar sağladığı üzerine düşünmek, bu soruya bir cevap vermeyi mümkün kılabilir.

Hangi türden çeşitliliğin epistemik olarak önemli olduğu ve bilime ne tür katkılar sunduğu meselesi, bilimde hangi türden değerlerin olmasının arzu edildiği ve arzu edilen etik ve politik değerlerin meşru olarak oynayabileceği rollerin belirlenmesi meselesiyle yakından bağlantılıdır. Feminist bilgi kuramcıları, bilimsel topluluklarda çeşitliliğin neden önemli görüldüğü ve nasıl bir role sahip olduğu konusunda farklı görüşler öne sürerler. Örneğin bilimsel topluluklarda çeşitliliğin sağlanması, feminist empirizm için de vazgeçilmez bir öneme sahiptir, zira çeşitlilik, bilimsel bilginin ve nesnelliğin gelişmesi için zorunlu olan eleştiriyi mümkün kılar. Kişinin değerleri, diğer araştırmacıların değerlerinin bilimsel akıl yürütmeyi nasıl etkilediğini görmesine neden olur ve bunu görmek, bu değerler kişininkinden farklı olduğunda daha kolaydır (Intemann, 2010, s. 790; Rolin, 2016, s. 14). Böylece feminist empirizme göre, değer ve

çıkarcı çeşitliliğine dayanan bir toplulukta, bu değerlerin sorgulanıp eleştirilmesi, bilimsel bilginin ve nesnellüğün gelişmesini engelleyecek türde olanların tespit edilmesi ve öznel tercihlerin bilimsel bilginin oluşumundaki etkisinin kontrol edilmesi mümkün olur (Longino, 1990, s. 73).

Feminist duruş noktası teorisyenleri için de bilimsel topluluklardaki çeşitlilik, eleştiri için zorunludur. Bununla birlikte, feminist duruş noktası teorisyenleri için epistemik olarak önemli olan, değerler ve çıkarların çeşitliliğinden ziyade, toplumsal konuların çeşitliliğidir (Intemann, 2010, s. 790). Tabii kılınan toplumsal konulardan gelen bireyler, tarihsel olarak bilimsel topluluklardan dışlanmış farklı deneyimlere ve bu deneyimlerle bağlantılı farklı kanıt türlerine ulaşabilme imkanına sahiptirler. Bilimsel topluluklardaki çeşitlilik, tabii kılınan toplumsal konulardaki bireylerin deneyimlerinin bilimsel araştırma sürecine dahil edilmesini gerektirir. Zira onların, diğer araştırmacıların fark edemediği problemleri belirleme olasılıkları daha yüksektir (Intemann, 2010, s. 791).

Dolayısıyla, feminist duruş noktası teorisyenlerine göre, bilimsel topluluklar için önemli olan çeşitlilik türü, kendi başına bir değerler ve çıkarlar çeşitliliği değil, katılımcıların sundukları deneyimlerin çeşitliliğidir (Intemann, 2011, s. 126). Onlar toplumsal konuları yalnızca kanıtın değil, aynı zamanda eleştirinin ve teorik yaratıcılığın da kaynağı olarak görürler. Dolayısıyla bu türden deneyimlere sahip araştırmacıların bilimsel topluluklar içerisinde yer alması, eleştirinin, farklı teorilerin, modellerin ya da alternatif açıklamaların geliştirilme potansiyelini artırır.

Bununla birlikte bu, tüm deneyimlerin, bir bilimsel topluluğa eşit ölçüde katkıda bulunacağı anlamına gelmez (Intemann, 2011, s. 126). Hangi deneyimlerin epistemik öneme sahip olacağı, büyük ölçüde araştırmanın içeriğine bağlıdır. Bazı deneyimler, söz konusu araştırma bağlamıyla ilgili olmayabilir. Başka bazıları ise o bağlamda güvenilir bulunmayabilir. Intemann'ın verdiği örneğe başvurursak, sigarayla bağlantılı sağlık problemleriyle ilgili bir araştırmaya, tütün şirketlerinin çıkarlarını ve deneyimlerini temsil edenleri dahil etmeye gerek olmayacaktır.

Dolayısıyla feminist duruş noktası teorisi, değer çeşitliliğinin, çeşitlilik adına savunulduğunu öne sürmez. Bir araştırma topluluğunda, farklı değerlerin ve deneyimlerin temsilinin en yüksek derecede olmasını değil, söz konusu araştırmaya epistemik olarak faydalı olabilecek türde çeşitliliğin sağlanmasını teşvik eder (Intemann, 2011, s. 127). Duruş noktası teorisyenleri için, epistemik olarak faydalı olan, çeşitli değerlerin ve çıkarların temsil edilmesi değil, fakat deneyimleri söz konusu araştırma bağlamıyla ilgili olan ve tarihsel olarak yeterince temsil edilmeyen çeşitli toplumsal grupların temsidir (Intemann, 2010, s. 792).

Feminist duruş noktası teorisyenleri için sorun, bilimin taraflı olması değildir. Onlar, bilimin epistemik olmayan değerlerden etkilendiğini söylemekle kalmazlar, belli etik ve politik değerlerin bilimde olumlu bir rol oynadığını savunurlar. Örneğin Harding, toplumsal adaleti sağlama yönündeki feminist kaygılar gibi demokrasiyi geliştiren değerlerin, daha az taraflı ve daha az çarpıtılmış inançlar ürettiğine işaret eder (Harding, 1993, s. 71). Intemann'ın işaret etmiş olduğu gibi, duruş noktası teorisinin, belirli etik ve

politik değerleri onaylaması, önyargı paradoksuna bir yanıt vermeyi de sağlar. Duruş noktası teorisyenlerine göre, cinsiyetçi değerlerin ve erkek merkeziliğin bilim için kötü olmasının nedeni, bunların taraflılığa yol ačan değerler olması değildir. Daha ziyade sorun, bunların gerekçelendirilmemiş değer yargıları olmalarıdır (Intemann, 2010, s. 793). Feminist etik ve politik değerlerin aynı şekilde sorunlu önyargılara yol ačmamasının nedeni, bu değer yargılarının daha iyi desteklenmiş olması, dolayısıyla daha güvenilir olmasıdır (Harding, 1987, s. 181-182).

5. Sonuç

Bu çalışmada, feminist duruş noktası teorisine yönelik bir incelemeden hareketle, etik ve politik değerlerin bilimin ayrılmaz bir parçası olduğu ve bunun yalnızca bilim üzerinde değil aynı zamanda değerler alanı üzerinde de etkileri olduğu savunulmuştur. Değerlerin, bilimsel teoriler üzerindeki etkisinin tamamen ortadan kaldırıldığı bir tarafsızlık durumu mümkün değildir. Bununla birlikte tüm değerler bilim üzerinde aynı olumsuz etkilere sahip değildir. Aksine, bazı değerler, bilimin gelişmesine katkıda bulunur. Çalışmada feminist duruş noktası teorisinin temel tezleri incelenerek, demokrasiyi geliştiren değerler tarafından yönlendirilen bir bilimsel araştırmanın farklı kanıt türlerine ulaşabileceği, eleştiriyi ve alternatif yaklaşımları barındırabileceği ileri sürülmüştür. Bu şekilde çalışan bir bilim, demokratik değerlere dayalı daha adil bir toplumun yaratılmasına katkıda bulunabilir.

KAYNAKÇA

Alcoff, L., & Potter, E. (1993). Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology. L. Alcoff, & E. Potter (Dü) içinde, *Feminist Epistemologies* (s. 1-14). Routledge.

Antony, L. M. (2002). L. M. Antony, & C. E. Witt (Dü) içinde, *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity* (s. 110-153). Routledge.

Code, L. (1993). Taking Subjectivity into Account. (L. Alcoff, & E. Potter, Dü) *Feminist Epistemologies*, 15-48.

Collins, P. H. (1986). Learning from the Outsider within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems*, 33(6), s. S14-S32.

Crasnow, S. (2013). Feminist Philosophy of Science: Values and Objectivity. *Philosophy Compass*, 8(4), s. 413-423.

Crasnow, S. (2014). Feminist Standpoint Theory. N. Cartwright, & E. Montuschi (Dü) içinde, *Philosophy of Social Science: A New Introduction* (s. 145-161). Oxford University Press.

Douglas, H. E. (2009). *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*. university of Pittsburgh Press.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.

Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press.

Harding, S. (1987). Conclusion: Epistemological Questions. S. Harding (Dü.) içinde, *Feminism and Methodology: Social Science Issues* (s. 181-190). Indiana University Press.

Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.

Harding, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: "What is Strong Objectivity"? (L. Alcoff, & E. Potter, Dü.) *Feminist Epistemologies*, 49-82.

Harding, S. (2004). A Socially Relevant Philosophy of Science? Resources from Standpoint Theory's Controversiality. *Hypatia*, 19(1).

Harding, S. (2007). Feminist Standpoints. S. N. Hesse-Biber (Dü.) içinde, *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis* (s. 45-69). Sage.

Hartsock, N. C. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. H. Sandra, & M. B. Hintikka (Dü.) içinde, *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* (s. 283-310). Springer.

Hekman, S. (2004). Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited. S. Harding (Dü.) içinde, *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* (s. 225-242). Routledge.

Intemann, K. (2010). 25 Years of Feminist Empiricism and Standpoint Theory: Where Are We Now? *Hypatia*, 25(4), s. 778-796.

Intemann, K. (2021). Feminist Perspectives on Values in Science. (S. Crasnow, & K. Intemann, Dü.) *The Routledge Handbook of Feminist Philosophy of Science*, 201-215.

Intemann, K. (tarih yok). Diversity and Dissent in Science: Does Democracy Always Serve Feminist Aims? H. E. Grasswick (Dü.) içinde, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge* (s. 111-132). Springer.

Lazreg, M. (1994). Women's Experience and Feminist Epistemology: a Critical Neo-Rationalist Approach. K. Lennon, & M. Whitford (Dü.) içinde, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology* (s. 45-62). Routledge.

Longino, H. E. (1990). *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton University Press.

Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford University Press.

- Potter, E. (2006). *Feminism and Philosophy of Science: An Introduction*. Routledge.
- Rolin, K. (2006). The Bias Paradox in Feminist Standpoint Epistemology. *Episteme*, 3(1-2), s. 125-136.
- Rolin, K. (2009). Standpoint Theory as a Methodology for the Study of Power Relations. *Hypatia*, 24(4), s. 218-226.
- Rolin, K. (2016). Values, standpoints, and scientific/intellectual movements. *Studies in History and Philosophy of Science*(56), s. 11-19.
- Rolin, K. (2021). Situated Knowledge and Objectivity. S. Crasnow, & K. Intemann (Dü) içinde, *The Routledge Handbook of Feminist Philosophy of Science* (s. 216-224). Routledge.
- Rose, H. (1983). Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences. *Signs*, 9(1), 73-90.
- Rose, H. (1994). *Love, Power and Knowledge: Towards a Feminist Transformation of the Sciences*. Polity Press.
- Rouse, J. (2004). Feminism and the Social Construction of Scientific Knowledge. S. Harding (Dü.) içinde, *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* (s. 353-374). Routledge.
- Smith, D. (2004). Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. S. Harding (Dü.) içinde, *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Routledge.
- Spelman, E. V. (1988). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Beacon Press.
- Tanesini, A. (2012). *Feminist Epistemolojilere Giriş*. (G. Demiriz, B. Binay, & Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Wylie, A. (2003). Why Standpoint Matters. R. Figueroa, & S. Harding (Dü) içinde, *Science and Other Cultures: Issues in Philosophies of Science and Technology* (s. 26-48). Routledge.
- Wylie, A. (2012). Feminist Philosophy of Science: Standpoint Matters. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 86(2), s. 47-76.
- Wylie, A. (tarih yok). What Knowers Know Well: Women, Work and the Academy. H. E. Grasswick (Dü.) içinde, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge* (s. 157-182). Springer.

Makale Geliş Tarihi | Received: 12.12.2022
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 08.02.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

QUINE'IN ÇEVRE-MERKEZ MODELİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Tolgahan TOY*

Öz: Mantıkçı pozitivism, inançlarımızı olgusal olanlar ve seçtiğimiz dile dair olanlar olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Sayı sistemleri, fizikalist bir dil, vs. dünya üzerine konuşabilmek için seçtiğimiz dillerdir. Bu diller aracılığı ile olguları, dış dünyayı ifade etmekteyiz. Olgulara dair yargılarımız sentetik olarak sınıflandırılmaktadır. Mantıkçı pozitivistler, seçtiğimiz dillerle ilgili olan önermeleri ise analitik olarak sınıflandırmaktadırlar. W.V.O. Quine, bu ayrımın temelsiz olduğunu iddia ederek, inançlarımızın dilsel/olgusal diye sınıflandırılmadığı bütünsel bir model geliştirmiştir. Ancak, Quine'in modelinde analitik sentetik ayrımını çağrıştıran başka bir ayrım bulunmaktadır: çevre-merkez ayrımı. İnançlarımızın bir kısmı olgularla doğrudan temas halindeyken, diğerleri ağın görece kapalı bir noktada yer almaktadırlar. Gila Sher, Quine'in modelinden analitik sentetik ayrımını tamamen çıkarmanın yolunun modeli dinamik bir hale getirmek olduğunu iddia etmektedir. Dinamik modelde, önermeler bağlama göre ağın farklı noktalarında konumlanmaktadır. Çalışmamızda, çevre-merkez eksenli olmayan alternatif bir model önerilmektedir. Diğer bir ifadeyle, önerdiğimiz modelde, ağda bulunan inançların arasında, dış dünyayla etkileşimleri açısından, bir fark bulunmamaktadır. Modelimiz iki açıdan çevre-merkez eksenli modelden daha avantajlı durumdadır. Birincisi, Quine'in karşı çıktığı analitik sentetik ayrımının hiçbir şekilde izlerini taşımamaktadır. İkincisi, Quine'in pragmatizm teziyle daha uyumludur.

Anahtar Kelimeler: Quine, Analitik Sentetik Ayrımı, Bütünselcilik, İnanç Ağı, Pragmatizm

A REVIEW OF QUINE'S CENTER-PERIPHERY MODEL

Abstract: Logical positivism divides our beliefs into two groups, factual ones and those about the language we choose. A number system, a physical language, etc. are the languages that we choose. We talk about the world in these languages. According to logical positivists, these judgments are synthetic. On the other hand, we make judgments about the languages and frames that we choose. Logical positivists regard these judgments as analytic. For Quine, the analytic-synthetic distinction is untenable. He introduces a holistic model in which beliefs are not divided into factual and linguistic ones. However, in Quine's model, there is a distinction that evokes the analytic-synthetic distinction: the center-periphery distinction. Beliefs at the periphery are more

* Dr. | Phd.

Bağımsız Araştırmacı | Independent Researcher

tolgahantoyboun@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-7334-9911

Toy, T. (2022). Quine'in Bütünselci Modeli Üzerine Bir İnceleme. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 70-79.

sensitive to experience than the beliefs at the center. To erase the traces of the analytic-synthetic distinction from Quine's model, Gila Sher proposes a dynamical version of the center-periphery model. In the dynamical center-periphery model, beliefs do not have fixed locations. In this work, first, we evaluate Sher's dynamic model. Then, we propose an alternative model, which does not have center-periphery distinction. The model that we propose is more advantageous than the center-periphery model in two respects. Firstly, it completely eliminates the analytic-synthetic distinction. Secondly, our model is more in line with Quine's pragmatism.

Keywords: Quine, Analytic Synthetic Distinction, Holism, Web of Beliefs, Pragmatism

1. Giriş

W.V.O. Quine'in analitik sentetik ayrımına karşı çıkışı felsefe tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Quine'in teziyle birlikte yirminci yüzyılın ilk yarısına damgasını vurmuş olan mantıkçı pozitivist felsefe etkisini yitirmiştir. Metafiziğin anlamsız olduğunu göstermek amacıyla ortaya çıkan mantıkçı pozitivistin yerini bir taraftan metafizik görüşler; diğer taraftan da pragmatist yaklaşımlar almıştır. Analitik sentetik ayrımı önermeleri doğruluk değerlerinin belirlenme biçimine göre iki gruba ayırırken, dilsel olanla olgusal olan arasına bir sınır çekmektedir. Metafiziksel önermeleri anlamsız hale getiren bu ayırım, mantıkçı pozitivistin dayanak noktalarından birisidir. Quine bu ayırımın temelsiz olduğunu belirterek, dünya ile ilgili inançlarımızı anlamak için bütünsel bir model geliştirmiştir.

Quine'in bütünsel modelinde inançlarımızın bir kısmı dünyayla doğrudan etkileşim içerisinde olacak şekilde çevrede konumlanırken, diğerleri de merkezde bulunmaktadır. Çevrede bulunan inançlarımız deneyimlerimizden daha kolay etkilenmektedir. Diğer taraftan, merkezde bulunan bir inancı değiştirmek için daha fazla deneyime maruz kalmamız gerekmektedir. Mesela, mantık bilimine dair bir inancımızı değiştirmemiz, yolda gördüğümüz ışık yansımalarının su olduğuna dair inancımızı değiştirmemizden daha zordur.

Çevre-merkez modeli olarak da bilinen bu modelin analitik sentetik ayrımı ile yakınlığı göze çarpmaktadır. Çevrede bulunan inançların sentetik önermelere, merkezde bulunan inançların ise analitik önermelere karşılık geldiği düşünülebilir. Dolayısıyla, bir taraftan analitik sentetik ayrımına karşı çıkılırken, diğer taraftan çevre-merkez modelini savunmak tutarlı görünmemektedir. Michael Dummett çözümün analitik sentetik ayrımını kabul etmek olduğunu ifade etmektedir (Dummett, 1974, s. 352-353). Gila Sher ise çevre-merkez modelinden vazgeçmeden modeli daha dinamik bir hale getirmenin çözüm olduğunu düşünmektedir (Sher, 1999, s. 509-512).

Bu makalede analitik sentetik ayrımının arka planı tanıtıldıktan sonra, bütünsel bir inanç ağının olabilecek farklı modelleri ele alınacaktır. Bu modellerin ayrımı inançların dünya ile etkileşimi üzerinden verilmektedir. Çevre-merkez modelinin bu modellerden sadece bir tanesi olduğu vurgulanacaktır. Analitik sentetik ayrımını reddeden bir yaklaşım için çevre-merkez eksenli olmayan başka bir bütünsel modelin daha uygun olduğu iddia edilecektir.

2. Analitik Sentetik Ayırımının Reddi

Analitik sentetik ayırımının arkasında dilsel ve olgusal olanı ayırmak yatmaktadır. “Bekarların sayısı artıyor” ve “bekarlar evlenmemiş insanlardır” ifadeleri arasındaki fark bu durumu örneklendirmektedir. İlk ifadenin doğruluğu için istatistiklere bakılırken, ikinci ifadenin doğruluğunu belirlemek için sadece anlamına bakmak yeterlidir. Carnap bu iki ifade biçimini doğruluğu dil tarafından belirlenen ve belirlenemeyen ifadeler olarak iki gruba ayırmaktadır (Carnap, 1947, s. 7-12). Dolayısıyla, dil dünya ilişkisi analitik sentetik ayırımını ortaya çıkarmaktadır.

Öncelikle iki tür analitik önermeden bahsedilebilir. Birincisinde, ifadenin doğruluğu belirlenirken sözdizimsel yapıya bakılması yeterlidir. Mesela, “bütün evlenmiş insanlar evlenmiştir” ifadesinin sözdizimsel yapısı bize bu ifadenin doğru olduğunu söyler. Analitikliğin ikinci türünde ise ifadenin doğruluğunu ifadenin anlambilimsel yapısı belirlemektedir. “Bütün bekarlar evlenmemiştir” ifadesinin doğruluğu ifadenin anlambilimsel yapısına bakılarak saptanmaktadır.

Quine'ın eleştirisinin hedefinde olan ikinci türden analitikliktir. Dolayısıyla, asıl ilgilendiği konu anlamsal/olgusal ayırımının kendisidir. Quine bu ayırımın yanlış olduğunu, ayırımı temellendirebilecek bütün yöntemlerin yetersiz olduğunu göstererek, savunmaktadır. Ayırımı temellendirmek için ilk başvurduğu yer sözlükbilimcilerdir. Sözlükbilimciler “bekar” ve “evlenmemiş” kelimeleri arasındaki ilişkiyi işaret ederek, “bütün bekar insanlar evlenmemiştir” ifadesinin doğruluğunu anlamsal yapı üzerinden açıklayabilirler mi? Quine bunun mümkün olmadığını söyler. Bunun nedeni, sözlükbiliminin ampirik bir alan olmasıdır. Bir sözlükbilimci kelimelerin anlamlarını saha araştırması sonucu elde etmektedir. Dolayısıyla, sözlükbilimcinin aktardıkları olgusaldır.

Sözlükbilimcinin, saha çalışması sonucunda, bu iki kelimenin eş anlamlı olarak kullanıldığına dair bir veri elde ettiğini düşünelim. Eş anlamlılığı temellendirmek için, sözlükbilimci yerine, doğrudan bu verinin kendisi, yani dil kullanıcıları, referans alınabilir mi? Bu da mümkün değildir; çünkü bu durumda eş anlamlılık, döngüsel bir şekilde, eş anlamlılıkla temellendirilmiş olmaktadır (Quine W. , 1951, s. 24-26).

Herhangi iki ifadenin bütün cümlelerde, o cümlenin doğruluk değerini koruyacak şekilde, birbirleriyle yer değiştirebilme durumunu ele alalım. Böyle bir özellik, eş anlamlılığı tanımlamak için yeterli midir? Mesela, “bekar” kelimesi ile “evlenmemiş” kelimelerinin eş anlamlılığını bu kelimelerin herhangi bir cümlede, cümlenin doğruluk değerini değiştirmeden, birbirlerinin yerlerine geçebilmesi olarak görebilir miyiz? “Türkiye’de bekar insanların sayısı artıyor” ifadesinde “bekar” kelimesinin yerine “evlenmemiş” kelimesini yazdığımızda elde ettiğimiz cümlenin doğruluk değeri önceki cümleinkine aynıdır.

Akla ilk anda şöyle bir karşı örnek gelebilir. “‘Bekar’ kelimesi 5 harften oluşmaktadır” ifadesinde bu işlemi uyguladığımızda, “‘evlenmemiş’ kelimesi 5 harften oluşmaktadır” cümlesini elde etmekteyiz. Dolayısıyla, cümlenin doğruluk değeri korunmamaktadır

(Quine W. , 1951, s. 27). Kelimelerin yer değiştirme durumlarında önemsiz bir kısıtlama yaparak bu tür durumların ortaya çıkmasını engelleyebiliriz.

Bu kısıtlamaya uyduğumuz sürece, eş anlamlı olan “bekar” ve “evlenmemiş” kelimeleri herhangi bir cümle içerisinde, cümlenin doğruluk değerinde bir değişiklik olmadan, birbirlerinin yerine geçebilmektedir. “*Kesinlikle*, bekar insanlar bekardır” ifadesini ele alalım. Bu, doğruluğu açık olan bir cümledir. Bu cümledeki “bekar” kelimesi, eş anlamlısı olan “evlenmemiş” ifadesi ile yer değiştirildiğinde cümle doğruluk değerini korumaktadır: “*Kesinlikle*, evlenmemiş insanlar bekardır.”

Fakat burada yeni bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Elde ettiğimiz cümle “evlenmemiş insanlar bekardır” ifadesinin her durumda doğru olduğunu bildirmektedir. Daha doğrusu “evlenmemiş insanlar bekardır” ifadesinin dışarıdaki olgulardan bağımsız olarak doğru olduğunu, yani analitik bir önerme olduğunu, söylemektedir. Sonuç olarak, “kesinlikle evlenmemiş insanlar bekardır” ifadesinin doğruluğu “evlenmemiş insanlar bekardır” ifadesinin analitik olmasına dayanmaktadır. Yani, eş anlamlılık analitiklik üzerinden tanımlanmaktadır. Ancak, buradaki amacımız analitikliği tanımlamak olduğu için bu seçenek de kabul edilemez.

Bir diğer seçenek, yer değiştirme işleminin yapılacağı ifadeleri içerisinde “kesinlik”, “imkanlılık” vs. gibi içlemsel operatörler bulundurmayan cümlelerle, diğer bir deyişle, kaplamsal cümlelerle sınırlandırmaktır. Ancak, bu durumda, eş anlamlı olmayan kelimelerin de bu kriteri sağladığını görmekteyiz. Örnek olarak, “böbreği olan canlılar” ve “kalbi olan canlılar” gibi eş anlamlı olmayan ifadeler de bu kriteri sağlamaktadırlar. Zira, bu iki ifade, içerisinde içlemsel operatör bulunmayan bütün cümlelerde, cümlenin doğruluk değerini koruyarak, birbirlerinin yerine geçebilmektedirler.

Özetle, yer değiştirme işlemi, içlemsel cümleleri kapsadığı durumlarda, eş anlamlılık temsil edilmiş olur. Ancak, buradaki içlemsellik analitikliği varsaydığı için, tanım döngüsel olmaktadır. Diğer taraftan, yer değiştirme işlemi, kaplamsallıkla sınırlandırıldığında, eş anlamlı olmayan kelimeler de kriteri sağlamaktadır.

Analitik sentetik ayrımının yapılamamasının nedeni olarak doğal dillerin esnek, belirsiz yapısını görebilir miyiz? Quine ayrımın, sadece doğal dillerde değil, yapay dillerde de yapılamayacağını iddia etmektedir. Yapay bir *L* dili için analitikliği belirli anlambilimsel kurallara indirgediğimizi düşünelim. *L* dilinin bazı kurallarını analitikliğin kuralları olarak tanımlamamız gerekecektir. Ancak, bu durum analitikliğin genel olarak ne olduğunu bildiğimiz anlamına gelmektedir. Fakat, yukarıda da görüldüğü üzere analitikliğin ne olduğunu henüz tanımlayamadık. Alternatif olarak *L-dili-için-analitikklik* olarak adlandırabileceğimiz genel anlamda analitiklik kavramından bağımsız özel bir kavram ortaya atabiliriz. Ancak, bu seçenek bizim sorumuza bir cevap değildir, çünkü *L-dili-için-analitikklik* ile genel anlamda analitiklik kavramı arasında herhangi bir ilişki bulunmamaktadır (Quine W. , 1951, s. 31-34).

Sonuç olarak, Quine, analitik sentetik ayrımının temelsiz olduğunu iddia etmektedir. Bu ayrımı deneyselciğin bir diğer dogması olarak gördüğü indirgemecilikle

ilişkilendirmektedir. İndirgemecilik, kuramların doğrudan test edilebilen önermelere indirgenebileceğini iddia etmektedir. Bu görüşe göre, kuramlar doğrudan, tek başlarına test edilebilen önermelerden oluşan mantıksal yapılardır. Quine, analitik sentetik ayrımı üzerine kurulu olan indirgemeciliğin yerine, inançlarımızın bir bütün olarak ele alındığı bir model öne sürmektedir. Bu modelde, deneyimlerimiz inanç sistemimizi bir bütün olarak etkilemektedir. Mantıksal kurallara, sayı sistemlerine, fizik, tarih, coğrafya bilimlerinin bulgularına ya da etrafımızda bulunan nesnelere dair inançlarımız, bütünsel bir şekilde belirlenmektedir (Quine W. , 1951, s. 39-43).

3. Analitik Sentetik Ayrımı ve Çevre-Merkez Modeli Arasındaki İlişki

Quine'ın bütünsel modeli çevre-merkez eksensidir. Çevredeki inançlar olgularla doğrudan temas halindeyken, merkezdekilerde bu ilişki dolaylıdır. Merkezdeki inançlar sistemin geri kalanı üzerinden dış dünya ile etkileşim halindedirler (Quine W. , 1951, s. 39-40). Analitik sentetik ayrımında da benzer bir durum görülmektedir. Sentetik ifadeler olgularla doğrudan temas halindeyken, analitik ifadeler olgularla sadece büyük kuramların parçası olarak temas etmektedirler. Dolayısıyla, görünürde Quine'ın çevre-merkez modeli analitik sentetik ayrımını başka bir şekilde yeniden oluşturmaktadır. Bir taraftan analitik sentetik ayrımını reddederken, diğer taraftan çevre-merkez eksensel bütünsel bir modeli savunmak sorunlu görünmektedir.

Sher bu itiraza gelebilecek yanıtları şöyle sıralar. Birincisi, Quine'ın modelinde merkez ve çevre arasında keskin sınırlar bulunmamaktadır. Merkezdeki inançlardan çevredeki inançlara pürüzsüzce geçilmektedir.

Ancak Sher'in de ifade ettiği gibi Carnap'ın modelinde de analitik ve sentetik önermeler arasında sert bir geçiş, keskin sınırlar bulunmamaktadır (Sher, 1999, s. 494-496). Ayrıca analitik sentetik ayrımının kendi içerisinde geliştirilemeyeceğine dair katı bir kural yoktur. Mesela, önermelere analitiklik ve sentetiklik derecesi verilerek çevre-merkez modeli ile analitik sentetik ayrımı arasındaki benzerlik arttırılabilir.

İkinci yanıt ise Quine'ın sisteminde merkezdeki inançlar dahil bütün inançların revizyona açık olmasıdır. En merkezde bulunan inançlar da diğerleri gibi değiştirilebilmektedir. Mesela, konu kuantum olduğunda bir mantık yasası olan üçüncü halin imkansızlığına dair inançlarımız değişebilmektedir.

Ancak bu durum da Quine'ın bütünsel modeli ve mantıkçı pozitivistlerin indirgemeci modeli arasında bir fark oluşturmamaktadır. Carnap analitik önermeler de dahil olmak üzere bütün inançların yenilenebileceği, değiştirilebileceği konusunda Quine'dan farklı düşünmemektedir (Carnap, 1963, s. 921) (Sher, 1999, s. 496-498). Mesela, uzayı üç boyutlu olarak tanımlamak, Carnap'a göre bizim seçimimizdir. Bir anlamda, bu tanım bize dilsel bir şema sağlamaktadır. Ancak, Carnap, bu şemanın deneyimlerimizle örtüşmediği durumlarda, uzayın dört boyutlu tanımını vererek, yeni bir seçim yapabileceğimizi söyler (Carnap, 1950, s. 29).

Dolayısıyla, ya analitik sentetik ayrımını tekrar savunmak gerekecektir, ya da Quine'in bütünsel modelinden çevre-merkez ayrımını kaldırmak gerekecektir. Birinci seçenek Quine'in felsefesi içerisinde mümkün değildir. Zira, Quineci felsefe analitik sentetik ayrımı üzerine kuruludur. Sher ikinci seçeneğe de mesafeli yaklaşmaktadır. Sher'e göre çevre-merkez ayrımını ortadan kaldıran bütünsel bir ağda inançlar tamamen merkezde kalacağı için, model idealizme yaklaşma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Sher, Quine'in bütünsel modelini gerçeklikle ilişkilendiren tek aracın inanç ağının çevre-merkez eksenli yapısı olduğunu iddia etmektedir. Çevre-merkez modelini analitik sentetik ayrımının reddiyle uzlaştırmak için modelde bazı değişiklikler yapılması gerektiğini savunmaktadır. Çevre-merkez modeli, Sher'e göre, dinamik, bağlamsal bir hal almalıdır. İnançlar ağ içerisinde sabit bir yerde konumlanmamalıdır. Bağlam değiştiğinde, inançların konumları da değişebilmelidir. Statik çevre-merkez modelini bir insan beyine benzetirsek, dinamik model de nöronların ortam şartlarına göre sürekli konum değiştirdiği özel bir beyin gibi görülebilir.

Özet olarak Sher'in çevre-merkez modelini savunmasının arkasındaki temel neden Quine'in bütünsel modelini idealizmden uzak tutma isteğidir. Bu yazının devamında, bir inanç ağının dış dünya ile bağlantısının, içlerinde çevre-merkez modelinin de bulunduğu, farklı modelleri sunulacaktır. Bu modeller arasından, çevre-merkez eksenli olmayan bir modelin Quine'in felsefesiyle daha uyumlu olacağı iddia edilecektir.

4. Çevre-Merkez Eksenli Olmayan Bütünsel Bir İnanç Ağı

Quine'in inanç ağı modelini, inanç ağının çevreyle etkileşimi açısından dört farklı şekilde düşünebiliriz. Her bir model farklı bir felsefi ekole denk gelmektedir. Bu dört modelden sonuncusunun Quine'in sistemi için daha uygun olacağını iddia edeceğiz.

İlk modelde, her bir inanç doğrudan çevreyle etkileşim halinde bulunmaktadır. Her bir önermenin doğruluğu sadece dışardaki olgular tarafından belirlenmektedir. Diğer bir deyişle her bir önerme sentetiktir.

Bu model, inanç ağının bir yapısı olmadığı izlenimini oluşturmaktadır. Tesadüfen bir araya gelmiş inançlar bütünü gibi görünmektedir. Yine de bu ağın şöyle bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Her bir inanç çevrenin farklı bir bölümüyle etkileşim içerisindedir. Daha doğrusu inançlar arasında görev dağılımı bulunmaktadır. Farklı deneyimler farklı inançları doğrudan etkilemektedirler. Bu yaklaşımı metafizik gerçekçiliğin özel bir türü olarak görebiliriz. Her bir inancın gerçeklikle ilişkisi diğer inançların gerçeklikle ilişkilerinden izole edildiği için oldukça radikal bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak, böyle bir seçeneği Quine'in felsefesine yerleştirmek mümkün görünmemektedir. Birincisi, bu durumda analitik sentetik ayrımına karşı çıkmak yerine, bütün önermelerin sentetik olduğunu ifade etmesi gerekirdi. İkincisi, bu modelde mantıksal, matematiksel ifadeler de çevrenin belli bir bölümüyle doğrudan etkileşime geçmektedir. Quine'in matematik ve mantık felsefelerinde bu derecede radikal bir iddiayı destekleyen bir dayanak bulunmamaktadır.

İkinci modelde ise inanç ağının bazı bölümleri çevre ile etkileşim içerisindeyken diğer bölümleri daha merkezde yer almaktadır. Bu, literatürde Quine ile özdeşleştirilen, çevre-merkez modelidir. Mantıksal, matematiksel inançlar ağın merkezinde bulunurken, çevrede ise daha olgusal inançlar bulunmaktadır. Ancak, yukarıda bahsedildiği gibi çevre-merkez modeli analitik sentetik ayrımına benzer bir ayrım yarattığı için daha bağlamsal, dinamik versiyonunun uygun olacağı düşünülmüştür. Sher'in savunduğu dinamik modelde, normalde merkezde bulunan, mantık bilimine dair bir inanç, bağlama göre, çevrede de konumlanabilmektedir.

Ancak, bu modelde analitik sentetik ayrımının tamamen yok olduğunu söylemek mümkün değildir. Tek tek inançlar arasında olmasa da çevre ve merkez arasındaki konumsal ayrım belirgindir. Çevre dışarıyla etkileşim halindedir. Merkez ise dış dünyayla doğrudan etkileşime kapalıdır. Dolayısıyla, model analitik sentetik ayrımından izler taşımaktadır. Ayrıca analitik sentetik ayrımı da benzer şekilde dinamik bir hale getirilebilir.

Üçüncü modelde ise sistem çevre ile etkileşim içerisinde değildir. İnançlar sadece birbirleri ile etkileşim içerisindeyler. Analogik olarak, bu modeli dışarıyla bağlantısı olmadan kendi içerisinde elektrik konfigürasyonu devamlı değişen bir beyin gibi düşünebiliriz. Kendi içerisindeki elektrik değişimi, beynin farklı zihinsel durumlara geçmesine neden olmaktadır. Bu model, önermelerin doğruluğunu inançlar arası tutarlılıktan ibaret gören tutarlılıkçılığı ya da dış dünyayı yok sayan idealizmi çağrıştırmaktadır. Ağ gerçeklikle hiçbir bağlantısı olmayan inançlardan ibarettir.

Quine'ın felsefesiyle daha uyumlu olacağını düşündüğüm son modelde ise sistem genel olarak dış dünya ile etkileşim içerisinde olmasına rağmen; hiçbir inanç doğrudan dış dünya ile etkileşim içerisinde bulunmamaktadır. Daha doğrusu ağın çevrede bulunan kısmı inançsal olmayan bir yapıdan oluşmaktadır. Bu yapı dışardan gelen etkiyi bir bütün olarak sisteme iletmektedir. Sistem bir bütün olarak iletiyi işledikten sonra ağ içerisinde farklı yerlerde bulunan inançları etkilemektedir. Bu model dış dünya ile doğrudan etkileşime geçen naif gerçekçiliğe, ya da dış dünya ile hiçbir bağlantısı olmayan idealist modele alternatif olabilecek pragmatist bir seçenektir.

Sher, çevre-merkez eksenini kaldırıldığında bütünsel inanç ağının dış dünyayla bağlantısının kesileceğini, dolayısıyla modelin idealizme dönüşeceğini iddia etmektedir. Ancak, bizim öne sürdüğümüz model, çevre-merkez eksenli olmamasına karşın, dış dünya ile etkileşim içerisindeydir. İnançların değişiminde dış dünya belirleyicidir. Ancak buradaki etkileşim, naif gerçekçi bir modelde olduğu gibi, dünyayı doğrudan resmetmek değildir.

Bu açıdan bakıldığında, modelin, temelci epistemolojiye karşı durarak, Quine'ın doğallaştırılmış epistemoloji tezi ile daha uyumlu olduğu görülmektedir. Temelci bir epistemoloji, bazı inançların temel olduğunu, diğer inançların ise birtakım çıkarım yöntemleri yoluyla özyinelemeli bir şekilde elde edildiği varsaymaktadır (Aristotle, 1956) (Descartes, 2008) (Russell, 1910) (Chisholm, 1989). Diğer taraftan, Quine ise öne sürdüğü epistemolojiyi şöyle ifade etmektedir:

Epistemoloji ya da ona benzer bir şey, psikolojinin, dolayısıyla doğa biliminin bir bölümü olarak yerini almaktadır. Doğal bir fenomeni, yani fiziksel bir insan öznesini inceler. Bu insan deneğe, deneysel olarak kontrol edilen belirli bir girdi – örneğin, çeşitli frekanslarda belirli ışınlama örüntüleri – verilir ve zaman dolunca denek, üç boyutlu dış dünyanın ve onun tarihinin bir tanımını çıktı olarak verir. Yetersiz girdi ile güçlü çıktı arasındaki ilişki, epistemolojiye her zaman yol açmış olan aynı nedenle, yani kanıt ile kuramın nasıl ilişkilendirildiğini ve bir doğa kuramının mevcut kanıtı nasıl aştığını görebilme amacıyla, bizi üzerinde çalışmaya iten bir ilişkidir (Quine W. , 1969, s. 82-83).

Quine'in epistemolojisiyle uyumlu bir şekilde, modelde belirtilen ağın, inançsal olmayan kısmını nöral durumlarımızla örneklendirebiliriz. Duyusal verinin nöronlarımızda yaptığı etki, inanç ağımızın bir bütün olarak yenilenmesine neden olmaktadır. Örnek olarak, karşımda kırmızı bir masa bulunduğunu düşünelim. Böyle bir durumda, Kartezyen epistemoloji, karşımda bulunan kırmızı masaya dair inancım üzerinden belirli çıkarımlar yaparak başka inançlarımı temellendirecektir. Quine'in epistemolojisinde ise dışarıdan gelen veri, nöral durumlar gibi inançsal olmayan bir bölümden geçerek belirli inançların oluşmasına, güçlenmesine neden olmaktadır. İnançsal olmayan ve inançsal olan bölümler arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği ise deneysel bir çalışmanın konusudur. Kim Jaegwon bu durumu klasik epistemolojinin yok olarak, yerini deneysel bir yaklaşıma bırakması olarak ifade etmektedir (Jaegwon, 1988, s. 391).

Ayrıca Sher'in savunduğu dinamik çevre-merkez modelinin analitik sentetik ayrımından tam olarak uzaklaşmamış olduğunu görmekteyiz. Diğer taraftan, bizim modelimizde ise bu ayrımın hiçbir şekilde yeri yoktur. Ağda analitik sentetik ayrımına karşılık gelecek hatta çağrıştıracak herhangi bir yapı, konumlanma mevcut değildir.

Son olarak Quine'in daha fazla pragmatizm tezinin, dinamik bir çevre-merkez inanç ağından ziyade, burada ortaya attığımız model ile daha uyumlu olacağını söyleyebiliriz. Dinamik çevre-merkez modelinde, seçilen bir bağlamda ağın çevresinde bulunan bir inanç dünya ile doğrudan etkileşim içerisindedir. Ancak, aşağıdaki alıntılar, çevre-merkez eksenli modelin bu iddiası ile uyumlu görünmemektedir. Bu alıntılarda, Quine dış dünyanın nesnelere bizim kuramlarımızın, inanç ağlarımızın varsayımı olduğunu ifade etmektedir. Dışarda gördüğümüz bir kedinin var olduğuna dair inancımız, tek bir inancımızın dünyayla etkileşimi, onu resmetmesi demek değildir. Dış dünyanın nesnelere olan inancımız bir bütün olarak inanç ağımızın dünyayla etkileşiminin bir sonucudur.

Varlığını kabul ettiğimiz her şey, kuram inşa etme sürecinin betimlemesi açısından bir varsayım; inşa edilmekte olan kuram açısından gerçekliktir. (Quine W. , 1960, s. 22).

Bırakın sınıf ya da sayı kavramını, kedi kavramı bile kültüre ve doğuştan gelen eğilimlere dayanan bir insan ürünüdür. Soyut ya da somut olsun, herhangi bir nesne fikri insan katkısıdır. Sinirsel girdinin şekilsiz kargaşasını organize eden kalıtsal aygıtımızın bir özelliğidir (Quine W. , 1992, s. 6).

Carnap, Lewis ve diğerleri, dil biçimleri ve bilimsel çerçeve seçimi konusunda pragmatik bir tavır almaktadırlar. Ancak onların pragmatizmi analitik ve sentetik arasındaki hayali sınırdan kalmaktadır. Böyle bir sınırı reddederek, daha kapsamlı bir pragmatizmi savunuyorum. Her insan bilimsel bir mirasa sahiptir. Ek olarak sürekli duyuşsal uyarı yağmuruna maruz bırakılmaktadır. Aldığı bilimsel mirası devam eden duyuşsal telkinlere uyacak şekilde eğip bükmesine, şekillendirmesine rehberlik eden düşünceler, rasyonel, olduklarında pragmatiktirler (Quine W. , 1951, s. 43).

5. Sonuç

Özetle, mantıkçı pozitivistlerin de Quine'ın da ortak amacı inançlarımızla dünya arasındaki ilişkiyi açıklamaktır. Mantıkçı pozitivistler, inançlarımızı olgusal olanlar ve seçtiğimiz dile dair olanlar diye ikiye ayırmaktadır. Sayı sistemleri, fizikalist bir dil, vs. bizim dünya üzerine konuşabilmek için seçtiğimiz dillerdir. Seçtiğimiz dillerle ilgili olan önermeleri analitik olarak sınıflandırmaktadırlar. Diğer taraftan, bu diller aracılığı ile olguları, dış dünyayı ifade etmekteyiz. Olgulara dair inançlarımız, önermelerimiz ise sentetik olarak sınıflandırılmaktadır.

Quine bu ayrımın temelsiz olduğunu iddia ederek, inançlarımızın dilsel/olgusal diye sınıflandırılmadığı bütünsel bir model geliştirmiştir. Ancak, Quine'ın modelinde analitik sentetik ayrımını çağrıştıran başka bir ayrım bulunmaktadır: çevre-merkez ayrımı. İnançların bir kısmı olgularla doğrudan temas halindeyken diğerleri ağıncı görece kapalı bir noktada yer almaktadırlar. Sher, Quine'ın modelinden analitik sentetik ayrımını tamamen çıkarmanın yolunun modeli dinamik bir hale getirmek olduğunu iddia etmektedir. Dinamik modelde önermeler bağlama göre ağıncı farklı noktalarında konumlanmaktadır.

Çalışmamızda, çevre-merkez eksenli olmayan alternatif bir model önerilmektedir. Diğer bir ifadeyle, önerdiğimiz modelde ağda bulunan inançların arasında, dış dünyayla etkileşimleri açısından, bir fark bulunmamaktadır. Sonuç olarak, modelimiz iki açıdan çevre-merkez eksenli modelden daha avantajlıdır. Birincisi, Quine'ın karşı çıktığı analitik sentetik ayrımının hiçbir şekilde izlerini taşımamaktadır. İkincisi, Quine'ın pragmatizmiyle daha uyumludur.

KAYNAKÇA

Aristotle. (1956). *Posterior Analytics*. (J. Barnes, Çev.) Oxford: Oxford University Press.

Carnap, R. (1947). *Meaning and Necessity A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.

Carnap, R. (1950). Empiricism, Semantics, and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*, 20--40.

- Carnap, R. (1963). Replies and Systematic Expositions. R. Carnap, & P. A. Schilpp içinde, *The Philosophy of Rudolf Carnap* (s. 859--1016). La Salle, Illinois: Open Court.
- Chisholm, R. (1989). *Theory of Knowledge* (3. b.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Descartes, R. (2008). Second Meditation. R. Descartes içinde, *Meditations on First Philosophy With Selections from the Objections and Replies* (s. 17-25). Oxford: Oxford University Press.
- Dummett, M. (1974). The Significance of Quine's Indeterminacy Thesis. *Synthese*, 351--397.
- Jaegwon, K. (1988). Naturalized Epistemology. *Philosophical Perspectives*, s. 381-405.
- Quine, W. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review*, 20--43.
- Quine, W. (1960). *Word and object*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, W. (1969). Epistemology Naturalized. W. Quine içinde, *Ontological Relativity and Other Essays* (s. 69-90). New York: Columbia University Press.
- Quine, W. (1992). Structure and Nature. *Journal of Philosophy*, 5--9.
- Russell, B. (1910). Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. *Proceedings of the Aristotelian Society*, s. 108-128.
- Sher, G. (1999). Is There a Place for Philosophy in Quine's Theory? *Journal of Philosophy*, 491--524.

Makale Geliş Tarihi | Received: 25.11.2022
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 20.04.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

STOA FELSEFESİNDE DÜŞLER VE DÜŞ GÖRENLER

Melike MOLACI*

Öz: Antikçağ insanı için düş görme bugün anlamakta hayli zorlanacağımız bir deneyimdi. Düşlerin, düş görenlerin ve düşleri yorumlayanların doğası Antikçağın sıradan insanları için olduğu kadar filozoflar, bilginler ve bilgeler için de merak konusuydu. Düş görme deneyimini araştıran Antikçağ filozofları birbirinden oldukça farklı sonuçlara ulaşmışlardı: Bir yanda düş görmeyi mistik bir deneyim, düşleri yorumlamayı da ustaca yahut kahince bir iş sayanlar vardı, öte yanda bunun aksini düşünen, hem düşlerin tanrısallığını hem de düş yorumculuğunu reddeden filozoflar bulunuyordu. Bununla birlikte bu karşıt kutupları uzlaştırmanın bir yolunu bulmuş görünen bir Antikçağ okulu, Stoacılık vardı. Stoacılar düşlere ve düş yorumculuğuna ilişkin yaklaşımlarıyla her iki görüşü de belirli bakımlardan benimsemiş, kehanete ve onun özel bir türü olan düş yorumculuğuna dair kuramlarıyla hem akla hem de inanca yer açmanın yollarını aramışlardı. Stoacıların bu konu hakkındaki görüşleri bugün için tali ve belki de anlamsızdır, fakat Antikçağ filozoflarının böyle bir konu hakkında ne düşündüklerini ve nasıl bir yol bulduklarını anlamaya çalışmak bilimle sözde bilimin, mistisizmle fizyolojinin, akılla inancın sınırları üzerine düşünmemiz için bir çağrıdır. Dolayısıyla bu çağrıyı dinlemek ve Stoacı düş görme deneyimini ayrıntılı olarak incelemek bu yazının amacını oluşturmaktadır. Bu amaç doğrultusunda yazıda “bilimsel bir mistisizm” ya da “mistik bir bilimcilik” şeklinde tanımlanmaya olanak veren Stoacı yaklaşım incelenmekte ve bunun tutarlı bir düşünme olup olmadığı tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Stoacılık, Düş, Düş Yorumu, Kehanet, Bilim, Mistisizm.

DREAMS AND DREAMERS IN STOIC PHILOSOPHY

Abstract: For the ancients, dreaming was an experience that we find quite difficult to understand today. The nature of dreams, dreamers and interpreters of the dreams was a matter of curiosity for philosophers, scholars and sages as well as for the ordinary ancients. Ancient philosophers who enquired the experience of dreaming reached quite different conclusions: there were philosophers who regarded dreaming as a mystical experience and oneiroscopy as a skilful or prophetic work, on the other hand, there were those who thought otherwise and rejected both

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, Turkey.

melikemolaci@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-8128-7706

Molacı, M. (2023). Stoa Felsefesinde Düşler ve Düş Görenler. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 80-94.

the divinity of dreams and oneiroscopy. However, there was an Ancient school, Stoicism, which seemed to have found a way to reconcile these opposing poles. The Stoics adopted both views in certain respects with their approach to dreams and oneiroscopy and sought ways to make room for both reason and belief with their theories on divination and its special type, oneiroscopy. The views of the Stoics on this subject are subsidiary and meaningless today but trying to understand what the ancient philosophers thought about such a subject and how they found a way is a call for us to reflect on the limits of science and pseudoscience, mysticism and physiology, reason and belief. Therefore, it is the purpose of this article to follow this call and to examine the Stoic dreaming experience in detail. For this purpose, the Stoic approach, which can be defined as a “scientific mysticism” or a “mystical scientism”, is examined and it is discussed whether this is a consistent thinking.

Keywords: Stoicism, Dream, Oneiroscopy, Divination, Science, Mysticism.

1. Giriş

Bizim için düşler genellikle geçmiş yaşantıların, gündelik deneyimin, ruhsal hallerin ve fiziksel koşulların bileşimidir. Bugün gelecekte haber veriyor diye düşleri “anamlı” bulmaz, olacak olanı bildirip bizi teskin ettiklerine de pek inanmayız. Düşlerimizde ne çözülecek bulmacalar ne gelecekte haberler ne de tanrısal müjdelere vardır. Düş görürken kendimizi etkin varlıklar olarak duyumsarız, öyle ki bize bir şeyler görünmez, onları bizzat biz görürüz; bir filmi ya da öyküyü andıran düşlerimizin başrolünde başkalarına da yer vermeyiz. Düşlere maruz kalmadığımız gibi düşümüzde düş görüyor olduğumuzu söyleyen birine pek rastlamayız. Düşlerimize tanrısal güçler, bilge insanlar ya da uzak atalarımız pek konuk olmaz, gerçi onları gördüğümüzde bundan etkileniriz ama hiçbir zaman kendimizi bütünüyle edilgin bir varlık yerine koymaz, düşlerin efendisi olmaktan vazgeçmeyiz. Düşlerimizin gizli anlamlarla ya da yorumlanmaya muhtaç imlerle dolu olduğuna zaman zaman inansak da bu konuda felsefi yahut “bilimsel” bir soruşturma yürütmeyiz.¹

Oysa Antikçağ insanları için düşler anlam hazineleri ya da im sistemleriydi; donuk düşünceler düşlerde canlanıyordu ve insanlar bu canlı imgelerle anlam üretiyorlardı. Antikçağ insanı düş görmeyi bugünden ya da dünden ziyade geleceğe yönelik bir etkinlik, anlamakta hayli zorlanacağımız özel türden bir deneyim sayıyordu. Geleceğe dair olayların habercisi olan düşler, bazen geleceği kabullenmelerine bazen de harekete geçmelerine neden oluyordu. Onlar için düşler gündelik yaşama kılavuz olmalarının yanı sıra tanrısal mesajlar ve ahlaki öğütlerle doluydu, bu özel deneyim bilginin yanı sıra inancı da sağlama sağlıyordu. Bu insanlara nerede ve kim olduklarını, nasıl davranmaları ve ne ummaları gerektiğini söyleyen bizzat düşlerdi. Dahası düşler canlı imgelerle örülüydü, soyut düşüncelere gerçeklik ve somutluk kazandıran düşlerdi. Antikçağ insanı düşleri aracılığıyla zaman, kozmik tarih, ruh, insan ve benlik gibi soyutlamalara görsel bir varoluş kazandırabiliyor ve düşlerin ayrıklımlarından dünyanın tasarımını oluşturabiliyordu (Miller, 2015: 17-18). Düş görme deneyimi ortalama insan kadar bilge, bilgin ya da filozoflar için de önemliydi. Gündelik kaygıları

¹ Antik ve modern çağların düş görme deneyimine ilişkin yaklaşımları için bkz.: (Harris, 2009: 23-90).

aşan bu insanlar, düşlerin doğasına, düş görenlerin özelliklerine, düşün işlevlerine, anlamlarına ve yorumlanmasına özel bir ilgi göstermişlerdi. Düş görme deneyiminin bileşenlerini, yani düşleri, düş görenleri, düste görünenleri ve düşleri yorumlayanları, bir arada soruşturmuşlardı: Düşlerin içeriğini düş görenlerin mizacı, eylemleri ya da halihazırdaki halleri belirliyordu, fakat düste görünen özel biriyse bu durumda düşün, onu görenin koşullarıyla açıklanması her zaman mümkün olmuyordu. Düşü görenin ve düste görünenin asimetrisi zengin anlam katmanlarına yol açıyor, üstelik düşü görenle onu yorumlayan aynı kişiye bambaşka bir yorumlama pratiğine ihtiyaç duyuluyordu. Buna karşın düş yorumcuları her zaman “özel” yeteneklere sahip kahinlerdi; düşlere maruz kalan insanların aksine düşlere anlam katan bu özel insanlar, düşlerin doğasını anlamayı sağlıyorlardı.²

Ortalama insandan farklı olarak filozoflar ve bazı hekimler düşlere “bilimsel” bir ilgiyle yaklaşıyorlardı. Kimi bütün düşleri kimi bazılarını muteber buluyordu, kimi de hiçbir düşe itibar etmiyordu. Apaçık yahut muğlak olsun, neredeyse bütün düşlerde hakikatin ifade edildiğini düşünenler vardı; bu insanlar için düşleri yorumlayacak kişi de belirli niteliklere sahip olmalıydı. Onlar için düşler muteber bilgi kaynaklarından biri olduğu için aynı zamandan olanaklı bir araştırma nesnesiydi. Hatta onlar için düş yorumculuğu kehanet sanatının bir türü olarak alındığı ölçüde metodolojik bir araştırmaydı; bu konuda akıl yürütmeler, çıkarımlar ve tanıtılmalar yapılabilirdi (Cicero, 1923: II.130; Artemidorus, 2012: I.1-12). Hepsini olmasa da bazı düşleri önemli bulanlar, cari durumların ya da geleceğe yönelik olayların işaretlerini imgelerde arıyorlardı. Evrenin düzeni insanda yinelenildiği için gök cisimlerinin hareketleri bedende birtakım anomalilere yol açabilirdi ve uyanıkken hiçbir şeyin farkında olmayan insan, düşleri sayesinde bedeninden haberdar olabilirdi. Özellikle uykuda beden ve ruh sağlığına ilişkin mesajlar içerildiğini düşünen hekimler için düş, hastalıkların tanınması ve tedavisi için kullanılan bir araçtı (Hippocrates, 1931: 422-429; Galen, 1823: 833-834). Konuya kuşkuyla yaklaşanlar, düşleri yanlış fikirlere ve eylemlere yol açan hurafelere eş tutuyor, düşlerde gördüğümüz imgelerin boş görüntülerden ibaret olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu filozoflar düşlerin bilimsel bir araştırma nesnesi olmadığını göstermek için bilimsel yollarla düşleri araştırıyorlardı: Onlara göre bilim akli, düşler ise akıldışıydı; düşlerin gözlenmesi ve anımsanması güç olduğu için kaydedilmesi de olanaksızdı. Anlamsız düşler söz konusu olduğunda bunların nasıl değerlendirileceğini belirlemek çok zordu, anlamlı düşleri anlamsız olanlardan ayırmaya yarayan bir ölçüt yoktu. Ayrıca tanrıların uyanık ve akli başında bir hal yerine, düşler aracılığıyla insanlara mesajlar iletmesi hiç de makul değildi. Onlara göre kehanet sanatı diye bir şey yoktu, dolayısıyla düş yorumlama yöntemden, ilkelerden ve kanıtlardan yoksun olduğu için bilime, sanata ya da felsefeye en uzak şeydi (Cicero, 1923: II.125-127; II.145-146).

Antikçağ filozoflarının düş, düş görme ve yorumlama hakkında birbiriyle çelişen bu görüşleri, bizi düşler hakkında düşünmeye çağırır; ancak bu çağırışı yanıtlamak için birtakım sınırlandırmalar yapmamız ve bazı problemleri belirginleştirmemiz gerekir.

² Antikçağda düşlerin yeri, işlevi ve sınıflandırılması ile düş görenlerin ve yorumlayanların nitelikleri için bkz.: (Dodds, 1951: 102-134; Kessels, 1969: 389-424; Burkert, 1987 :111-114; 195-196; 314-332; Oberhelman, 2013: 1-30; Miller, 2015).

Nitekim Penelope'nin eşiğinde durduğu iki kapıdan³ (Homeros, 2006: XIX.560-67) Augustinus'un ortak hafızaya ve gizil düşüncelere ulaştıran düşlerine (1965: XVIII.18) değin, Antikçağda düşleri düşünmeyen filozof yok gibidir. Bu yüzden Herakleitos'tan Aristoteles'e uzanan kuşkucu hat ile Pythagorasçı-Platoncu mistisizmi iki ayrı yaklaşım olarak belirlemek iyi bir başlangıç noktası sağlar. Böylece düşlerle ilgili tartışmanın "bilim/sözde-bilim" ya da "mistisizm/fizyoloji" ikiliklerine aktarılabilmesi mümkün olur. Bu ikilikler bağlamında hangi düşlerin muteber olduğu, onların nasıl yorumlanması gerektiği, (eğer bir anlamı varsa) düşün anlamını belirleyen kim olduğu, düşü gören ile yorumlayan aynı kişi ise ne yapılması gerektiği gibi sorular, Aristoteles sonrası felsefenin yanıtlamaya ve yanıtlarken de öncel düşünceleri uzlaştırmaya çalıştığı yeni düşünce alanları açar. Bu problemler kılavuzluğunda kehaneti ve düşleri özel olarak inceleyen Stoacı düşünce farklı bir yaklaşım sunar. Stoacılar düşün doğasını, kaynağını ve işlevini, düş görenin ve yorumlayanın özelliklerini ayrıntılı olarak inceledikleri sırada bahsi geçen iki konumu uzlaştırmının bir yolunu bulurlar; düşlerle ilgili kuramlarında hem "teolojik" hem de "fizyolojik" temellendirmelere başvururlar. Pythagorasçı mistisizmle Aristotelesçi fizyolojiyi bir araya getirip akla ve inanca aynı anda yer açan bir kuram geliştirirler. Dolayısıyla bu yazıda Antikçağın düşlere ilişkin soruşturmasını bir süreliğine de olsa karara bağlayan Stoacıların bunu nasıl gerçekleştirdikleri incelenecektir. Bu amaç doğrultusunda ilkin Stoacılar önce düş, düş görenlere ve düşü yorumlayanlara dair ne düşünüldüğü incelenecek; ardından Stoa felsefesinde düşlerin doğası, işlevi ve kaynağı soruşturularak düşü görenlerin ve yorumlayanların kim olduğu tartışılacaktır.

2. Düşlere Dair İki Yaklaşım

Sokrates öncesi filozoflar, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Helenistik okullar düşleri araştırmış ve farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bazıları düşleri ve kehaneti önemsiz görüp reddetmiş, bazıları da bu konu hakkında önemli kuramlar ileri sürmüştür. Söz gelimi herkeste ortak olan *logos*'u iştmeyenlerin uyumakta olduklarını söyleyen Herakleitos (2005: fr. 1; 21; 26; 73; 89), kehaneti bütünüyle reddeden Ksenophanes (Cicero, 1923: I.5) ve tanrıların insanlarla ilgilenmediğinden emin olan Epikouros (Cicero, 2012: I.56) düşleri de "anlamsız" imgelerden saymış olmalıdır.⁴ Ancak onların

³ *İlyada*'da Patroklos'un Akhileus'a düşünde görünmesi ile Troya Savaşı'na ya da Hektor'un ölümüne ilişkin diğer düşler (Homeros, 2007: II.23; XXII.199; XXIII.68) ilk örnekler olarak karşımıza çıksa da düşler ve nitelikleri hakkındaki ilk belirlenim *Odyssea*'da yapılır. Penelope'nin taliplerinin ölüm yolculuğunda kıyısından geçtikleri bir Düş Ülkesi vardır (Homeros, 2006: XXIV.10-14) ama Penelope'nin boynuzdan ve fildişinden yapılmış düş kapısında bekleyişi, bazı düşlerin aldatıcı bazılarının ise güvenilir olarak düşünüldüğünü gösterir. Düş kapıları için ayrıca bkz.: (Amory, 1966; Kessels, 1978: 100-103).

⁴ Herakleitos'un düşlere nasıl yaklaştığını kestirmek hayli zordur. Nitekim uyumakta olan ruhun *logos* ile olan bağı zayıfladığı için düşlerin hakikatten uzak görüntülerden ibaret olduğu ileri sürülebilir (Çakmak, 2005: 3-4; Osmanoğlu, 2017: 145). Buna karşın Khalkidios'a göre Herakleitos aklımızın evreni yöneten ve yönlendiren tanrısal *logos* ile ilişkili olduğunu düşünür ve gelecekte gerçekleşecek olayların uyurken dingin halde bulunan zihne bildirildiğini, böylece düşlerde bilinmeyen yerlerin, yaşayan ya da ölen insanların imgelerinin ortaya çıktığını düşünür. Bu ise tanrısal *logos*'tan kaynaklanan düşlerin, dolayısıyla kehanetin geçerli ve yararlı olduğu anlamına gelir (von Arnim, 1964: II.198). Ksenophanes'in kehanete ve düşlere karşı olduğuna yönelik iddia Homeros ile Hesiodos'a yönelttiği antropomorfizm eleştirilerine bağlanır

görüşlerini onaylamayan, düşlerdeki imgeleri anlamlı bulan ya da bunları makul şekilde açıklamaya çalışan pek çok filozof vardır. Mesela Pythagoras ve öğrencileri ruhun uykudayken duyulardan sıyrılıp kendi doğasına döndüğünü düşünürler ve uyku sırasında prangalarından kurtulan ruhun, sayısız ruhla sohbet ettiğini ve evreni dolaştığı için geleceği gördüğünü söylerler (Cicero, 1923: II.119). Yine Demokritos'un düş görme ve yorumlama hakkındaki fikirlerini Aristoteles'in tanıklığıyla öğrenmemiz mümkündür: Demokritos'a göre birtakım hareketlerle oluşan imgeler uyuyan ruha ulaşır. Bu hareketler gündüz vakti daha kolay dağılıp çözülürler, oysa bunların etkisi gece daha yoğun hissedilir. Uyuyanlar en küçük hareketlere bile duyarlı oldukları için uyumakta olan bedende pek çok duyum ortaya çıkar, böylece gelecekte gerçekleşecek olayları önceden bildirmeye yarayan imgeler üretilebilir (2022b: 464a).

Demokritos'un fizyolojik açıklamasını kabul etmeyen Sokrates, düşlerin tanrılar tarafından gönderildiğinden emindir. Ölümün arifesinde düşler tarafından rahatsız edilir, bunları anlamaya çalıştığı son saatlerini de şiirler yazarak geçirir (Platon, 2012: 60e-61c), hatta infazının ne zaman gerçekleşeceğini de o meşhur düşten öğrenir (Platon, 2020: 44a-c). Ayrıca *Savunma*'da belirttiğine göre tanrılar insanlara bir şeyler yaptırmak istediklerinde düşleri gönderirler (Platon, 2016: 33c). Ancak öğrencisinin düşlere yaklaşımı ikircimlidir: Platon bir yandan Sokrates'in tavrını paylaşır, öte yandan düşleri kösnül arzuların ve uygunsuz düşüncelerin oyun alanı olarak görür. Nitekim üstü örtülen her şeyin düşlerde açığa çıkması ve uyanırken akıllı yanını dinleyen ruhun düşlerle alt üst olup kargaşaya sürüklenmesi muhtemeldir. Zihnin bu kargaşadan kurtulmak için iyi düşüncelerle uykuya dalması ve daima akıllı yanına kulak kesilmesi gerekir (1958: 571b-572b). Bunun yanı sıra Platon derin ve düşsüz uykularda içsel hareketlerin bütünüyle yatıştığını, buna karşın güçlü hareketlerin süregiden etkisiyle düşlerin ortaya çıktığını ileri sürer. Buna göre düşler, uyanırken duyumsanan nesnelere izlerinden ibarettir, düşlerimiz algıladığımız nesnelere benzeyen imgelerden oluşur (2001: 45d-e). Düşlerin yorumlanması söz konusu olduğunda ise Platon'a göre Tanrı, geleceği görme bilgisini akıldan yoksun yana bahşetmiştir; aklın kudretini bağlayan uyku, akıl hastalığı ya da esrime hallerinde yolumuzu şaşırıp geleceği görmemiz mümkündür. Fakat düşümüzde işittiğimiz ya da gördüğümüz şeyleri anımsayıp bunlar üzerine düşünmemiz mümkün olmayacağı için Tanrı bu görevi bilgelere vermiş ve bu yüzden "peygamberler soyu (*prophētōn genos*)"nu ortaya çıkarmıştır (2001: 71e-72b).

Uykunun, uyanıklığın ve düşün ne olduğunu, nasıl oluştuğunu ve ne işe yaradığını ayrıntılı olarak inceleyen Aristoteles düşleri fizyolojik olarak açıklar ve düşlerin yorumlanmasıyla ilgili Platoncu görüşlere kuşkuyla yaklaşır. Nasıl ki uyku ve uyanıklık birincil duyu organının işlevine bağlıysa, düş de imgeleme (*phantastikon*) ait olması bakımından buraya bağlıdır (2002c: 455b). Aristoteles'e göre düşler "duyumların hareketinden ileri gelen ve uykuda gerçekleşip uyku sürdüğü müddetçe devam eden hayallerdir/imgelerdir (*phantasma*)" (2002a: 462a31-32). Buna göre duyumlardan doğan

(Osmanoğlu, 2017: 144). Epikouros'un kehanete yönelik olumsuz tutumu açık olmakla birlikte düşlerin nasıl oluştuğuna dair aşağıda bahsi geçen Demokritosçu açıklamayı sürdürmüş olması muhtemeldir.

hareketler yalnızca uyanık haldeki bedende ortaya çıkmaz, özellikle duyuların dinlendiği gece vaktinde ortalık yatıştığı için imgeler görünür hale gelir ve eğer içsel hareket büyük ölçüde durulursa görüntüler daha temiz ve açık olur (2002a: 460b29). Uyumakta olanların en küçük hareketlere bile duyarlı oldukları dikkate alınırsa düş görmenin hareketin iletilmesiyle ilgili olduğu anlaşılır; zira duyumlardan kaynaklanan dışsal hareketler düş görenlerde içsel hareketlere yol açar (2002a: 464a10-15). Bu ise düş görenin doğasına bağlı hareketlerin dışsal bir kaynaktan doğduğunu gösterdiği kadar hangi düşlerin muteber sayıldığını da anlamayı sağlar. Gün içinde gerçekleşen eylemler bazı düşlerin nedeni ya da belirtisi olabilir; düşler sayesinde hastalıklara tanı konulabileceği gibi uygun tedavi yöntemleri de uygulanabilir. Düşleri olayların nedeni (*aitia*) ya da belirtisi/imi (*sēmeia*) saymak bazı durumlarda kabul edilebilir olsa da, aslında düşlerin “denk gelişler (*symptōmata*)” olarak düşünülmeleri gerekir (2002b: 462b13-27). Nitekim eylemin başlangıcı düş görenin kendisi değilse, yani düşlerde görülen, kişinin gündelik yaşamıyla hiç de ilgisi bulunmayan uzak bir olaysa, bu tür düşlerin yalnızca denk gelişler olduğu ve yorumlanmaya değmeyecekleri açıktır (2002b: 436a9-436b12). Düşler denk gelişler, yani tesadüfi durumlar olarak alındığında bunları gönderenlerin tanrılar olması saçmadır; nitekim yalnızca en iyilerin ve akıllıların değil, herkesin, hatta hayvanların bile düş görmesi durumun böyle olmadığını gösterir. İnsan söz konusu olduğunda en canlı imgelere sahip olanların sıradan kişiler olmaları ve geleceğin onlara malum olması düşlerin tanrı tarafından gönderilmediğini kanıtlar. Zira Aristoteles’e göre düşleri gönderen tanrı olsaydı gündüz vakti bilge kişilerin düş görmeleri daha makul olurdu (2002b: 464a23-24). Oysa melankoliden mustarip olanları, sarhoşken uykuya dalanları ya da bomboş zihinleriyle ömrünü tüketenleri düşündüğümüzde, bu insanların maruz kaldıkları bütün etkilenimlerin olur olmaz imgelere yol açtığını hemen anlarız. Böyle insanlar imgelere kapıldıkları ve hiçbir harekete karşı koyamadıkları için bulanık imgelerle dolu düşlerini gelecekteki olaylara yorarlar, tez canlılıkları ya da yanar döner ruh halleri yüzünden bir an olsun dinginliğe ulaşamazlar (2002b: 463a13-464a). Dolayısıyla böyle insanların düşlerini birer neden ya da belirti saymak anlamsızdır; dalgalı sulardaki yansımaları andıran bu türden düşler, yorumcuların tahminlerini de boşa çıkarır. O halde Aristoteles’e göre düş görenler itibar edilmemesi gereken insanlar oldukları için düşlere de kuşkuyla yaklaşmak gerekir; dahası düşler tanrıdan gelmediği için onları yorumlayacak bir “peygamberler soyu” aramak boşunadır.

Herakleitos’tan Aristoteles’e uzanan kuşkucu hattı ve Platon’un belirli ölçüde katıldığı Pythagorasçı anlayışı dikkate aldığımızda düşlere dair problemin “bilim/sözde-bilim” ya da “mistisizm/fizyoloji” çatışmaları olduğu göze çarpar. Bu ise Aristoteles sonrası “düş bilimcileri”nin soruşturmayı birkaç bakımdan yürütmelerini zorunlu kılar. Düşlere dair fizyolojik açıklamalar, imgeleri günlük işlere dayandırmamızı sağlar ve bu yaklaşımla düşlere dair “bilimsel” bir açıklama geliştirilebilir. Yine düşlerin mistik yorumu fizyolojistlerin hareket kuramını doğruladığı gibi “anamlı” düşlere ilişkin bir ölçüt geliştirmenin de yolunu açar. Nitekim bedenin boyunduruğundan olabildiğince kurtulmuş sakin ve sarsılmaz zihinler, apaçık ve kendiliğinden anlaşılır düşlere gebedir. Buna karşın düşlerin kaynağı ve düşsel kehanetlerin güvenilirliği ile ilgili problemlere bir yanıt bulmak hala zordur, hatta düş görenlerin hali ve düşleri yorumlayanların

ustalığıyla ilgili yeni sorular da ortaya çıkar. Bu ise Stoa felsefesinde düş görme deneyimini incelemek için iyi bir gerekçe sunar.

3. Stoacı Düşler ve Düş Görenler

Stoacıların düşü nasıl tanımladıklarını ne yazık ki bilmiyoruz, hiçbir düş tanımı günümüze ulaşmadı. Bununla birlikte gerçekliği ve gerçeklikten çıkan kavrayıcı izlenimi (*phantasia katalēptikē*) açıklamak üzere düşten yararlandıklarını ve düşün kaynağına ilişkin çeşitli görüşler dile getirdiklerini biliyoruz. Stoacılar doğruluğun ölçütü olarak belirledikleri kavrayıcı izlenimi, imgelerden (*phantasma*) ayırmak için bir benzetme olarak düşü kullanırlar. Düşlerle imgeler arasında benzerlik bulunduğunu söylemek suretiyle imgelerin sahte zihin görüntüleri olduğunu ve düşte görüneni andırdığını ileri sürerler (Laertius, 1931: VII.50). İzlenimle imge arasındaki farkı belirginleştirmek için de bunların nereden kaynaklandığını soruşturmakla işe başlarlar. Buna göre izlenim ruhta ortaya çıkan ve hem kendini hem de kaynağını zihne gösteren etkilenimdir. Buna karşın imge ruhun akıldışı bölümünde ortaya çıkan nesnesiz bir çekimdir (Galen, 1879: 638.6-18; Nemesius, 1802: VI.171-173). Ama imgelerin nesnesiz olması hiçbir işe yaramadıkları anlamına gelmez, nitekim Stoacılara göre düşünce “akılla donatılmış canlı varlığın zihninde bulunan bir imgedir; imge akıllı bir ruhta ortaya çıktığında adını zihinden (*nous*) alır ve düşünce (*ennoema*) olarak adlandırılır” (Aetius, 1879: VI.11). Buna karşın akıldan yoksun canlıların da imgeleri vardır, fakat tanrılarda ve insanlarda imgelerin yanı sıra kavramlar da bulunur. Kavramlar kendinde herhangi bir varlığa ya da niteliğe sahip olmasalar da zihnimizde yer ettikleri için niteliğe ve varlığa sahipmiş gibi görünürler (Laertius, 1931: VII.61).

Bununla birlikte kaynağın, yani bir şeyin bulunması, izlenimleri imgelerden ayırmak için yeterli bir ölçüt olamaz. Nitekim bazı düşlerin ya da delilik halinde görülenlerin de kaynağı gösterilebilir. Bunun farkında olan Stoacılar böyle durumlarda ortaya çıkan imgeleri, yanlış izlenimler arasında sayarlar ve doğru izlenimin ortaya çıkabilmesi için nesnenin bulunmasının yanı sıra nesneye uygunluğu ve uygun koşulların oluşmasını da şart koşarlar. Yani bir izlenimin kavrayıcı ve doğru olabilmesi için bir şeyden kaynaklanması, tam da o anda o şeye uygun olması ve o şeyi algılayanın uygun koşullarda bulunması gerekir. Bu ise imgelerin, kavramların ve düşlerin daha önce algılanan bir varlığa dayandığı anlamına gelir; söz gelimi “kana bulanmış bu kadınlar, zalim ejderhalara benziyorlar” diye haykıran Orestes ya da düşünde kanatlı bir insan gören biri, düşün kurucu parçalarını önceden deneyimlemeli, deneyim yoluyla kazandıklarını zihni aracılığıyla birleştirmelidir (Empiricus, 1949: VII.56-60). Öyleyse tıpkı yanlış izlenimler gibi düşler de uyanırken algıladığımız şeylere dayanır; Stoacılar da Demokritos ve Aristoteles gibi gündelik deneyimle düşler arasında bağ kurarlar ve uyanırken bizi etkileyen şeylerin düşlerimizde de etkisini sürdürdüğünü kabul ederler. Düşleri nasıl tanımladıklarını bilmiyor olsak da Aristoteles’in yukarıda tanımını onaylamalarını bekleyebiliriz.

Düşleri imge türü olarak düşünmekle onlara bir yer tayin etmiş olsak da, bunları gerçek görüntülerden nasıl ayıracağımız hala belirli değildir. Nitekim deneyimlenmiş bir şeyin bulunması ve zihin görüntüsünün o şeye uygun olması, düşleri kavrayıcı izlenimlerden

ayırmaya yetmez. Bu noktada uyku halini bir koşul olarak düşünebiliriz ama bu durumda da esrime halinin akıldışı doğasını düşlere atfetmemize hiçbir şey engel olamaz. Eğer düşleri aklın sesinin kısılması ve akıldışı tutkuların galebe çalması olarak düşünürsek bunun esrime halinden hiçbir farkı yoktur, burada belirleyici olanın akıl olduğu açıktır. Zaten Stoacılar da insan ruhunun akıldan yoksun ve bilinçsiz bir haldeyken dizginlenmemiş dürtüleriyle hareket ettiğini, bu durumda esrime ve düşler yoluyla etkilenime açık olduğunu ileri sürerler (Cicero, 1923: I.4). Demek ki imgeleri, izlenimlerden ayırmak için başka bir ölçüte ihtiyacımız vardır. İyi bilinen bir örneğe göre Herakles Admetos'a kendini Alkestis olarak tanıttığında, Admetos kavrayıcı bir izlenim almıştır ama buna inanmamıştır; zira Admetos Alkestis'in öldüğüne ve bir ölünün dirilemeyeceğine inanmış, dirilen birinin ancak bir *daimon* olabileceğini düşünmüştür (Empiricus, 1949: VII.254-257). Burada uyanık olan kişinin izlenimi, gerçekten o anda orada olan bir şeyden kaynaklanır; örnekte hem gerçek olma hem de orada olma ölçütleri yerine getirilmiştir, buna karşın bu iki ölçüt izlenimin doğru olmasını sağlamamıştır. Demek ki kavrayıcı bir izlenim için uyanıkken dahi uygun koşullarda bulunan bir zihnin varolması şarttır. Bu ise ister uyanık ister uyumakta olsun algılayan zihnin durumunu göz önünde bulundurmaya gerektirir ve bu gereklilik hem düş görenlerin niteliklerini hem de düşün görene bağlı olarak değişen işlevini hesaba katmak demektir.

Düş görenin koşullarını dikkate alan Stoacılar, bu noktada Aristoteles'ten farklılaşırlar. Hatırlanacağı üzere Aristoteles sıra dışı insanların ya da anormal durumların aşırı hareketlere yol açtığını ve böyle hareketlerden kaynaklanan düşlerin de denk gelişler yerine belirtiler olarak yorumlanmasının yanlış olduğunu ileri sürmüştü. Gündelik yaşamın düşlere sirayet ettiğini ve düşler sayesinde şimdiye dair tahminlerde bulunmanın mümkün olduğunu söylemişti, fakat düşlerin geleceğe dair uyarılar olarak yorumlanmasına karşı çıkmış ve olağanüstü koşullarda görülen düşlerin anlamsızlığına yoğunlaşmıştı. Uykuya yönelik fizyolojik açıklamasında da etkilenime açık olmayı vurgulamış, dışsal nesnelere kaynaklanan içsel hareketleri ise düş görmenin nedeni saymıştı. Düşlerin sıklığı ve sürekli uykulu olmayla anormal durumlar arasında bir bağ olduğunu varsaydığı için uykunun duyumdan ve hatta bilinçten uzaklaşmak olduğunu ileri sürmüştü. Buna karşın Stoacılar ne olağanüstü koşullarda görülen düşleri anlamsız bulurlar ne de olağan koşullardan kaynaklanan düşlerin geleceğe yönelik uyarılar içermediğini düşünürler. Bunun nedeni yalnızca düş görenin koşulları değildir elbette, düş görenin zihinsel durumu ve düşlerin tanrı kaynaklı oluşu da imgelere anlam katmaktadır. İster sakin ve dingin ruhlar, ister aşırı hareketlere karşı koyamayan zihinler olsun, iki durumda da düşlerin tanrılarla bir ilgisi bulunur. Düşlerin içeriği gündelik deneyime bağlı olsa da tanrısal bir müdahale, imgelerin o şekilde görünmesine yol açar. Stoacılar göre düşler ruhlarımızın kendisinden çıktığı tanrısal doğadan kaynaklanır. Evren tanrısal bir akılla dolu olduğu için düş gören insanın ruhu tanrısal ruhlara temas edip onlardan etkilenir (Cicero, 1923: I.110). Bu yüzden Stoacılar düşlere dair fizyolojik açıklamalarla yetinmezler, düşleri denk gelişler olarak açıklamak yerine birer belirti/im sayarlar. Stoacılar göre kehanet "tanrılar tarafından gönderilen imleri (*signa*) anlama, görme ve açıklama gücü (Cicero, 1923: II.130)" olduğu için doğal kehanet türlerinden olan düş de imler arasında sayılır. Zaten uyku halinde duyularla bağını koparmış

ruhumuzun ne kadar güçlü olduğunu anladığımız gibi bunu bize gösteren doğanın desteğini de düşler sayesinde kavrarız (Cicero, 1923: I.129). Üstelik düşlerin varlığıyla tanrının varlığını kanıtlayıp düşlerde görülen imgeler sayesinde tanrının niteliklerini belirginleştirebiliriz. Nitekim Tertuillianos'a göre "Stoacılar Tanrının insana özgü her şeyi dikkatle gözettiğini ve hem kehanet sanatlarını ve bilimlerini korusun hem de doğal kehanete destek olsun diye düşleri verdiğini söylerler" (von Arnim, 1964: II.196).⁵

Bununla birlikte Cicero'ya göre düşe tanrısal kaynaklı olduğu için kutsallık atfedilmesi ve ruhun da tanrısal doğaya dayandırılması tutarsız sonuçlara yol açar. Nitekim Zenon'a göre uyku "insan ruhunun kasılmasından -bir bakıma kaymasından ve çökmesinden- başka bir şey" (Cicero, 1923: II.121) değilse düşlere böyle anlamlar yüklemek saçmadır. Eğer uyku zihnin istikrarını bozan bir durumsa düşlerimizde tanrılarla ya da kutsal ruhlarla iletişim kurmamız olanaksızdır. Oysa Pythagoras ve Platon'un uykuya ve düşlere ilişkin kuramları tutarlıdır: Onlar uyku sırasında bedenden bağımsızlaşan ruhun diğer ruhlarla sohbete daldığını düşündükleri için uykuyu bir kargaşa olarak ele almazlar; güvenilir düşler görmek için hem ruhumuzu hem de bedenimizi uykuya hazırlamamız gerektiğini söylerler (Cicero, 1923: II.121). Yine düşlere kutsallık atfetmekle onu doğal kehanet türleri arasında sayan Stoacılar, doğa yasalarıyla düşler arasında ilişki olduğuna dair hiçbir kanıt sunamazlar, sıraladıkları bir yığın alakasız düşte bazen geçersiz çıkarımlara bazen de yersiz analogilere başvururlar. Gündelik konuşmalarda duymaya alışık olduğumuz örnekleri sıralamakla düşler kuramını temellendirdiklerini sanırlar ama bunlar tesadüfe dayanır, düşler öylesine karmaşık ve belirsizdir ki kahinler bile başka kahinlere danışmak zorunda kalır (Cicero, 1923: II.144-145). Dahası Stoacılar zihinsel bir taşkınlığın ya da dizginlenmemiş bir duygunun etkisi altında öndeyide bulunmayı "kehanet sanatı"na dahil etmezler; burada akıldan ve ilkelerden yola çıkılmadığını, çıkarımdan ve imlerden de yardım alınmadığını belirtirler (Cicero, 1923: I.34). Buna karşın düşleri doğal kehanete dahil ettikleri için aslında kehaneti ilkesizlik ve akıldışılıkla ilişkilendirirler. Fakat böyle yapmakla kehanetin hem ilkeli hem de ilkesiz türlere ayrıldığını ileri sürmüş olurlar. Cicero'ya göre bu açık tutarsızlığı ortadan kaldırmak için düşlerin akıldışı olduğu söylenmeli ve sanata dayandığı ileri sürülen yapay kehanetlerin de hurafeler yığınınından ibaret olduğu kabul edilmelidir (Cicero, 1923: II.9-12).

Düşlerin doğasıyla ilgili Stoacı açıklamalar ve Cicero'nun eleştirileri kuramda önemli tutarsızlıklar bulunduğunu düşündürür. Fakat özellikle Poseidonios'un fizyolojiyle mistisizmi bir araya getirme denemeleri bu tutarsızlıkların farkında olduğunu ve sorunu ortadan kaldırmak için uğraştığını gösterir. Khryssippos sonrası Stoacı düş kuramı hem Aristotelesçi fizyolojiyle uyuşur hem de düşlerin kaynağı ve işlevi konusunda Pythagorasçı mistisizmin izlerini taşır. Belirtilmelidir ki Stoacılar, düşlerini konuşuran ya da esrik halde konuşan insanların kehanetlerini anlamsız sayıklamalar olarak

⁵ Cicero da Stoacıların bir yığın önemsiz düş örneğini bir araya getirdiğini belirtir ve iki düştən bahseder: Biri kimliği belirsiz bir cesedi gömen ve sonra düşünde bu adamı gören Simonides hakkındadır, diğerinde ise düşünde ölmekte olan dostunu gören bir adamın başına gelenler anlatılır. Cicero bu düşleri anlamlı bulmuyor görünse de Stoacı kardeşi Quintus bu düşleri aktardıktan sonra şöyle söyler: "Düşlerin tanrılar tarafından gönderildiğini gösteren daha güçlü bir kanıt olabilir mi?" (1923: I.57).

görmezler. Zira söylenenleri anlayan, ifadeler arasında bağ kurup bunları açıklayan kahinler düşlerdeki hakikati açığa çıkarırlar; düşleri kehanet sanatının malzemesi olarak kullandıkları için ilkesiz ya da akıldışı olan her ne ise onu akla, yönteme ve ilkeye dayandırır. Khryssippos'un da belirttiği üzere gerçek düş yorumcuları "tanrıların insanlara düşteyken gönderdiği imleri anlama ve açıklama gücü"ne sahip oldukları için ne hatalı çıkarımlarda bulunurlar ne de malzemelerini yanlış yorumlarlar (Cicero, 1923: I.118; II.130). Yine Khryssippos ve Antipatros gibi Stoacıların, düşlerin yorumlanması hakkındaki görüşlerini izledikleri Antiphon'a göre düşleri yorumlayanlar, ilhama değil sanata dayandıkları için müphem ve kuşkuyla görünen düşlerden anlam çıkarmada ustadırlar (Cicero, 1923: I.39; 115-116). Bu ise Stoa felsefesinde de "peygamberler soyu" olarak düşünülebilecek insanların bulunduğunu gösterir.

Düşlere anlam katanların mahir insanlar olduğu kabul edildikten sonra düşlerin tanrısallığının ruhların kutsallığıyla ilişkilendirilmesi gerekir. Zaten Poseidonios da tanrısal etkiyle düş görmenin üç yolu olduğunu söyler: "Birincisi ruh tanrılarla akraba olduğu için kendi başına alındığında zaten kahindir; ikincisi hava ölümsüz ruhlarla dolu olduğu için [ruhlar uykudayken] hakiki izleri alırlar; üçüncüsü ise tanrılar uykudaki insanlarla doğrudan konuşurlar" (Cicero, 1923: I.64). Poseidonios'un bu açıklamaları ilk bakışta mistik ve teolojik bir tınıya sahipmiş gibi görünür, nitekim tanrıların uyuyan insanlarla konuşması onların hayırsever olduğunu kanıtlamaya yarar: Stoacılara göre düşler sayesinde tanrılar insanlarla iletişim kurarlar; insanları sevdikleri ve iyiliklerini gözettikleri için düşlerde gönderdikleri işaretlerle geleceği bildirmek isterler. İnsanlar düşler sayesinde tanrıların insanlara karşı tutumunun nasıl olduğunu, onların hangi yollarla yatıştırılabileceğini ve insanı tehdit eden kötülüklerin nasıl önlenebileceğini önceden bilebilirler (Cicero, 1923: II.130). Buna karşın "ruhların tanrılarla akrabalığı" ve "havanın ölümsüz ruhlarla dolu olması" Stoa fiziğinin önemli kuramlarına işaret eder. Cicero da bilimsel yahut yapay olarak sınıflandırılan kehanetleri açıklamak için düşlere dair ayrıntılı incelemeler yapan Stoacının Poseidonios olduğunu belirtir (1923: I.129). Buna göre tanrılarla insanların akrabalığı akıl ortaklığını gösterir; akıl ortaklığı ise niceliksel bir farkın ve niteliksel bir ortaklığın ifadesidir. Stoa evreninde varolan her şey tek bir tözden, yani bedenli soluktan oluşur. Soluğun gerilim dereceleri varolanları birbirinden ayırır: Soluğun dördüncü düzeyinde akıl sahibi varlıklar, yani tanrılar ve insanlar oluşur (von Arnim, 1964: II.458). Nicelik bakımından böylesi bir benzerlik tanrılarla insanlar arasındaki iletişimin mistik bir anlayıştan ziyade "bilimsel" bir kurama dayandığını ortaya koyar. Bunun yanı sıra varolanların hepsi aynı tözden meydana geldiği için her şey arasında doğal bir bağ, yani sempati bulunması kaçınılmazdır. Haliyle kutsal ile olgusal, tanrısal ile insani olan arasında tözsel bir fark yoktur; evrenin parçaları birbirini tamamladığına göre tanrısal ve insani olaylar ayrı dünyaların olguları değildir. Benzer benzeri bileceği için tanrılardan kaynaklanan düşlerle beşeri olaylar arasında nedensel bir ilişki kurulabilir. Gelecekteki olaylar ile zihinlerimiz arasındaki nedensel bağlantıyı sağlayan soluk olduğuna göre kutsal doğaya başvurmak ve düşleri öndeyiler olarak yorumlamak mümkündür.

Stoa fiziğinde ayaltı-ayüstü dünya ayrımı olmadığı gibi dışsal hareketlerle içsel hareketleri keskin bir şekilde ayırmaya yarayan bir anlayış da yoktur. Dolayısıyla

Poseidonios'un açıklamaları Aristotelesçi hareket ayrımını ortadan kaldırmayı sağlar. Zaten "havanın ölümsüz ruhlarla dolu olması" da aynı varlık görüşünün ifadesidir, düş görmenin bu yolunda Poseidonios'un eklemeleriyle tamamlanan Stoacı sempati kuramı yine iş başındadır. Fiziksel açıdan düşünülüğünde hem düzen hem de düzenleme ilkesi olarak iş gören kozmik sempati, düşlerin denk gelişler değil de belirtiler/imler olarak alınmasını mümkün kılar. Stoa evrenini baştan sona kuşatan ve her şeyin birbirine bağlı olmasını sağlayan bu kozmik güç evrende tesadüfe yer bırakmaz. İster uyanıkken algıladığımız olaylar ister düşlerimizde bize görünenler olsun, her şey birbiriyle bağlantılıdır, hem düşler hem de gerçeklik nedenler dizisinin bir parçasıdır. Aslında yalnızca havanın değil, her yerin her şeyle dolu olması, yani evrende etkileşimi önleyecek bir boşluğun bulunmaması sempatinin olanaklılık koşuludur. Bu haliyle şeyleri birbirinden ayırmaya olanak sağlayan gerçek bir sınır olamayacağına göre iç-dış ayrımı düşünsel bir gereklilikten ibarettir.⁶ Dolayısıyla havayı dolduran "bedenli ruhlar" her şeyle etkileşir ve hakikatin izini uyumakta olan insan zihnine işler. Şeyler arasındaki doğal bağ ya da birliktelik olarak düşünülen sempati düşleri gerçekliğe, geçmişe de geleceğe bağlar.⁷

Poseidonios'un sempati aracılığıyla teolojik düşlere "bilimsellik" kazandırması, Stoacı düşler kuramının fizyolojik işlevini belirginleştirmemizi sağlar. Bununla birlikte Stoacılar için düşlerin ahlaki bir işlevi de vardır. Sıradan insanlar olarak biz, günlük yaşamın taleplerine bağlı olduğumuz ve bedenlerimiz tarafından tutsak edildiğimiz için uyanık olduğumuz sırada tanrısal olanla bütünleşemeyiz. Ama bedenimiz ölü gibi yatarken ruhumuz en mükemmel haline ulaşır, duyuların etkisinden ve ruhu ağırlaştırıran bedenden uzaklaştığımız ölçüde tanrılarla temas kurmamız kolaylaşır. Dışsal uyarıcıların azalmasıyla tanrılardan ve diğer ruhlardan bize ulaşan imgeler düşlerimizi anlamlı kılar, buna karşın bütünüyle dingin bir ruha sahip olmadığımız için dışsal nesnelere tanrıların sesiyle karıştırırız. Açık ve güvenilir düşler görmek için yalnızca asil düşüncelerle dolu bir zihne sahip olmak yetmez, ayrıca başka tedbirleri alarak uykuya dalmak şarttır; kişinin düşlerden anlam çıkarabilmesi için saf ve temiz bir ruha sahip olması, bunun için kendini hazırlaması gerekir (Cicero, 1923: I.129). Bu öğütleri yerine getirerek uykuya daldığımızda ahlaki gelişimimize dair ipuçlarını

⁶ Stoacıların sınırı nasıl düşündükleri önemli bir tartışma konusudur. Plutarkhos Stoacı sınırın bedenler arasında bulunan bir bedensiz olduğunu belirterek Stoacıları eleştirir (Plutarch, 1976: 1080e-1081a); Poseidonios onun hem gerçekte hem de düşüncede bulunduğunu ileri sürer (Laertios, 1931: VII.135); Proklos ise sınırın bedenlerden farklı olduğunu ve yalnızca düşüncede bulunduğunu iddia eder (von Arnim, 1964: II.488). Bununla birlikte Sekstos Empeirikios "parça" ile "bütün" arasındaki Stoacı ilişkiyi aktardığı satırlarda bu terimlerin göreliliğini, göreliliğin de bizim bilincimizde bulunduğunu belirttiği (1949: IX. 352-353) ve Stoa fiziğinde "görelilik" tözsel bir değişime neden olmayan yegâne kategori olduğu (Simplicii, 1907: 166.15-20) için hem sınırın hem de iç-dış gibi ikiliklerin gerçek bir ayırmadan ziyade düşünsel ayrımlar olduğunu ileri sürmek makuldür.

⁷ Tarrant Poseidoniosçu düş kuramının Pythagorasçı ve Platoncu öğeler içerdiğini, Poseidonios'un özellikle *Phaidros* ve *Menon*'da temellendirilen anımsama kuramından ve Pythagorasçı gezgin ruh anlayışından etkilendiğini ileri sürer (Tarrant, 2000). Buna karşın Brittain Poseidonios'un Akademiacıların eleştirilerini ortadan kaldırmak için çabaladığını ve özellikle sempati aracılığıyla Aristotelesçi anlayışı geliştirdiğini iddia eder (Brittain, 2011).

düşlerimizde bulabiliriz. Nitekim Plutarkhos'a göre Zenon, ahlakımızı sınamak için düşlerden yararlanabileceğimizi söyler:

Eğer herkes uykularına dikkat kesilir, düşlerinde utanç verici hiçbir şeyden haz duymadığını ve korkunç yahut uygunsuz eylemlere izin vermediğini gözlemlerse ahlaki açıdan ilerlediğini anlayabilir, dahası ruhundaki imgelerin ve etkilenimlerin akıl tarafından uzaklaştırıldığına yönelik bir düşünceye ulaşır dinginliğin berrak diyarına ulaşabilir (von Arnim, 1964: I.234).

Demek ki Stoacılar iyi düşüncelerle uykuya dalmamızı önermekle kalmaz, düşlerimizin gözlemcisi olmamızı da talep ederler. Fakat bu öğütler ve talepler aklın inzivaya çekildiği anda tutkuların ruhu ele geçirme tehlikesinden kaynaklanmaz; Stoacılar için tutkular ruhu bir anlığına ele geçirip sonra geri çekilen etkilenimler değildir, aksine tutkular ruha kuruldu mu tahtı asla bırakmazlar (Seneca, 1928: I.7; II. 2-6). Dolayısıyla Stoacılar için düşlere hazırlık ve düşler aracılığıyla ahlakımızı sınamak erdem yolunda ilerleme amacımızın aşamalarıdır ve bu haliyle hem uyku hem de düşler ahlaki bir işleve sahiptir.

Düşler erdem yolunda ilerleyen insanlar için sınama tahtası olsa da, ahlaki gelişimini tamamlamış insanların böyle bir sınamaya ihtiyacı yoktur. Sıradan insanların aksine ister uyanık ister uyumakta olsun tutkulara asla kapılmayan, hiçbir zaman yanılmayan ve şeyleri birbirine hiç karıştırmayan insanlar da vardır. Uyumakla beden ve duyuların etkisinden olabildiğince uzaklaşan Stoacı bilge, tanrısal olanla bütünleştiği için asla yanılmaz. Stoacılar tıpkı Aristoteles gibi içsel hareketin yatıştığı durumlarda görülen düşlerin daha açık ve berrak olacağını düşünürler. Fakat Aristoteles'in düş görmeyen bilgesinin aksine en anlamlı düşlerin bilgelere bulunacağını "ima" ederler. Bilgenin aynı zamanda kahin olduğunu (Stobaei, 1884: 114.17-20) söylemelerine rağmen bilgenin düşleri hakkında ne düşündükleri açık değildir, bu yüzden bunun ancak bir ima olduğunu ileri sürebiliriz. Eğer sarıh imgeler sakin zihinlere özgüyse en sahih düşleri bilgenin görmesi beklenir; nitekim Stoacı karışım kuramına göre zihin, soluğun belirli bir oranda bulunmasıyla "o" zihin olur ve mümkün olan en iyi karışım bilgenin zihninde ortaya çıkar, zaten dinginliği sağlayan da karışımın oranı yahut zihnin uygun gerilimidir (von Arnim, 1964: II.376). Bu yüzden Stoacı bilge dışsal hareketlere maruz kalsa bile bunları dengeleyebilir ve dışsal nesnelere kaynaklanan içsel hareketlerin ruhunu çalkalandırmasını engelleyebilir. Dolayısıyla bilgenin düşleri açık ve anlamlıdır, haliyle bilge hem düşü gören hem de yorumlayandır. Böylesi açık düşler yanlış yorumlanmaya elvermez, zaten hiçbir sanısı olmayan bilge kahinin yanlış sonuçlara ulaşması da olanaksızdır.

4. Sonuç

Fizyolojik açıklamaları mistik-teolojik yaklaşımlarla harmanlayan Stoacılar, düşlere dair yukarıda bahsi geçen problemlere çözüm bulmamızı sağlarlar. Stoacılar ve özellikle Poseidonios, düşlerin tanrısal kaynaklı olduğunu fiziksel kuramlara dayanarak açıklamayı başarır. Düşlerin tanrısal doğadan kaynaklanması ve varolan her şeyin bu doğanın bir parçası olması bütün düşleri "anamlı" kılmayı sağlar. Kozmik sempati

düşleri demokratikleştirirken düşlerin anlamını açığa çıkarmak hala azınlıklara özgüdür. “Peygamberler soyu”, yani Stoacı bilgiler, zihinlerinin fiziksel durumundan dolayı bu ayrıcalığı kullanırlar ve sanatlarıyla tanrıların varlığını kanıtladıkları gibi onların insanlara yönelik tutumunu da anlaşılır kılarlar. Kökeni itibariyle doğal ya da sanattan yoksun kehanetin bir türü olan düşler, bilge kahinler sayesinde sanata dayanan yapay kehanet alanının malzemesi olarak kullanılabilir. Esrime, çılgınlık ve ilham gibi akıldışı aşırılık hallerinin dile dökülemezliğine karşın onlarla aynı türden bir kutsallık olarak sınıflandırılan düşler, mahir yorumcular tarafından tercüme edilebilir; böylelikle düşler doğal kehaneti yapay olana bağlamayı sağlar, düşler aracılığıyla Stoacı kehanet kuramına tutarlılık kazandırılır. Dahası esrime yoluyla görünen tanrısal ilham, tanrıların varlığını kanıtlamayı sağlasa bile bundan hareketle doğanın düzeni ve bu düzenin nasıl işlediği anlaşılabilir; oysa düşlerin varlığı ve düş gören bilgelerin zihinsel halleri tanrının varlığını kanıtlamanın yanı sıra doğanın da nasıl işlediğini anlamamızı sağlar. Nitekim esrime Stoacı bilginin hiçbir zaman deneyimleyemeyeceği bir hal olduğu için bu akıldışı halin hakikate ulaştırıp ulaştıramayacağından asla emin olunamaz; bunlarla ilgili bilgi malumatın ötesine geçemez ve muammalarla dolu esrik sözleri yorumlayan kahinlik sanatı da nesnelleştirilemez. Buna karşın bilginin hem düş görme hem de düşleri yorumlama konularını eş zamanlı olarak doldurabilme olanağı düşleri esrik sözlere nazaran daha “bilimsel” bir içerik haline getirir. Düşler tanrılarla doğayı birlikte düşünmeyi, hatta bunları aynılaştırmayı sağlar. Son tahlilde Stoacılarla birlikte düş görme mistik olduğu kadar bilimsel, teolojik olduğu kadar doğal bir deneyim haline gelir.

KAYNAKÇA

- Aetius. Placita. H. Diels (ed.). *Doxographi Graeci* içinde (pp. 267-444). Berlin: Reimer.
- Amory, A. (1966). The Gates of Horn and Ivory. G. S. Kirk & A. Parry (Ed.). *Yale Classical Studies 20: Homeric Studies* içinde (pp. 2-57) New Haven: Yale University Press.
- Aristoteles. (2022a). Rüyalarda. Y. Gurur Sev (Çev.). *Parva Naturalia*. (ss. 84-99) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2022b). Uykuda Kehanet. Y. Gurur Sev (Çev.). *Parva Naturalia*. (ss. 100-107) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2022c). Uyku ve Uyanıklık. Y. Gurur Sev (Çev.). *Parva Naturalia*. (ss. 67-83) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Artemidorus. (2012). *Artemidorus' Oneirocritica: Text, Translation, and Commentary*. (D. E. Harris-McCoy, Trans.), Oxford: Oxford University Press.
- Augustine. (1965). *City of God, Volume V: Books 16-18.35*, (E. M. Sanford & W. M. Green, Trans.), Cambridge: Harvard University Press.

Burkert, W. (1987). *Greek Religion: Archaic and Classical*, (J. Raffan, Trans.), Oxford: Blackwell Publishing.

Cicero, M. T. (1923). On Divination, W. A. Falconer (Trans), *On Old Age. On Friendship. On Divination* içinde (pp. 212-539), Cambridge: Harvard University Press.

Cicero, M. T. (2012). *Tanruların Doğası*, (Ç. Menzilcioğlu. Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Çakmak, C. (2005). Herakleitos'ta Uyku ve Rüyalar, *İnsancıl*, 2005, c. 4, ss. 1-7.

Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*, California: University of California Press.

Empiricus, S. (1949). *Against Professors*. (R.G. Bury. Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Galen. (1823). De dignotione ex insomniis. C. G. Kühn (Ed.). *Galenı opera omnia VI* içinde (pp. 832-835) Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

Galen. (1879). *Historia philosophia*. H. Diels (ed.). *Doxographi Graeci* içinde (pp. 595-648). Berlin: Reimer.

Harris, W. V. (2009). *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge: Harvard University Press.

Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*, (C. Çakmak. Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hippocrates. (1931). Regimen IV-Dreams. W. H. S. Jones (Trans. & Ed.). *Hippocrates: Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe* içinde (pp. 421-447) Cambridge: Harvard University Press.

Homeros. (2006). *Odysseia*, (A. Erhat & A. Kadir. Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

Homeros. (2007). *İlyada*. (A. Erhat & A. Kadir. Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

Kessels, A. H. M. (1969). Ancient Systems of Dream-Classification, *Mnemosyne*, Vol. 22, Fasc. 4, pp. 389-424.

Kessels, A. H. M. (1978). *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht: HES Publishers.

Laertius, D. (1931). *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*. (R.D. Hicks, Trans.), Cambridge: Harvard University Press.

Miller, P. C. (2015). *Geç Antikçağda Düş Görme: Bir Kültürün Düş Gücüne İlişkin Araştırmalar*, (M. Yolal, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Oberhelman, S. M. (2013). Introduction: Medical Pluralism, Healing, and Dreams in Greek Culture. S. M. Oberhelman (Ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece* içinde

(pp. 1-30) Burlington: Ashgate Publishing Company.

Osmanoğlu, Ö. (2017). Aristoteles'in Rüya Teorisi ve 'Rüyalar Üzerine' Adlı Eserinin Çevirisi, *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, ss. 139-173.

Nemesius. *De natura hominis. Graece et Latine.* (ed. Ch. F. Matthaei). Halle: Gebauer.

Platon. (1958). *Devlet.* (S. Eyüpoğlu & M. A. Cimcöz. Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (2001). *Timaios.* (E. Güney & L. Ay. Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.

Platon. (2012). *Phaidon.* (N. Kalaycı. Çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Platon. (2016). *Sokrates'in Savunması.* (A. Çokona. Çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2020). *Kriton.* (E. Çoraklı. Çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.

Plutarch. (1976). *Against the Stoics on Common Conceptions.* H Cherniss. (Trans.). *Moralia Volume XIII: Part 2.* (pp. 660-873) Cambridge: Harvard University Press.

Seneca, L. A. (1928). *Moral Essays Vol I.* (J. W. Basore. Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Simplicii. (1907). *In Aristotelis Categorias Commentarium (Commentaria in Aristotelem Graeca Vol VIII).* (C. Kalbfleisch. Ed.). Berlin: Reimer.

Stobaei, I. (1884). *Anthologium Volume II.* (C. Wachsmuth & O. Hense. Eds.), Berlin: Apud Weidmannos.

von Arnim, H. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV,* Stuttgart: Teubner.

Makale Geliş Tarihi | Received: 02.12.2022

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 24.01.2023

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

KATIKSIZ BİR İRADE YARIŞI: ARİSTOPHANES'İN *ATLILAR* OYUNUNDA DEMOKRATİK REJİMİN REFORMLARLA DÜZELTİLEBİLECEĞİNE İLİŞKİN BEKLENTİSİ ÜZERİNE

Deniz KUNDAKÇI*

Öz: *Atlılar* oyununa yansıdığı şekliyle Aristophanes'e göre, Atina demokratik rejimi mevcut tüm kusurları ve *demos*'un aldığı yanlış kararlara rağmen; düzeltilemez yapısal problemlere sahip değildir. Rejim, özellikle Perikles sonrasında, kent idaresinde daha önce hiç söz sahibi olmamış ve ticari etkinliklerle sonradan zenginleşen yeni toplumsal tabakaların yönetiminde büyük bir yara almaktadır. Başta Kleon olmak üzere kendisini *demos* ile özdeşleştiren; ancak *demos*'a önderlik etmek veya kamu yararını düşünmek yerine; sadece kendi çıkar ve kazançlarını düşünen demagoglar, yönetimin hâlihazırdaki problemlili durumunun temel sebebi olarak görülmektedir. *Demos*, seçilen yanlış liderler tarafından aldatılmaktadır. Aristophanes *Atlılar* oyununda komedyâ türünün kendine has özelliklerini de kullanarak bir yandan seçilmiş bu halk liderlerini çeşitli gerekçelerle tahkir etmekte; diğer yandan da Atina idaresinin eski zamanlardaki görkemine kavuşabilmesi için reformcu bir tutum sergilenmesi gerektiğine inanmaktadır. Reformun genel içeriği ise, *demos*'un Atina'yı ihtişamlı tarihi boyunca destekleyen soylu sınıflara yüzünü dönmesi ve Kleon gibi yeni tip liderlere ise bir an önce sırt çevirmesinden oluşmaktadır. *Atlılar* bu açıdan bir yandan iktidarı temsil eden politik sınıflar arası kırılmaya işaret ederken, diğer yandan da yeni tip politikacı tipolojisinin eleştirisine soyunmaktadır. Bu makalede, seçkin Atinalı bir şair olarak Aristophanes'in, *Atlılar* komedyasından hareketle Atina idaresinin M.Ö. 5. yüzyıldaki politik durumu ve şairin idareye yönelik beklentileri sorgulanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Paflagonyalı, Sosis Satıcısı, Aristophanes, Atina Demokrasisi, Atlılar

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Üniversite, Kastamonu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Türkiye | Üniversite, Kastamonu University, Economics and Administrative Sciences Faculty, Political Science and Public Administration, Turkey

dkundakci@kastamonu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-7331-5682

Kundakçı D. (2023). Katıksız Bir İrade Yarışı: Aristophanes'in *Atlılar* Oyununda Demokratik Rejimin Reformlarla Düzeltilebileceğine İlişkin Beklentisi Üzerine. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 95-115.

A COMPETITION OF PURE WILL: ON ARISTOPHANES' EXPECTATION OF AMENDING THE DEMOCRATIC REGIME WITH REFORM IN THE *KNIGHTS*

Abstract: According to Aristophanes, as reflected in the play of *the Knights*, despite all its defects and the wrong decisions taken by the *demos*, the Athenian democratic regime does not have incorrigible structural problems. The regime, especially after Pericles, suffered a great wound in the administration of the new social strata, which had never had a say in the city administration and were enriched later by commercial activities. The demagogues, especially Kleon, who identifying themselves with *demos* but only think of their own interests and gains, instead of leading the *demos* or considering the public interest, are seen as the main reason for the current problematic situation of the administration. *Demos* is deceived the wrong leaders who were elected. Aristophanes accuses these elected leaders for various reasons by using the unique characteristics of comedy style in his play of *the Knight*; on the other hand, he believes that a reformist attitude should be displayed in order to Athenian administration to regain its former glory. The general content of the reform, on the other hand, consists of *demos* turning his face on the noble classes that supported Athens throughout its glorious history, and turning its back on new type of leaders like Kleon. In this respect, *the Knights*, on the one hand, point to a break between the political classes that represent the power, and on the other hand, it criticizes the new type of politician typology. In this article, based on an elite Athenian poet the Aristophanes' comedy of *Knights*, the political situation of the Athenian administration in the 5th century BC and poet's expectations for administration will be tried to be questioned.

Keywords: Paphlagonian, Sausage Seller, Aristophanes, Athens Democracy, Knights

1. Giriş: Komedyanın Politik Önemi

Platon komedyayı, kendi içinde merak uyandıran ama salt zevk için ya da bir dizi zevki karşılamak için ortaya konulan edebi bir tür (Pl. *Phlb.* 50d) olarak görme eğiliminde olsa da; komedyalar siyaset felsefesi açısından bundan çok daha fazlasını ifade eder. Öncelikle komedyalar politik bir hiciv türüdür ve bu türde eserler veren şairler kimi zaman kendi şahsi amaçları için fazlasıyla abartılı ve yaratıcı bir üslup ortaya koymalarına rağmen; senaryolarını beslemiş olan olaylar tarihsel gerçeklere dayanır (Croix 1972: 235). Diğer bir deyişle, eski komedyanın M.Ö. 5. yüzyıla ilişkin ortaya koyduğu fantastik dünya, yer yer abartılı unsur ve ifadeler içeriyor olsa da, oyunlar fiilli gerçeklikten tamamen kopuk değildir. Komedyalar bir yandan halk meclisinde, diğer yandan da mahkemeler veya *agorada* son derece sert geçebilecek olan muhtemel gerilim ve politik karşılaşmalar için makul bir çıkış yolu olarak bile görülebilir. Olası bir politik tahribatın *Lenaia* ve *Büyük Dionysia* gibi festivallerde gösterime giren bu hiciv türü aracılığıyla yumuşatılması, Atina sosyal yaşamı için büyük bir fırsat olarak yorumlanabilir. Oyunların tasarladığı kurgusal dünya sayesinde yurttaşlar, gündelik hayatın katı politik yüklerinden kurtulabilmiş veya kısa süreli de olsa ondan uzaklaşabilmişlerdir (Henderson 1996: 66-69; Zimmermann 2017: 84). Festivallerdeki komedyalar gösterimleri boyunca "gerçek" ile "fantastik" yer değiştirmekte ve bir tür "tersine dünya" inşa

edilmekteydi (Zimmermann 2017: 55)¹. Ancak bu tersine ya da fantastik dünyada kullanılan temalar çoğunlukla, çağın önemli politik konu ve liderlerine odaklanmak için yararlı birer araç olarak kullanılmıştır (Rhodes 2019: 138). Bu açıdan komedyalar, yılın belirli günlerinde halkın politik, dini ve askeri otoritelerle kolaylıkla dalga geçebildiği, onlara gerektiğinde sözlü sataşmalarda bulunabildiği ve bu otoritelerin de söz konusu eleştirileri genellikle hoş görüyle karşıladıkları ılımlı bir atmosferin oluşturulmasına da hizmet edebilmiştir². Bu bakımdan başta Aristophanes olmak üzere komedyalar türünde oyunlar kaleme almış olan şairleri, Atina'daki *demos* iktidarının organik bir parçası olarak görmek gerekir. Ayrıca festivaller dışında halk meclisi toplantılarına katılmak bahanesiyle bile olsa kent merkezine uğramayan kırsaldaki köylüler, kurumsal kanallar yoluyla olmasa da, komedyalar gibi daha kültürel etkinlikler vasıtasıyla sistemle bütünleşme olanağına sahip olabilmişlerdir (Gomme 1938: 98). Bu açıdan komedyalar şairleri *demos*'un sadece kentte değil, aynı zamanda kırdaki da yaşayan tüm kesimlerine hitap etme zorunluluğu hissettiklerinden, daha sahici ve yaşama daha çok dokunan oyunlar yazmış olabilirler.

Öte yandan ünlü eski çağ tarihçisi De Croix, Aristophanes'in de dâhil olduğu, komedyalar şairlerinin gerçeklik ile kurdukları bağlantının daha iyi anlaşılabilmesi için "sandviç hipotezi" adını verdiği bir iddiayı dillendirir. Buna göre bir sandviç içerisindeki bir parça et kendisini tüm diğer malzemelerin baskın tatlarına karşılık nasıl ki damakta hissettirebiliyorsa; oldukça ciddi sonuçları olabilecek politik argümanlar da, benzer şekilde fantastik bir kurgu ve abartılı hicivler barındıran pasajların içerisine ustalıkla yerleştirilmiş durumdadır (Croix, akt. Sidwell 2009: 3). Dizeler halinde ve bu dizelere uygun kafiyelerden oluşan ve günümüzdeki operaları andıran komedyalar, dönemin ünlü birçok politikacı ve generallerinin politik taşlamasını izleyiciye ustalıkla sunabilmiştir.

Komedyanın en önemlisi isimlerinden Aristophanes genel olarak değerlendirildiğinde, onun açık sözlü ve haksızlık karşısında lafı eğip bükmeyi çok da sevmeyen yurtsever bir şair olduğu söylenebilir (Gomme 1938: 97). Oyunlarda vermek istediği mesajı doğrudan ve niyetini ortaya koyma gayesini olağanca şeffaflığıyla paylaşmaya çalışır: "...gözlerinizi açtı şairimiz...çünkü doğruluğu savunuyor komedyalarıyla, güzel öğütleriyle mutlu kılmak istiyor sizi" (Aristoph. *Akh.* 644, 656). Ancak bunu yaparken

¹ Komedyalarda sadece "gerçek" ile "fantastik" olan değil, bu kısa süreli "tersine dünyada" aynı zamanda [Aristophanes'in *Kadınlar Meclisi* oyununda olduğu gibi] "kadın ve erkek" ya da [Bulutlar oyununda olduğu gibi] "oikos ile polis", "cehalet ile bilgelik" ve hatta [Barış'ta olduğu gibi] "savaş ve barış" da birbirleriyle yer değiştirebilmekteydi.

² "Genellikle" sözcüğü burada bilinçli olarak tercih edilmiştir, çünkü bu hoşgörüyü "her zaman" tanıklık edebilmek olanaklı değildi. Söz gelimi M.Ö. 426'da Aristophanes, günümüze kadar ulaşamamış oyunlarından birisi olan *Babiller (Babylonioi)*'de yabancı elçilerin de katıldığı oyun gösteriminde Kleon'u rüşvet almakla itham ettiği için, Kleon kendisine dava açmış ve sonunda da bu davayı kazanmıştır. Aristophanes 425 tarihli *Kömürcüler* adlı bir sonraki yıl gösterime girecek oyununda bu olaya yer vermekten geri durmamıştır: *Geçen yılki komedyanı nedeniyle/Kleon'un ellerine düşmüştüm/Konsej'in önüne götürüp beni/letmediği iftirayı bırakmamıştı/süründürdü, sövüp saydırdı/attığı çamurların altında/yok oluyordum az kalsın...* (Aristoph. *Akh.* 378-382). Aristophanes *Atlılar*'da da "fakat bu şairimiz... esirgenen hoşgörüyü fazlasıyla layıktır" diyerek, benzer bir politik tahammülsüzlükten şikayetçi gibi gözükmektedir (Aristoph. *Hip.* 509).

kendisiyle denk güçte olmayan ya da iktidardan düşmüş politikacılarla uğraşmamaya bilhassa özen gösterdiğini de belirtir: “küçük adamla alay etmez bu şair, -küçük kadınla da, hayır, dünyayı canavarlardan kurtaran Herakles’in cüretiyle, en büyükleri diline doladı o” (Aristoph. *Eir.* 752-54)³.

Yukarıdaki pasajda Aristophanes'in “küçük adam” sözcüğüyle örtük bir şekilde de olsa kastettiği şey, hiç şüphe yok ki *demos*'un bizatihi kendisidir. Aristophanes *demos*'un hikâyelerinden esinlense de, *demos* ile alay etmemeyi ilke olarak benimsemiştir. Zaten Aristoteles de *Poetika*'sında komedyaya kahramanlarından bahsederken onları “vasatın altındaki karakterler” olarak tanımlar (Aristot. *Poet.* II. 5). Öyleyse komedyaya karakterleri, basit ve sıradan Atinalıları konu edinmektedir. Komedyaların konuları ise, *demos* ve onun sorunlarından esinlenmiştir. Bu noktada şu türden bir soru akıllara gelebilir: Aristophanes *demos* (ya da küçük adamlar) ile alay etmemeyi sadece ilkesel olarak kişisel bir tercih meselesi olarak mı görmüştür, yoksa *demos*'un alaya alınamaz olması konusunda Aristophanes'in kendisini de aşan genel ve bağlayıcı bir uzlaşımı bulunmaktadır? Bu sorunun cevabı aslında Ksenophon (ya da diğer adıyla Yaşlı Oligark)'un Atina toplumsal yaşamını ele aldığı *Atinalılar Devleti* adlı eserinde saklıdır:

...birisi kişisel olarak bir başkasına saldırmak istiyorsa, komedide eleştirilecek kişinin fakirlerden ya da halkın içinden olmadığından, aksine zengin, soylu ve nüfuz sahibi birisi olduğundan emin olursa, bunun yapılmasını hoş karşılarlar (Ksen. *Const. Ath.* 18).

Atina kültürel yaşamına ilişkin bu saptamadan anlaşıldığı kadarıyla, komedyalarda *demos*'un kendisiyle dalga geçmek ya da onu eleştirmek genelde başvurulan bir yöntem değildir⁴. Aksine halkın kendisiyle özdeşlik kuracağı ya da duygudaşlık geliştireceği kahramanın başarısı ile *polis*'in geleceği arasında doğrudan bir irtibat kurularak, izleyicilerin oyun kahramanlarına hayranlık duymaları teşvik edilir (Henderson 1990: 310). Ancak *demos* ile dalga geçilmese bile, nasihatler verilmesi ya da geçmişteki başarı ve ihtişamının ona anımsatılması veya demokratik halk liderlerinin (*demagoges* ya da *prostetas tou demou*) yanlış yönlendirmeleri yüzünden kaybedilen yüksek ideallerin oyunlarda vurgulanması ise yadırgatıcı bulunmaz. Bu nedenle Aristophanes de *demos*'u doğrudan suçlamak veya Atina demokratik rejiminin kurumsal yapısına saldırmak yerine; yönetsel olarak onun seçtiği liderleri ve bu liderlerin politik tercihlerini hedef

³ Aristophanes burada aslında Kleon'u kastetmektedir. Kleon ise, M.Ö. 421'de *Barış* oyununda bu sözlerin sarf edilmesinden çok kısa bir zaman önce 422'de Sparta kontrolündeki Amphipolis'te ele geçirilerek öldürülmüştür. Hatta oyunun hemen başlarındaki bir pasajda Aristophanes, Kleon'un ölmüş olduğunu şu şekilde dile getirir: “Bence bunun [bu tartışmanın] ucu Kleon'a gider/o da yerin dibinde boka batmış değil mi?” (Aristoph. *Eir.* 46-47).

⁴ Şüphesiz bu durumun Aristophanes için bile olsa bazı istisnaları vardır: *Kömürçüler*'de halk meclisinde doğrudan seçimle işbaşına geldiğini belirten komutan Lamakhos'a cevaben, Aristophanes, Dikaipolis karakteri eliyle halkın yanlış seçimlerine yönelik suçlayıcı ve kısmen tahkir edici bir ifade kullanabilmiştir: [Askeri kararlarını sorgulayanlara karşı Lamakhos]: Oyla seçtiler beni [halk] [Dikaipolis]: Seçen kim? Üç beş kuş beyinli (Aristoph. *Akh.* 595).

alır ve bu liderlerin kamu yaşamda neden olduğu tahribat gözler önüne serilmeye çalışılır (Henderson 1996: 80, 97)⁵.

Aristophanes'in kişisel kariyerinde kronolojik olarak dördüncü oyunu⁶ olan *Atlılar* ise, sadece yazılmasında değil aynı zamanda sahnelenmesinde de aktif bir rol üstlendiği ve yönetmen koltuğuna oturduğu ilk eseri olarak kabul edilmektedir (MacDowell 1995: 80). Zaten Aristophanes'in kendisi de oyunda "bu denizci muntazam bir şekilde yetiştirilmiştir/kürek çekmek, dümen kırmak ve yolu gözlemek için..." diye söz ederek, oyunun kendi kişisel gelişimindeki önemini izleyicisiyle paylaşmaktan çekinmemiştir (Aristoph. *Hip.* 544). *Atlılar*, Aristophanes'in basit bir kürekçiden dümene geçip gemi idare etmeye soyunan bir kaptana dönüşme sürecini metaforik bir anlatımla yansıtmaya çalıştığı, onun olgunluk dönemine geçişini sembolize eden kritik bir eserdir.

2. "Atlılar" Adı Neyi Kastediyor Olabilir?

Çağdaş siyaset felsefesi tartışmalarında önemli bir yeri bulunan "söylem analizleri" ve onun ortaya koyduğu "dil oyunları", "her adın salt bir gösteren olarak işlevi bulunduğunu" ileri sürer. Söz konusu işlev ise, adın "öteki" bağlılık biçimlerine karşı inşa edilen kolektif bir kimliğin oluşturulmasındaki rolünü üstlenmesiyle ancak açıklanabilir (Laclau 2007: 127, 274-48). Kullanılan dil bu açıdan gerçekliği biçimlendirmekte son derece önemli bir misyon yürütür. Esasen Aristophanes de, oyunun başlığı olarak seçtiği "Atlılar" adıyla, eserine daha başlarken onun hangi yöneline doğru ilerleyeceği ve *telos'*unu çoktan belirlemiş gözükür. Bu açıdan "Atlılar" adının, demokrasiyi desteklemiş olsalar bile her dönem egemen olan aristokratik sınıfların, sonradan zenginleşen ve daha önce kent idaresinde hiç söz sahibi olmamış kesimlere karşı olan iktidar mücadelesini sembolize ettiği düşünülebilir. "Atlılar" adı oyunda, Atina'da askerliğini atlı olarak yapan aristokratik ve toprak soylu kesimleri nitelendirmek için kullanılmıştır. Hem toplumun hem de ordunun seçkin ve soylu kesimi olarak nitelendirilebilecek olan atlılar, M.Ö. 425'te Korint kentinin ele geçirilmesinde oldukça etkin bir rol üstlenmiş ve oyunun oynandığı tarihlerde Atina'da oldukça saygın bir konuma sahiplerdir (MacDowell 1995: 95). Zaten Atina'da eskiden beri aristokratların toplumsal pozisyonları ile at yetiştiriciliği arasında çok yakın bir ilişki mevcuttur. Dönemin şartları da göz önünde bulundurulduğunda at yetiştiriciliğinin maliyetli bir etkinlik olması; "at" imgesinin soylu toplumsal kesimleri vurgulamak için kullanılan belirteçlerden birisi olmasına sebep olmuştur (Eco 2021: 73). Aristophanes *Atlılar'*da, Kleon gibi manipülatif bir halk önderinin üstesinden gelebilecek en etkili güç olarak "bin iyi atlı" (*hippies as agathoi chilioi*) süvariye ön plana çıkarmaktadır (Croix 1996: 49). Oyunda Atina'nın kadim tarihindeki katkılarına farklı pasajlarda sık sık yer verilen bu soylu sınıf, kendi varlıkları ile Atina kent devletinin varoluşu arasında sıkı bir bağ kurmaktadırlar. Onlar hiçbir karşılık ve ödül

⁵ Demagoglara karşı olan bu eleştirel tavrı, Aristophanes'in aşırı değil de ölçülü bir demokrat olmasına bağlayanlar da vardır (Gomme 1938: 98).

⁶ İki oyunu *Daitales* M.Ö. 427 tarihli, ikinci oyunu *Babiller* (426) ve üçüncüsü *Kömürçüler'*dir.

beklemeksizin, ataları gibi her koşulda kentlerinin ve Tanrılarının zarafeti için savaşmaktan vazgeçmeyeceklerini ifade etmekten asla çekinmezler:

Haydi, güçlü atalarımızı hep birlikte şerefliendirelim
Ne sarsılan ne de ümitsizliğe kapılan adamlardı onlar,
Kendi memleketlerine layık,
Atina'nın örtüsüne layık...
Her yerde zafer kazandılar,
Ve baştanbaşa donatıldı antik kentimiz
Kazanılan soylu zaferlerle...
... bizlerin tutkusu savaşmak
Tanrılarımız ve ülkemiz için özgürce,
Tıpkı atalarımızın önceden savaşıkları gibi,
Ve hiçbir ödül ya da para almadan (Aristop. *Hip.* 565-570; 577-79).

Öte yandan hangi dönem olursa olsun Atina idaresinde söz sahibi olan kişilerin neredeyse tamamı her daim aristokratik kesimlere mensup olmuştur. Söz konusu manzara, demokrasi rejiminin kurulmasından sonra da benzer bir seyir izlemiştir. Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, demokrasinin ilk önderlerinden Solon, Peisistratos, Kleisthenes, Ksanthippos, Themistokles ve Elphialtes, "hep seçkin yurttaşlar arasından çıkmıştır" (Aristot. *Ath. Pol.* 28. 2-3). Demokrasi idaresi altındaki Atina'da soylu sınıftan gelen son kişi ise Perikles olmuştur. Perikles'in ölümünün ardından kent idaresinde lider konuma yükselen Kleon ise, kendisinden önceki liderler gibi varlıklı olmasına karşılık, daha önce idarede hiç söz sahibi olmamış bir aileden gelmektedir. M.Ö. 429'a kadar, sadece iyi eğitim alabilecek kadar varlıklı ve kendilerini kamu işlerine adayabilecek kadar boş vakitleri olan ailelerin çocukları yalnızca idareci olabilmiştir (MacDowell 1995: 81; Henderson 1996: 72). Ticari faaliyet ya da imalat işleriyle uğraşarak kişisel servet edinmek mümkün olmasına rağmen; bu yolla itibar sahibi olmak hiç de olası bir durum değildir. Politika tam zamanlı bir uğraş olarak görüldüğü için politikayla ilgilenen bir kişinin ticaret ya da imalat işleriyle uğraşması itibar kaybına yol açabilmekte ve bu türden faaliyetlerle geçimini sağlayanlar seçkin yurttaşlar tarafından genellikle hor görülmektedir (Croix 2013: 165-66). Bu açıdan toplumsal kökleri itibariyle Kleon'un kent yönetiminde etkin hale gelişi, iktidarı temsil eden politik sınıflar arası kırılmaya ve yeni tip bir politikacı tipolojisinin ortaya çıkışına işaret etmektedir. Kleon'un babası Kleinetos miras yoluyla değil de; deri satıcılığı gibi ticari bir etkinlik yoluyla sonradan zenginleşmiştir⁷. Şüphesiz bu nedenle Aristophanes de oyunlarında Kleon'dan bahsederken küçümseyici bir tarzda kendisine "[deri] tabakçı[sı]"

⁷ Kleon'un babası Kleinetos, M.Ö. 459/60'ta *Dionysia* festivalinin ilahi okuyan erkek koro (ditirambik) yarışmasında *khoregos* olarak kazanan kişi olarak kayıtlarda geçmiştir. Bu durum, Kleinetos'un kamu hizmeti yükümlülüğü (liturgy) bulunan üst sınıflara mensup bir Atinalı olduğuna dair hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır (Imperio 2020: 97).

yakıştırması yapmaktan çekinmemiştir⁸. Kleon, Aristophanes'in penceresinden aile kökleri nedeniyle çok açık bir biçimde bir "sonradan görme", "görgüsüz" ve hatta "düzenbaz" birisi olarak adlandırılmıştır (Edmunds 1987: 233). Sadece bu detay üzerinden bile Aristophanes'in, Kleon'un da içinde yer aldığı sosyal sınıflara karşı alaycı bir tavır takındığı şüphesi uyanabilir.

Ancak Aristophanes'in bu yaklaşımının şüphe boyutundan çıkıp daha ileri aşamalara ulaştığı iddia edilebilir; çünkü o, ticari işler sayesinde zenginleşen ve politik nüfuz elde eden *demos*'un yeni liderlerine karşı *paternalist*, geleneksel ve statükocu bir tavır sergilemekten geri durmamıştır (Croix 1996: 45). Kendisi de Atinalı bir seçkin olan Aristophanes, toplumsal hiyerarşinin ters düz edildiği yeni toplumsal değişimlere karşı son derece mesafelidir. Alt sınıftakilere her daim sempati duymasına karşılık; onların politik bir güç kazanmalarına ve eğitimsiz kitlelerin kentin idaresi konusundaki talepkâr tutumlarına her koşulda müsamahasız gözükür. Sadece toplumsal kökenlerini mazeret gösterip, Atina'nın önemli politik figürlerine yönelik alaycı tavrını *Atlılar* oyunun hemen başında şu şekilde dile getirir:

Önce bir kendir satıcısı gelir.

Kentin tüm meselelerini ilk yönetecek olan o olacaktır.

Ondan sonra bir hayvan (koyun) satıcısı gelir.

Sonra Paflagonyalı onu rakip eder, bizim deri satıcısı var ya, o işte! (Aristoph. *Hip.* 130-140).

Bu pasajda Atina yöneticilerinin meşgul oldukları meslekler ve mensup oldukları sosyal pozisyonlar üzerinden değersizleştirilmeye çalışıldığı açıkça görülmektedir. Pasajın hemen başında "kendir (ip) satıcısı" olarak adlandırılan kişi, M.Ö. 432/31'de *strategos* (general) olarak görev yapmış Eukrates'tir. Sonrasında "koyun satıcısı" olarak bahsi geçen kişi ise, 428'de ölünceye dek Atina'nın önemli liderlerinden birisi olacak ve 427/28'de *strategos*'luk da yapmış olan Lysikles'tir (Vickers 1997: 98). Benzer şekilde Kleon da pasajda, "deri satıcısı" olarak takdim edilmektedir.

Öte yandan Kleon, Aristophanes'in gözünde sadece toplumsal mensubiyeti nedeniyle değil de; aynı zamanda gösterişli ve popülist tarzda yaptığı siyaset anlayışı ve sergilediği yanlış yönlendirmelere açık demagojik tutumu nedeniyle de son derece rahatsız edici bir politik figürdür. Meclis toplantılarında halkı etkilemek için kaba ve sövgü içerikli bir dil kullanması, onu eleştiri oklarının hedefi haline getirmiştir (Rhodes 2019: 127; Aristot. *Ath. Pol.* 28.3). Halkı kışkırtmak konusundaki maharetleri, Kleon'un ön plana çıkan olumsuz özelliklerinin en başında gelir (Thuk. 4.21). Dahası

⁸ Söz gelimi Aristophanes *Barış* oyununda da: "...şair...dericinin kokusundan ürkmedi, çamurdan korkmadı" diyerek Kleon'u kastederken "deri tabakçısı" benzetmesini kullanır (Aristoph. *Eir.* 753).

Aristophanes'in gözünde Kleon, Yunan dünyası içinde kardeş kavgasının kışkırtıcısı ve savaş davullarını çalmaya hevesli bir "tokmak" a bile benzetilir⁹.

Aristophanes *Atlılar*'da bir yandan politik hayatın yeni aktörleri haline gelen demokratik liderleri eleştirilerin odak noktası haline getirirken; diğer yandan da söz konusu liderlerin en azılısı olarak gördüğü Kleon'un politik sistemin dışına çıkartılmasının zorunluluklarını da izleyicisiyle paylaşır. Şair, Kleon ile rejim arasında keskin bir ayırım yaparak, Atina demokratik idaresine karşı herhangi bir olumsuz ithamda bulunmamak için özenli bir dil kullanmaya gayret gösterir. Aristophanes doğrudan sistemin kendisine değil de; Kleon gibi sürekli manipülasyona açık halk önderlerinin içinde yer aldığı gündelik politik figürlere karşı saldırır ve Kleon tarzı liderlerin kent idaresinden el çekirildiği demokratik bir reform önerisinde bulunur (Barlet 2020: 251; David 1984: 29)¹⁰.

Atlılar bu tarihi manzara ışığında M.Ö. 424'ün Şubat ayında sadece Atina halkının gösterimine açık olan *Lenaia* festivalinde¹¹ ilk kez izleyiciyle buluşmuştur. Oyunun sahnelendiği sırada, önceki yaz Pulos'ta kazandığı zafer nedeniyle Kleon gücünün mutlak zirvesindedir ve neredeyse bir tür ulusal kahraman gibi kabul görülmektedir. Aristophanes, "en iyi" olarak adlandırılmasa da, çok net bir şekilde "en politik" oyunu olarak kabul edilen *Atlılar*'ı, güçlü sosyal pozisyona sahip Kleon'a açık bir saldırı niyetiyle kaleme almıştı (Strauss 1970: 108). Esasen Kleon'un alt etmek amacıyla *Atlılar* oyununun hazırlığı içinde olduğunu ise, *Atlılar*'ın sahnelenmesinden bir önceki yıl, 425'teki, *Kömürcüler* oyununda şu şekilde dile getirmiştir:

...Ne söylesen boşuna,
İğreniyorum senden Kleon'dan daha çok hem de,
O Kleon ki derisini yüzüp
Çizme yapacağım Atlılara (Aristoph. *Akh.* 301-303).

Aristophanes *Atlılar* oyununun gösterimi sonrasında da, Kleon'un hakkından geldiğinden ve onu en azından halk nezdinde küçük duruma düşürdüğünden oldukça emindir. M.Ö. 423'te, yani oyunun gösterime girmesinden yaklaşık bir yıl kadar sonra:

⁹ Aristophanes, Kleon'un ölümü haberi üzerine ondan şu şekilde bahseder: "Haa, Atina'nın o, savaş çıkarıp da/kentleri birbirine düşüren/tokmağı, haşat, kaput, yok yani" (Aristoph. *Eir.* 265-69).

¹⁰ Aristophanes'in demagoglar konusundaki eleştirileri esasen Atinalı üst sınıfların genel perspektifini yansıtmaması açısından da ilgi çekicidir. Benzer şekilde Platon da halk önderlerinin etkili hitabet ve *demos*'a yönelik dalkavukluklarıyla kalabalıklara doğru olanın ne olduğunu anlatmak yerine; onları sadece bazı şeylere inandırmayı ve kandırmayı amaç edindiğini ifade eder (Pl. *Gorg.* 452e, 463b).

¹¹ *Lenaia* festivali aslında hava şartları nedeniyle sadece Atina yurttaşlarının katılımına uygundur; çünkü festival, yılın ocak ve şubat aylarına denk gelmekteydi. Bahsi geçen bu aylarda fırtınalar başladığı için yabancılar ya da misafirlerin de deniz yoluyla kente gelişleri pek mümkün olmamaktaydı. Öte yandan festivalin sadece kent sakinlerine açık olma özelliğinin birtakım olumlu yanları da bulunduğu da söylenebilir. Bu olumlu yanlardan birisi de, politik taşlamaların sınırı konusunda komedyaya şairlerinin muazzam bir manevra özgürlüğüne sahip oluşlarıdır (Dearden 1976: 5,7).

“zamanında gücü ele geçirdiği zaman Kleon’u göğsünden vurdum, fakat yere düştüğünde onu ayaklarımın altında çiğnemedim” diyerek oyunun elde ettiği başarı nedeniyle kendini övmekten de geri durmayacaktır (Aristoph. *Nub.* 545).

3. Atlılar Nasıl Bir Oyun?

Oyunun başlangıç niteliği taşıyan *prologos* ya da giriş bölümü Nikias ve Demosthenes adlı iki karakterin derin ağıt, sızlanma ve yakarılarıyla başlar ve bu noktada oyunun gidişatı hakkında genel bir fikir edinilir. Nikias ve Demosthenes’in her ikisi de, *demos* adını taşıyan yaşlı bir efendinin, şimdilerde gözden iyice düşmüş köleleri konumundadır. Efendi *Demos* ise, metaforik bir biçimde, Atina halkının insan kılığına bürünmüş halini sembolize eder. Nikias ve Demosthenes, içine düşmüş oldukları duruma fazlasıyla içerlemiş bir şekilde şiddetle hayıflanmaktadırlar. Aristophanes demokrasi rejiminde iktidarın gerçek sahibinin efendi *demos* olduğunu vurgulamak istercesine *demos* karakterinin ihtişamını izleyiciye oyun boyunca sık sık anımsatır. Nikias ve Demosthenes, eski değerlerini kaybetmeleri nedeniyle “Paflagonyalı”¹² olarak çağırdıkları ve efendi *demos*’un şimdilerde yeni gözdesi olan Kleon’u¹³ suçlamaktadırlar:

İkimiz de bir efendiye sahibiz,
 ...suratsız yaşlı bir adamdır o.
 Çabuk sinirlenen, memleketine önem veren, metelik tüketen,
 Geçen ay, bir köle almış kendine, bir deri tabakçısı, Paflagonyalı’nın tekiymiş.
 Dünyanın en düzenbazı ve en yalancısın.
 Bu deri tabaklayan Paflagonyalı,
 Kısa sürede efendisinin zayıf noktalarını keşfetmiş ve önce ona köpeklik etmiş.
 Gurur okşamalar, dalkavukluk etmeler, dil dökmeler, tatlı sözlerle kandırmalar
 (Aristoph. *Hip.* 40-50).

Demosthenes içine düştükleri karşı konulmaz durumdan kurtulmak için çareyi Atina’dan kaçmakta bulur¹⁴; ancak bunu asla açıkça ifade edemez. Öte yandan Nikias

¹² Atina’da efendilerin kölelerini doğdukları yer ile ilişkilendirerek adlandırma yapmaları yaygın bir uygulamadır “Paflagonyalı” adlandırmasını da bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Ancak bu adlandırmadan aslında Kleon’un Atina dışından ve Batı Karadeniz’de yer alan Paflagonya (*Paphlagonia*/Kastamonu) doğumlu birisi olduğu kanaatine varılmamalıdır. Gerçekte Kleon, tıpkı Aristophanes gibi, Atina’nın *Kydathenaion* deme’sine mensuptur ve Paflagonya bölgesiyle organik hiçbir bağlantısı yoktur. Ancak muhtemelen Aristophanes’in oyunda Kleon’u, “Paflagonyalı” diye çağırmasının temel sebebi, *Paphlagonia* sözcüğünün “kaynamak”, “lıkırdamak”, “köpürmek” ve “karıştırmak” anlamlarına gelen *Paphlazen*/*Paplázein* sözcüğüyle benzer bir kafiyeye sahip oluşunda aranabilir. Aristophanes, işleri karıştırdığı ve her şeyi birbirine kattığı için Kleon’a ironik bir biçimde “Paflagonyalı” yakıştırmasında bulunur (MacDowell 1995: 86; Zimmermann 2017: 104-105; Kanavou 2011: 53; Croix 1972: 234-35).

¹³ Aslına bakılırsa “Kleon” adı oyunda açıkça sadece bir kez doğrudan kullanılır (Aristoph. *Hip.* 976); onun dışında bu karakter hep Paflagonyalı adıyla temsil edilir; ancak bu çalışmada tartışmanın daha net ortaya konulabilmesi amacıyla doğrudan Kleon adının kullanılması tercih edilmiştir.

¹⁴ Antikçağda iyi muamele görmeyen kölelerin kaçma düşüncesine sahip oluşu, oldukça muhtemel bir durum olarak yorumlanmaktadır (MacDowell 1995: 89).

ise kendi kaderine razı olup, Tanrılara teslim olmak dışında bir alternatif düşünmemektedir. Nikias oyunda son derece umutsuz ve karamsar bir portre çizer, hatta bir ara intihar etmeyi bile aklından geçirir. İntihar yolu olarak da antikçağda oldukça popüler bir yöntem olan boğa kanı içerek ölmeyi¹⁵ düşünür. Demosthenes ise, Nikias'a göre çok daha realisttir¹⁶. Ölüm gibi bir olasılıkla ile ilgilenmek yerine; biraz şarap içmek ister ve sorunun üstesinden gelebilmek için kaçış dışında ne tür alternatiflerinin olabileceğini hesaplar. Hatta bunun için kendisine ilham gelmesini bekler. Derken Nikias ve Demosthenes, *demos*'un yeni gözdesi Kleon'un saklamış olduğu bir kehaneti ele geçirirler. Kehanette deri tabakçısının günün birinde bir sosis satıcısı tarafından alt edileceği yazmaktadır (Aristoph. *Hip.* 135-148). Kehaneti okur okumaz her ikisi de şaşkınlık içerisinde etraflarında Kleon'u yok edebilecek bir sosis satıcısı aramaya koyulurlar. Kafalarını kaldırmalarıyla yoldan geçen sosis satıcısını görmeleri bir olur ve onu gayretle yanlarına çağırırlar. Nikias ve Demosthenes, başlangıçta kendileriyle pek de oralı olmayan sosis satıcısını ikna etmek için sağa sola koşuştururlar. Satıcıyı, bin kişilik Atlı askerlerin de desteğini alarak kehanette yazdığı gibi Kleon'un yerine geçebilecek meziyetlere sahip seçilmiş kişi olduğuna inandırmaya çalışırlar:

İşte sen bütün bu insanların hepsinden daha üstün olacaksın,
Agora ve bütün limanlar ve Püniks,
Mahkemeler, donanmalar ve ordular
Tüm bunların egemeni ve yöneticisi
...Bin atlı... o hergeleden nefret eder¹⁷ ve
bu sebeple de sana yardım edeceklerdir (Aristoph. *Hip.*160-168, 225).

Aslında Aristophanes burada ne yalnızca Demosthenes ve Nikias gibi önemli liderlerin ne de seçkin soydan gelen Atlı birliklerin, Kleon'u iktidardan devirebilecek kadar etkili bir güce sahip olduğuna inanmaktadır. Aristophanes'in nazarında Kleon sadece, içinde sosis satıcısının da yer aldığı bir ittifak tarafından devrilebilir. Kleon gibi bir halk liderinin, geleneksel aristokrasi tarafından değil; fakat aristokrasinin de etkin olduğu ve "sosis satıcısı" figürü ile temsil edilen bir halk ittifakı tarafından yerinden edilebileceğine inanmaktadır. Şüphesiz "Bin atlı iyi adam" diye çağrılan soylu gruplar,

¹⁵ Üst sınıflar arasında boğa kanı içerek intihar etmenin yaygın bir yol olduğu düşünülmektedir. Söz gelimi Atinalı politikacı Themistokles (M.Ö. 524-459), Frigya Kralı Midas (M.Ö. 738-696) ve Romalı politikacı Titus Flamininus (M.Ö. 229-174)'un da benzer şekilde boğa kanı içerek intihar ettiği iddia edilir (Plut. *Alev.* XX. 3-6).

¹⁶ Oyunda karakterize edilen Nikias'ın gerçekte de benzer bir kişilik sergilediği düşünülebilir. Söz gelimi, Plutarkhos'a göre Nikias "Başarılarını herhangi bir bilgiye veya yeteneğe değil de; onları talihine-kadere borçlu olduğunu düşünür ve ilahi düzene mütevazı bir şekilde sığınır" (Plut. *Nic.* VI). Bu açıdan Aristophanes'in oyunda Nikias'ı betimlemek konusunda başarılı bir performans sergilediği düşünülebilir.

¹⁷ Yorumlara göre Atlılar ile Kleon arasında bir süredir devam eden bir düşmanlık olduğu açıktır, ancak aralarındaki husumetin ne boyutta olduğunu tam olarak kestirmek mümkün değildir. Bazı araştırmacılara göre Kleon'un Atlılar'ın ödeneklerine (*katastasis*) saldırmış olduğu ve onlara yapılan finansal ödemeleri düşürme konusunda bir öneride bulunduğu yolunda güçlü emareler bulunmaktadır (MacDowell 1995: 95).

kendilerine Kleon'dan bile daha uzak bir sosyal tabakadan gelen sosis satıcısını gönüllü olarak desteklememektedir. Ancak Kleon'a düşman oldukları ve onu koltuğundan etme olasılığına sahip tek kişinin sosis satıcısı olduğu gerçeği, istemeden de olsa onları satıcının yanında yer alma zorunluluğunda bırakır. Sosis satıcısı, Kleon'u saf dışı bırakmak için gerekli niteliklere sahip olup olmadığı konusunda zaman zaman kuşkuya düşer. Ne de olsa, sıradan bir seyyar satıcıdır ve karşısında laf ebeliğinde sınır tanımayan koskoca Kleon bulunmaktadır. Böylesi endişeler hissettiği bir anda Demosthenes hemen onun imdadına yetişir:

Demos'un lideri olmak şu anda

Ne tahsilli adamlar için uygun, ne de dürüst.

Ama alçak ve cahil adamlar için harikulade bir iş...

Sen şimdiden bir demagog her neye ihtiyaç duyuyorsa ona sahiptin zaten:

Kaba bir sesin var, aşağı tabakadan geliyorsun ve agoraya aşinasın;

Yani birinin kamu yaşamı için isteyebileceği her şey zaten sen de var! (Aristoph. *Hip.* 191-195; 217-219).

Yukarıdaki ifadeler okuyucuya Ksenophon'un Atina demokratik idaresinden bahsederken kullandığı; eğitilmiş ve akıllı yurttaşlar yerine, "her zaman kötülere, fakirlere ve popüler olanlara en iyilerden daha çok ilgi gösterildiği" ve yönetim sisteminin "en kötülerin konuşması ve meclise katılması noktasında mükemmel olduğu" sözlerini anımsatır (Ksen. *Const. Ath.* 4, 6)¹⁸. Bu noktada oyunun temel mesajı, bir işbirliği sonucunda gerçekleşecek olsa bile, hâlihazırda *demos'u* avucunun içinde tutan Kleon'un ancak en az onun kadar beter bir başka karakterin yardımıyla iktidardan indirebileceği iddiasıdır. Neticede sosis satıcısı, bağırsak ve içkembe gibi hayvanların iç organlarıyla uğraşan ve muhtemelen en kötü ve en düşük statüde işlerde çalışan birisidir. Eğitimsizdir, oyunda da geçtiği kadarıyla zar zor okuma yazma öğrenmiştir ve ürettiği sosisleri *agora'da* pazarlamak için muhtemelen tezgâhında yüksek ses tonuyla avazının çıktığı kadar bağırılmaktadır. Satıcı, kıyasıya rekabetin bulunduğu bir pazar yerinde şüphe yok ki zamanla kaba ve saldırgan bir üslup kazanmıştır. Bu nitelikleri nedeniyle sosis satıcısı aslında, Kleon'un daha karmaşık bir sürümünden başka bir şeyi ifade etmez¹⁹. Rakibinin alt etmesi için yapması gereken tek şeyin, olduğu gibi davranması ya da kendi gibi olmasında yattığına ikna edilmeye çalışılır (Aristoph. *Hip.* 214-216). Onun normal koşullar altında tercih edilmeyecek kişilik özellikleri, ironik bir şekilde politikada başarılı olmak için ihtiyaç duyulan temel vasıflar halini almıştır. Durumdan vazife çıkaran sosis satıcısı kendisini şu şekilde takdim eder:

¹⁸ Benzer şekilde Aristoteles'in de Atina'da egemen olan demagog popülizmini çeşitli gerekçelerle eleştirdiği ifadeler bulunmaktadır. Ayrıntılı bir çözümleme için bkz. A. Kutlu (2021). Aristoteles'in Demokrasi Eleştirisinin Güncelliği. *felsefelogos* (77) 2, 87-104.

¹⁹ Bu argüman Aristophanes'in farklı oyunlarında betimlediği Kleon karakteri ile sosis satıcısının birçok özelliğinin benzeşmesiyle daha güçlü bir tutarlılık kazanabilir. Bu benzerliklerden birisi de Kleon'un kulakları tırmalayıcı bir ses tonuna sahip oluşudur. Söz gelimi, *Barış* adlı oyununda Kleon'dan bahsedilirken: "Aman bizim ölü cehennem köpeği [Kleon] Kerbelos'tan sakının da/yine bir topyekûn savaş çığırkanlığı yapmasın/yoksa o gürültüde bizim kurtarma işimiz yatar (Aristop. *Eir.* 313-315).

...[Okuma-yazmayı] Öğrendim, mezbahalarda yaban domuzlarının yakıldığı ve haşlandığı yere,
...[Eğitimle öğrendim] Çalmayı ve dik dik bakmayı, yalancı şahitliği ve küfretmeyi,
...En çok pratikte sosis sattım,
...Ve bir de sattım kendimi,
...Agora'da bir hayat yaşadım, kavga ile kazanılan (Aristoph. *Hip.* 1235-1245, 1257).

Nihayet Nikias ve Demosthenes, sosis satıcısının tüm bu yetenekleri (!) sayesinde Kleon karşısında etkili olabilecek tek kişi olabileceğine bir kez daha kanaat getirirler:

O çakal şimdi eşit bir savaşta,
Daha yetenekli ve çok daha alçak bir çakalla karşılaştı;
Daha fazla entrika ve
Daha zekice, düşünülmüş ve daha fena oyunlarla (Aristoph. *Hip.* 685-87).

Öte yandan Kleon gibi bir lider tipolojisinin karşısına "sosis satıcısı" gibi bir karakterin çıkartılmış olması, komedyalarda sıklıkla karşılaşılan *alazón* ve *eirón* gibi karşıt iki karakterin mücadelesi üzerinden de daha anlamlı bir hal alır. Sözü edilen karşıtlık yoluyla şairler esasen izleyiciye ilgi çekici bir eğlence sunabilme amacını gütmüşlerdir. *Alazón*, "şarlatan" olarak da adlandırılabilir, benliğini ve sınırlarını bilmeyen, kendini olduğundan çok daha büyük gören abartılı kişiliğe sahip bir tiptedir (Hubbard 1991: 5). Kleon'un kibirli ve kendisini herkesten daha üstün gören tavırları *alazón* karakterinin tipik özelliklerini gösterir:

Kim kendini BENİMLE karşılaştırmaya cesaret edebilir!
...Demos'u idare edebilir ve enayi yerine koyabilirim
...Üstün bir yeteneğim ve yönetme gücüm vardır (Aristoph. *Hip.* 353, 713, 719).

Öte yandan *eirón* karakteri ise, üstün özellikleri nedeniyle kendisiyle böbürlenen *alazón*'u, dalgaya alarak onu alt etmeye çalışan ironik bir karşıt karakteri temsil eder. Bu ironik karakterin ayırt edici özeliği ise, kendi yeteneklerini çoğunlukla olduğundan çok daha aşağıda görme eğilimidir. Karşıtıyla bu yolla incelikli bir etkileşime girer. Aslında sosis satıcısı oyunda tipik bir *eirón* karakter özellikleri sergilemektedir:

Bana öyle geliyor ki, bahsettiğinin aksine öyle büyük bir güce layık değilim...
...Ve çocukluğumdan beri yüzüm kızarır,
Kırpıştırmadan bakamam başkalarının gözlerine,
En az senin kadar alay ettim bu halimle (Aristoph. *Hip.* 182, 293)²⁰.

²⁰ *Alazón* ve *eirón* arasındaki ilişki, Aristoteles'in altın orta kuramını (golden mean) açıklarken kullandığı iki aşırı uç karakter (*hexis*) özeliği veya iki abartılı tipten de okunabilir. Aristoteles bu aşırı iki karakter özeliğini şu şekilde açıklar: "...konuşmalarında, eylemlerinde ve olduğundan başka görünmek istediği şeyler konusunda doğru ve yalan söyleyenlerden söz edelim. Şarlatanın (*alazón*) onur kazandığı

Benzer yaşam alışkanlıklarına sahip, ancak zıt karakterli Paflagonyalı ve sosis satıcısının karşılıklı atışmaları, bir süre sonra kendisini efendi *demos*'un hizmetini kimin daha iyi görebileceği konusundaki rekabete bırakır. *Demos* bir kenara çekilip, olup biteni anlamaya çalışmaktadır. Karşılıklı suçlamalar aynı zamanda Kleon'un kirli çamaşırlarının da bir bir etrafa saçılmasına neden olur. Oyundaki haliyle betimlenen Kleon, servetini arttırmak için bin bir dalavere çeviren, politik hasımlarını haksız yere mahkemeye veren, kibirli ve Atina'nın müttefiklerinden vergi indirimi karşılığında rüşvet almaya yeltenen açgözlü bir düzenbaz konumuna düşürülür. Öte yandan bu arada sosis satıcısı da rakibine laf yetiştirmekte geride kalmaz, *demos*'a dalkavukluk etmek, methiyeler düzmek, ona hediyeler sunmak ve türlü türlü entrikalar çevirmekte *agora* deneyiminin de etkisiyle Kleon'dan çok daha maharetli gözükmektedir. Oyunun bu aşamasında kötü birinin hakkından en az onun kadar kötü ve hilebaz birinin gelebileceği mesajının verildiği bir anda, olay akışında beklenmedik şekilde ciddi bir değişime tanık olunur. Sosis satıcısı ve Paflagon'un aralarındaki karşılıklı mücadelenin sonunda *demos* sahneye girer ve her ikisinin elindeki sepetlerin içine bakmak ister. Kleon'un sepetinde bir sürü leziz yemek üst üste istiflenmiş durumdadır ve elindekinin çok küçük bir kısmını ancak *demos* ile paylaşmasına karşılık; en büyük payı kendisine saklamış durumdadır. Hâlbuki sosis satıcısının sepeti bomboştur; çünkü o, her neyi var neyi yoksa *demos*'a vermiş olduğundan elinde hiçbir şey kalmamıştır. Nihayet sonunda "sosis satıcısı" göstermiş olduğu fedakârlık nedeniyle *demos* tarafından kazanan taraf olarak ilan edilir. Kleon ise kaybetmiş olduğu dalkavukluk yarışında, laf ebelikleriyle yapmış olduğu dolandırıcılığı bile haklı çıkarmaya çalışırcasına: "eğer çaldıysam, bu yalnızca halkımın iyiliği içindi" diyerek acı acı hayıflanır (Aristoph. *Hip.* 1227). Burada altı önemle çizilmesi gereken nokta, sosis satıcısının yaptığı pişkinlikler ya da çevirdiği dolaplar sayesinde yarışmayı kazanmak yerine; efendisi *demos*'a fedakâr ve sadık bir köleye yaraşır şekilde hizmet sunmasının vurgulanmış olmasıdır. Aristophanes'in oyunun bu aşamasında verdiği mesaj çok açıktır: "gerçek halk önderleri *demos*'a en çok dalkavukluğu yapan değil; ona kendisini en çok adayan kişiler olmalıdır". Zaten sosis satıcısı da *demos*'un ihtiyaç duyduğu her an kendisinin en sadık koruyucusu olarak yanında bulunacağına dair sözler vermeyi ihmal etmez. Yakından bakıldığında fedakârlık ve kendini *demos*'a adama konusunda Kleon ile sosis satıcısı arasındaki temel ayrışma, oyunun birçok noktasında, her ikisinin *demos*'a sesleniş tarzlarındaki bir takım farklılıklardan da anlaşılmaktadır. Kleon kendisini *demos*'un kölesi olarak değil de; sanki "sahibi" gibi görme eğilimi taşıırken; sosis satıcısı ise *demos*'a yer yer "baba" (Aristoph. *Hip.* 1215) diye seslenerek, satır aralarında kendisinin *demos*'un sıradan bir evladı ya da onun içinden birisi olduğu mesajını verir.

şeylere –sahip olmadığı ve sahip olduğundan daha büyük şeylere- sahip bir insan olarak görünmek istediği düşünülüyor. [İroni yapan ise] (*eirón*)... bunun tersine, sahip olduğu şeyleri yadsır ya da daha küçük göstermeye çalışır; orta olan insansa, bizzat kendisi olan insan olduğundan, hem yaşamında hem de konuşmalarında doğruyu söyler" (Aristot. *Eth. Nic.* 1127a: 20-25). Öte yandan Aristoteles'e göre *alazón* ya da "aşırılık" doğru söylenin karşıtı olarak, *eirón*'dan ya da "abartılı eksiklik"ten çok daha kötüdür (Aristot. *Eth. Nic.* 1127b: 25-32; Hubbard 1991: 7).

Nihayet *Atlılar*'ın da desteği ile Kleon'u saf dışı bırakan sosis satıcısı, sonunda *demos*'a dönerek galibiyetini şu şekilde kutlar: “*Helenli Zeus, zafer ödülü senindir! Yunanistan'ın efendisi!*” (Aristoph. *Hip.* 1255).

Bu seslenişten anlaşıldığı kadarıyla, Aristophanes metaforik bir şekilde, Atina'nın neredeyse kan akışını tıkayan ve ciddi bir engel olarak gördüğü Kleon'un (Edmunds 1987: 245, 261) iktidardan düşürülmesini Yunan birliğini sembolize eden büyük bir zafer olarak yorumlamaktadır. Söz konusu değerlendirme, Atina politikalarının eski görkemli günlerine dönebileceğine ilişkin beklentiyle desteklenir. Oyunun sonunda Aristophanes, Atlı grupların başını çektiği soylu toplumsal tabakaların önderliğinde, *demos*'un kendi öz evlatlarıyla uzlaşımının mümkün olabileceği “birleşik Atina” devletine olan inancını paylaşır (Strauss 1970: 109).

Öte yandan *polis*'in kurtarılmış olması gerçeğinin, “sosis satıcısı” gibi fantastik bir kahramanın ön plana çıkartılan başarısına bağlanması, geniş halk kitlelerinden oluşan izleyicilerin aynı zamanda oyundan hayranlık hissi duymaları ve hatta oyun kahramanına imrenmelerini de pekiştiren kritik bir detay olarak yorumlanmalıdır. Neticede oyunda “sosis satıcısı” figürü ile karakterize edilen oyunculuk, gerçekte Atina halkının kendisinden başkası değildir. Satıcı, *demos*'un doğal bir yansımasıdır. Oyunun kahramanı, Atina'nın kolektif iradesi ile uyum içerisinde ve onunla dayanışma halindedir. Oyunun böylesi bir son ile tamamlanmış olması, yukarıda Ksenophon'un komedyacı şairlerinin halkla dalga geçmemek konusundaki kırmızı çizgileriyle uyum içerisinde. Hatta halkla dalga geçilmemesi bir yana, sosis satıcısı üzerinden halkın yüceltilmiş olması gözlerden kaçmaz.

Oyunun final sahnesinde, Kleon'un iktidardan def edilmesiyle birlikte, fantastik bir şekilde, *demos* karakteri, yine sosis satıcısının yardımıyla, yaşlı, çirkin ve huysuz bir ihtiyar olmaktan kurtarılır ve sahneye genç ve gülbüz bir hale dönüşmüş bir şekilde çıkar. *Demos*, Atina'nın bir zamanlar Maraton ve Salamis Savaşları'nda Pers istilasını savurduğu ve Persleri kendi topraklarına geri püskürttüğü, dünya krallığının “koruyucusu ve efendisi” konumuna geri döndürülmüştür (Aristoph. *Hip.* 1334). Bu gençleştirme işlemini Atina rejiminin restorasyonu ve reformlarla düzeltilmesi olarak yorumlamak da fazlasıyla mümkündür (Strauss 1970: 90).

Oyunun yine son bölümlerinde ilgi çekici bir şekilde “sosis satıcısı” olarak çağrılan karakterin gerçek adının “*Agorakritos*” (ya da *agora*'da mücadele eden) olduğu ortaya çıkar (Aristoph. *Hip.* 1257-58). Bu noktada karakterin ismindeki değişime yer verilmiş olması, sosis satıcısının hem oyunun başından beri betimlenenden daha üstün bir konuma çıkartıldığının ve onun gelişim, başarı ve yeni bir kimlik kazanma başarısı elde ettiğinin açık bir göstergesi olarak okunabilir (Kanavou 2011: 49-52). *Agora* mücadelesi ve tecrübesi, *Agorakritos*'un aynı zamanda kamu mücadelesinin anahtarı olmuş ve onu basit bir sosis satıcısından *demos*'un lideri pozisyonuna taşıyabilmiştir.

4. Oyunda Ön Plana Çıkan Sürecin Tarihsel Akışı ve Kehanetin Gerçekleşmesi

Oyunda parodik ve fantastik bir şekilde ele alınan olaylar esasen gerçekte Pilos olayı denilen tarihsel bir gelişmeden ilham almıştır. Mora Yarımadası'nın güney batı kıyısında yer alan Pilos (*Pylos*) yarımadası²¹, Sparta topraklarına yakın stratejik bir yerleşim yeri konumundadır.²² Atinalılar burada askeri bir üs kurmaları halinde hem Sparta'ya fazlasıyla kayıp verdirebileceklerine, hem de kurulacak üssün ele geçirilmesinin çok zor olacağına inanmaktadır. Spartalılar, Atina donanmasını köşeye sıkıştırmak için Pilos limanını kapatmaya çalışsalar da, bunda başarılı olamazlar. M.Ö. 425 yazında Pilos General Demosthenes'in liderliğinde Atinalılar tarafından ele geçirildikten sonra, 420 Spartalı yakınlardaki *Spakteria* adasında mahsur kalır. Bunun üzerine ada, yetmiş iki gün boyunca kuşatma altına alınır. Mahsur kalan Spartalıların hem yiyecek sıkıntısı çekmesi hem de Atinalıların sayısal üstünlüğü karşısında, Spartalılar Atina'ya barış için elçiler gönderirler. (Thuk. 4. 4-16). Esirlerin iadesi karşılığında Spartalılar hem dostluklarını sunacaklarını hem de savaşa katılan altmış gemilerini Atinalılara teslim edeceklerini beyan ederler. Bu şartlar altında Spartalılar, Atina'nın barışı kabul edeceğini düşünmektedir; ancak Atinalılar *Spakteria*'da kuşatma altındaki askerlere karşılık daha fazla imtiyaz koparabileceklerine inanmaktadırlar. Atina idaresini elinde bulunduran Kleon, Sparta egemenliğindeki *Nisaia*, *Pegae*, *Trezeze* ve *Akhaia* gibi yerleşim yerlerinin de kendilerine verilmesini şart koşar. Kleon'un sunduğu bu ek şartlar ve her iki tarafın karşılıklı küçük duruma düşme endişesi nedeniyle anlaşma çıkmaza girer. Kışın yaklaşmasına karşılık adadakiler teslim olmayınca, kuşatma uzar ve bu kez işler tersine döner. Spartalılar adadan erzak sağlama olanağı elde etmelerine karşılık, bu defa Atinalılar yiyecek sıkıntısı çekmeye başlarlar (Thuk. 4. 16-27).

Atinalılar, kuşatma uzayıp makul bir sonuç elde edemeyeceklerini anlayınca, Kleon'un kibri nedeniyle barış şartlarını kabul etmemiş olmalarına fazlasıyla pişman olurlar. Bu yüzden Kleon'a tepki gösterirler. O da, kendisine fırsat verildiği takdirde, elindeki askeri birliklerle yirmi gün içerisinde Spartalı esirleri ölü ya da diri teslim alıp, kuşatmayı neticelendirebileceği sözünü verir. Ancak hâlihazırda Pilos komutanı Nikias'tır. Nikias, Perikles'in ölümü sonrası lider pozisyonuna yerleşen ve özellikle varlıklı ve soylu kesimler tarafından desteklenen bir komutandır (Plut. *Nic.* II). Kleon onun bu görevden feragat etmeyeceğini düşündüğü için kuşatmayı yarmak için yirmi gün gibi iddialı ve gerçekleşmesi neredeyse olanaksız bir süre ortaya atmıştır. Kleon'un kehanet niteliği taşıyan vaadi ilk başta Atina'da pek ciddiye alınmaz. Hatta bu vaadin gerçekleşmesi olanak dışı bulunduğu için bu durumun Kleon'dan kurtulabilmek için bir fırsata dönüşebileceğini düşünenler bile olur. Ancak Nikias, korkakça davranıp görevinden ayrılınca (Plut. *Nic.* VII), Kleon orduyu komuta etmek amacıyla Pilos'a doğru yola koyulur. Yardımcı olarak da yanına Demosthenes'i alır. Neticede Atina saldırılarına artık karşı koyacak gücü kendilerinde bulamayan Spartalı askerler şaşkıncu bir biçimde

²¹ Bölgenin günümüzdeki adı Navarin'dir. Osmanlı Devleti ile Rusya, Fransa ve İngiltere arasında 1827'de Navarin Deniz Muharebesi olarak adlandırılacak olan savaş da bu bölgede gerçekleşmiştir.

²² Pilos, Antikçağ'daki yol güzergâhları hesaba katılarak, Sparta'ya 400 *stadion* (yaklaşık 72 km.) mesafede bulunmaktadır (Thuk. 4.3.).

Atina güçlerine bir anda teslim olurlar. Adadaki dört yüz yirmi Spartalı'dan sağ kalan iki yüz doksan ikisi esir alınarak Atina'ya geri götürülür. Spartalılar savaşarak ölmek yerine, beklenmedik bir şekilde maruz kaldıkları açlık nedeniyle kolaylıkla teslim olmalarından ötürü²³ Kleon'un yirmi gün içinde kuşatmayı neticelendireceğine dair neredeyse olanaksız gözüken kehanet niteliğindeki vaadi de böylelikle gerçekleşmiş olur (Thuk. 4. 20-41). Aslında Aristophanes'in *Atlılar* oyunun hemen başında Kleon'un iktidardan i bir kehanet sonucu düşeceğine bağlamış olması, Pilos'ta kâhince bir iddia sonucu şöhret kazanan bir liderin ironik bir biçimde yine bir kehanet sonucu alt edileceğine dair fantastik bir kurguyu ustalıkla yansıtmaktadır:

Kehanet açıkça şunu söylüyor:

...Bir sosis satıcısı sonunda, o deri satıcısını koltuğundan edecek (Aristoph. *Hip.* 129, 143).

Aristophanes bu açıdan genellikle trajedilerde ve bazen gündelik yaşamda önemli bir rol oynayan geleceğe ilişkin kâhince bir beklentiyi, biraz parodileştirip abartılı bir üslupla bile olsa, Atina gerçekliğinin bir parçası olarak *Atlılar*'da yansıtmaya çalışmıştır (Nelson 2016: 189). Gerçeklikteki Kleon kâhince bir vaat sonucu gerçekleşen bir zafer sayesinde çok büyük şöhret elde etmiş olmasına karşılık, Pilos'ta Sparta donanmasını yenilgiye uğratan ve kuşatmanın başlatılması süreçlerinde seferi neredeyse tek başına planlayarak başarıya ulaştıran kişi gerçekte Demosthenes'tir. Ancak Demosthenes zaferden ciddi bir pay elde edememiş, Kleon laf ebelikleriyle süreci ustaca kendi lehine yorumlamayı başarabilmiştir (MacDowell 1995: 83). *Atlılar*'da adı geçen Demosthenes karakteri işte bu tarihsel olaydan da esinlenerek bu hayal kırıklığından şu şekilde yakınır:

Paflagonyalı sonra da başka bir hizmetçinin hazırlamış olduğu bir yemeği çalmış ve onu efendisine servis etmiş;
yakınlarda Pilos'ta hoş bir "Lakonia keki" pişiriyordum.
Ama Paflagonyalı koşarak kekimi kaptı ve
onu kendi kekiymişçesine *Demos*'a servis etti (Aristoph. *Hip.* 55-57).

Genel olarak değerlendirildiğinde oyunda tam on bir kez Pilos olayına gönderme yapılmaktadır. Bunun Aristophanes'in, Kleon'un haksız yere elde ettiği şöhret karşısında duyduğu öfkeyi çok açık bir şekilde yansıttığı düşünülebilir (Osborne 2020: 38)²⁴.

²³ İlgi çekici bir biçimde Spartalı esirler, Aristophanes'in *Bulutlar* adlı oyununda farklı bir bağlamda ironik bir boyutta okuyucunun karşısına çıkar. Oyunda Aristophanes, Sokrates'in evinden çıkan öğrencilerin şaşkın, zayıf ve biçare durumlarını betimlemek için "Pilos'ta alınan Spartalı esirler gibiler" sözüne yer verir (Aristoph. *Nub.* 186).

²⁴ Oyunda Pilos olayına gönderme yapılan pasajlar: Aristoph. *Hip.* 55, 76, 355, 702, 846, 1005, 1058, 1059, 1167, 1201.

5. Sonuç

Atlılar oyunu, kendisi hakkında yapılabilecek tüm olası yorumlar bir yana bırakılacak olsa bile, Atina halk liderlerinden Kleon'a çok açık bir saldırı niteliğiyle kaleme alınmıştır. Oyunun seyircilere ya da diğer deyişle Atina halkına seslenen kısmı olan *parabasis* bölümünde; Aristophanes, Kleon ile çıplak bir irade yarışına girer ve onunla bir bakıma erkek erkeğe yüzleşmeye karar verir (Hubbard, 1991: 60):

kentin baş belalarıyla karşı karşıya gelmesine rağmen
soylu denizci gözü pek ve sakindir
dümene birden yön verir; fırtına gözükteği zaman (Aristoph. *Hip.* 509-511).

Bu pasajda da görüldüğü gibi, Atina ordusunun en önemli savaş gücü olan donanmasından da ilham alan Aristophanes, bir kez daha metaforik bir anlatıma başvurarak, kendisini yine dümenin başına geçen gözü pek bir denizciye benzetir. Fırtına ile sembolize edilen ise, hiç şüphesiz Kleon'dan başkası değildir (Edmunds 1987: 246). Şair, kentin çıkmaza girdiği böylesi zor bir durumda üzerine düşen vazifeyi hiç çekinmeden üstlendiğini göstermek istercesine, fırtınalara meydan okuyan ve kentin içine düştüğü zor durumdan onu kurtarmak isteyen bir yurtsever görüntüsü çizer.

Öte yandan Aristophanes *Atlılar* ile seyirciye yalnızca eğlenceli bir gösteri sunma ya da Kleon'un politik kusurlarını ortalığa saçma amacını taşımaz. O, aynı zamanda Kleon ile *Babiller* oyununun gösterimi sonrası başlayan kişisel bir husumeti devam ettirip, kendisinden öç alma arayışındadır (MacDowell 1995: 111). *Atlılar*'ın sahnelenmesinde yaklaşık üç yıl kadar sonra Kleon ile olan kıyasıya mücadelesinden bahsederken: "Öyle bir kaplanla diş dişe dövüştüm ki ben/aşüfte gözlerinden ölüm akardı, lanetlik (Aristoph. *Eir.* 754-55) diyerek rakibinin acımasızlığını hatırlatmaktan da geri durmayacaktır.

Genel bir değerlendirme yapıldığında *Atlılar* en çok, Kleon özelinde, ticari faaliyetlerle zenginleşen halkın yeni önderlerine ve onların tutarsız, öngörülemez ve muhteris politikalarına ilişkin eleştirel bir çözümleme izlenimi uyandırır. *Atlılar*'da eleştirilen yeni tarz politikacı tipolojisi, son tahlilde kendi çıkarlarını ön plana çıkaran, halkı aldatan ve yanlış yönlendiren demagoglardan oluşmaktadır (Zimmermann 2017: 105). Aristophanes, *Atlılar*'ın sahnelendiği tarihlerde Kleon'un temsil ettiği bu politikacı tipolojisinin geleneksel Atina aristokrasisi ve *demos*'un işbirliğiyle iktidardan uzaklaştırılacağına ve Atina'nın eski görkemli günlerine döndürülebileceğine yürekten inanır. Aristophanes, Attika halkının Pers işgaline karşı durduğu ve kentlerinin geleceğini müşterek bir biçimde kendilerinin belirlediği, demokrasi rejiminin henüz yeni yeni inşa edildiği parlak günlerine dönüş için iktidar sahiplerinin el değiştirdiği reformcu bir tutum önerisinde bulunur.

Bu reformcu yaklaşım, şairin ileriki yıllarda maalesef kaybedeceği iyimser beklentiyi yansıması açısından da ilgi çekicidir. Söz gelimi Aristophanes'in M.Ö. 392'de yine *Lenaia* festivalinde gösterime girecek olan *Kadınlar Mecliste (Ekklesiiazusai)* adlı son

dönem oyunu, kamusal ve eril olanı ifade eden *polis*'ten umudunu kesmiş olan şairin fantastik bir kurgusunu yansıtır.²⁵ Aristophanes bu oyununda Atina kamusal hayatındaki yozlaşmanın dönüştürülebileceğine artık ihtimal vermez. "Bırakın memleketi de [kadınlar] idare etsinler" (Aristoph. *Eccl.* 206) diyecek kadar, antikçağ toplumsal ve fiili koşullarından kopuk, tersine bir dünya imgesinden yola çıkar. Politikayı kadın ve *oikos* merkezli bir biçimde düşlemeye başlar. Rasyonel bir şekilde dizayn edilmiş bir kamusal alan yerine, *oikos*'un mahremiyetine işlemiş arzu, tutku ve hazlardan beslenir. *Atlılar*'da olduğu gibi, demokratik rejimin ruhuyla örtüşmeyen kurum ve birtakım uygulamaların yöneticilerin değişmesiyle veya kısmi reformlarla düzeltilebileceği inancını tamamen yitirmiş gözükür (Kundakçı 2018: 270-72). *Kadınlar Mecliste*'nin geç dönem Aristophanes'i büyük bir hayal kırıklığı içinde, yarattığı kurgusal dünyaya sığınarak, politik kaygıların üstesinden gelmeye çalışır. Hâlbuki erken dönem eseri olan *Atlılar*'da okuyucuya yansıdığı şekliyle Aristophanes, reformcu, reel politik ve demokratik rejime olan inancı daha diri bir şair portresi sergilemektedir.

Özetle, *Atlılar*, gerek ele aldığı politik tema, gerekse Aristophanes'in entelektüel ve sanatsal gelişimi ve kurgusal yaratıcılığını değerlendirmek için her yönüyle muazzam olanaklar sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Antik Kaynaklar

Aristoph. *Eccl.* (=Aristophanes, *Ecclesiazusae*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Aristophanes. (1924). *Ecclesiazusae*. (B. B. Rogers, Trans.). London: Loeb Classical Library.

Aristoph. *Eir.* (= Aristophanes, *Eirene*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Aristophanes. (2009). *Barış*. (Y. Onay, Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut.

Aristoph. *Nub.* (= Aristophanes, *Nubes*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Aristophanes. (2010). *Bulutlar*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Mitos Boyut.

Aristoph. *Akh.* (=Aristophanes, *Akharneis*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Aristophanes. (2016). *Kömürcüler*. (A. Erhat & S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Aristoph. *Hip.* (= Aristophanes, *Hippeis*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Aristophanes. (2019). *Atlılar*. D. Kundakçı (Ed), (S. Cengiz, Çev). İstanbul: Hiperlink Yayınları.

²⁵ *Kadınlar Mecliste*'nin geniş çaplı bir değerlendirmesi için bkz. D. Kundakçı (2018). Aristophanes ve Kadınlar Meclis'te: Atina Demokrasisinin Fantastik Bir Değerlendirmesi. *Mediterranean Journal of Humanities* (8) 1, 259-274.

- Aristot. *Eth. Nic.* (= Aristotle, *Ethica Nicomachea*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Aristoteles. (2011). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aristot. *Poet.* (= Aristoteles, *Poetika*) Kullanılan Metin ve Çeviri: Aristoteles. (2014). *Poetika*. (E. Aktan, Çev.). Ankara: Alter Yayınları.
- Aristot. *Ath. Pol.* (= Aristoteles, *Athenaion Politeia*) Kullanılan Metin ve Çeviri: Aristoteles. (2016). *Atinalıların Devleti*. (A. Çokona, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Ksen. *Const. Ath.* (= Ksenophon, *Respublica Athenaion*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Ksenophon. (2021). *Atinalıların Devleti*. (O. Demir, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Pl. *Phlb.* (= Plato, *Philebos*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Plato. (1975). *Philebus*. (J.C.B. Gosling, Trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Pl. *Gorg.* (= Plato, *Gorgias*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Platon. (2017). *Gorgias*. (A. Cemgil, Çev.). *Diyaloglar içinde* (ss. 47-135). İstanbul: Remzi Yayınları.
- Plut. *Nic.* (= Plutarchos, *Nicias*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Plutarchos. (1932). *Nicias*. (B. Perrin, Trans.). *Plutarch' Lives Vol. III içinde* (ss. 207-311). London: Harvard University Press.
- Plut. *Alev.* (= Plutarchos, *Flamininus*). Kullanılan Metin ve Çeviri: Plutarchos. (1959). *Flamininus*. (B. Perrin, Trans.). *Plutarch' Lives Vol. X içinde* (ss. 321-385). London: Harvard University Press.
- Thuk. (= Thukydides). Kullanılan Metin ve Çeviri: Thukydides. (2017). *Peloponnesos Savaşları*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Modern Literatür

- Barlett, R. C. (2020). *Against Demagogues, What Aristophanes Can Teach Us About The Perils of Populism and The Fate of Democracy*. California: University of California Press.
- Croix, S. G. E. M. (1972). *The Origins of the Peloponnesian War*. London: Duckworth Company.
- Croix, S. G. E. M. (1996). The Political Outlook of Aristophanes. E. Segal (Ed.), *Oxford Readings in Aristophanes içinde* (ss. 42-64). New York: Oxford University Press.
- Croix, S. G. E. M. (2013). *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*. (Ç. Sümer, Çev.), İstanbul: Yordam Yayınları.
- David, J. (1984). *Aristophanes and Athenian Society of the Early Fourth Century B.C.* Netherlands: Haifa University Press.
- Dearden, C. W. (1976). *The Stage of Aristophanes*. London: The Athlone Press.

- Eco, U. (Ed.). (2011). *Antik Yunan*. (L. T. Basmacı, Çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Edmunds, L. (1987). The Aristophanic Cleon's 'Disturbance' of Athens. *The American Journal of Philology* (108) 2, 233-263.
- Gomme, A. W. (1938). Aristophanes and Politics. *The Classical Review* (52) 3, 97-109.
- Henderson, J. (1990). Comic hero versus political élite. A. H. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson, B. Zimmermann (Ed.), *Tragedy, Comedy and the Polis* içinde (ss. 307-320). Bari: Levante Editori.
- Henderson, J. (1996). The Demos and the Comic Competition. E. Segal (Ed.), *Oxford Reading in Aristophanes* içinde (ss. 65-97). Oxford: Oxford University Press.
- Hubbard, T. K. (1991). *The Mask of Comedy, Aristophanes and the Intertextual Parabasis*. New York: Cornell University Press.
- Imperio, O. (2020). Aristophanes' Political Comedies and (Bad?) Imitations. *Aristophanes and Politics* içinde (ss. 90-112). Boston: Brill.
- Kanavou, N. (2011). Knight. *Aristophanes' Comedy of Names* içinde (ss. 49-66). Göttingen: De Gruyter.
- Kundakçı, D. (2018). Aristophanes ve Kadınlar Meclis'te: Atina Demokrasisinin Fantastik Bir Değerlendirmesi. *Mediterranean Journal of Humanities* (8) 1, 259-274.
- Kutlu, A. (2021). Aristoteles'in Demokrasi Eleştirisinin Güncelliği. *felsefelogos* (77) 2, 87-104.
- Laclau, E. (2007). *Popülist Akıl Üzerine*. (N. B. Çelik, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- MacDowell, M. D. (1995). *Aristophanes and Athens, An Introduction to the Plays* Oxford: Oxford University Press.
- Nelson, S. (2016). Oedipus Tyrannos and Knight: Oracles, Divine and Human. *Aristophanes and His Tragic Muse* içinde (ss. 177-203). Danvers: Brill Publishing.
- Osborne, R. (2020). Politics and Laughter: the Case of Aristophanes' Knights. *Aristophanes and Politics* içinde (ss. 24-44). Boston: Brill.
- Rhodes, P. J. (2017). *Antik Yunan Kısa Tarihi*. (C. Atay, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sidwell, K. (2009). *Aristophanes the Democrat*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vickers, Michael J. (1997). *Perikles on Stage, Political Comedy in Aristophanes Early Plays*. Austin: University of Texas Press.

Zimmermann, B. (2017). *Antik Yunan Komedyaları*. (A. Selen, Çev.). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.