

sofišt

ULUSLARARASI FELSEFE DERGİSİ

Ekim 2025

11

11  
2025  
E K İ M



sofišt

ULUSLARARASI FELSEFE DERGİSİ

ISSN: 2717-6533



9 770271 765335 >

BU SAYIDA

**Araştırma Makaleleri / Research Articles**

**Bilimde Gözlemlerin Kuram Yüklülüğü Tartışması: Reichenbach'ın Keşif-Gerekçelendirme Ayrımından Duhem-Kuhn Eleştirilerine**  
The Theory-Ladenness of Observation in Science: From Reichenbach's Discovery-Justification Distinction to Duhem-Kuhn Critiques  
Alper Bilgehan Yardımcı & Fadime Altunsöz

**Amongst Kami [神] and Tengri: A Preliminary Investigation into Japanese and Turkic Religiosities**  
Kami [神] ve Tengri Arasında: Japon ve Türk Dinselliklerinde Bir Ön Araştırma  
Engin Enzaki

**Augustinus'un Akademia Eleştirisi: Etik mi, Epistemolojik mi?**  
Augustine's Critique of the Academia: Ethical or Epistemological?  
Hasan Aydın

**Parmenides Neden Şiir Yazdı? / Why Did Parmenides Write A Poem?**  
Hazal Gemicioğlu

**Bir Nietzsche Şiirinin Türkçeleştirilmesi ve Mütalaası**  
The Translation and Analysis of A Nietzsche Poem in Turkish  
Refika Soyal & Celal Yeşilçayır

**Çeviri Makaleler / Translations**

**Heidegger'in Yunanlıları / Heidegger's Greeks**  
Glenn W. Most  
(Çev. Bartu Şanlı)

**Hannah Arendt**  
Jürgen Habermas  
(Çev. Hakan Çörekçiöglü)

# sofist

Uluslararası Felsefe Dergisi  
An International Journal of Philosophy

Sayı:11, Ekim 2025

Fiyatı: 300 TL

Resmi Kurumlara Yıllık Abone Bedeli: 600 TL

İmtiyaz Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Publisher and Managing Editor

Erol Cihangir

Editör

Editor-in-Chief

Hakan Poyraz

Onur Kabil

Abrim Gürgen

Redaktör

Özge Kara

Dil Editörü

Language Editor

Numan Şenel

ISSN:2717-6533

E-ISSN: 2757-8593

www.sofist.org

sofistdergi@gmail.com

*Sofist*, hakemli bir akademik dergidir ve dergide  
kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.

Altı ayda bir (Nisan ve Ekim aylarında) yayımlanır. İlk sayısından itibaren  
*Philosopher's Index* ve *Asos Indeks* tarafından taranmaktadır.

*Sofist* is an academic peer-reviewed journal published biannually  
(in April and October) and indexed by *The Philosopher's Index* and *Asos Index*.

İletişim Bilgileri/Contact

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sk.

Meriçli Apt. No. 44 K/3

Cağaloğlu/Fatih-İstanbul Türkiye

## Yayın Kurulu/Editorial Board

<b>Abrim Gürgen</b> (Öğr. Gör. Dr.)	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul /Türkiye
<b>Ali Osman Gündoğan</b> (Prof. Dr.)	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla /Türkiye
<b>Dionysis G. Drosos</b> (Prof.)	Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki /Yunanistan
<b>Hakan Poyraz</b> (Emekli Prof. Dr.)	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul /Türkiye
<b>Onur Kabil</b> (Dr. Öğr. Üyesi)	Sakarya Üniversitesi, Sakarya /Türkiye
<b>Stefano G. Azzarà</b> (Assoc. Prof.)	University of Urbino, Urbino /İtalya
<b>Tufan Çötök</b> (Doç. Dr.)	Sakarya Üniversitesi, Sakarya /Türkiye
<b>Ali Taşkın</b> (Prof. Dr.)	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas /Türkiye
<b>Nil Avcı</b> (Doç. Dr.)	Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun /Türkiye
<b>Cevriye Demir Güneş</b> (Prof. Dr.)	Ankara Hacıbayram Üniversitesi, Ankara /Türkiye
<b>Sibel Kiraz</b> (Doç. Dr.)	Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa /Türkiye

## Danışma Kurulu/Advisory Board

<b>Abamüslim Akdemir</b> (Prof. Dr.)	Uludağ Üniversitesi, Bursa /Türkiye
<b>Adnan Ömerustaoğlu</b> (Prof. Dr.)	Biruni Üniversitesi, İstanbul /Türkiye
<b>Ali Utku</b> (Prof. Dr.)	Atatürk Üniversitesi, Erzurum /Türkiye
<b>Aris Stilianou</b> (Assoc. Prof.)	Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki /Yunanistan
<b>Ashlı Yazıcı</b> (Prof. Dr.)	Bartın Üniversitesi, Bartın /Türkiye
<b>Cabayhan Abdildin</b> (Prof. Dr.)	Gumilyev Avrasya Milli Üniversitesi, Astana /Kazakistan
<b>Cengiz Çakmak</b> (Prof. Dr.)	İstanbul Üniversitesi, İstanbul /Türkiye
<b>Çetin Türkyılmaz</b> (Doç. Dr.)	Hacettepe Üniversitesi, Ankara /Türkiye
<b>David Casassas</b> (Assoc. Prof. Dr.)	Universitat de Barcelona, Barselona /İspanya
<b>Doğan Barış Kılınç</b> (Dr. Öğr. Üyesi)	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır /Türkiye
<b>Ekin Kaynak İltar</b> (Dr. Öğr. Üyesi)	Akdeniz Üniversitesi, Antalya /Türkiye
<b>Eray Yağanak</b> (Doç. Dr.)	Akdeniz Üniversitesi, Antalya /Türkiye
<b>Feyza Şule Güngör</b> (Prof. Dr.)	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya /Türkiye
<b>Fikri Gül</b> (Prof. Dr.)	Pamukkale Üniversitesi, Denizli /Türkiye
<b>M. Hanifi Macit</b> (Prof. Dr.)	Hacı Bayram Üniversitesi, Ankara /Türkiye
<b>Hüseyin Gazi Topdemir</b> (Prof. Dr.)	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla /Türkiye

- Jack Russell Weinstein** (Prof. Dr.) University of North Dakota, Dakota /ABD  
**Kemal Bakır** (Prof. Dr.) Erzurum Teknik Üniversitesi,  
Erzurum /Türkiye
- Kurtuluş Dinçer** (Prof. Dr.) Hacettepe Üniversitesi, Ankara /Türkiye  
**Levent Bayraktar** (Prof. Dr.) Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara /Türkiye  
**Mehmet Ali Sarı** (Prof. Dr.) Pamukkale Üniversitesi, Denizli /Türkiye  
**Mehmet Elgin** (Prof. Dr.) Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi,  
Muğla /Türkiye
- Metin Becermen** (Prof. Dr.) Uludağ Üniversitesi, Bursa /Türkiye  
**Milay Köktürk** (Prof. Dr.) Pamukkale Üniversitesi, Denizli /Türkiye  
**Mustafa Günay** (Doç. Dr.) Çukurova Üniversitesi, Adana /Türkiye  
**Mustafa Yıldız** (Prof. Dr.) Ardahan Üniversitesi, Ardahan /Türkiye  
**Nevzat Can** (Prof. Dr.) Atatürk Üniversitesi, Erzurum /Türkiye
- Roberto Rodríguez-Milán** (PhD) Hellenic Open University, Patra /Yunanistan  
**Sabahattin Çevikbaş** (Prof. Dr.) Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi,  
Muğla /Türkiye
- Sadık Erol Er** (Prof. Dr.) Çukurova Üniversitesi, Adana /Türkiye  
**Samet Bağçe** (Doç. Dr.) Orta Doğu Teknik Üniversitesi,  
Ankara /Türkiye
- Sedat Yazıcı** (Prof. Dr.) Bartın Üniversitesi, Bartın /Türkiye  
**Solmaz Zelyut** (Prof. Dr.) Ege Üniversitesi, İzmir /Türkiye  
**Süleyman Dönmez** (Prof. Dr.) Akdeniz Üniversitesi, Antalya /Türkiye  
**Süleyman Ertan Tağman** (Doç. Dr.) Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi,  
Burdur /Türkiye
- Şafak Ural** (Prof. Dr.) Topkapı Üniversitesi, İstanbul /Türkiye  
**Taşkır Ketenci** (Prof. Dr.) Mersin Üniversitesi, Mersin /Türkiye  
**Tito Magri** (Emekli Prof.) Università di Roma La Sapienza, Roma /İtalya  
**Tuncay Saygın** (Prof. Dr.) Aydın Adnan Menderes Üniversitesi,  
Aydın /Türkiye
- Yavuz Kılıç** (Prof. Dr.) Aydın Adnan Menderes Üniversitesi,  
Aydın /Türkiye  
**Zehragül Aşkın** (Prof. Dr.) Mersin Üniversitesi, Mersin /Türkiye

## **Bu Sayının Hakemleri/Reviewers of This Issue**

<b>Bret W. Davis</b> (Prof.)	Loyola University Maryland
<b>Doğan Gcmen</b> (Prof. Dr.)	Dokuz Eylll niversitesi
<b>Fahri Atasoy</b> (Doç. Dr.)	Gazi niversitesi
<b>Feyza Ceyhan Cořkun</b> (Doç. Dr.)	Hitit niversitesi
<b>Gven Őar</b> (Doç. Dr.)	Kocaeli niversitesi
<b>Metin Toprak</b> (Prof. Dr.)	Kocaeli niversitesi
<b>Muammer Aktay</b> (Dr. Öğr. Üyesi)	Sivas Cumhuriyet niversitesi
<b>Murat Bayram</b> (Dr. Öğr. Üyesi)	Bingöl niversitesi
<b>Mustafa Bingöl</b> (Dr. Öğr. Üyesi)	Erzurum Teknik niversitesi
<b>Ođuzhan Ateş</b> (Dr.)	Giresun niversitesi
<b>Ömer Kul</b> (Prof. Dr.)	İstanbul niversitesi
<b>Peyami Safa Gülay</b> (Doç. Dr.)	Samsun niversitesi
<b>Tomoko Iwasawa</b> (Prof.)	Reitaku University
<b>Uđur Ekren</b> (Prof. Dr.)	İstanbul niversitesi
<b>mit ztrk</b> (Doç. Dr.)	Gümüřhane niversitesi
<b>Zeynep Kantarcı Bingöl</b> (Doç. Dr.)	Muř Alparslan niversitesi

# sofist

Sayı: 11, Ekim 2025

## İçindekiler Content

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

**Bilimde Gözlemlerin Kuram Yüklülüğü Tartışması:**

**Reichenbach'ın Keşif-Gerekçeleştirme Ayrımından Duhem-Kuhn Eleştirilerine**

**The Theory-Ladeness of Observation in Science:**

**From Reichenbach's Discovery-Justification Distinction to Duhem-Kuhn Critiques / 7**

Alper Bilgehan Yardımcı & Fadime Altunsöz

**Amongst Kami [神] and Tengri: A Preliminary Investigation into Japanese and Turkic Religiosities**

**Kami [神] ve Tengri Arasında: Japon ve Türk Dinselliklerinde Bir Ön Araştırma / 27**

Engin Enzaki

**Augustinus'un Akademia Eleştirisi: Etik mi, Epistemolojik mi?**

**Augustine's Critique of the Academia: Ethical or Epistemological? / 61**

Hasan Aydın

**Parmenides Neden Şiir Yazdı? / Why Did Parmenides Write A Poem? / 119**

Hazal Gemicioğlu

**Bir Nietzsche Şiirinin Türkçeleştirilmesi ve Mütalaası**

**The Translation and Analysis of A Nietzsche Poem in Turkish / 149**

Refika Soyal & Celal Yeşilçayır

### Çeviri Makaleler / Translations

**Heidegger'in Yunanlıları / Heidegger's Greeks / 161**

Glenn W. Most

(Çev. Bartu Şanlı)

**Hannah Arendt / 179**

Jürgen Habermas

(Çev. Hakan Çörekçioğlu)

**Değerlendirme Süreci / Yazım Kuralları**

**Review Process / Formatting Guide / 207**

# Bilimde Gözlemlerin Kuram Yüklülüğü Tartışması: Reichenbach'ın Keşif-Gerekçeleştirme Ayrımından Duhem-Kuhn Eleştirilerine\*

## The Theory-Ladenness of Observation in Science: From Reichenbach's Discovery-Justification Distinction to Duhem-Kuhn Critiques

Alper Bilgehan Yardımcı 

Fadime Altunsöz 

### Özet

Bu makale, bilimsel gözlemlerin kuramdan bağımsız olup olamayacağı sorununu, yirminci yüzyıl bilim felsefi tartışmaları bağlamında sistematik olarak ele almaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde, Viyana Çevresi'nin temsil ettiği mantıkçı pozitivist bilim anlayışı incelenmekte; gözlemlerin tarafsız, nötr ve evrensel bir başlangıç noktası oluşturduğu varsayımının tarihsel ve kavramsal temelleri analiz edilmektedir. Bu çerçevede Hans Reichenbach'ın geliştirdiği keşif ve gerekçeleştirme bağlamı ayrımı, bilimsel yöntemin kuramdan arındırılmış bir meşrulaştırma/gerekçeleştirme modeli olarak kurgulanmasında oynadığı merkezi rol açı-

### Abstract

This article systematically examines the problem of whether scientific observations can be independent of theory, situating the discussion within twentieth-century debates in the philosophy of science. The first section analyzes the logical positivist conception of science developed by the Vienna Circle, focusing on the historical and conceptual foundations of the assumption that observations constitute a neutral, theory-free, and universal starting point. Within this framework, Hans Reichenbach's distinction between the context of discovery and the context of justification is discussed in terms of its central role in constructing the sci-

✉ Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü |alperyardimci@pau.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3245-7203

✉ Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD |faltunsoz14@posta.pau.edu.tr, ORCID ID: 0009-0005-2162-7253

\*Karadeniz 15th International Conference on Social Sciences (8-10 Mart 2024) kapsamında sunulan 'Bilim Felsefesinde Gözlemlerin Kuram Yüklülüğü Sorunu Üzerine' başlıklı bildirisinin gözden geçirilmiş, düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

sından tartışılmaktadır. İkinci bölümde ise Pierre Duhem, Emile Meyerson, Alexandre Koyré, Karl Popper ve Thomas S. Kuhn'un söz konusu yaklaşıma yönelttikleri metodolojik, epistemolojik ve tarihsel eleştiriler değerlendirilmekte; bu düşünürlerin, gözlemlerin kuramsal, tarihsel ve toplumsal çerçevelerden bağımsız olamayacağını savunan çeşitli argümanları ayrıntılı biçimde ortaya konmaktadır. Makale, bu eleştirilerin epistemolojik olarak gözlemlerin kavramsal önkabullerle yönlendirildiği, tarihsel olarak bilimsel gelişmenin birikimsel değil kuramsal dönüşümlerle ilerlediği ve sosyolojik olarak bilimsel etkinliğin topluluk normlarıyla şekillendiği olmak üzere üç düzlemde birleştiğini göstermektedir. Sonuç olarak, Reichenbach'ın keşif-gerekçeleştirme ayrımına indirgemeci bir çerçeve sunduğu; gözlemlerin kuram yüklü olmadığı iddiasının ise bilimsel bilginin doğasını anlamada temel bir epistemolojik sorun olarak kalmaya devam ettiği ileri sürülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kuram yüküllük, keşif-gerekçeleştirme ayrımı, Viyana Çevresi, bilim felsefesi, gözlem ve teori ilişkisi

entific method as a theory-independent system of verification. The second part examines the methodological, epistemological, and historical criticisms that Pierre Duhem, Emile Meyerson, Alexandre Koyré, Karl Popper, and Thomas S. Kuhn made against this view. These thinkers contend that theoretical, historical, and social frameworks inevitably shape observations. The article demonstrates that their criticisms converge on three levels: epistemologically, observations are guided by conceptual presuppositions; historically, scientific development proceeds not cumulatively but through theoretical transformations; and sociologically, scientific practice is structured by communal norms and shared values. In conclusion, it is argued that Reichenbach's discovery-justification distinction offers a reductionist framework, while the claim that observations are theory-free remains a fundamental epistemological problem for understanding the nature of scientific knowledge.

**Keywords:** Theory-ladenness, context of discovery and justification, Vienna Circle, philosophy of science, observation-theory relationship

## 1. Giriş

**B**ilimsel bilginin oluşum süreci bilim felsefesinin en temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. Bu sürecin merkezinde yer alan başlıca tartışmalardan biri gözlemlerin kuramdan bağımsız olup olamayacağı sorusudur. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Viyana Çevresi'nin temsil ettiği mantıkçı pozitivism, bilimsel yöntemi gözlemlerin tarafsız ve nötr biçimde yapılabileceği varsayımı üzerine inşa etmiş böylece bilimsel bilginin kesinliğini ve nesnellliğini bu temele dayandırmıştır (Reichenbach, 1938; Carnap, 1959; Neurath, Carnap, & Hahn, 1973). Bu yaklaşım, Berlin Çevresi'nin önemli isimlerinden Hans Reichenbach'ın geliştirdiği keşif (buluş) bağlamı ile gerekçelendirme (doğrulama) bağlamı ayrımıyla kavramsal bir destek kazanmıştır. Reichenbach'ın ayrımı, Viyana Çevresi'nin pozitivist yöntem anlayışını tamamlayan epistemolojik bir çerçeve sunmuştur. Reichenbach'a (1938, s. 7) göre bilimsel teorilerin ortaya çıkışı sezgisel, psikolojik ve toplumsal unsurlarla şekillenen keşif bağlamına aitken; bilimsel bilginin epistemik değeri yalnızca mantıksal analiz yoluyla belirlenen gerekçelendirme bağlamında ortaya çıkar. Böylece bilimsel gözlemler, kuramdan bağımsız, nesnel veriler olarak kabul edilmiş ve bilimsel yöntemin temeli bu varsayım üzerine kurulmuştur.

Ne var ki, bu yaklaşım kısa sürede önemli felsefi itirazlarla karşılaşmıştır. Pierre Duhem, Emile Meyerson, Alexandre Koyré, Karl R. Popper ve Thomas S. Kuhn gibi düşünürler çeşitli açılardan gözlemlerin kuramsal, tarihsel ve toplumsal çerçevelerden tamamen bağımsız olamayacağını ileri sürerek mantıkçı pozitivismin bu temel varsayımını epistemolojik, metodolojik ve tarihsel düzlemlerde eleştirmişlerdir. Duhem (1954) gözlemlerin, bilim insanının zihninde, önceden var olan kavramsal yapılarla şekillendiğini; Meyerson (1991) bilimin yalnızca betimleyici değil aynı zamanda açıklayıcı bir etkinlik olduğunu; Koyré (1957) bilimin tarihsel gelişiminin deneyle kavranamayacağını; Popper (1959) bilimsel sürecin gözlemlerle değil kuramla başladığını; Kuhn (1962) ise gözlem ve teori üretiminin paradigmatik çerçeveler içinde şekillendiğini göstermiştir.

Bu makale, Viyana Çevresi'nin kuramdan bağımsız gözlem anlayışı ile Duhem'den Kuhn'a uzanan bilimde başvurulan gözlemlerin kuram yüklülüğü eleştirilerine yönelik söz konusu iki yaklaşımı karşılaştırmalı biçimde ele almaktadır. İlk olarak mantıkçı pozitivistlerin bilimsel yöntemle ilişkin yaklaşımı ve Reichenbach'ın keşif-gerekçeleştirme ayrımının kuramsal temelleri incelenmektedir. Ardından, Duhem, Meyerson, Koyré, Popper ve Kuhn'un geliştirdiği eleştiriler sistematik biçimde değerlendirilmekte, bu eleştirilerin epistemolojik, tarihsel ve sosyolojik düzlemlerde nasıl birleştiği gösterilmektedir. Nihai olarak, gözlemlerin kuram yüklülüğü tartışmasının yalnızca tarihsel bir mesele değil, bilimsel bilginin doğasına ilişkin temel bir epistemolojik problem olduğu savunulmaktadır.

## 2. Viyana Çevresi ve Mantıkçı Pozitivist Bilim Anlayışı

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde bilimsel bilgi ve yöntem üzerine yürütülen tartışmalar, Viyana Çevresi'nin etkisiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Mantıkçı pozitivism, mantıkçı ampirizm ya da mantıksal atomculuk olarak da adlandırılan bu düşünce ekolü yalnızca bilim felsefesine değil, modern düşünceye yön veren önemli bir entelektüel harekettir. Bu çevrenin oluşumunu hazırlayan tarihsel koşullar, epistemolojik ve sosyolojik unsurların keşişiminde şekillenmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Almanya'da güç kazanan muhafazakâr siyasi atmosfer, bilim dünyasında ortaya çıkan kuantum teorisi, Öklid dışı geometriler ve yeni atom kuramı gibi gelişmelerle birleşmiş böylece bilim ile bilim olmayan arasındaki sınırların belirsizleştiği bir ortam ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, bilimsel kuramların din, kültür ve insanın varoluşsal ihtiyaçlarına cevap veremediği yönündeki toplumsal tepkiler güçlenmiş ve bilim teknik ilerlemenin önde gölen unsuru olarak görülürken diğer bir yandan ortak bir anlam dünyası kurmakta yetersiz kaldığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Lambert & Brittan, 2017, s. 5). Bu tablo, Ernst Mach'ın önderliğinde bilimin statüsünü yeniden güçlendirmeyi hedefleyen bir hareketin doğmasına zemin hazırlamıştır.

Viyana Üniversitesi'nde Moritz Schlick'in 'İndüktif Bilimler Felsefesi' kürsüsüne atanmasıyla birlikte çevrenin kurumsal yapısı şekillenmiş,

Schlick'in etrafında toplanan düşünürler düzenli toplantılar yaparak kendi epistemolojik ve metodolojik programlarını geliştirmişlerdir. Topluluğun önde gelen isimleri arasında Rudolf Carnap, Kurt Gödel, Herbert Feigl, Philip Frank, Otto Neurath, Hans Hahn, Friedrich Waismann, Felix Kaufmann ve Viktor Kraft gibi farklı disiplinlerden gelen bilim insanları ve filozoflar yer almıştır. Çevrenin etkisi yalnızca Viyana ile sınırlı kalmamış, Berlin Çevresi'nin önde gelen isimlerinden Hans Reichenbach ve Carl Hempel Viyana Çevresi'nin programıyla paralel bir düşünsel çizgide hareket ederek pozitivist yöntemin kavramsal temellerine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ayrıca İngiltere'den Alfred Ayer de bu akımın düşünsel mirasının yayılmasında etkili olmuştur (Özkan, 2020, ss. 57-58).

Viyana Çevresi'nin bilim anlayışı pozitivism ve mantıksal analiz olmak üzere iki temel ilkeye dayanmaktadır. Pozitivism tüm bilginin deneyimden türediği ve yalnızca gözlemlere konu olan olguların incelenebileceği ilkesine dayanırken, mantıksal analiz bilimsel önermelerin anlamlılığının mantıksal dil çözümlenmesiyle sınırlandırılmasını öngörmektedir (Erkıpçak, 2019, s. 41). Rudolf Carnap'ın geliştirdiği 'dil'in mantıksal analizi' yaklaşımı bu bağlamda belirleyici bir rol üstlenmiştir. Carnap'a (1959, s. 78) göre bilimsel teorilerin duyusal verilerle doğrudan ilişkili olmayan varlıkları kabul etmesi bilimi metafiziksel karmaşaya sürükler. Bu nedenle Frege, Whitehead ve Russell'in mantıksal çözümlenme yöntemlerinden hareketle analitik-sentetik ayrımını merkeze almış, Carnap (1937, s. 318) tüm bilimsel önermelerin 'protokol önermelerine' indirgenmesi gerektiğini savunmuştur. Bu önermelerin ortak bir fiziksel dilde betimlenmesi sayesinde evrensel bir bilim dili oluşturulabileceğini ileri sürmüştür (Salgar, 2016, s. 21; Schlick, 1959, ss. 209-210). Böylece hem bilimin birliği sağlanacak hem de metafizik öğeler bilimsel söylemden dışlanacaktır.

Bu düşünsel çerçeve, doğrulanabilirlik ölçütü etrafında somutlaşmıştır. Viyana Çevresi'ne göre bir önermenin anlamlı olabilmesi için onun olgusal deneyim aracılığıyla doğrulanabilir olması gerekmektedir (Carnap, 1959, s. 71; Ayer, 1936, s. 35; Schlick, 1936, s. 341). Bu ölçüt, bilimin konusunu yalnızca olgusal içeriğe sahip öğelere indirgemekte ve bilimin amacını

doğanın nesnel yapısını aşama aşama analiz ederek açığa çıkarmak olarak belirlemektedir (Gavroğlu, 2006, s. 25). Bu anlayışta bilimsel bilgi fiziksel dünyaya ilişkin olup yalnızca gözlem, deney ya da duyu algıları yoluyla elde edilebilir. Bilimsel açıklamalar ise nesnel, sistematik ve ampirik gözlemlere dayanmalıdır (Yıldırım, 2023, s. 57).

Mantıkçı pozitivistlere göre bilimsel bilgi üretimi şu şekilde işler: İnsan zihni gözlemden önce boş bir levha (tabula rasa) gibidir; bu sayede nesnel objektif olarak algılanabilir. Bilim insanı dikkatli ve sistematik biçimde gözlem veya deney yoluyla olguları toplar ve kaydeder. Ardından bu olguları sınıflandırır, karşılaştırır, yorumlar ve tümevarım yöntemiyle genellemelere ulaşır. Elde edilen genellemeler tekrar olgu dünyasıyla karşılaştırılarak doğrulanır; sonuçlar gözlem ve deneyle uyuyorsa bilgi olarak kabul edilir, uymuyorsa reddedilerek yeni genellemelere gidilir (Yıldırım, 2023, s. 95). Böylece bilimsel bilgi birikimsel olarak ilerler.

Bu yaklaşımda bilimsel bilginin nesnelliği, gözlemlerin kuramdan bağımsız olduğu varsayımına sıkı sıkıya bağlıdır. Bilim insanlarının gözlem yaparken ait oldukları toplumdan, kültürel değerlerden veya ideolojik yönelimlerden etkilenmedikleri, psikolojik ya da felsefi yaklaşımlarını bir kenara bırakarak yalnızca olgulara yöneldikleri varsayılır. Bu varsayım, bilimin evrensel, kişisel ve kültürel önyargılardan arındırılmış bir bilgi üretme yöntemi sunduğu inancını besler. Bu çerçevede Reichenbach'ın keşif-gerekçelendirme ayrımı da temellenmiştir. Keşif bağlamı, sezgisel ve irrasyonel unsurlara indirgenerek bilimsel bilgi üretiminin dışında bırakılmış; bilimsel meşruiyet, yalnızca gerekçelendirme bağlamında mantıksal çözülemeye bağlanmıştır (Reichenbach, 2019, s. 248). Böylece gözlemler, teoriden bağımsız, nötr ve nesnel bir bilimsel yöntemin başlangıç noktası olarak konumlandırılmıştır.

Ne var ki bu yaklaşım yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli açılardan ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu eleştirilerin ortak yönü gözlemlerin hiçbir zaman kavramsal, tarihsel ve toplumsal çerçevelerden tamamen bağımsız olamayacağı düşüncesidir. Pierre Duhem, Emile Meyerson, Alexandre Koyré, Karl Popper ve Thomas Kuhn gibi düşünürler,

gözlemlerin kuram yüklü olduğunu farklı temeller üzerinden savunarak mantıkçı pozitivistin temel varsayımını sorgulamışlardır. Bu eleştirilerin dayandığı kavramsal zemin ise Reichenbach'ın keşif-gerekçelendirme ayrımıdır çünkü bu ayrım, daha sonra söz konusu düşünürler tarafından hem epistemolojik hem de metodolojik düzeyde tartışmaya açılmaktadır.

### 3. Reichenbach ve Keşif-Gerekçelendirme Ayrımı

Bilimsel bilginin oluşum sürecini açıklamada önemli bir dönüm noktası Viyana Çevresi'nin bir üyesi olmasa da onlara yakın düşünsel çizgide yer alan Hans Reichenbach'ın (1938, ss. 6-7) geliştirdiği keşif (buluş) bağlamı ile gerekçelendirme (doğrulama) bağlamı ayrımıdır. Bu ayrım bilimsel kuramların nasıl ortaya çıktığı ile nasıl meşrulaştırıldığı arasındaki ilişkiyi çözümlmeyi hedeflemekte ve mantıkçı pozitivistin gözleme yüklediği kuramsal tarafsızlık iddiasını temellendirmektedir (Yardımcı, 2019, s. 389). Reichenbach, bu ayrımı ilk olarak *Experience and Prediction* (1938) adlı eserinde kavramsal bir çerçeveye oturtmuştur.

Reichenbach'a (1938, s. 1) göre bilginin özü genellemedir. İnsan, çevresiyle sürekli etkileşim içinde yaşadığı için karşılaştığı olguları betimleme, düzenleme ve genelleme eğilimindedir. Bu süreç tarih boyunca farklı biçimlerde tezahür etmiştir. İnsan zihni, çevresindeki nesnelere anlamak ve kontrol altına almak amacıyla gözlem yapar, bu gözlemleri betimleyici ifadelere dönüştürür ve ardından genellemelere ulaşır. Reichenbach bu noktada günlük yaşamda yapılan sıradan gözlemler ile bilimsel gözlemler arasında keskin bir ayrım yapar. Örneğin, sıcak bir sobaya dokunan bir kişinin elinin yanacağına dair yaptığı genelleme ne bilimsel bir genelleme ne de bilimsel bir gözlemdir. Çünkü bu tür genellemeler rastlantısal gözlemlere ve belirsiz betimlemelere dayanır. Oysa bilimsel gözlem, teknik araçların kullanımına, dikkatli yöntemsel yaklaşımlara ve mantıksal çözümlere süreçlerine dayanmalıdır (Reichenbach, 2019, ss. 37, 141, 270, 283).

Reichenbach (1938, s. 7, 403) bu bağlamda bilgi üretimini iki ayrı düzlemde ele alır. İlk düzlem olan keşif bağlamı (*context of discovery*), bilim insanlarının sezgileri, psikolojik eğilimleri, kültürel arka planları ve

toplumsal koşullarıyla şekillenen bir süreçtir. Bu süreçte fikirlerin doğuşu rasyonel kurallara dayanmaz; sezgisel, rastlantısal veya irrasyonel unsurlar belirleyici olabilir. Reichenbach bu bağlamda ortaya çıkan yaratıcı sürecin mantıksal bir analize tabi tutulamayacağını özellikle vurgular. Ona (2019, s. 248) göre “bulma (keşif) eylemi mantıksal çözülemeye gelmez. Yaratıcı dehanın yerini alacak bir bulma makinası yapmamıza elveren hiçbir mantık kuralı yoktur. Mantıkçının yapabileceği sadece verilen olgularla bu olguları açıklama amacı güden bir teori arasındaki ilişkiyi çözülemektir. Mantık yalnızca doğrulama (gerekçeleştirme) bağlamı ile uğraşır”.

İkinci düzlem olan gerekçeleştirme bağlamı (*context of justification*), bilimsel kuramların mantıksal ilkelere dayanarak meşrulaştırıldığı, diğer ir deyişle bilimsel bilginin elde edilme sürecinin rasyonel olarak inşa edildiği alandır. Bu bağlamda gözlemler, kavramlardan, sezgilerden ve kültürel unsurlardan arındırılmış nesnel veriler olarak kabul edilir. Reichenbach’a (1938, ss. 6-7) göre bilimsel bilgi üretiminin epistemik değeri, keşif sürecinden değil gerekçeleştirme sürecinden kaynaklanır. Bilim insanı gözlem ve deney yoluyla elde ettiği verileri tümevarımsal akıl yürütme aracılığıyla geneller ve bu genellemeleri mantıksal çözülemeye tabi tutar (Yıldırım, 2023, s. 211). Bu nedenle bilimsel yöntem, keşif sürecinin irrasyonel ve sezgisel doğasından ayrıştırılarak yalnızca gerekçeleştirme (doğrulama) bağlamında değerlendirilmelidir.

Reichenbach’ın (1938, s. 7) bu ayrımı geliştirmesinde, Kant’ın bilgi kuramındaki “*quid facti/quid juris*” ayrımını bilim metodolojisine uyarlayışının önemli bir payı vardır. Kant (1787/1929, s. 136), bilginin psikolojik olarak nasıl edinildiği (*quid facti*) ile bilginin hangi normatif ölçütlerle temellendirildiği (*quid juris*) arasında ayrım yapmıştır. Reichenbach bu ayrımı epistemolojik düzeyde keskinleştirerek keşif bağlamını bilginin fiilen nasıl ortaya çıktığına ilişkin psikolojik, sosyolojik ve tarihsel süreçlerle; gerekçeleştirme bağlamını ise bilginin hangi mantıksal ilkelerle meşrulaştırıldığıyla ilişkilendirmiştir (Ünal & Sarı, 2020, s. 28). Bu nedenle mantıksal çözüleme yalnızca gerekçeleştirme bağlamına aittir. Yaratıcı sezgi ve tarihsel koşulların belirlediği keşif süreci mantıksal bir kurala

indirgenemez (Reichenbach, 2019, ss. 247-248; Yardımcı, 2019, s. 389). Bu yaklaşım, Reichenbach'ı psikolojik açıklamaları bilimsel bilginin dışında bırakmaya yöneltmiş böylece bilimsel yöntem, bireysel sezgilere ve toplumsal faktörlere bağlı olmaksızın işleyen evrensel bir mantıksal yapı olarak tasarlanmıştır.

Bununla birlikte Reichenbach (1938, s. 403), tümevarımın rolünü de bu ayrım içinde yeniden konumlandırır. Ona göre bazı filozoflar tümevarımı bilimsel gerekçelendirmenin dışında tutarak, onu yalnızca bir 'tahmin' faaliyeti olarak görmektedir. Reichenbach bu görüşe karşı çıkararak tümevarımın teorilerin keşfinde değil, doğrulanmasında işlevsel olduğunu savunur: "Bir teoriye tahminle ulaşan bilim insanı, teorisini başkalarına olgularla doğruladıktan sonra sunar. Bilim insanının indüktif (tümevarım) çıkarımı kullandığı yer işte bu teorisini doğrulama aşamasıdır. Kimi filozoflara göre indüktif çıkarım mantıksal çözümlemeye elverişsiz bir tahmin işidir. Ancak indüktif çıkarım bir teori bulmada değil, bulunan teoriyi olgulara giderek doğrulamada kullanılan bir araçtır" (Reichenbach, 2019, s. 247). Bu yaklaşım, Reichenbach'ın gözlemleri kuramdan bağımsız epistemik temeller olarak görmesini daha da pekiştirir.

Reichenbach'ın keşif-gerekçelendirme ayrımı, mantıkçı pozitivist bilim anlayışının merkezine yerleşmiştir. Çünkü bu ayrım sayesinde bilimsel bilgi üretiminde irrasyonel, psikolojik ya da kültürel unsurların etkisi epistemolojik düzeyde dışarıda bırakılabiliştir. Böylelikle bilimsel yöntem, yalnızca doğrulama bağlamında işleyen, nesnel ve evrensel bir sistem olarak tasarlanmıştır. Bu yaklaşımda keşif süreci, bilim tarihinin ve bireysel sezginin alanına hapsedilirken, bilimsel bilgi mantıksal çözümleme yoluyla kuramsal olarak doğrulanmış önermeler toplamı haline gelmiştir.

Ancak bu ayrım, aynı zamanda daha sonraki felsefi tartışmaların temel hedeflerinden birine dönüşmüştür. Duhem, Meyerson, Koyré, ve Kuhn gibi düşünürler, Reichenbach'ın keşif-gerekçelendirme ayrımının bilimsel pratiğin doğasını yansıtmadığını özellikle gözlemlerin kuramdan bağımsız olamayacağı gerçeğini göz ardı ettiğini ileri sürerek bu ayrımı metodolojik ve epistemolojik düzeyde eleştirmişlerdir. Onlara göre bilimsel bilgi, Re-

Reichenbach'ın öne sürdüğü gibi irrasyonel bir keşif süreci ile rasyonel bir gerekçelendirme süreci şeklinde ikiye ayıramaz çünkü bilim insanlarının kuram oluşturma, gözlem yapma ve teori seçme faaliyetleri baştan sona kuramsal, tarihsel, toplumsal ve kavramsal unsurlarla iç içedir.

#### **4. Duhem, Meyerson, Koyré, Popper ve Kuhn'un Eleştirileri**

Reichenbach'ın keşif-gerekçelendirme ayrımı ve Viyana Çevresi'nin kuramdan bağımsız gözlem anlayışı, yirminci yüzyıl boyunca birçok düşünür tarafından metodolojik, epistemolojik ve tarihsel açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin ortak paydası, gözlemlerin hiçbir zaman kuramsal, tarihsel ve kültürel çerçevelerden tamamen bağımsız olamayacağı savıdır. Bu eleştirel çizgi, Reichenbach'tan önce gelen Pierre Duhem'in (1954, ss. 183-184) bilimsel gözlemin kuramsal önkabullerle yüklü olduğu yönündeki görüşleriyle başlar. Duhem'in yaklaşımı daha sonra Emile Meyerson ve Alexandre Koyré'nin tarihsel-kavramsal analizleriyle derinleşmiş; Karl Popper ve Thomas Kuhn tarafından ise Reichenbach'ın ayrımı da dahil olmak üzere mantıkçı pozitivist çerçeveye yöneltilen sistematik eleştirilerle sürdürülmüştür. Böylece Duhem'den Kuhn'a uzanan bu düşünsel çizgi pozitivist yöntemin kuramdan bağımsız gözlem varsayımını farklı açılardan sorgulamıştır.

##### **4.1. Pierre Duhem: Varsayımlar ve Kuramların Gözleme Kılavuzluğu**

Pierre Duhem, Viyana Çevresi'nin gözlemleri kuramdan bağımsız, nötr bir veri toplama faaliyeti olarak değerlendirmesine itiraz eden ilk düşünürlerden biridir. Duhem'e (1954, ss. 187, 190) göre bilim insanı, yaşadığı toplumdan, kültürel bağlamından, aldığı eğitimden ve içinde bulunduğu tarihsel koşullardan bağımsız bir şekilde gözlem yapamaz. Gözlem süreci, bilim insanının zihninde önceden var olan varsayımlar, kavramlar, sezgiler ve teoriler tarafından şekillendirilir (Güzel, 2014, s. 48; Kabadayı, 2011, s. 41). Dolayısıyla bilimsel araştırmanın ilk basamağını Viyana Çevresi'nin iddia ettiği gibi kuramdan arındırılmış yalın gözlemler değil, bilim insanının sahip olduğu teorik arka plan oluşturur.

Duhem'e (1954, ss. 183-184) göre fiziksel bir deney iki aşamadan meydana gelir. Birincisi olguların gözlemlenmesi, ikincisi ise bu olguların yorumlanmasıdır. Yorumlama süreci yalnızca dikkatli ve deneyimli olmakla gerçekleştirilemez. Bilim insanı deneysel çalışmalara başlamadan önce zihninde taşıdığı kuramsal çerçeveye dayanmak zorundadır. Bu kuramlar, deneylere bir tür sözlük veya kılavuz işlevi görür. Bu bakımdan deneysel gözlemler, teorik önkabuller olmaksızın ne anlam kazanabilir ne de sistematik bilgi üretimine katkıda bulunabilir (Yıldırım, 2023, s. 112). Duhem'e göre bilim insanının varsayımları yalnızca araştırma sürecini yönlendirmekle kalmaz, aynı zamanda zihinsel bir ekonomi (düşünce ekonomisi) sağlar. Böylece bilim insanı her defasında bütün yasaları yeniden öğrenmek yerine, belirli bir teorik çerçeveye dayanarak araştırma yapabilir (Kabadayı, 2006, s. 30).

Bu bağlamda Duhem (1954, ss. 183-184), Reichenbach'ın keşif sürecini, bilimsel bilgi üretiminden dışlayan anlayışına doğrudan karşı çıkar. Ona (1954, s. 187) göre keşif sürecinde yer alan varsayımlar, hipotezler ve sezgiler bilimsel yöntemin ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla gözlem hiçbir zaman kuramdan tamamen bağımsız olamaz aksine gözlemler, kuramsal önkabullerle yönlendirilir ve anlam kazanır.

#### **4.2. Emile Meyerson: Betimlemenin Ötesinde Nedensel Açıklama**

Duhem'in eleştirisini daha ileriye taşıyan Fransız düşünür Emile Meyerson, bilimin doğasına ilişkin kapsamlı bir çözümleme sunmuştur. Meyerson (1991, s. 15, 20), pozitivist bilim anlayışının bilimi yalnızca olguların betimlenmesiyle sınırlamasına karşı çıkar. Pozitivistlere göre bilimin temel görevi olguları sınıflamak, betimlemek ve bunlar arasındaki düzenlilikleri saptamaktır (Yıldırım, 2023, s. 95). Meyerson (1991, ss. 36-37) ise bilimin yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda açıklayıcı bir etkinlik olduğunu savunur. Ona göre bilim, birbiriyle bağlantılı iki etkinlikten oluşur: Betimleyici yasa (Deneysel yasa) ve Nedensel yasa (Açıklayıcı yasa). Betimleyici yasa doğal süreçlerin sonucunu tahmin etmemizi ve bu süreçleri yönlendirmemizi sağlar ancak tek başına insanın kavrama arzusunu tatmin

edemez. Bilim, bu betimleyici yasaların ötesine geçerek onların nedenlerini açıklamaya çalışır (Losee, 2012, s. 150; Kabadayı, 2011, s. 58).

Meyerson'a (1991, s. 10-11) göre bilimsel araştırma hiçbir zaman kavramsal olarak 'boş bir zihin'le başlamaz. Deneyler, önceden edinilmiş idealler, varsayımlar veya teoriler olmadan gerçekleştirilemez. Bilim insanı, yaşadığı dönemin hâkim kuramsal çerçevesi içinde çalışır. Örneğin Giordano Bruno (2022, s. 5), Batlamyus'un yer merkezli evren modeli ile Kopernik'in güneş merkezli modeline aşınadır ve kendi teorisini bu iki kuramsal referansa dayanarak geliştirmiştir. Bu durum, bilim insanının hiçbir zaman "nötr" bir başlangıç noktasından hareket etmediğini göstermektedir.

Meyerson (1991, s. 44-45) ayrıca, kuramların yalnızca betimleme değil, aynı zamanda açıklama ve anlamlandırma işlevi gördüğünü vurgular. Ona göre bilimsel etkinlik, deneysel olguların ötesinde zihinsel bir yeniden yapılandırma sürecini içerir. Bu yönüyle Meyerson, Reichenbach'ın keşif-gereçlendirme ayrımını reddederek bilimsel bilginin üretiminde kuramsal çerçevenin belirleyiciliğini savunur.

### 4.3. Alexandre Koyré: Kuramın Önceliği ve Tarihsellik

Alexandre Koyré, mantıkçı pozitivistin deneyselciliğini radikal biçimde eleştirmiştir. Pozitivistlere göre geçerli bir bilimsel bilgi ancak olgusal içeriğe sahip ve doğrulanabilir önermelerle mümkündür. Koyré ise bu yaklaşımın bilimin tarihsel gelişimini ve kavramsal dönüşümlerini açıklamakta yetersiz kaldığını ileri sürer (Koyré, 2010, ss. 89-90; Kabadayı, 2013, s. 9). Ona göre salt deneyci bir yaklaşım, bilimin nasıl ilerlediğini anlamamıza yetmez çünkü bilimsel gelişme yalnızca deneysel değil, aynı zamanda kuramsal bir süreçtir (1957, s. 6; 1968, s. 3).

Koyré'ye (1957, s. 16; 1968, ss. 3-4) göre bilimsel faaliyet kuramla başlar. Bilim insanı önce zihninde bir teori veya varsayım geliştirir, ardından bu kuramı doğrulamak veya yanlışlamak amacıyla deneysel gözlemlere başvurur. Kuram, bilim insanına bir sözlük veya ansiklopedi gibi kılavuzluk eder; hangi olguların önemli olduğunu, nasıl sınıflandırılacağını ve hangi yöntemlerin kullanılacağını belirler (Koyré, 2010, s. 89-90). Göz-

lemler ise ancak bu kuramsal çerçeve içinde anlam kazanır. Bu bakımdan kuram gözlemden önce gelir ve gözlemi yapılandırır.

Koyré (1957, s. 15; 1968, s. 4) ayrıca bilimin felsefeden koparılama-yaçağını savunur. Mantıkçı pozitivistler felsefeyi yalnızca dil çözümlemesiyle sınırlarken, Koyré bilim insanların kavramlarının ve kuramsal yönelimlerinin tarihsel-felsefi bir temele dayandığını belirtir. Bir bilim insanının düşüncelerini tam olarak anlayabilmek için onun içinde bulunduğu dönemin zihinsel atmosferini bilmek gerekir (Güzel, 2014, s. 59; Kabada-ı, 2013, s. 96). Dolayısıyla bilimsel öğretiler tarihsel çerçeveleriyle ele alınmadan bilimsel gelişmeyi açıklamak mümkün değildir. Bu yaklaşım Reichenbach'ın keşif sürecini bilimsel bilgi üretiminden dışlama eğilimini temelden sarsar.

#### **4.4. Karl Popper: Gözlemden Değil, Kuramdan Başlayan Bilim**

Karl Popper, Reichenbach'ın keşif-gerekçeleştirme ayrımını genel hatlarıyla kabul etmekle birlikte, ayrımın içeriğini mantıkçı pozitivistlerden köklü biçimde farklı yorumlar. Popper'a (1959, ss. 7, 111) göre bilimsel bilgi gözlemlerle değil kuramla başlar. Ünlü ifadesiyle, "size 'lütfen gözlemleyin' çağrısında bulunduğumda hemen sorarsınız; evet ama neyi? Neyi gözlemleyeyim? Dolayısıyla problem yoksa gözlem de olmaz" (Popper, 2006, ss. 18-19). Bilimsel araştırma, gözlemden türetilen bir bilgi birikimiyle değil, bir problem durumunun ortaya çıkışıyla başlar (Popper, 1963, s. 46). Bilim insanı, bu problemi çözmek için hipotezler geliştirir, bu hipotezler eleştirel sınamalardan geçirilir ve yanlışlanmaya çalışılır (Popper, 1998, s. 9; Chalmers, 1997, ss. 92-93).

Popper (1959, s. 7), Reichenbach gibi keşif sürecinin rasyonelleştirelemeyeceğini kabul eder, ancak gerekçeleştirme sürecinde gözlemlerin tarafsız, kuramdan bağımsız veriler olduğu iddiasını reddeder. Ona (1959, s. 107; 1963, s. 46) göre bilim insanı, gözlemlerini her zaman belirli bir kuramsal çerçeve içinde yapar. Dolayısıyla bilimsel yöntemin merkezinde doğrulama değil yanlışlama yer almalıdır (Popper, 1959, ss. 40-41). Einstein'ın genel görelilik teorisi buna tipik bir örnektir. Einstein, genel

görelilik teorisinin (1915) öngördüğü Güneş'in kenarından geçen yıldız ışığının sapsmasının gözlenmemesi durumunda teorisinin yanlışlanacağını açıkça belirtmiştir. Bu örnek bilimsel teorilerin tek bir gözlemlerle doğrulanamayacağını, ancak yanlışlanabilir olmaları gerektiğini gösterir (Popper, 1963, s. 37).

Popper'a (1959, s. 7, 1963, s. 46) göre bilimsel araştırma süreci, gözlemlerden tümevarımsal olarak kuram üretmek şeklinde işlemez, tam tersine bilimsel etkinlik bir problem durumunun ortaya çıkışıyla başlar. Bilim insanı mevcut kuramsal çerçeve içinde bir açıklama önerisi geliştirir ve bu öneri deneysel ya da gözlemsel olarak çürütülmeye çalışılır. Bu nedenle gözlem, Reichenbach'ın öne sürdüğü gibi kuramdan bağımsız bir doğrulama aracı değil, aksine zaten mevcut varsayımlara dayanarak anlam kazanan bir sınama aracıdır. Popper'a (2006, ss. 18-19; 1998, s. 9) göre gözlem önermeleri bile kuramsal çerçevelerden bağımsız değildir. Bu nedenle bilimsel bilgi, doğrulama süreçleriyle değil, yanlışlanma yoluyla ilerleyen eleştirel bir döngü üzerinden gelişir.

Popper'ın bu yaklaşımı, Duhem'den itibaren gelişen kuram yüküllüğü çizgisiyle örtüşürken, Reichenbach'ın ayırımına farklı bir yön kazandırır. Keşif ve gerekçelendirme arasındaki ayrımı formel düzeyde korur, ancak gerekçelendirme sürecini mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi kuramdan bağımsız bir gözlem alanına değil, eleştirel sınama ve yanlışlamaya dayalı bir akıl yürütme sürecine yerleştirir.

#### 4.5. Thomas S. Kuhn: Paradigma ve Eşölçülemezlik

Thomas S. Kuhn, Reichenbach'ın ayırımına en kapsamlı tarihsel ve sosyolojik eleştiriyi getirmiştir. Kuhn, bilimsel bilginin oluşum sürecinde tarihsel, toplumsal ve psikolojik unsurların belirleyici olduğunu vurgular (1962, ss. 7, 85, 110). Meyerson ve Koyré'nin etkisiyle geliştirdiği paradigma kavramı, bilimsel faaliyetleri belirli bir kuramsal, metodolojik ve değerler bütünü çerçevesinde tanımlar (Yardımcı, 2022, s. 33). Kuhn'a göre bilim insanları, bir paradigmanın sunduğu ortak kavramsal araçlar, problemler ve çözüm yolları içinde çalışır. Bu nedenle bilimsel

bilgi üretimi, Reichenbach'ın önerdiği gibi bireysel psikoloji ile mantıksal analiz arasında bölünemez çünkü gözlem, kuram seçimi ve bilgi üretimi süreçleri baştan sona paradigmatik bir çerçeveye bağlıdır (Kuhn, 1962, ss. 42, 109, 126).

Kuhn'un en radikal katkılarından biri paradigma değişimlerinin eşölçülemezlik (incommensurability) kavramıyla açıklanmasıdır. Ona (1962, ss. 148-150) göre farklı paradigmlar arasında ortak bir ölçüt bulunmadığından eski bir paradigmayı yeni bir paradigma çerçevesinde anlamak veya tarafsız biçimde karşılaştırmak ya da eş bir biçimde ölçmek mümkün değildir. Newtoncu kütle kavramı, Einsteinci kütle kavramıyla aynı fiziksel olgulara işaret etmez dolayısıyla iki paradigma arasında doğrudan çeviri yapılamaz (Kuhn, 2017, s. 194). Bu durum, Reichenbach'ın gerekçelendirme bağlamının kuramdan bağımsız, evrensel bir ölçüt sunduğu yönündeki varsayımı temelden çürütür. Çünkü kuram seçimi dahi paradigmalara için değerlere ve topluluk normlarına dayanır (Kuhn, 1994, s. 383).

Bununla birlikte, Kuhn keşif-gerekçelendirme ayrımını gereksiz bulur. Ona göre kuram seçimi, gerekçelendirme bağlamında ele alınsa bile sosyolojik, psikolojik ve kültürel faktörler içermektedir. Bu nedenle keşif ve gerekçelendirme süreçleri birbirinden kesin çizgilerle ayrılmaz (Hoyningen-Huene, 2006, s. 126). Bilimsel bilgi üretimi, mantıksal analizden ibaret değildir. Bilimsel toplulukların ortak değerleri, gelenekleri ve eğitim süreçleri belirleyici rol oynar (Kuhn, 1962, ss. 5, 166, 175). Dolayısıyla Kuhn'un yaklaşımı, Reichenbach'ın mantıksal-epistemolojik ayrımını yalnızca tarihsel ve sosyolojik gerekçelerle eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda bilimsel bilginin üretim ve değerlendirme süreçlerini kökten farklı bir kavramsal zemine taşır.

## 5. Sonuç

Viyana Çevresi'nin bilimsel yöntem anlayışı gözlemlerin kuramdan bağımsız, tarafsız ve nesnel bir başlangıç noktası oluşturduğu varsayımı üzerine inşa edilmiştir. Bu yaklaşım, Hans Reichenbach'ın keşif (buluş) bağlamı ile gerekçelendirme (doğrulama) bağlamı arasında yaptığı keskin

ayırım sayesinde sistematik bir zemin kazanmıştır. Reichenbach, bilimsel kuramların ortaya çıkış sürecini irrasyonel ve psikolojik unsurların hâkim olduğu keşif bağlamına, bilimsel bilginin meşruiyetini ise mantıksal analiz yoluyla belirlenen gerekçelendirme bağlamına yerleştirerek bilimsel yöntemi bireysel sezgi ve kültürel etkilerden arındırılmış, evrensel bir doğrulama sistemi olarak kurgulamıştır. Böylece bilimsel bilgi, kültürel, tarihsel ve toplumsal bağlamlardan soyutlanmış, kuramdan bağımsız gözleme dayalı birikimsel bir süreç olarak tanımlanmıştır.

Ancak Duhem, Meyerson, Koyré, Popper ve Kuhn'un eleştirileri, bu kuramdan bağımsız gözlem anlayışının epistemolojik ve tarihsel açıdan sürdürülemez olduğunu göstermiştir. Duhem, gözlemlerin her zaman bilim insanının zihninde mevcut kavramsal ve teorik yapılarla yönlendirildiğini savunarak varsayımların deneysel sürecin ayrılmaz bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Meyerson, bilimin yalnızca betimleyici değil aynı zamanda açıklayıcı bir etkinlik olduğunu belirterek deneysel yasaların kavramsal çerçeveler olmadan anlaşılamayacağını ileri sürmüştür. Koyré bilimsel gelişmenin salt deneyselcilikle açıklanamayacağını, teorik yapının gözleme önceliğini ve bilimin tarihsel-felsefi temellerinin göz ardı edilemeyeceğini göstermiştir. Popper, bilimsel sürecin gözlemle değil kuramla başladığını bu nedenle bilimsel yöntemin merkezine doğrulamanın değil yanlıştırmanın yerleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Kuhn ise paradigma kavramı aracılığıyla bilimsel bilgi üretimini tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamlara yerleştirerek keşif ve gerekçelendirme süreçlerinin birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını ortaya koymuştur.

Bu eleştiriler, bilimsel gözlemlerin kuramdan bağımsız olamayacağını üç temel düzlemde açığa çıkarmaktadır. Birincisi, epistemolojik düzlemde, gözlemlerin teorik önkabuller tarafından yönlendirildiği; bilim insanının neyi, nasıl ve neden gözlemleyeceğinin daima bir kavramsal çerçeveye bağlı olduğu vurgulanmaktadır. İkincisi, tarihsel düzlemde, bilimsel gelişmenin birikimsel bir süreçten ziyade kuramsal dönüşümler, kavramsal devrimler ve paradigma değişimleri yoluyla gerçekleştiği gösterilmektedir. Üçüncüsü, sosyolojik düzlemde, bilimsel etkinliğin yalnızca bireysel

mantıksal analizlerin değil, bilim topluluklarının ortak değerlerinin, eğitim süreçlerinin ve kültürel bağlamlarının ürünü olduğu ortaya konmaktadır.

Dolayısıyla Reichenbach'ın keşif-gerekçeleştirme ayrımı bilimsel bilginin oluşum sürecini açıklamada indirgemeci bir çerçeve sunar. Keşif sürecini bilim tarihinin irrasyonel bir alanına, gerekçeleştirmeyi ise kuramdan bağımsız bir mantıksal zemine hapsetmek bilimsel pratiğin gerçek doğasını kavramakta yetersiz kalmaktadır. Gözlemlerin kuram yüklülüğü, yalnızca bilim felsefesi açısından teorik bir tartışma değil bilimsel bilginin epistemik statüsünü, metodolojisini ve tarihsel gelişimini anlamak açısından merkezi bir meseledir. Bu nedenle bilimsel gözlemlerin değerlendirilmesi, mantıksal çözümlemeyle sınırlı kalmamalı tarihsel, sosyolojik ve kavramsal boyutlar bir arada ele alınmalıdır.

Sonuç olarak, Viyana Çevresi'nin kuramdan bağımsız gözlem varsayımı ve Reichenbach'ın keşif-gerekçeleştirme ayrımı bilimsel yöntemin nesnellik ve evrensellik iddialarına dayanak sağlamakla birlikte bilimsel pratiğin tarihsel ve kuramsal gerçekliğini tam olarak açıklayamamaktadır. Duhem'den Kuhn'a uzanan eleştirel çizgi, bilimsel gözlemlerin her zaman belirli kuramsal önkabuller, tarihsel bağlamlar ve toplumsal normlarla iç içe geçtiğini göstererek modern bilim felsefesinde 'gözlem' kavramının yeniden düşünülmesini zorunlu kılmıştır. Bu tartışma, yalnızca bilimsel yöntemin doğasına ilişkin bir mesele değil aynı zamanda bilginin nasıl üretildiği, değerlendirildiği ve değiştiği sorularının merkezinde yer alan temel bir epistemolojik sorundur.

## Kaynakça

- Ayer, A. J. (1936). *Language, truth and logic*. Gollancz.
- Bruno, G. (2022). *Evrenin ve dünyaların sonsuzluğu üzerine* (D. A. Erdoğan, Çev.). Prometheus Yayınları.
- Carnap, R. (1937). *The logical syntax of language* (A. Smeaton, Trans.). Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Carnap, R. (1959). The elimination of metaphysics through logical analysis of language. In A. J. Ayer (Ed.), *Logical positivism* (pp. 60-81). The Free Press.
- Chalmers, A. (1997). *Bilim dedikleri* (H. Arslan, Çev.). Vadi Yayınları.

- Duhem, P. (1954). *The aim and structure of physical theory* (P. P. Wiener, Trans.). Princeton University Press.
- Erkıpçak, H. T. (2019). *Viyana çevresi program yazıları: Bilimsel dünya anlayışı içinde*. Pinhan Yayınları.
- Gavroğlu, K. (2006). *Bilimlerin geçmişinden tarih üretmek* (A. Çokona, Çev.). İletişim Yayınları.
- Güzel, C. (2014). *Bilim felsefesi*. BilgeSu Yayınları.
- Hoyningen-Huene, P. (2006). Context of discovery versus context of justification and Thomas Kuhn. In J. Schickore & F. Steinle (Eds.), *Revisiting discovery and justification* (pp. 119-131). Springer.
- Kabadayı, T. (2006). Kuramdan bağımsız gözlem ve deney dili olanaklı mıdır? *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 29-43.
- Kabadayı, T. (2011). *Duhem'den Laudan'a çağdaş bilim felsefecileri*. BilgeSu Yayınları.
- Kabadayı, T. (2013). *Koyré'nin bilimsel düşünce tarihi üzerine denemeleri*. BilgeSu Yayınları.
- Kant, I. (1787/1929). *Critique of pure reason* (N. Kemp Smith, Trans.). Macmillan.
- Koyré, A. (1957). *From the closed world to the infinite universe*. Johns Hopkins University Press.
- Koyré, A. (1968). *Metaphysics and measurement: Essays in scientific revolution*. Harvard University Press.
- Koyré, A. (2010). *Yeniçağ biliminin doğuşu: Bilimsel düşüncenin tarihi üzerine incelemeler*. Gündoğan Yayınları.
- Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1994). *Asal gerilim: Bilimsel gelenek ve değişim üzerine seçme incelemeler*. Kabalcı Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2017). *Bilimsel devrimlerin yapısı* (N. Kuyaş, Çev.). Kırmızı Yayınları.
- Lambert, K., & Brittan, G. G. (2017). *Bilim felsefesine giriş* (S. E. Tağman, Çev.). Nobel Akademik Yayınları.
- Losee, J. (2012). *Bilim felsefesine tarihsel bir giriş* (E. Derviş, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Meyerson, É. (1991). *Identity and reality* (D. Reidel, Trans.). Kluwer Academic Publishers.

- Neurath, O., Carnap, R., & Hahn, H. (1973). The scientific conception of the world: The Vienna Circle. In M. Neurath & R. S. Cohen (Eds.), *Empiricism and sociology* (pp. 299-318). Reidel.
- Özkan, C. İ. (2020). *Bilim felsefesi*. Say Yayınları.
- Popper, K. R. (1959). *The logic of scientific discovery*. Hutchinson.
- Popper, K. R. (1963). *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. R. (1998). *Tarihselciliğin sefaleti* (S. Orman, Çev.). İnsan Yayınları.
- Popper, K. R. (2006). *Hayat problem çözmektir: Bilgi, tarih ve politika üzerine* (A. Nalbant, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Reichenbach, H. (1938). *Experience and prediction: An analysis of the foundations and the structure of knowledge*. University of Chicago Press.
- Reichenbach, H. (2019). *Bilimsel felsefenin doğuşu* (C. Yıldırım, Çev.). Fol Yayınları.
- Salgar, E. (2016). *Rudolf Carnap*. Otorite Yayınları.
- Schlick, M. (1936). Meaning and verification. *The Philosophical Review*, 45(4), 339-369.
- Schlick, M. (1959). The foundation of knowledge (D. Rynin, Trans.). In A. J. Ayer (Ed.), *Logical positivism* (pp. 209-227). The Free Press.
- Ünal, Ş. M., & Sarı, M. A. (2020). Bilimde keşif ve gerekçelendirme bağlamı ayrımı tartışmaları. *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, (36), 27-38.
- Yardımcı, A. B. (2019). Bilimsel bilginin sosyolojisi ve keşif-gerekçelendirme ayrımı üzerine. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (28), 387-403.
- Yardımcı, A. B. (2022). Thomas Kuhn ve bilimin doğası: Fen eğitimi ve bilim felsefesi açısından bir inceleme. *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, (39), 30-42.
- Yıldırım, C. (2023). *Bilim felsefesi*. Remzi Kitabevi.

# Amongst Kami [神] and Tengri A Preliminary Investigation into Japanese and Turkic Religiosities

## Kami [神] ve Tengri Arasında Japon ve Türk Dinselliklerinde Bir Ön Araştırma

Engin Enzaki 

### Abstract

In this article, it is aimed to make a comparative investigation between Shinto and Tengrism, to see if there is a historical similarity or a cultural link between them. The scope here is determined with a focus on two elements: (I) experience of sacredness and (II) notion of supernaturality of nature. Throughout the article, first, a framework which deals with a mythic sense of thinking is constructed around the concepts of hierophany and monomyth. Then it is continued to present some similar elements between Japanese and Turkic cultures which help deepening the investigation. With various linguistic, socio-cultural and historical similarities in these two seemingly separate semiospheres, it is aimed to find a viable path that will direct the investigation towards a resourceful and insightful comprehension regarding religiosities of Japanese and Turkic people. These two religiosities (Shinto and Tengrism) are not handled through religious essentialism or

### Özet

Bu makalede, aralarında tarihsel bir benzerlik ya da kültürel bir bağ olup olmadığının görülmesi için Şinto ve Tengrizm arasında karşılaştırmalı bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Yazının kapsamı, özellikle hem Japon hem de Türk dinselliklerinde ortaya çıktığı hâliyle doğüstülük ve kutsallık deneyimiyle belirlenmiştir. Makalede öncelikle kutsalın açığa çıkışı (hierophany) ve monomit (monomyth) kavramları merkezinde mitsel düşünme ile ilişkili olan bir çerçeve kurulmuştur. Daha sonra gerçekleştirilen araştırmayı derinleştirecek Japon ve Türk kültürlerinde birkaç benzer öğenin sunumu yapılmıştır. Birbirinden görünüşte ayrı iki semiosferdeki çeşitli dinsel, sosyokültürel ve tarihsel benzerlikler ile, Japon ve Türk halklarının dinselliklerine yönelik derin ve zengin bir kavrayışa doğru araştırmayı yönlendirecek uygun bir yol bulunması amaçlanmıştır. Burada Japon kültürüne özgü yerel dinsel tavır olarak Şinto'ya; Türk kültürüne özgü yerel dinsel tavır

ideological fundamentalism, but rather through historical and cultural research which aims to surface possible parallels between them without taking these parallels at face value. After this, some of the problems these similarities have are laid down in further details, since one of the aims is to eliminate the similarities which are too general or too superficial, meaning not particular enough and exclusive only for Shinto and Tengrism. After dealing with these problems, some cultural observations which would enable the article to go further in its investigation are shared for further possible considerations. In the end, with some concluding arguments, the article embraces the narrative that, though the historical data in hand is insufficient, there is indeed a considerable amount of parallels between Shinto and Tengrism which gives ground to speculate that, these two, in their proto forms, might have derived from same sense of archaic Asian religiosity, or at least it might be philosophically feasible and advisable to go on a more detailed research on the matter in future.

**Keywords:** Asia, Culture, Mythology, Religion, Sacred, Spirituality, Supernatural.

olarak da Tengrizm'e odaklanılmıştır. Bu kısımdaki amaç Şinto ve Tengrizm arasındaki benzer karakteristik özelliklerin sunulup bu benzerliklerin kültürel ve tarihsel köklerinin keşfedilmesidir. Bu bağlamda, bahsi geçen bu dinselözelliklere dinsel özcülük ya da ideolojik kökencilik paradigmalarından yaklaşılmamış ama Şinto ve Tengrizm arasındaki benzerlikleri daha iyi anlamak adına, bu benzerlikleri yüzeysel bir şekilde ele almadan, tarihsel-kültürel bir araştırma yapılması amaçlanmıştır. Bunun ardından, özellikle aşırı genel ya da aşırı yüzeysel olarak benzerlikleri elemek için bu benzerliklerin sahip olduğu bazı problemler ile uğraşılmıştır. Bu kısımdaki amaç, sadece Şinto ve Tengrizm için geçerli olan ve sadece bu iki dinsel tavra özgü olan benzerlikleri ortaya çıkarmaktır. Bu problemler giderildikten sonra, gerçekleştirilen çalışmada daha da ileri gidilmesini sağlayacak olan birkaç kültürel gözleme yer verilmiştir. Sonuç olarak, makale boyunca geliştirilen felsefi tutumla birlikte makale, eldeki tarihsel veriler yetersiz olsa da, Şinto ve Tengrizm arasında önemli ölçüde paralellikler olduğundan dolayı bu iki dinselözellik, en azından tarihsel olarak ilk formlarında, aynı arkaik Asya dininden türemiş olabileceği ya da en azından bu konuda gelecekte daha ayrıntılı bir araştırma gerçekleştirmenin felsefi olarak uygun ve tavsiye edilebilir olduğu görüşünü benimsemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Asya, Kültür, Mitoloji, Din, Kutsal, Tinsellik, Doğaüstü.

## Introduction

*Nature always expresses something that transcends it*

**M**ircea Eliade, when explaining how there is a close connection between the experience of supernatural and the understanding of nature for the religious human, uses this expression above (Eliade 1987, 118). The religious human derives the sense of supernatural from what is natural itself; as the natural is, in its essence, the very manifestation of the supernatural, almost to the point where there is no distinction between natural and supernatural in the sacred reality of religious human. Namely, the very presence of nature can be seen as the divine proof of cosmos where existence has a sense of supernatural reality, in contrast to chaos which is profane and wherein not even a reality can be constructed.

“When the sacred manifests itself in any hierophany, there is not only a break in the homogeneity of space; there is also revelation of an absolute reality, opposed to the nonreality of the vast surrounding expanse. The manifestation of the sacred ontologically founds the world” (Eliade 1987, 21).

In cosmos, which is sacred, there is meaning, vitality, value, realness, life and a sense of existence; whereas in chaos, which is ultimately profane, it is not only that there are not any of those elements, but it is also altogether impossible for them to occur to begin with. According to Eliade, this is how the sacred works for the religious man. Experience of the sacred builds a reality and this is different than the profane, not only qualitatively but also ontologically. The duality of sacred and profane might indeed come in handy when we want to understand the essence of religious experience as a phenomenon (Eliade 1958, 28–30), since without the experience of sacred, there would not be any kind of religiosity at all. But this duality might also carry within at least two dangers which can cause a misunderstanding on the nature of religiosity.

First is the danger of losing the ability to recognize the different phenomenological layers of religiosity. We might lose this ability to recognize solely because of our choice to examine religiosity with this prede-

terminated, dualistic framework. Whenever a contextless structure is valued more over content in a hierarchical way, there rises the possibility of missing out on something important. When something is forced to fit the mold, there might be some residues or deformity at the end of the process. This does not mean that one should continue without frames, as they are surely needed for things to make sense, but rather it means that one should be very careful about being improperly strict regarding the elasticity of these frames. It is probably better for these frames to be thought non-dogmatically (and in a non-essentialist way), just like any other formative products of human thought. These frames should never be taken as something fixed, constant, and static, no matter how convincingly they seem unchanging, transhistorical, transcultural, and transtemporal. Because even seemingly transhistorical and transcultural elements need history and culture contextually to spring forth in the first place. This was true for the first primitive humans who lived in prehistoric eras of the world, and it will be true for the last humans who will ever live. To exist means to be in a context; to be in a context means to belong to a paradigm; and to belong to a paradigm means to be bound to time in meaning. Therefore, even the ultimate state of being completely without a context (if such thing is possible) might act as some kind of context which enables any meaning to be. This is also true for sacred and profane. This means, it would not be proper to conduct the investigation here in an attitude of religious essentialism or ideological fundamentalism. Moreover, within mythic thinking, sanctity and profanity can be more intertwined and interchangeable than Eliade had thought of them to be (Enzaki 2025, 74–117). So, to avoid the first danger, it is just better to know when to use these contextually changing frames as formative factors, and when to abandon them altogether. Because there are times where the differentiation between sacred and profane is not enough or suitable to understand the phenomenality of religious experience.

The second danger is about the dogmatic presumption that the usage of this dualistic structure gets its power from. Based on both the formal and content-wise similarities in mythologic data between culturally non-related

societies which have no historical interaction or encounter, some researchers tend to see a common origin in prehistoric existence of primitive humans which constitutes a sense of psychic unity for whole humankind. Eliade shows this tendency through his theory of *eternal return* (Eliade 2005, 141–146) and J. Campbell does it with his borrowed idea of *monomyth* (Campbell 2004, 3–23). When one sees the striking similarities between not only the myths from different regions of the world which did not have any contact with each other, but also between the ideational mentalities and cognitive environments which those myths were born from, one really wonders if there is (or was) a common underlying set of mental themes and experiences, before starting to differentiate from one another culturally, historically, intellectually etc. This wondering assumes there must be an experience, just at the origin of all primitive humans, which must be phenomenologically same and one, for everyone, everywhere around the world. When Eliade says “it is possible that man’s earliest prayers were addressed to the same heavenly father” (Eliade 1958, 38), he is talking from this presumption about an underlying pattern in human psyche which acts as a unifying unconscious structure for all individual humans. Or this is at least for all individual primitive humans who had lived in prehistoric era. The same assumption makes it possible for Campbell to read the myths through the lenses of archetypes and archetypal patterns (Campbell 1960, 30–38; Campbell 2004, 30–36) which are the building blocks of whole mythic structure in primitive human mind.

“One explanation is that the human psyche is essentially the same all over the world. The psyche is the inward experience of the human body, which is essentially the same in all human beings, with the same organs, the same instincts, the same impulses, the same conflicts, the same fears [...] All over the world and at different times of human history, these archetypes, or elementary ideas, have appeared in different costumes. The differences in the costumes are the results of environment and historical conditions” (Campbell 1988, 60–61).

In this assumption, the common psychic ground is as universal as it gets. It goes beyond local, ethnological attributes and unifies the whole

reality of primitive humans together. Just like an understanding of abiogenesis unifies all living entities biologically, like how the theory of Big Bang unifies everything cosmologically, this assumption unifies the whole mythic reality of primitive humans together through these archetypes and archetypal patterns. For example, one can remember that both in the Greek myth of Orpheus (with his wife Eurydice) and in the Japanese myth of Izanami (with his wife Izanagi), there is a similar part which deals with the forbidden act of “looking back to wife as leaving the underworld” and this taboo’s dire consequences (Shchepetunina 2017, 32–35). These kinds of similar motifs between mythological works of historically unrelated societies can be found in catalogues and indexes such as Motif-Index of Folk-Literature and Aarne–Thompson–Uther Index (ATU).

Here, the issue is about the meaning of the assumption, made from these kinds of similarities, regarding the concept of common origin. Can it be said that, just because Greeks and Japanese have some similar mythological themes, they share a common origin? Can these similarities be taken as clear-cut, indisputable proof for a common origin of mythic structure of primitive human psyche rooted in prehistoric times? Or should they be seen just as some similarities by chance in the prehistoric process of human’s mythic way of thinking? Or somewhere between these two options? If so, then until how much similarity is attained, does this idea of common origin, even if it is an antinomy in its core, sound far-fetched?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> We need to pay attention to this same problem also when we investigate the similarities between mythologies of cultures that are geographically in the same semiosphere. Therefore, we must be very cautious about how to interpret the similarities we find, for example, even in neighboring cultures, no matter how “deeply related” they may seem. And on the other end of the spectrum, we also need to be cautious about seeing general elements of world mythologies as if they were some exclusive elements which belong to only specific cultures. The problem of overgeneralization and improper particularization might be one of the main obstacles which throw us off the track in our endeavors to understand mythic thinking and mentalities which created the mythological sense of the world. Unfortunately, this cautious approach is also something that sociologists and anthropologists, who’ve been conducting their comparative research between Turkic and Japanese mythologies and cultures, sometimes mistakenly overlook or completely lack of (for an oblivious example of this mistake, see Kara & Teres 2014). Here, we will try to avoid and overcome

Though this idea of common origin is speculative and probably unlikely, it is still worth considering that finding correlations between non-related societies might help us understand better the different layers of the cultures taken into consideration. Here, while minding these two dangers, we will investigate a possible correlation between Shinto and Tengrism, focusing on the nature of religiosity, through examining some similarities between them.

## **Between Turkic and Japanese Cultures**

If we want to think about Shinto and Tengrism, it means that we will think about the Japanese and Turkic cultural environments. This is because these two religious attitudes are generally associated with these two cultures. Shinto, being indigenous religion of Japanese people (Ono 2003, 111) and Tengrism mainly referring to the historical belief in Tengri which is considered as the primary deity of early Turkic peoples (Roux 2011, 128).<sup>2</sup> Regarding these cultural environments (Japanese and Turkic), two common, rather superficial, features come to mind first. One is that, obviously, both cultures belong to Asian semiosphere. This means we can find general characteristic elements of Asian world both in Japanese and Turkic cultures, such as ancestral worship and cosmological understanding of three realms (heavens, earth and the underworld). Surely, though they are both in Asia, they are relatively non-related. While one is on western and central Asia (with Turkish culture representing the western side of Turkic environment which covers a vast area in central Asia including societies such as Altai

---

these issues by embracing a philosophical perspective which emphasizes on understanding mythological elements in their own historical contextuality, without trying to force these elements into implausible narratives.

<sup>2</sup> Surely, it is also possible to talk about, particularly, for example, Mongolian Tengrism (which dates to 13th and 14th century) as well. But the notion of Tengrism generally refers to the Turkic Tengrism (which dates to 4th and 5th century) with relation to the Göktürks, the First Turkic Khaganate. Though the historical-chronological origins of Turkic and Mongolic mythologies related to Tengrism might be different, these mythologies are deeply intertwined and fused with each other (Toyşanulı 2020, 17–23). Of course, this does not mean that there are not any essential differences between Turkic Tengrism and Mongolic one, because there definitely are, and we will mention these differences in the following pages.

people, Azerbaijanis, Kazakhs, Kyrgyz people, Turkmens, Uyghurs, Uzbeks, Yakuts etc.), the other (Japanese environment) is on the Northeastern end of Asia. They are relatively non-related because of the second common feature that came to mind. It is that they both are historically two big cultural basins neighbouring Chinese culture (which they both affected and are affected by), again on different frontiers. Not only geographically, but also culturally, there was a very big, influential Chinese world between them, kind of blocking Turkic and Japanese cultures to interact more with each other. And their interactions with this Chinese world (especially the effects of Taoism and Buddhism coming from China) were decisive at different points in the historical progress of these two cultural basins.

When we want to find more common features between Turkic and Japanese cultural environments, we need to look further from different aspects. For example, from a linguistic perspective, Turkic and Japanese were once thought to be part of same Altaic language family (see, Miller 1971), but this hypothesis does not get many supports at least for the last forty years (even its Macro-Altic form of Transeurasian language family is subjected to heavy criticism). But surely, the current consensus is that, though the familial origin of these languages might be different, the linguistic similarities result from them being within the same diffusion area (see, Tekin 1993). Therefore, though they do not belong to the same language family, they still share a common linguistic field (*sprachbund*) where their languages have been historically in interaction with each other. One can find the results of this interaction on the similarities within vocabulary and grammatical features of these languages (see, Şener & Takahashi 2010; Özbek & Kira, 2019).

Another common feature between Turkic and Japanese cultural environments might come from their interactions with Altai shamanism, around 4<sup>th</sup> century in Japan (Drury 1996, 50; Harva 2015, 69–70)<sup>3</sup> and

<sup>3</sup> Though Harva's narratives and interpretation regarding early Turkic people's cosmogony understanding is faulty (because these narratives and interpretation are too Eurocentric and lack of the comprehension regarding some folk mentalities of early Turkic people),

around 5<sup>th</sup> century in early Göktürks (İnan 1986, 4).<sup>4</sup> Though weakly, this interaction with shamanism also indirectly relates ancient religious reality of both Japanese and Turkic cultures.<sup>5</sup> Surely, more common and relating features between these two cultures can be found, but there is one correlation which is most intriguing and surprisingly least examined in anthropological and socio-religious studies in comparative fields. It is the correlation between Shinto and Tengrism in early ages (approximately between 4<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> centuries), especially in the context of religiosity, understanding of nature and experience of the supernatural (Kalmanson 2017, 29; Bayat 2022, 194). It seems that, Shinto, before being heavily affected by Buddhist and Daoist elements [especially before the continuous occurrence of 神仏習合 (Shinbutsushūgō) in history] and Tengrism, before being affected by the metaphysical values of Buddhism, Daoism, Manichaeism, Zoroastrianism, Christianity etc. (and especially before being significantly suppressed by the acceptance of Islam as a religion in steppes of central and western Asia), might have more core similarities than one might expect of them to. Now, to understand how deep these similarities go, it is necessary to look at the general correlations between Shinto and Tengrism in that early era first.

---

his work is a rich and fundamental source for Altai/Turan mythological-cultural world and this world's historical effects to cultures in proximity (see Harva 2015, 21 and 151).

<sup>4</sup> While Japanese and Turkic cultural environments were affected by Altai shamanic practices, this interaction opens a further question regarding the relation (I) between shamanism and Shinto; and (II) shamanism and Tengrism, in general. In early periods, was a *kanushi* (神主) a shaman? Is Shinto a shamanic religious attitude? Was Tengrism a shamanic religious attitude? If yes, to what degree and in which context? As we will deal with these questions later, it is obvious that they will help us problematize the different layers of the relation between Shinto and Tengrism in a more detailed way.

<sup>5</sup> Though the full historical extent of shamanism in Japan is not our main concern here, it still must be mentioned that Altai shamanism is not the sole aspect of shamanism in Japan. There actually were two main sources; one was Altai influence coming down from North, through Korea and Hokkaido, and the other was coming from South, from Polynesia or Melanesia (Blacker 2005, 9). An investigation of this southern influence might also help us understand the differences between the shamanic factors of Japanese and Turkic cultural basins further.

## Shinto and Tengrism

It is generally known that if one wants to deal with the history of Shinto, it is possible to go back to the earliest texts such as *Kojiki* (8<sup>th</sup> century), *Nihon Shoki* (8<sup>th</sup> century), *Man'yōshū* (8<sup>th</sup> century), *Kogo Shūi* (9<sup>th</sup> century), *Engishiki* (10<sup>th</sup> century) and *The Tale of Genji* (11<sup>th</sup> century). The same goes for the Tengrism as well with the earliest texts such as *Orkhon Inscriptions* (8<sup>th</sup> century), *Tonyukuk Inscriptions* (8<sup>th</sup> century), *Irk Bitig* (9<sup>th</sup> century), and later some more such as *The Secret History of the Mongols* (13<sup>th</sup> century), *Book of Dede Korkut* (14<sup>th</sup> century), *Altan Tobchi* (17<sup>th</sup> century) and *Erdeniin Tobchi* (17<sup>th</sup> century). These texts give us some crucial information about the mythological and religious details of Shinto and Tengrism. And these details further enable us to have some insights into the underlying understandings and mentalities that Shinto and Tengrism had.

Some of these details and insights might be obvious generalizations. Though a generalization always carries the danger of overgeneralization, therefore the danger of missing some central determinations, it can also be functional in hinting where to look and dig deeper (and where to stay away from and not dig at all). Therefore, it is always better to be aware of these generalized similarities, while keeping in mind not to take them at face value. For example, it can be said that both Shinto and Tengrism are animistic and polytheistic (Ponsonby-Fane 2004, 1–5; Aliyev 2020, 12) religious attitudes. Or both Shinto and Tengrism can be called “nature religion” in the broader sense of the word religion (Scheid 2013, 19; Kasulis 2004, 92; Taşağıl 2015, 84–85). They both do not have a founding figure, like Buddha in Buddhism or Moses in Judaism, and their texts are not canonical (Yamakage 2006, 51–52; Gültepe 2015, 37–44) in the strict sense. They can both be regarded as shamanic or non-shamanic, depending on the same definition of shaman applied to them (Hardacre 2017, 22; Bayat 2006, 21–27). They do not have a definitive character of preaching by a religious authority figure (Herbert 2011, 108; Radloff 2008, 34–39). They both have a direct historical interaction with Confucianism, Buddhism and Taoism, as they were indigenous religious attitudes neighbouring Chinese world (Reader 1991,

29; Tanyu 1978, 17–30). They can both be regarded as relatively non-dogmatic about the metaphysical character of nature and reality compared to major religions such as Christianity, Islam or Buddhism (Rankin 2010, 28).<sup>6</sup> They are both closely associated with myths and legends, as their roots go deeper within pre-historic eras (Jun’ichi 2014, 159–162; Çoruhlu 2000, 16). They are both associated with national identity and national origin of a nation (Ono 2003, 111; Uslu 2014, 75). They both have nature-oriented and nature-loving characters which emphasize a harmony between humans and nature on a deeper level (Holtom 1938, 5–6; Rots 2019, 55; Taşağıl 2015, 36–37). They are both life-affirming regarding the life compared to attitude of Abrahamic religions which cherishes the afterlife more in a hierarchical way. And they both are optimistic regarding existence and reality, compared to Buddhism which has a rather pessimistic take in general (Rankin 2010, 12; Yörükán 2005, 92). They also are not morality-oriented, which means

<sup>6</sup> As a proof for this non-dogmatic character of Tengrism, we can consider two historical conditions. One is the nomadic or semi-nomadic character of Turkic people in the historical era that we focus on. Being dogmatic is rather a feature of mentality which thrives on within settled or non-migrating people, as being dogmatic can be useful in building power relations between different sections of social structures through legitimizing and de-legitimizing different elements which try to establish themselves in a fixed manner. Being dogmatic can serve to the process of justifying the social mentality which gives authority to some institutions (or take that authority away from them). In this sense, being dogmatic can be even functional in the social reality of settled people. But for nomadic or semi-nomadic people, being dogmatic would be rather meaningless, since it would have no use or place in a nomadic society. This is not only because there is not any sufficient redirectable wealth accumulation, but also because nomadic societies usually do not have social institutions which deal with some form of abstract conceptualization or theorization (York 2003, 11–12). The second condition is that, though we can group the ancient people lived in central and Western Asia under the term “Turkic people” through some common religious features, it is an indisputable fact that those folkloric societies living in that region and era had more differences than similarities between them regarding their folk beliefs and rituals (Harva 2015, 14–15). It would be impossible for these divergences and diversities to exist if Tengrism had a dogmatic character. If Tengrism had a dogmatic disposition, we would have encountered with a Turkic group of societies which had more uniformed and unified character, since a dogmatic attitude usually singularizes and monopolizes through eliminating most of the diversifying elements. The historical condition of Turkic people having very diverse religious attitudes towards nature and reality tells us that Tengrism had more of a non-dogmatic character.

they do not really have a core moral theory which would have given them a moralistic character, unlike Buddhism, Christianity, Islam, Judaism etc. which have fundamental moral and ethical codes that are inseparably inscribed to these religions' creeds (Nelson 2000, 7–8; Toyşanlı 2020, 70). Surely, if we take a closer look at Shinto and Tengrism, we can find out other general similarities as well. And some of these generalized similarities between Shinto and Tengrism might be the starting points for us to search for deeper correlations between them.

But once we start to take a closer look at Shinto and Tengrism, to find some other similarities, we inescapably encounter the fact that these generalizations about them are true only to a certain point. A certain point where these generalizations are almost on the brink of being wrong. Moreover, this point shows us that these generalized similarities are not only almost wrong, but they are also completely useless in reaching a deeper understanding of what Shinto and Tengrism are or were. The generalized similarities that were supposed to trailblaze our path are now the very obstacles that we need to overcome first, if we want to continue.

## Problems of Similarities

We say Shinto and Tengrism are nature religions in the “broader sense” of the word religion. We say this because we know that neither Shinto nor Tengrism are religion in the sense that Christianity, Islam and even Buddhism are (Picken 1994, xxiv–xxv; Eriş 1997, 199). In the “narrow” sense of the word “religion”, we usually think of a conceptualized doctrine and a religious creed which have a centralized, organized, systematized and institutionalized structure. And surely, despite some exceptions, neither Shinto nor Tengrism fit well with this description between 4<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> century. For Shinto, this kind of structuration came much later, approximately starting in 17<sup>th</sup> century with the establishment of early modern state in Edo period, continuing stronger with Shinto Revival (復古神道) in 18<sup>th</sup> century especially through Kokugaku (国学) scholars, and peaking in the second half of the 19<sup>th</sup> century with Meiji restoration until Second World

War (Breen & Teeuwen 2010, 52–65). For Tengrism, this kind of structuration has never happened, at least to not same extent, as it was already repressed (almost into oblivion) in Turkic societies by religions such as Islam, Buddhism, Christianity, Manichaeism etc. as early as 11<sup>th</sup> century (Taşağıl 2015, 212; Gömeç 2011, 7–18). Therefore, Tengrism has never accomplished being an organized, institutionalized system of religion at all.<sup>7</sup> This means that when we consider Shinto and Tengrism, with their historical situation between 4<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> century, neither of them was a “religion” in the narrow sense of the word, as neither of them was associated with the idea of religion in that sense.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> This surely does not mean that Tengrism then just refers to a collection of a few non-associated tribal rituals and proto-religious practices without a sophisticated understanding of nature. On the contrary, for example, one of the main reasons why the religious attitude of early Turkic people was more than just shamanic practices was that this religious attitude was already attuned and integrated to the complex social structure of those people and the wide extent of that structure. We should keep in mind the fact that even before the first unification of early Turkic people, i.e. the First Turkic Khaganate (Göktürks), Tengrism was the main religious attitude of most of the societies in central and western Asia. Shamanic practices and rituals might be enough to provide a sense of religious fulfillment and attunement for groups of people in small local areas, but when we consider the vast geographical regions that early Turkic people and Göktürks had covered, it is obvious that shamanic features were never be able to enough to create a sense of religious commonality that binds and bears of that social structure (İnan 1986, 1–2). Therefore, even though Tengrism did not have the historical chance to be an organized, institutionalized system of religion, like Shinto did, it was never an unimportant, non-influential, irrelevant, small-time religiosity that affected only a few people. After all, Tengrism was the dominant religious attitude in central Asia for so long, with peaking in Göktürks between 6<sup>th</sup> – 8<sup>th</sup> century, and later, in Mongol Empire between 13<sup>th</sup> – 14<sup>th</sup> century (Akgün 2008, ix–xiv).

<sup>8</sup> Even today in Japan, with all its institutionalized shrines and organized religious structure in Japanese society, especially senior Japanese people still tend to think Shinto not as a religion, but more as a folk way of believing in and paying respects to kami. The clear proof for this is that when they are casually talking about Shinto elements such as jinjas (神社) and customs of clapping, bowing (二礼二拍手一礼) etc. in friendly conversations, as soon as they hear the word “religion”, shūkyō (宗教), they, rather unconsciously, start to steer the conversation immediately towards Buddhist terminologies and elements (see, Isomae 2014, 29–36). And as for Tengrism, though now most of the Turkic societies have already embraced religions like Buddhism, Islam, Christianity etc., many elements of Tengrism manifest themselves in these people’s folkloric customs, traditions, cultural mentalities, historical conventions, nationalistic heritages etc., almost always in a way that is deeply inscribed into their collective unconscious (see, Akpınar 1999, 59–81).

Another generalization that we encountered was that both Shinto and Tengrism are polytheistic. We say this mainly because of two reasons. First is that on one side, we know about *kami* in Shinto which are more than one can count (Picken 1994, 121); and on other side, we know about *ıye* and *tengri* (or *ıngri*) in Tengrism, again countless in number (Bayat 2022, 43–192). Second reason is that we are culturally inclined to think of the term polytheistic in contrast to monotheistic. And we say, since it is obvious that Shinto and Tengrism are not monotheistic, then they must be polytheistic. We say they must be polytheistic, but we are already aware that this adjective “polytheistic” is problematic, because when we think of *kami* or *tengri*, we already feel that we are not thinking about gods, goddesses or deities who have the power of absolute creation (out of nothing) whose origins are outside nature and who belong to a sense of transcendent pantheon. This awareness clearly shows itself in the linguistic fact that we do not translate *kami* or *tengri* into English directly as “gods” or “deities” but keep the original terms.

“Kami is often translated as ‘god’ with a small ‘g.’ This is usually taken as grounds for claiming that the religious culture of the Japanese is polytheistic. However, in the Japanese language, singular and plural are not distinguished as they are in Indo-European languages; and although there may be many kami, they all share the same character. Kami thus refers to the essence of many phenomena that the Japanese believed were endowed with an aura of divinity. Rocks, rivers, animals, trees, places, and even people can be said to possess the nature of kami. Anything that can inspire a sense of wonder and awe in the beholder, in a way that testifies to the divinity of its origin or being, can be called kami” (Picken 2008, xxii).

The same problem occurs when we try to understand the hierophanies of Tengrism where there are not really gods or deities but sacred “spirits” of nature (Cihangir 2015, xxiii–xxv) which were not ontologically distinctive or different from the forces or elements of nature itself. When early Turkic people were talking about *tengri* and *ıye* (such as Ülgen, Kayra, Umay, Erlik, spirits of Earth-Water etc.), they were expressing the experience of dif-

ferent elements of nature (such as sky, mountain, river, tree, sea, soil etc.) as sacred manifestations, i.e. hierophanies. Those names and words did not designate gods and goddesses which were something other than those elements of nature. These names were not for otherworldly, personified supreme beings with sense of agency or deific, metaphysical beings with a strict, unearthly individuality whose beings (or origin of their beings) were outside nature. On the contrary, when early Turkic people talked about, for example Kök-Tengri, they were talking about sky as a sacred phenomenon (Ögel 1995, 146–151). When they were talking about the *iye* (spirit) of a mountain or a river, they were talking about that mountain or that river as a hierophany (Radloff 2008, 249–253). That was how these early people saw and experienced the world around them.<sup>9</sup> But some scholars, deliberately

<sup>9</sup> Experiencing the phenomenality of nature (or reality) in this way is one of the most misunderstood aspects within studies and research focusing on Tengrism or religious attitude of early Turkic people. For us, it is obvious that this misunderstanding is not only due to lack of proper comprehension of this early religious reality, but it is also due to the narratives that the researchers or scholars tried to embrace regarding Tengrism or this early religious attitude. The reasons for this misunderstanding can be gathered under three categories. First one is about the indoctrination and assimilation. Especially first in 13th century and then after 19th century, some Islamic researchers coming from Turkic societies, through their opinionated and partial interpretations, tried to place a sense of monotheism in this Tengri belief to deliberately create a false narrative which sees “a primitive and early form of monotheism which was suitable to the one supreme god belief in Abrahamic religions”. As they tended to reformulate these spirits of nature as “angels” in Abrahamic religions, these Islamic scholars deliberately and willingly tried to see Tengri belief as something like “Turkic monotheism before Islamic Era in Turkic culture” which was not only wrong and corrupted but also disrespectful to the Tengri belief itself. These scholars aimed to historically justify the presence of Islam in Turkic religious reality. They tend to see the acceptance of Islam into Turkic culture by Turkic societies as some kind of smooth historical transitions, whereas historical records show that neither “one supreme god belief” nor the Islamic values coming from Arabian and Persian cultures were suitable for the Turkic societies (see, İnan 1986, 27–29; Tanyu 1978, 30–32). The same assimilation happens between Buddhism, Judaism, Christianity etc. and Tengrism as well (Gömeç 2011, 11–18). Especially The assimilation of Tengrism with Buddhism can be seen in a somewhat similar character with Shinbutsushūgō (神仏習合) in Japanese society between Buddhism and Shinto. Second category is about the lack of familiarity. Researchers and scholars who focus on Tengrism, especially the ones from Soviet Union and Russia, were simply not familiar with the historically and locally shaped elements of Turkic religious culture, so they mistakenly interpreted Tengri belief

or mistakenly, still saw some form of “monotheism” in ancient Tengri belief, especially attributing a special condition to the *Kök-Tengri* (sky tengri or tengri of sky).<sup>10</sup> Since *Kök-Tengri* was also related to the experience of

---

either as another form of shamanism which belongs to primitive tribes, or as some form of a polytheistic spirituality (similar to the one in Ancient Greece or like in Hinduism). Because of the lack of familiarity of these scholars and researchers with Turkic culture, they misread the Tengri belief which (1) does not have deities or gods (as in Ancient Greece) but have spirits of nature, and (2) does not have a metaphysical understanding which undervalues the current life through a conception of reincarnation of one’s “self” (ātman) or soul (as in Hinduism). These early research by scholars from non-Turkic societies therefore unfortunately, inescapably tend to miss some essential aspects of Tengri belief, because of their lack of familiarity with Turkic cultures (see, Cihangir 2015, xiii–xxv). Third category is mainly related to time for needed research. Though the word “tengri” is older than Orkhon Inscriptions itself, the term “tengrism” is relatively newly coined term which only dates to the second half of 19th century, first used by Kazakh ethnographer Shoqan Walikhanov. Therefore, understanding the religious reality of early Turkic people through the Tengri belief still needs a proper comprehension to overcome lots of false conceptualizations and ideas regarding what this Tengri belief is. This proper comprehension can come only through extensive research which take time.

<sup>10</sup> First half of the special condition of *Kök-Tengri* lies in a simple misunderstanding regarding this word. Some scholars mistakenly understand this word as a proper noun, whereas it was a common noun. It is simply a mix-up. *Kök-Tengri* is not a proper noun for a tengri. *Kök-Tengri* means “tengri of sky” or “sky tengri”. It is true that in Tengrism, there are proper nouns for some tengri, such as Umay, Kayra, Ülgen, Mergen, Erlik etc., but *Kök-Tengri* is not one of them. It is like the difference between the proper noun “Amatera-su” and common noun “goddess of the sun” for the same kami. *Kök-Tengri* is the common noun, and historical records are not clear about the proper noun for this tengri. Second half of the special condition of *Kök-Tengri* is that it was mentioned by khans and khagans such as Bumin Qaghan or Genghis Khan in a highly exalted way (Gültepe 2015, 404). These sovereigns mention *Kök-Tengri* to implicitly justify their authority as *Kök-Tengri* was a special tengri whose features and cultural associations were perfectly suitable to legitimize the power of the sovereign. But all this surely should not be enough to think that Tengrism was monotheistic. To put this into perspective, one can imagine how absurd and wrong it would be to claim that “Shinto is a monotheistic religion because Izanagi is a special kami who has a different place among other kami”. In a very similar way, suggesting that “Tengrism was a monotheistic attitude because *Kök-Tengri* was a special Tengri who had a different place among other Tengri” has the same sense of absurdity, since it completely misses the essential character of early Turkic people’s religious reality. That is why, even though these Islamic scholars’ extensive works regarding Tengri belief of early Turkic societies are important history-wise; their opinionated assumptions, intentionally partial deductions and deliberately false claims in these works are usually malicious and felonious, because their motivations do not care reaching to a proper comprehension of

universe as a hierophany, (because the sky covered everywhere around), it was open for false interpretations, especially for some Islamic and Christian scholars who were deliberately seeking chances to put some form of “one supreme god” belief into cultures without Abrahamic religions. These scholars found it easy to interpret this “sky tengri” as an early form of “one true god” belief, and to understand the acceptance of Abrahamic religions by Turkic societies through this false narrative (Gültepe 2015, 523; Ayaz 2020, 223; Aliyev 2020, 13–14), whereas the religious reality of early Turkic people was different. Some scholars already made their critiques about this false “early Turkic monotheism” narrative, pinpointing towards the historical and cultural features that make this narrative impossible (Akpınar 1999, 11–25; Roux 2011, 21–25; Çoruhlu 2000, 16–20). These critiques have two main stances: (1) Tengrism was not a monotheistic belief; (2) it is impossible to decide whether Tengrism was a monotheistic or polytheistic belief. From the first point, scholars tend to see tengri belief as polytheistic, from the second point, scholars stop themselves from making a clear judgment about the religious character of tengri belief and they start to hover around the possible philosophical interpretations of concepts like *urmonotheism* and *henotheism*, but even these concepts are not suitable to understand the religious reality of early Turkic people. In the end, consensus is that the framework “monotheism–polytheism” is not applicable to tengri belief. From a certain perspective, the same “monotheism” narrative is also problematic for Shinto as well.

“All these peculiarities make it easier to understand the statement made by quite a few Shintoists that, to a certain extent, their religion is essentially monotheistic. It might be more accurate, however, to accept Mason’s qualified description: ‘Shintô shows a strongly felt subconscious intuition that beside the individual expressions of Divine spirit there is a coordination of Divinity.’ (523) This would be consistent with a more precise explanation by a contem-

---

this Tengri belief, but they care about interpreting the historical reality of Tengri belief in a way (even if this interpretation is dead-wrong) that would justify their ideological stance and religious agenda. Therefore, their interpretations and remarks on this matter are not worthy of being taken seriously at all.

porary Japanese author: ‘The eight myriads of Kami of our country are not separate; they are unified into one centre, [...] It should be noted, however, that this belief in one ‘centre’, in which all Kami are ‘unified’ should not be taken too literally. One other and no less authoritative Shinto writer declared recently: ‘Shinto does not preach a monistic God behind these Kami, underlying and comprehending them.’ (417) A classification of Kami proposed by Aston (325) into ‘individual objects’ [...] ‘classes’ [...] and ‘abstract qualities’ [...] does not seem justified by anything in Japanese tradition” (Herbert 2011, 15).

So, even Shinto, which is famous with its various kami, is open for an interpretation where a monotheism narrative can find itself a place within. This problematic openness to both monotheism and polytheism is something that both Shinto and Tengrism have in common. Moreover, this common problem is also because of, more or less, same reason. To overcome this problematic, what needs to be done is to abandon the “monotheism–polytheism” framework completely, as it is obvious that this dualistic frame is rather useless to understand both Tengrism and Shinto to begin with.

“The monotheism versus polytheism typology is another potential framework of misunderstanding. The kami of Japan tended early on to be geographically limited in their spheres of influence; therefore, concepts of universality or the power of a kami outside a certain area were late in developing. If kami is equated with ‘god,’ the case for Shinto being classified as polytheistic seems closed. But the kami of Japan all share the nature of kami, even though they have many manifestations. Polytheism and monotheism are Western terms that were designed to contrast phenomena from totally different religious worlds” (Picken 1994, xxix).

Therefore, it is now obvious that, claiming that both Shinto and Tengrism<sup>11</sup> are polytheistic is also problematic, though it is true in a gener-

<sup>11</sup> Here, it would also be necessary to remind that the term “Tengrism” and other suggested terms such as Tenrism, Tengriism, Tangrism, Tengrianity, Tengrianism, Toyunism, Nom (see Gömeç 2011, 5) are historically and philosophically problematic, since early Turkic people did not have a religious belief system called “Tengrism”. Creating the term “tengrism” through using the generic word “tengri” (tengri-ism) is like creating the term “kamism” (kami-ism) to designate Shinto itself. Although the sentimentality behind us-

alized and reductive sense. This situation leads us to question the overall correctness and truth of other generalizations we made in the beginning of our article here. And moreover, we have also just realized that two points we have been talking about (that the word religion is not perfectly suitable for neither of them and that the “monotheism–polytheism” framework is not suitable, again for neither of them), are not just problematic for Shinto and Tengrism, but probably also for all the early forms of other polytheistic nature religions of the world as well. This means that the similarities we have been talking so far were not particular for just Shinto and Tengrism. They were not exclusive situations that only Shinto and Tengrism specifically have.

Now we must ask: “what then, are the similarities that happen only between Shinto and Tengrism?” Surely, it is impossible to answer this question, because one simply cannot have an extensive comprehension of all nature religions of the world. But still, if we make some local and historical observations that Shinto and Tengrism both had taken place in, we might find some unexpected resemblances and associative links between. These observations on a smaller scope might also develop a deeper understanding regarding the rest of the generalizations that we now consider suspicious. Since some observations more than others might indeed bring an insightful clarification to the problem at hand.

## **Focusing on Some Main Elements**

As we try to find particular and exclusive resemblance between Shinto and Tengrism, we continue to encounter general but intriguing similarities. One we see now is the sanctity of water. The water (lakes, rivers, seas etc. but especially running water or water in motion) is sacred in Tengrism (Uslu

---

ing the term “tengrism” is supportable, it is still philosophically a problematic word and moreover, aesthetically a bad taste. We use the term “tengrism” here only for its practical function, since for early Turkic people, there was not any name to designate “tengri belief”, unlike early Japanese people who already had the word “Shinto” to designate the “kami belief”.

2014, 54; Akpınar 1999, 59–81). A similar sense of sanctity of water is also found in Shinto, not only for its usage in purification process (Zhong 2018, 33–36). Moreover, an instance where we can find the traces of another level of similarity regarding water is within the astonishing resemblances in the way origin myths of Shinto and Tengrism think of the element of sea (Rambelli 2018, xvi; Gömeç 2011, 25). Other than this, early Turkic people were bowing to majestic and awe-inspiring trees (İnan 1986, 12; Uslu 2014, 121) in the same way Japanese people are bowing in front of torii gates when they are about to enter sacred shrine area. Similar exalted sense of trees can be found, alongside elsewhere, within the religious difference between *mori* and *hayashi* (Rots 2019, 92–96), as depicted related to shrine areas. Though the sanctity of natural elements such as mountains, rivers, trees etc. is probably common for all nature religions, it is still quite fascinating to encounter that there is a deeper sense of similarity in the specific way these natural elements are experienced as hierophanies in both Shinto and Tengrism.

Another similarity that we encounter is that both in Japanese and Turkic mythologies, we find “coupling” or “pairing” hierophanies, such as Izanagi – Izanami in Shinto and Kök-Tengri – Umay in Tengrism, in a representation of sky and earth (Holtom 1938, 109; Beydili 2004, 2019; Roux 2011, 134). These couplings or pairings might occur in different themes such as “husband and wife”, “brother and sister”, “competing rivals”, “human and animal” etc. In Shinto, these couplings are usually more obvious in the sibling stories that centralize Amaterasu and Tsukuyomi or Amaterasu and Susanoo. In Tengrism, we encounter with this sense of pairing through khagans and khatuns (wife of khagan) dually representing specific tengri as a couple.<sup>12</sup> Or, we encounter with this pairing, again, in sibling stories in Turkic mythologies (Boratav 2012, 95). But still, this theme of “pairing

<sup>12</sup> One must pay attention to the small detail that, though there are several, different tengri in Tengri belief; there is no need to use plural suffix for the sense of multiplicity in Turkish language (if this way of usage does not cause too big of a misunderstanding), as it naturally feels like this word is an uncountable noun. This also can be count as one of the similarities way early Turkic people and Japanese people thought about, respectively, tengri and kami.

hierophanies” might not be specific or particular enough for Shinto and Tengrism, as one can also find the presence of this kind of “matching deities” in other mythologies of the world.<sup>13</sup>

Another similar feature that we find both in Shinto and Tengrism is the special importance of the place of woman in both Japanese and Turkic societies in early periods (approximately between 2<sup>nd</sup> and 9<sup>th</sup> century). Both in Shinto and Tengrism, women emerge as authoritative figures, especially with being a determining figure in the religious reality and experience of the sacred (Eliade 2004, 464–465; Yörükkan 2005, 48; Şener 2003, 15–17). One can find the living proof of this in the historical importance of *miko* as female “shaman” in Shinto (Walthall 2021, 204); and folkloric effects of being nomadic to the tengri belief (Belek 2015, 139–146).<sup>14</sup> In early Turkic people who were nomadic or semi-nomadic, women had the same level of status with men, as the social division of labour was more or less same for men and women in nomadic societies.<sup>15</sup> And for Japanese people, Amaterat-

<sup>13</sup> The first one comes to mind, because of its proximity, are the 神荼鬱壘 (Shēn Shū and Yù Lǜ) and the 門神 (Menshen; gate deities) in Chinese mythology. But surely, one must be aware of that the contexts in Chinese mythology are different, since these deities are more about punishing the evil spirits and protection of the household.

<sup>14</sup> This common feature where women are importance religious figures in Shinto and Tengrism does not come from Altai shamanism, as Altai shamanism is male-oriented or male-dominant religious attitude, because in Altai culture, a shaman could never be a woman, but shaman always had to be a male. But in Tengrism and Shinto, sometimes women were more powerful authority figures in religious reality of these two ways of beliefs. Moreover, there is another historical argument that, one of the main differences between Turkic Tengrism and Mongolian Tengrism is that Turkic Tengrism does not have a dominant and decisive shaman character, therefore its relation with shamanism is rather weak, unlike Mongolian Tengrism which always had a prominent male shaman figure (Aliyev 2020, 65; Kalafat 2004, 21; Bayat 2022, 82). This argument follows the socio-historical condition that Turkic societies did not really need a shaman figure (Eliade 2004, 198) as Tengrism depicts a more direct relation between human and nature as an experience of a hierophany. And the presence of a “middleman” or “mediator figure” would be a direct violation of this directness and immediacy. We tend to consider a similar situation for the presence of shaman in Shinto as well in early historical periods of Japanese religiosity, especially before the emergence of shrines in a localized, materialized way as built structures.

<sup>15</sup> The place of woman in society was one of the main problems when early Turkic people first met with the religion of Islam and Arabic cultures. Early Turkic people were accustomed to a sense of equality and egalite between man and woman, because of the

su and Himiko always are revered and exalted as special and dominant figures in Japanese religiosity (Okano 1993, 27–29). But again, this similarity also might not be specific and particular enough that takes place only within Shinto and Tengrism, though it is becoming clearer that we are closing in. These similarities make us think about the circumstances of the cultural sensitivity of Kokugaku scholars, who had the idea of a “purer” sense of Shinto (or of being Japanese) as the true original religious attitude of Japanese people. And this “purer” sense of Shinto, no matter from which perspective it is handled, included a necessary bracketing for all religious and cultural influences from Buddhism, Daoism and Confucianism in Japanese society.

“The new intellectual movement known as Kokugaku (National Learning) advocated an ethnocentric Shintoist revival. It was founded in the eighteenth century by scholars who wished to de-emphasize China’s historical influence on Japan and initiate a renewal of interest in native Japanese history, literary classics, and cultural traditions” (Stalker 2018, 162).

The idea that Buddhist, Chinese, Confucian and Daoist<sup>16</sup> influences at least altered the traditional, pure “Japanistic” character of Japanese society (Ueda 1998, 99–108) implicitly suggests that if it were possible to take out

---

nomadic character of society; whereas in Arabic cultures and Islam, women had more of a domestic role which made them passive elements stuck in household, and this caused big disadvantages for the role of woman in society general. That is why early Turkic people were unwilling to accept Islam and Arabic values, and lots of folkloric features of Turkic people were still alive in Turkic after arabicization and islamisation (İnan 1986, 204–208). Moreover, throughout history, Turkic societies changed many features of Islam and reformed it into something that could be acceptable by Turkic people, which is generally called “Turkish Islam” or “Turkic Islam” which is fundamentally different than Arabic or Persian counterpart (see, Güler 2021, 15–22).

<sup>16</sup> Out of these elements, the influence of Daoism in Shinto and Japanese society was probably the one which flew under the radar of Kokugaku scholars most. This was partly because Daoism was already implemented deep in the character of Japanese society in an inseparable way. “The case of Daoism in ancient Japan is most peculiar and presents a particular conundrum, because Daoist elements were never sufficiently separated from either Shinto, Buddhist, or folk practices to enable the development of a distinguishable or institutional profile” (Ooms 2015, 37). And it was partly because Daoism had an important role in the historical progress of Shinto emerging as the indigenous religion of Japanese people (Teeuwen 2015, 104).

all those influences, then we would have encountered with a purer sense of “being Japanese”. And some Kokugaku scholars indeed thought of this “de-influencing” to be possible, not only culturally, but also on a more fundamental (heart-felt) level. What is problematic here for us is that, in our postmodern world, we do not deal with intellectual-cultural elements through an essentialist understanding. To think that there is a “purest”, “untouched”, “non-tainted” form that we can dig out, and reach is simply essentialist and fundamentalist way of thinking which had already run its course. In today’s world, this kind of approach does not resonate with the dominant paradigm, as it kind of neglects the dynamic transformation of a culture and how a culture is always what it’s becoming through intersocial interactions and relations. So, to think that there must be a “purest” sense of Shinto or “purest” sense of Tengrism that are hidden in the deepest parts of prehistory might be itself an oversight that misses the progressive and procreative forces of cultural occurrences, as any historical and cultural elements are always shaped by contextualities according to the paradigms of their own eras. We should always keep this in mind.

But still, what might be functional for us here is that, if we follow the desire of these scholars (not fully embracing or questioning the mentality and mindset that fuel that desire) and begin to consider how the non-fundamental “influences” can be eliminated, to reach a purer sense of Shinto, we at the same time also start to see the historical journey of some “core” elements of Shinto and Tengrism as well. For Tengrism, this is partly because, historically, there was an era where early Mongolian people were influenced by Buddhism, Confucian thoughts and Daoist views, but the tengri belief of early Turkic people stayed rather untouched (Şener 2003, 47–48; İnan 1986, 12). This was because Mongolia geographically acted like a buffer area which hindered or at least slowed down these mainly Chinese influences to reach Turkic societies. And the era was still too early for Turkic people to encounter with Islam or any other “foreign” religious and cultural effects. And after those influences reached Turkic societies, Tengri belief was pushed down in the collective unconscious and it never had the

chance to historically evolve, so it stayed, more or less, unchanged. So, when Kokugaku scholars were paving the path for the upcoming shinbutsubunri (神仏分離) in 19<sup>th</sup> century, while they were trying to warn about the historical effects of shinbutsushūgō (神仏習合) in Japanese society, their understanding of “purer sense of Shinto” in their heart might have had some fundamental, underlying similarities with tengri belief of early Turkic people. From a perspective, it can be claimed that, more Shinto gets rid of Buddhist, Daoist and Confucian influences; more it gets to a state where its character is closer to Tengrism. Even dismantling some of the historical Daoist ideals away from Japanese society might have brought Shinto and Tengrism closer to each other.<sup>17</sup> But again, this too might be not particular or specific enough for only both, but it might be just another similarity which is too general.

Now it seems that we have come to a turning point in our path, because it feels like we are stuck in a loop. On one hand, we are aware that most of the similarities we found are not particular enough for a special resemblance between Shinto and Tengrism to manifest itself, though it is obvious that these generalized similarities are not superficial or too common. On the other hand, we are also aware that if one takes the task of digging

<sup>17</sup> We realize this in the relatively non-moralistic and secular character of both Shinto and Tengrism. One of the reasons why Daoist ideals were deemed problematic for Japanese society by Kokugaku scholars was that Daoism had a heavily moralistic and dogmatic view on nature and reality. “Both yinyáng lore and astral cults already enjoyed deep and prestigious connections with the rulership by the time that they were introduced to Japan, and their attraction for Japanese (both elite and non-elite) presumably had something to do with such connections. In tandem with developments then taking place in China, by the Heian 平安 period (794–1185) these and other Daoist traditions imported to Japan had developed into a locus for cosmogonic myth, apotropaic magic, moral idealism, and political theater—a disparate combination of concerns loosely unified by the canons and pantheon of sectarian Daoism but largely advanced through non-official channels among private practitioners” (Richey 2015, 3). When Shinto got rid of most of these Daoist elements, it turned into a non-moralistic way of believing which is suitable for the secular modern world of Japanese society. Tengrism also had a similar character of non-moralistic and compatible with secular worldview. For example, contrary to Zoroastrianism, the Tengri belief did not see the reality as the ultimate battleground between good and evil but had a more positive take on whole nature as reality (Ögel 2010, 282).

into these generalized similarities, one can find deeper and more fundamental commonalities between Shinto and Tengrism which unexpectedly create new relations and links between these two. This deed of “digging into deeper” is not within the scope of this article, as that kind of digging needs bigger and more extensive research. But for now, we want to pinpoint towards some linguistic and cultural observations between Turkic and Japanese religiosities which might be used as the starting point of that possible research. Because though it is practically impossible to determine which similarities are too general and which are exclusive for Shinto and Tengrism, the strong sense of approximation between them surfaces when all these similarities are considered altogether. Maybe individually, none of them are sufficient enough, but when gathered together, there rises the sense of an essential parallel between these two where these similarities are the collective fragments of some underlying state of likeness which was whole once, though it might be as speculative as it can be.

## Conclusion

As it is time to finalize this preliminary investigation, there are couple of details that we need to mention and put emphasize. When Japanese people first hear the word “tengri”, they might hear it as a bizarre foreign word which is hard to pronounce because of the “r” sound. But in fact, they are already familiar with the meaning of it. There is one theory that the root of this word is the Chinese 天 (Tiān) which means “sky, heaven, day, god” etc. (Gömeç 2011, 105). Probably at the same time in history, while early Turkic people took this Chinese word and used it for words such as *tengri* (𐰽𐰺𐰍:𐰇𐰏𐰤) (sky, heaven, god), *tanrı* (god, deity), *tan* (dawn time, twilight time), *tansık* (miracle); Japanese people took the kanji 天 (pronounced as *ten* in Japanese, meaning *sky, heaven, god*) and also used it in the word 天使 (pronounced as *tenshi*, meaning *angel*). This occurrence of same pronunciation (i.e., “ten” in Turkic *tengri* and “ten” reading of Japanese 天) might just be a fateful accident between Turkic and Japanese historical, linguistic progress. But still, it is obvious that Japanese culture already has

a historical, linguistical and conceptual familiarity with the Turkic idea of *tengri*. This fact alone associates Shinto and Tengrism with each other in a significant way that we should pay attention to.

Another linguistical detail that we would like to point to is regarding the special situation that includes some of the untranslatable words from Turkic and Japanese languages. It is already a well-known fact that in Japanese word *kokoro* (心) is not translatable to other languages, especially when the Japanese word *shinzou* (心臓) (as biological organ) is taken into consideration. The English words such as “heart”, “mind” or “heart-mind” do not really convey the special sense *kokoro* has in Japanese culture. The same situation goes for the special Turkish word “*gönül*” which is again untranslatable, especially when we consider other Turkish words such as “*yürek*” and “*kalp*” which can primarily mean “heart” in different contexts. Though it is impossible to translate Japanese *kokoro* into Turkish with *gönül* (and in the same way, it is also impossible to translate the Turkish word *gönül* into Japanese as *kokoro*), we can still say that the reason why we cannot translate “*Kokoro*” as “heart”, and the reason why we cannot translate “*gönül*” as “heart” is the same reason with the same contextuality. Moreover, we can investigate the similarities of Turkish *gönül* and Japanese *kokoro* in a comparative way.<sup>18</sup> Another special linguistic situation between Turkish and Japanese language (which is related to the religiosities of these cultures) includes the Japanese word *tama* (魂 or 靈) and Turkish word *can*, again both untranslatable.

“But finally we must conclude that nothing in any commonly used European language, including English, really does justice to Japanese *tama*. The spirit, soul, *Geist*, or *élan* to which the Japanese term has reference [...] is a vital and active entity that plays no part in any usual Western-language imagery or expression” (Miller 1982, 131).

So, *tama* remains untranslatable. There is one theory that both words (“*tama*” in Japanese culture and “*can*” in Turkic cultures) have their roots

<sup>18</sup> In this comparative search, it would be most fruitful if the concept of *magokoro* (真心) (as it was thought by Kamo no Mabuchi and Motoori Norinaga) is put within the scope of the search.

in Chinese精 (Jing) which means *essence, vitality, energy, semen, sperm, mythical spirit*, and Chinese靈 (ling) which means *spirit, soul, energy* etc. According to this theory, Japanese culture takes the kanji of these Chinese words, with changing the pronunciations, and used them in words such as *reikon* (靈魂), *tamashii* (魂), *konpaku* (魂魄), *seirei* (精靈) which can be translated as *soul, spirit, geist, ghost* etc. under different contexts, all related to *tama*. And at the same time, Turkic people took the vocal articulation or sounding of this same kanji (the sounding of *jing*) and used it as the root for the word *can* which might mean *soul, spirit, geist, life, life-force, vitality, heart, psyche, breath, energy* etc. under different contexts.<sup>19</sup> There are related Turkish words such as *canlı* (alive),<sup>20</sup> *cansız* (dead),<sup>21</sup> *candan* (wholeheartedly, sincerely), *canan* (god, beloved, lover, flame), *cin* (spirit, soul, ghost, genie), *cambaz* (acrobat, balancer, tumbler).<sup>22</sup> Again, though it is impossible to translate Japanese *tama* into Turkish with *can* (and in the same way, it is also impossible to translate the Turkish word *can* into Japanese as *tama*), we can still say that the reason why we cannot translate “tama” as “soul”, and the reason why we cannot translate “can” as “soul” is the same reason with the same contextuality. Moreover, we can investigate the similarities of Turkish *can* and Japanese *tama* in a comparative way.

Last, we can make a comparative search between Shinto notion of 一靈四魂 (ichirei shikon) [which deals with *qi* as a life force and four sub spirits of *mitama* (御魂; 御靈; 神靈), namely (1) 荒御靈 or 荒御魂 (aramitama), (2) 和御靈 or 和御魂 (nigimitama), (3) 幸御魂 (sakimitama),

<sup>19</sup> This theory goes further to claim that English word “genie” also comes from this interaction as it aligns with the claim that English word “genie” is taken into English from Arabic. If that is true, then it is also possible that Arabic culture took the relevant word from Turkic people. Since it is virtually impossible to validate this, because it is just speculative after a point, we will just limit ourselves with the affirmation of Japanese-Chinese-Turkic linguistic relations.

<sup>20</sup> In the sense of “with” can, as the Turkish “-lı” suffix designates the meaning of “with” or “together”.

<sup>21</sup> In the sense of “without” can, as the Turkish “-sız” suffix designates the meaning of “without” or “lack of”.

<sup>22</sup> In the sense of “the person who risks their own ‘can’ carelessly”, because being an acrobat might be a dangerous or life-threatening occupation.

and (4) 奇御靈 or 奇御魂 (kushimitama)] and Tengrist understanding of vitality [which deals with a life force and different sub spirits such as *özüt, süne, kut, sür, tin (tin), salkin, körmös, yula, özkonuk, nefes*, etc.] (Iwasa 2020, 99–104; Gültepe 2015, 448; Şener 2003, 62; İnan 1986, 176; Roux 2011, 90–91). These comparative investigations which focus on specific aspects and details of both Japanese and Turkic religiosities and cultures might give us a clearer picture about the inner resemblances between Shinto and Tengrism.

After the preliminary research presented in this article, we reach two definitive conclusions. The first one is that there is definitely a significant similarity between Shinto and Tengrism which goes deeper than the superficial, over-simplified, reductive generalizations and resemblances that might be valid for any nature religion. The related cultural environment of Turkic and Japanese people which is shaped historically and culturally makes this significant similarity possible. In ancient times, early Japanese and early Turkic people experienced the hierophanies of nature, and the supernaturality of reality in a similar manner, though they expressed it in different terms. This similarity between Turkic and Japanese religiosities might be functional and useful in understanding not only the historical progress of the variations that were shaped by the historical change itself, but also in understanding how the local mentality of a people in a specific area might be related to another local mentality of another people where, at first look, there is not any relevant or important connection in between them.

The second definitive conclusion is that, though there is a significant similarity between Shinto and Tengrism, there needs to be lots of supporting and supplementing research to make this similarity a viable fact without a doubt. So far, this similarity can only amount to an interesting eccentricity which we need to be aware of, but it does not constitute a deep intellectual field which was “overlooked” somehow. But this similarity still holds a special importance because (1) it gives a deeper context and historical background to the positive relations between Turkic and

Japanese societies, and (2) examining the similarities between these two religiosities on a deeper level might provide some insights regarding their philosophical, metaphysical and ontological understanding which are deeply rooted and hidden in prehistory. Shinto might learn about its own earlier forms by looking at Tengrism, and Tengrism might learn about its own characteristic details by looking at Shinto. In this sense, by exploring each other through the similarities in between, Shinto and Tengrism might explore themselves, in a way that they can never manage or accomplish to do on their own.

## References

- Akgün, Engin (2008). *Türk Dünyasında Din ve Gelenek Üzerine: Şamanizm, Burhanizm ve Yesevilik*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Akpınar, Turgut (1999). *Türkler'in Din ve Hukuk Tarihi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Aliyev, Ramil (2020). *Türk Mitolojisi*. Ankara: Astana Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, Fuzuli (2022). *Türk Şaman Mitolojisinin Teonimleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Belek, İlker (2015). *Dinin Toplumsal Kökenleri: Animizm, Totemizm, Şamanizm, Din Süreci*. İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Beydili, Celal (2004). *Türk Mitolojisi: Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Blacker, Carmen (2005) *The Catalpa Bow: A Study in Shamanistic Practices in Japan*. New York: Taylor & Francis.
- Boratav, Pertev Naili (2012). *Türk Mitolojisi: Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. Trans. Recep Özbay. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Breen, John & Teeuwen, Mark (2010). *A New History of Shinto*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Campbell, Joseph (1960). *The Masks of God: Primitive Mythology*. London: Secker & Warburg.
- Campbell, Joseph (1988). *The Power of Myth*. New York: Doubleday.
- Campbell, Joseph (2004). *The Hero with a Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press.

- Cihangir, Erol (2015). Altay Panteonu Üzerine Tenkidî bir Yaklaşım, In Uno Harva, *Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. Trans. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, pp. vii–xxvi.
- Çoruhlu, Yaşar (2000). *Türk Mitolojisinin Anahtarları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Drury, Nevill (1996). *Şamanizm: Şamanlığın Öğeleri*. Trans. Erkan Şimşek. İstanbul: Okyanus Yayıncılık
- Eliade, Mircea (1958). *Patterns in Comparative Religion*. Trans. Rosemary Sheed. London: Sheed & Ward.
- Eliade, Mircea (1987). *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. Trans. Williard R. Trask. New York: A Harvest Book.
- Eliade, Mircea (2004). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trans. Willard R. Trask. New Jersey: Princeton University Press.
- Eliade, Mircea (2005). *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. Trans. Williard R. Trask. New Jersey: Princeton University Press.
- Enzaki, Ryūen (2025). *Yellow Book: All Short Texts – Part II (2017–2024)*. İstanbul: KDY.
- Eriş, Metin (1997). *A Cultural Atlas of the Turkish World: The Pre-Islamic Period*. Ankara: Turkish Cultural Service Foundation.
- Gömeç, Saadetin (2011). *Şamanizm ve Eski Türk Dini*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Güler, Ali (2021). *Geçmişten Günümüze Türk Müslümanlığı*. İstanbul: Halk Kitabevi
- Gültepe, Necati (2015). *Türk Mitolojisi: Yeni Araştırmalar Işığında*. İstanbul: Resse Kitabevi.
- Hardacre, Helen (2017). *Shinto: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Harva, Uno (2015). *Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. Trans. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Herbert, Jean (2011). *Shinto: At The Fountain-Head of Japan*. New York: Routledge.
- Holtom, Daniel Clarence (1938). *The National Faith of Japan: A Study in Modern Shinto*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- İnan, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Isomae, Jun'ichi (2014). *Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State and Shinto*. Trans. Galen Amstutz & Lynne E. Riggs. Leiden: Brill.
- Iwasa, Tomoko (2020). Philosophical Implications of Shinto, In Bret W. Davis (ed.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 97–110.

- Kalafat, Yaşar (2004). *Altaylar'dan Anadoluya Kamizm–Şamanizm: Sosyal Antropoloji Araştırmaları*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Kalmanson, Leah (2017). Pure Land Ecology: Taking the Supernatural Seriously in Environmental Philosophy. In J. Baird Callicott & James McRae (eds.) *In Japanese Environmental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 29–46.
- Kara, Mehmet & Teres, Ersin (2017). “Some Similar and Parallel Points Between the Turkic Legendary ‘Creation’ and Similar Texts of Japan”. *Folklor/Edebiyat* 77, 189–196.
- Kasulis, Thomas P. (2004). *Shinto The Way Home: Dimensions of Asian Spirituality*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Miller, Roy Andrew (1971). *Japanese and the Other Altaic Languages*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Miller, Roy Andrew (1982). *Japan’s Modern Myth: The Language and Beyond*. Tokyo: Weatherhill.
- Nelson, John K. (2000). *Enduring Identities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Ögel, Bahaeddin (1995). *Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar*. II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ögel, Bahaeddin (2010). *Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar*. I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Okano, Haruko (1993). “Women and Sexism in Shinto”. *Japan Christian Review* 59, 27–31.
- Ono, Sokyō (2003). *Shinto: The Kami Way*. Vermont: Tuttle Publishing.
- Ooms, Herman (2015). Framing Daoist Arguments 670–750. In Jeffrey L. Richey (ed.), *Daoism in Japan: Chinese Traditions and Their Influence on Japanese Religious Culture*. New York: Routledge, pp. 37–59.
- Özbek, Aydın & Kira, Esra (2019). “A Study of Mirativity in Japanese and Turkish”. *Dokuz Eylül University Journal of Humanities* 6:2, 569–592.
- Picken, Stuart D. B. (1994). *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*. Connecticut: Greenwood Press.
- Ponsonby-Fane, Richard Arthur (2004). *Studies in Shinto and Shrines*. New York: Routledge.
- Radloff, Wilhelm (2008). *Türklük ve Şamanlık*. Trans. A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu. İstanbul: Örgün Yayınevi.

- Rambelli, Fabio (2018). General Introduction: The Sea in The History of Japanese Religions. In Fabio Rambelli (ed.), *The Sea and The Sacred in Japan: Aspects of Maritime Religion*. London: Bloomsbury Academic.
- Rankin, Aidan (2010). *Shinto: A Celebration of Life*. Winchester: John Hunt Publishing.
- Reader, Ian (1991). *Religion in Contemporary Japan*. London: Macmillan Press.
- Richey, Jeffrey L. (2014). Conjuring Cultures: Daoism In Japan. In Jeffrey L. Richey (ed.), *Daoism in Japan: Chinese Traditions and Their Influence on Japanese Religious Culture*. New York: Routledge, pp. 1–8.
- Rots, Aike P. (2019). *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*. London: Bloomsbury Academic.
- Roux, Jean-Paul (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. Trans. Musa Yaşar Sağlam. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Scheid, Bernhard (2013). Introduction: Shinto Studies and The Nonreligious-Shrine Doctrine. In Bernhard Scheid & Kate Wildman Nakai (eds.), *Kami Ways in Nationalist Territory: Shinto Studies in Prewar Japan and The West*. Wien: Österreichische Akademie Der Wissenschaften, pp. 1–22.
- Şener, Cemal (2003). *Şamanizm: Türklerin İslamiyet'ten Önceki Dini*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Şener, Serkan & Takahashi, Daiko (2010). “Ellipsis of Arguments in Japanese and Turkish”. *Nanzan Linguistics* 6, 79–99.
- Shchepetunina, Marina (2017). The Power of Vision in Mythological Thinking: ‘To See the Forbidden’ in Japanese Myths and Fairy Tales. In Junichi Toyota, Ian Richards, Borko Kovačević, Marina Shchepetunina (eds.), *Vision Beyond Visual Perception*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 25–36.
- Stalker, Nancy K. (2018). *Japan: History and Culture from Classical to Cool*. California: University of California Press.
- Talat, Tekin (1993). *Japonca ve Altay Dilleri*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Tanyu, Hikmet (1978). *Türklerin Dini Tarihçesi*. İstanbul: Türk Kültür Yayını.
- Taşgıl, Ahmet (2015). *Kök Tengri'nin Çocukları: Avrasya Bozkırlarında İslam Öncesi Türk Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Teeuwen, Mark (2015). The Laozi and the Emergence of Shinto at Ise. In Jeffrey L. Richey (ed.), *Daoism in Japan: Chinese Traditions and Their Influence on Japanese Religious Culture*. New York: Routledge, pp. 103–125.

- Toyşanuli, Akedil (2020). *Türk-Moğol Mitolojisi*. Trans. Bülent Bayram. Ankara: Bengü Yayınları.
- Ueda, Kenji (1998). Magatsubi no Kami and Motoori Norinaga's Theology. Trans. Norman Heavens. In Inoue Nobutaka (ed.), *Kami: Contemporary Papers on Japanese Religion*, 72-127. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University, pp. 72–127.
- Uslu, Bahattin (2014). *Türk Mitolojisi*. Diyarbakır: Kamer Yayınları.
- Walthall, Anne (2021). Competing Clams for the Faith and Affiliation of Shrine Priests: The Shirakawa, Yoshida and Hirata Atsutane. In Stefan Köck, Brigitte Pickl-Kolaczia, Bernhard Scheid (eds.), *Religion, Power, and The Rise of Shinto in Early Modern Japan*. London: Bloomsbury Academic, pp. 203–216.
- Yamakage, Motohisa (2006). *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart*. Trans. Mineko S. Gillespie, Gerald L. Gillespie, Yoshitsugu Komuro. Tokyo: Kodansha International.
- York, Michael (2003). *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York: New York University Press.
- Yörükkan, Yusuf Ziya (2022). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Zhong, Yijang (2018). *The Origin of Modern Shinto in Japan: The Vanquished Gods of Izumo*. London: Bloomsbury Academic.

# Augustinus'un Akademia Eleştirisi: Etik mi, Epistemolojik mi?

## Augustine's Critique of the Academia: Ethical or Epistemological?

Hasan Aydın 

### Özet

Bu çalışma, Augustinus'un *Contra Academicos* adlı eserini pedagojik, etik ve epistemolojik boyutların iç içe geçtiği bir metin olarak ele almaktadır. Bu boyutlardan herhangi birinin diğerlerine indirgenmesi, eserin bütünsel yapısını bozacaktır. Pedagojik düzeyde Augustinus, kuşkuculuk tartışmasıyla öğrencilerine retorik ve diyalektik konusunda ders verir ve onları düşünmeye yönlendirir; etik düzeyde kuşkuculuğu, insanı umutsuzluğa ve eylemsizliğe sürükleyen bir ahlaki hastalık olarak teşhir eder. Epistemolojik açıdan ise, totoolojik, matematiksel, diyalektik ve sunumsal hakikatlerin kuşkuya karşı başıskılığını savunur ve böylece insan bilgisinin kısmi de olsa güvenilirliğini temellendirmeye yönelir. Bu sentezle etik ve teorik alanlar, biri diğerine

### Abstract

This study examines Augustine's *Contra Academicos* as a text in which pedagogical, ethical, and epistemological dimensions are intricately interwoven. Reducing any of these dimensions to the others would disrupt the work's holistic structure. On the pedagogical level, Augustine employs skepticism as a methodological and rhetorical instrument, guiding his students toward dialectical reflection; on the ethical level, he exposes skepticism as a moral malady that drives the human being toward despair and inaction. From an epistemological standpoint, he defends the immunity of tautological, mathematical, dialectical, and presentational truths against doubt, thereby seeking to ground the partial yet genuine reliability of human cognition. Through this

✉ Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü | haydin@omu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0692-3725

üstünlük kurmadan, eğitsel bir strateji içinde birleşir. Augustinus'un *Contra Academicos*'taki kuşkuculuk eleştirisi argümanlar düzeyinde tatmin edici olmasa da, onun "umutsuzluk felsefesi" olarak gördüğü bir düşünce tarzına karşı entelektüel mücadelesini ifade eder. *Contra Academicos*, salt bir bilgi kuramı tartışmasının ötesine geçer; insan ruhu ile hakikat arasındaki varoluşsal bağı yeniden kurma girişimine aracılık eder. Bu nedenle, Augustinus'un hakikate yönelişi yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda soteriyolojik, yani hakikatin insan yaşamındaki kurtarıcı gücüne ilişkin bir vurgudur. Bu çerçevede *Contra Academicos*, Augustinus'un hakikat anlayışını olgunlaştırdığı bir felsefi laboratuvar işlevi de görür. Bunun ürünlerini Augustinus'un son dönem eserlerinde görmek olasıdır. Bu eserlerde doğru yönlendirilen kuşku, zihni boş kanaatlerden arındırır ve insanı "içe dönüş" (introspectio) yoluyla tanrısal aydınlanmanın ışığına yöneltir. Bu sürecin doruk noktası, *De Trinitate* ve *De Civitate Dei* eserlerinde yer alan ünlü "*si fallor, sum*" ("aldanıyorsam, varım") önermesinde ifadesini bulur; burada kuşkuculuk dönüşüme uğrar ve yeni bir işlev yüklenir; içsel kesinlik, kuşkunun kendisinden doğar. Ancak bu kesinlik özerk değildir; insanın öz-bilinci tanrısal aydınlanmaya bağlıdır. Dolayısıyla "*si fallor, sum*" hem episte-

synthesis, the ethical and theoretical domains merge within an educational strategy without establishing the superiority of one over the other. Although Augustine's critique of skepticism in *Contra Academicos* may not be entirely satisfactory at the argumentative level, it represents his intellectual struggle against what he perceives as a "philosophy of despair." *Contra Academicos* thus transcends a mere debate in epistemology, mediating a renewed connection between the human soul and truth. Consequently, Augustine's orientation toward truth is not merely epistemological but also soteriological—that is, it emphasizes the salvific power of truth in human life. Within this framework, *Contra Academicos* functions as a philosophical laboratory in which Augustine refines his understanding of truth. The fruits of this process become visible in his later works, where properly directed doubt purifies the mind of empty opinions and leads the human being, through "introspectio" (inner turning), toward the light of divine illumination. The culmination of this process is found in *De Trinitate* and *De Civitate Dei*, where the famous proposition *si fallor, sum* ("if I err, I am") gives new meaning to skepticism: here, doubt is transformed and endowed with a new function, as inner certainty arises precisely from doubt itself.

molojik hem de teolojik bir önermedir: “Varım” demek, aynı zamanda “Tanrı’nın ışığında varım” demektir. Sonuçta Augustinus’un Akademia kuşkuculuğuna yönelik eleştirisi, kuşkuculuğun umutsuzluğunu dağıtmakla kalmaz; onun düşünsel dünyasında bilgi, inanç ve erdemi birleştiren teolojik-felsefi bir dizgenin temellerini de atar. Augustinus için hakikati bilmek, onun içinde yaşamaktır; yaşamak ise Tanrı’nın ışığında var olmak demektir.

**Anahtar Kelimeler:** Akademia, kuşkuculuk, etik, mutluluk, bilgi, hakikat, benlik (cogito).

Yet this certainty is not autonomous; self-knowledge depends on divine illumination. Thus, si fallor, sum is both an epistemological and a theological proposition: to say “I am” is also to say “I am in the light of God.” Ultimately, Augustine’s critique of Academic skepticism not only dispels the despair of doubt but also lays the groundwork for a theological-philosophical system that unites knowledge, faith, and virtue. For Augustine, to know the truth is to live within it; and to live is to exist in the light of God.

**Keywords:** Academy, skepticism, ethics, happiness, knowledge, truth, self (cogito).

## Giriş

**A**urelius Augustinus 13 Kasım 354'te Roma Afrika'sında yer alan Thagaste'de dünyaya geldi; annesi Monica dindar bir Hristiyan'dı ve onun dinsel gelişiminde derin bir etki bıraktı. Babası Patricius ölüm döşeğinde vaftiz olana değin putperest olarak yaşadı (Brown, 2007, s. 7-8). Augustinus, muhtemelen annesinin isteğiyle çocukluğunda Hristiyan inancının tanıtıldığı *katakümen*; babasının desteğiyle Madauros ve Kartaca'da özgür sanatlar (*artes liberales*) eğitimi aldı (Confessiones, 1.13.20; De Beata Vita, 1.4). Kartaca'da öğrenim görürken, yaklaşık 19 yaşlarında Cicero'nun *Hortensius* adlı felsefeye çağrı kitabını okudu ve çok etkilendi (Confessiones, 3.4.8). Augustinus, *Hortensius*'tan söz ederken "bu çağrıda beni cezbeden tek şey, şu ya da bu felsefi okul değil, bilgelik sevgisi, onu arayıp bulma, sahiplenme ve sınıksız kucaklama buyruğuydu" (Confessiones, 3.4.8) demektedir. Bu süreçte muhtemelen annesinin ısrarları üzerine kilisenin kutsal metinlerini incelemeye yöneldi; zihni onları Cicero'nun metinleri ile kıyasladı ve "gururum üsluplarından öğrendi, sezgim ise iç anlamlarına nüfuz edemedi" (Confessiones, 3.5.9) yargısına ulaştı. Augustinus 373 yılında, iyi ve kötünün savaşını merkeze alan düalist Manicilerin arasına girdi, Maniheizm dinine bağlılığı neredeyse on yıl sürdü. Augustinus, Maniheizm'e yönelimini hem kötülük sorununa yanıt arayışına hem de Maniheizm'in o dönemki kendini beğenmişlik, merak ve şehvet duygusundan kaynaklı günahkâr yaşamıyla uyumluluğuna bağlar (Confessiones, 3.7.10). O ayrıca 375 yılında Thagaste'de, 376 yılında ise Kartaca'da retorik öğretmenliği yaptı. Fakat zaman içerisinde Manici kozmolojiden kuşku duymaya başladı. Yirmi dokuz yaşında Afrika'dan İtalya'ya doğru yola çıktığında, Maniheizm'den iyice uzaklaşmıştı. Augustinus, "sen elini yukarıdan uzattın ve ruhumu o derin karanlıktan yani Manicilik'ten çekip çıkardın; çünkü annem, senin sadık kulun, benim için çok gözyaşı dökmüştü" (Confessiones, 3.11.9) der. Augustinus bu dönemde derin bir kuşku içine düşer. O bu kuşkusu sürecini, "Manicilerden kurtulup onlardan sıyrıldıktan ve bilhassa denizi aşarak İtalya'ya geçtikten sonra, uzun bir süre Akademisyenler beni dalgalar arasında yönlendirdi" (De Beata Vita, 1.4) sözleriyle

anlatır. Augustinus, Akademia kuşkuculuğundan etkilense de, zihni kuşkuculukla Hıristiyanlık arasında gidip geldi (De Utilitate Credendi, 8.20): “Akademiacılar gibi, her şeyden kuşku duyarak bocalıyordum; şimdilik çocukluğumda bana emanet edilen Katolik Kilisesi’nde bir katekümen olarak kalmaya karar verdim; tâ ki yolumu aydınlatacak kesin bir şey ortaya çıkana kadar” (Confessiones, 5.14.25). Augustinus 383 yılında o dönem Roma imparatorluğunun başkenti olan Milano’ya taşındı ve retorik öğretmeni olarak imparatorluk sarayının resmi retorik yazarı oldu. Orada kendisinden övgüyle söz ettiği piskopos Ambrosius ile tanıştı. Bu dönemdeki düşünce dünyasını, “Katolik inancı bana yenilmemiş gibi görünüyordu; ama bana hâlâ galip gelmiş de görünmüyordu” (Confessiones, 5.14.24) sözleriyle anlatır. Augustinus’un hayatındaki bu dönemi Akademia’ya bağlılık değil, daha genel bir kuşkucu kriz dönemi olarak nitelendirmek gerekir. Augustinus, bu süreçte bile bazı hakikatler konusunda asla kuşkuya düşmediğini özellikle vurgular: “Görmediğim şeyler konusunda, yedi ile üçün on ettiği kadar kesin bilgiye sahip olmak istiyordum; çünkü bu kadarını kavranamaz sanacak kadar deli değildim” (Confessiones, 7, 5, 7) der. Milano’da Ambrosius’un vaazlarına katılması, Yeni Platoncu filozofları keşfetmesi ve Kutsal metinleri alegorik kabul ederek yeniden incelemeye başlaması, zamanla onu yalnızca bilgeliğin bulunabileceğine değil, aynı zamanda bu bilgeliğe ulaşmanın yolunun Kilise’nin öğretilerinden geçtiğine ikna olmuş gibi görünüyor (Confessiones, 5.14.24; Brown, 2000, s. 790 vd). Milano’ya gelişinden üç yıl sonra, Augustinus, Katolik Hıristiyanlığa ömür boyu sürecek bir bağlılık gösterdi ve hakikatin içsel görüşüne (*inner vision*) ulaşma beklentisi içine girdi. Vaftizinden hemen önce, hamisi Romanianus’a şöyle yazdı: “Hakikati en yoğun biçimde arıyorum; artık onu bulmaya başladım ve ona en yüksek derecede ulaşacağıma güvenim tamdır” (Confessiones, 2.2.4). O, 387’de Milano’da gerçekleşen vaftizinden 430’daki ölümüne değin bir daha asla hakikati bulmaktan umudunu kesmeyecek, hatta içsel aydınlanma yaşadığına inanacaktır. Augustinus, 391’de Cezayir’deki Hippo’ya (şimdiki Annaba) rahip olarak atandı ve ölümüne değin kiliseye ve Katolik Hıristiyanlığa hizmet etti (Brown, 2000, s. 189 vd.).

Vaftiz olduktan sonra Augustinus, *Cassiciacum*'da bilgi, ruh, Tanrı, mutluluk ve evrensel düzen gibi konuları felsefî-teolojik perspektifinden tartıştığı *Contra Academicos*, *De Magistro*, *Soliloquia*, *De Ordine* ve *De Beata Vita* gibi diyalog tarzı eserler yazdı (Brown, 2000, s.115 vd.). Kendi deyişyle, bu dönemde ilk kaleme aldığı eser *Contra Academicos*'tur (Retractions, 1.1). O, bu eserde bir ara gönlünün meylettiği Akademia kuşkuculuğunu eleştirmeye yöneldi ve bu yüzden kuşkuculuk tarihinde son derece stratejik bir rol oynadı (Dutton, 2016, s. 4 vd.). Augustinus'u kuşkuculuk tarihi bakımından stratejik bir noktaya yerleştiren üç temel nedenin bulunduğu söylenebilir. İlk olarak, *Contra Academicos* adlı yapıtın yazarıdır; bu yapıt bütünüyle kuşkuculuğun çürütülmesine adanmış retorik, diyalektik ve pedagojik değeri olan felsefî bir diyalogdur ve burada Augustinus öğrencileriyle Yeni Akademia'nın argümanlarını tartışarak kuşkuculuğun ötesine geçmeye çalışır. İkinci olarak, Augustinus'un kuşkuculuğa katkısı yalnızca bu esere özgü değildir; o, kuşkuculuğu her zaman en yüksek derecede önem taşıyan felsefî-teolojik bir problem olarak ele almış, pek çok eserinde onunla hesaplaşmıştır. Aslında onun Hıristiyan imanı üzerine geliştirdiği inanç anlayışı da, kuşkucuların "*inançsız yaşamalıyız*" iddiasına verilmiş bir yanıt olarak yorumlanabilir. Üçüncü olarak, Akademiacılarından öğrendiği kuşkuculuk üzerine düşünceleri aracılığıyla Augustinus, benlik içindeki bir düşünce deneyi olarak kuşkuculuğun yeni bir formunu hem geliştirmiş hem de içsel görüye hizmet için onu kullanmıştır. Bu kuşkucu form, metafiziksel ve epistemolojik bir güç sergiler ve Descartes'tan itibaren canlılığını koruyan bir damar olarak kalır (Marchand, 2018, s. 175-185).

İşte bu makale, Augustinus'un Akademia kuşkuculuğuna dönük eleştirilerini ele almayı amaçlamaktadır. Augustinus'un Akademia kuşkuculuğuna yönelik eleştirileri konusunda modern literatürde, eleştirilerin merkezinin *etik/pratik* mi yoksa *epistemolojik* mi olduğuna yönelik bir tartışma bulunmaktadır. Uzun süredir hâkim olan görüş, Augustinus'un Akademia kuşkuculuğuna yönelik eleştirisinin temel amacının epistemolojik olduğu yönündedir. Buna göre Augustinus bilginin imkânına yönelik Akademik inkârı ve onay askıya alma tavrını ortadan kaldırmayı hedeflemiştir (Diggs,

1949, s. 73–93; Kirwan, 1983, s. 205–223; Marchand, 2018, s. 175-185). Buna karşılık bazı yorumcular Augustinus’un Akademia kuşkuculuğuna yönelik eleştirisinde, epistemolojik amaçların ikincil olduğunu, etik/pratik ya da eudaimonistik (mutluluğa yönelik) amacın ön planda olduğunu savunmuşlardır (Heil, 1972, s. 99-116; Curley, 1996, s. 1 vd.; Harding, 2006, s.247–271; Mosher, 1998, 89–113). Biz bu tartışmaları da göz önünde bulundurarak Augustinus’un Akademia kuşkuculuğuna yönelik eleştirilerinin bütünsel bir resmini sunmayı ve eleştirilerinin gücünü ve değerini tartışmayı amaçlıyoruz. Ancak Augustinus’un Akademia eleştirilerine geçmeden önce onun Akademia’yı nasıl algıladığına ve yorumladığına ana hatlarıyla bakmak gerekmektedir.

## **Augustinus: Akademia ve Akademia Eleştirisinin Motivasyonları**

Antik Yunan’da ön plana çıkan iki kuşkucu ekol vardır; ilki, Pyrrhonculuk diğeri ise Yeni Akademia’dır (Thorsrud, 2014, s.7-8). Augustinus’un, Pyrrhoncu gelenek hakkında herhangi bir şey bildiğine dair kanıt yoktur; bunun muhtemel nedeni Yunanca bilmeyişi ve kuşkuculuk bilgisini Pyrrhonculuk konusunda suskun olan Cicero’ya borçlu olmasıdır. Augustinus’un, Pyrrhonculuktan habersiz olsa da, Latince kaleme alınmış Cicero’nun eserleri sayesinde Akademia kuşkuculuğuna oldukça vakıf olduğu anlaşılıyor. Bu yüzden o, antikçağda Cicero’nun *Academica*’sının en önemli okuru olarak kabul edilir (Schmitt, 1972, s.29). Buna rağmen Augustinus’un Akademia algısını tümüyle Cicero’ya indirgemek doğru değilmiş gibi görünmektedir; onun Akademia algısında Yeni Platoncuların da katkısı bulunmaktadır. Bunu, onun Akademia’ya yönelik geliştirdiği ikili tarihsel bakıştan da çıkarsamak olasıdır. Bu bakışın biri gerçektir ve açıkça Cicero’nun *Academica*’sına çok şey borçludur. İkinci bakışı kurgusaldır ve Akademia’daki kuşkucu yönelimi maddeci Stoacılar karşı bir strateji olarak yorumlar. Augustinus, kuşkucu Akademia’yı şöyle anlatır:

“Akademiacıların görüşüne göre, felsefeye (philosophiae) ait konularda insanın hakikate (veritatis) ulaşması mümkün değildir (...); buna rağmen insan

bilge (sapientem) olabilir ve bilgenin bütün görevi (totum munus) hakikati ara- makla (inquisitione veri) tamamlanır. (...) Bilge hiçbir şeye onay vermemelidir (nulli rei assentiatur); çünkü belirsiz şeylere onay vermek (rebus incertis as- sentiatur) bilge için yanlıştır ve bu da hata etmesine (erret) yol açar. Onlar yal- nızca her şeyin belirsiz olduğunu (omnia incerta) söylemekle kalmadılar, bunu güçlü argümanlarla (copiosissimis rationibus) da savundular. Ama görünüşe göre hakikatin kavranamayacağı (verum non posse comprehendit) düşüncesini Stoacı Zenon'un tanımından devşirmişlerdir: "Hakikat olarak kavranabilir olan şey (id verum percipi posse), geldiği kaynaktan (ex eo, unde esset) zihne öy- lesine derinlemesine işlenmiş olmalıdır ki, başka kaynaktan gelmiş olamaz (ut esse non posset ex eo, unde non esset)." Daha kısa ve açık söylersek: Hakikat (verum), yanlıta bulunmayan işaretlerle (his signis... quae falsum est) kav- ranabilir. Akademiacılar da özellikle bu tanımları vurgulayarak, bunun bulun- mayacağını kesin biçimde (vehementissime) kanıtlamak istediler. İşte buradan filozoflar arasındaki anlaşmazlıklar (dissensiones philosophorum), duyuların güvenilmezliği (sensuum fallaciae), rüyalar ve delilik nöbetleri (somnia furo- resque), sofistçe kıyaslar (pseudomenoe) ve zincirleme akıl yürütmeler (sori- tae) doğdu. Yine Zenon'dan şunu da öğrenmişlerdi: hiçbir şey, kanaate sahip olmaktan (opinari) daha utanç verici değildir (turpius). O hâlde, hiçbir şey bili- nemeyecekse ve kanaat belirtmek ayıpsa, bilge asla hiçbir şeyi onaylamamalı- dır (nihil umquam sapiens approbaret), sonucunu zekice çıkardılar. (...) Bunun üzerine onlar, hakikate benzer (veri simile) türden bir olasılık (probabili) kav- ramı getirerek, bilgenin görevlerini ihmal etmediğini, çünkü uğruna çabaladığı şeyi elinde bulundurduğunu savundular; fakat hakikat, ya doğamızın karanlığı (naturae tenebras) ya da her şey arasındaki benzerlikten (similitudinem rerum) dolayı gömülmüş ve gizlenmişti (latitabat). Yine de bilge için asıl büyük başarı, onay vermektan çekinmek ve bir bakıma yargıyı askıya almaktır (refrenatio et suspensio assensionis)" (Contra Academicos, 2.5.11-12).

Augustinus, "böylesine büyük insanlar, hakikatin bilgisine (veri scien- tia) hiçbir insanın ulaşamayacağını göstermek için neden bitmek bilmez ve inatçı tartışmalara girmeyi seçtiler" (Contra Academicos, 3. 17.37) diye sorar. Bu sorunun yanıtını ararken Augustinus, Akademia'ya yönelik tarihsel tanıklıklarca desteklenemeyecek kurgusal bir anlatı ortaya koyar. Daha doğrusu Cicero aracılığıyla öğrendiği Akademia tarihindeki düşün-

sel-kurumsal gelişimi, kurgusal bir yorumla birleştirir. Augustinus, “bil­diğim şeyi (*quid sciam*) değil, şüphelendiğim şeyi (*quid existimem*) anla­tacağım; Akademiacıların tüm niyetinin (*totum Academicorum consilium*) mahiyetinin ne olduğunu açıklayayım” (*Contra Academicos*, 3.17.37) der. Augustinus’a göre, Akademia’nın kurucusu Platon zamanının en kültürlü adamıydı; ruhun ölümsüzlüğüne inanmış, dolayısıyla insani ve ilahî konu­larda bilge birisiydi, hem Sokrates’ten hem de Pythagoras’tan etkilenmişti (*Contra Academicos*, 3.17.37). Platon’a göre iki dünya vardı; ilki akılla bilinir idealar dünyasıdır ve gerçektir, ikincisi ise duylarla kanısına sahip olduğumuz, ‘gerçeğe-benzer’ (*veri simile*) duyular dünyasıdır ve bu dün­ya idealar dünyasının imgesinden yapılmıştır. Felsefe aracılığıyla arınan ruhlar, idealar dünyasının bilgisine ve erdemliliğe ulaşabilirler. Ancak bu bilgiye herkes değil, az sayıda insan ulaşabilir. Augustinus’a göre Arkesileos ve Karneades gibi kuşkucu Akademiacılar, kamusal alanda kuşkuculuk maskesi takmışlar, özelde ise gizlice Platon’un iki dünya öğretisine bağlı kalmışlardır (*Contra Academicos*, 3.17.37). Peki, görünürde kuşkucu, özde Platoncu olan bu garip durum Akademia’da neden ortaya çıkmıştır? Au­gustinus’a göre belirleyici olay, Arkesilaos’un Kition’lu Zenon’un yeni öğ­retilerine verdiği tepkidir. *Contra Academicos* adlı eserin üçüncü kitabında bu olayı şöyle anlatır:

“Bana öyle geliyor ki, bu ve buna benzer başka öğretiler (*haec et alia huius modi*), Platon’un ardılları (*successores eius*) tarafından ellerinden geldiğince korunmuş (*servata*) ve birer sır gibi saklanmış (pro mysteriis custodita). Çün­kü bu öğretiler, ya bütün kötülüklerden arınmış (*ab omnibus vitiis mundantes*), kendilerini bir bakıma insan-üstü bir yaşam tarzına (*consuetudo plus quam humana*) yükseltmiş kimseler dışında kolayca kavranamaz (*non facile percipiuntur*); ya da bunları bilip (*sciens*), herhangi bir kimseye (*quoslibet homines*) öğretmek isteyen kişi, büyük bir günah işler (*graviter peccat*). Bu yüzden, Stoa­cıların başı (*princeps Stoicorum*) Zenon’un (Zeno), Platon’un bıraktığı (*relicta a Platone*) ve o sırada Polemon’un (Polemo) yönettiği okula geldiğinde, daha önce bazı şeyleri duymuş (*auditis*) ve inanmış (*creditis*) olduğu için kuşkuyla karşılandığını (*suspectum habitum suspicor*) düşünüyorum. Zenon, bu okula başkalarından aldığı (*ab aliis accepta*) düşünceleri beraberinde getirmişken

(detulerat), henüz bunları unutmadan (priusquam dedidicisset), kendisine o neredeyse kutsal Platoncu öğretilerin (Platonica illa velut sacrosancta decreta) kolayca açıklanıp emanet edilmesi doğru bulunmamıştır (prodi committique deberent). Polemon ölür (moritur Polemo), yerine Arkesilaos (succedit ei Arcesilas) geçer; o, Zenon'un sınıf arkadaşıdır (condiscipulus), ama Polemon'un öğretimi (sub Polemonis magisterio) altındadır. Bu yüzden, Zenon'un, dünya (de mundo) ve özellikle de ruh (de anima) hakkında -ki gerçek felsefe (vera philosophia) bu konuda daima uyanıktır (vigilat)- kendine özgü bir görüş (sua sententia) geliştirmeye başladığı sırada, yani ruhun ölümlü olduğunu (anima esse mortalem) , bu duyulur dünyanın (sensibilis mundus) ötesinde hiçbir şey bulunmadığını (nec quicquam esse praeter hunc mundum), bu dünya içinde de madde dışında (nisi corpore) hiçbir etkinlik gerçekleşmediğini söylediği zaman (çünkü Tanrı'nın bile ateş olduğunu düşünüyordu: deum ipsum ignem putabat) , bu bozuk öğreti (illud malum) her yana yayılmaya (late serperet) başlamıştı. Bunun üzerine Arkesilaos, bana göre son derece bilgece ve yerinde bir biçimde (prudenter atque utiliter), Akademia'nın görüşünü (Academiae sententia) tamamen gizlemiş (occultasse penitus) ve onu sanki bir gün gelecek kuşaklar tarafından bulunacak altın (aurum inveniendum quandoque posteris) gibi toprağa gömmüştür (obruisse). Çünkü kalabalık (turba), yanlış düşüncelere kapılmaya (in falsas opiniones ruere) fazlasıyla eğilimlidir (pronior est); ve beden alışkanlığı (consuetudo corporum) nedeniyle, bütün var olanların maddi olduğu (omnia esse corporea) düşüncesine inanmak hem kolay (facillime), hem de zararlıdır (noxie). Bu yüzden o son derece zeki ve insancıl adam (vir acutissimus atque humanissimus), öğretilebilir olduğunu düşünmediklerini eğitmeye çalışmak yerine (docere quos dociles non arbitrabatur), yanlış biçimde eğitilmiş olanları (male doctos) “öğrenileni unutturmaya” karar verdi (dedocere potius instituit). İşte Yeni Akademi'ye (nova Academia) atfedilen bütün o öğretiler bundan doğmuştur (inde illa omnia nata sunt); çünkü Eski Akademi (veteres) bunlara ihtiyaç duymamıştı (necessitatem non habebant)” (Contra Academicos, 3.17.38).

Augustinus'a göre, Stoacı Khryssippos, Zenon'un maddeci görüşünü devralıp savunmaya devam etmiş; uyanık ve keskin zekâlı Karneades, Arkesileos'un başlattığı hareketi sürdürerek Stoacı görüşe karşı koymuştur (Contra Academicos, 3.17.39). Karneades, Stoacı görüşe karşı yargıyı as-

kiya alınca, Stoacılar ona, eylemsizlik itirazıyla karşı çıkmışlar; o da olası (*probabile*) ve gerçeğe benzer (*veri simile*) olana dayanarak eylemde bulunulabileceği yanıtını vermiştir. Augustinus’a göre, aslında Karneades, olası ve gerçeğe benzer olanın neye benzediğini, yani hakikati çok iyi biliyor ama ustalıkla gizliyordu (Contra Academicos, 3.18.40). Ona göre, Stoacı-Akademiacı çatışma, Tullius Cicero’ya kadar sürmüştür. Bu süreçte Antiochus, Larissali Philon gibi başka Akademiacılar yetişmiştir. Ona göre Larissali Philon, son derece ihtiyatlı birisiydi. O, sanki geri çekilen düşmanlarına kapıları aralar gibi, Akademia’yı ve yasalarını tekrar Platon’un otoritesine döndürmeye başlamıştır. Augustinus, Metrodoros’un da ondan önce aynı şeyi yapmaya çalıştığı söyler. Hatta daha ileriye gidip, ilk kez Akademiacıların aslında hiçbir şeyin kavranamayacağı (*nihil posse comprehendendi*) doktrinini inanarak benimsemediklerini, fakat Stoacılar karşı zorunluluktan böyle bir silahı kullandıklarını ileri sürenin o olduğunu söyler. Kısa süre sonra, Stoacıların etkisi zayıflamış, Platon’un görkemi yeniden parlamış ve Yeni-Platoncu Plotinos Platon’u aslına uygun olarak gün ışığına çıkartmıştır. Augustinus, Plotinos’u “adeta Platon’un yeniden doğmuş hali” diyerek yüceltir (Contra Academicos, 3.18.41). Ona göre, “bu felsefe, kutsal yazıların (*sacra nostra*) haklı olarak tiksindiği bu dünyanın felsefesi değil, öteki, yani akledilir (*intelligibilis*) dünyanın felsefesidir” (Contra Academicos, 3.19.42). Bu anlatının sonunda Augustinus, “Arkesileos’un ve Karneades’in kuşkucu pratiği, aslında bilgelik uğruna yapılmış bir hizmettir; kuşkuculuğun tehlikeleri ağırdır; ama yine de bu çaba, Platon’un felsefesinin korunmasını ve nihai olarak yeniden doğuşunu sağlamıştır” (Contra Academicos, 3.20.43) der. Augustinus’un anlatısı burada bitmez. O, Platon felsefesinin gerçek zaferini Mesih’in otoritesine bağlar. Ona göre insanlık, günah ve bedensel tutkular yüzünden öylesine körleşmiştir ki, yalnızca akla başvurarak hakikate dönmek mümkün değildir. İnsanları tekrar akledilir dünyaya çağırarak olan, ancak tanrısal Logos’un (*divini intellectus*) insan bedenine bürünmesi, yani İsa Mesih’in enkarnasyonu olabilir. Bu yüzden, Platon’un öğrettiği bilgelik, aslında İsa’da cisimleşmiştir. Bu sayede ruhlar (*animae*), yalnızca buyruklarla (*praeceptis*) değil, fiillerle

(*factis*) de uyarılarak, kendi içlerine (*in semet ipsas*) dönüp (*redire*) kendi vatanlarına (*respicere patriam*) bakabilirler (Contra Academicos, 3.20.43). Bu yarı kurgusal yarı tarihsel anlatıyla Augustinus, kuşkucu Akademiacıların niyeti ile argümanlarını birbirinden ayırıyor gibi görünmektedir. Ona göre, Akademia'nın gerçek niyeti kuşkucu değildir; fakat kullandıkları argümanlar kuşkucudur. Augustinus'un, sözde kuşkucu Akademia'nın aslında Platonculuğun ezoterik bir biçimi olduğuna inandığı anlaşılıyor. Bu biçim, Helenistik dönemde maddeci düşünce hâkimken kendi dogmatizmini gizlemek için kuşkuculuğu araçsallaştırmıştır (Contra Academicos, 3. 17.37–3.20.43; Letters, 1.1). Dolayısıyla Augustinus, bir anlamda, Yeni Akademia'yı eleştirirken aslında Akademia'yı bir kurum olarak hedef almadığını anlatmak istemektedir. O kendi iddiasının spekülâtif olduğunun farkındadır. Bu yüzden yazılarında “ikna edici görünüyor ama yanlış çıkısa da benim için fark etmez” (Contra Academicos, 3.20.43) demektedir.

Akademiacılar, hiçbir zaman özde kuşkucu olmamışlarsa, Akademiacı kuşkuculuk Stoacı maddeciliğe karşı kullanılmış stratejik bir araçsa, Augustinus'un onları eleştirmeye yönelme motivasyonunu neye bağlamak gerekir? Bunu Contra Academicos'taki “*kuşkuculuğun tehlikeleri ağırdır*” ifadesinden çıkarsamak olasıdır (Contra Academicos, 3.20.43). Augustinus'un yazılarına bakıldığında, “kuşkuculuğun tehlikelerinden” esin alan üç motivasyonun belirleyici olduğu söylenebilir. *İlki*, Augustinus'un kendi deneyimlerine dayanır. Buna göre, Akademia kuşkuculuğu tembelliğe ve umutsuzluğa yol açma potansiyeli taşımaktadır. Augustinus, Manicilik'ten kurtuluş sürecinde kuşkucu bakış ona katkı sağlamış olsa da, kuşkuculuk onda, hakikat karşısında umutsuzluğa yol açmıştı. O, Akademia felsefesine yöneldiği dönem için, “Akademiacıların argümanları beni hakikati arama isteğinden ciddi biçimde alıkoydu” (Contra Academicos, 3.20.43); “hakikatten umudu kestirdiği için felsefenin bağrından beni alıkoyan o iğrenç tuzaktan kurtulmuş olmama seviniyorum” (Letters, 1.1), der. O, Hermogenianus'a yazdığı mektubunda, “maddeci insanlar karşısında Akademiacıların bir strateji olarak benimsediği, hakikati gizleme sanatı ve kuşkucu yönteminin o tarihsel bağlamda yararlı olduğunu; ama artık filozof pele-

rininin içine bürünmüş olanlar dışında filozof göremediğimiz bu çağda, insanları hakikati bulma umuduna geri çağırmak gerektiğini, çünkü eğer Akademiacıların görüşü, sözlerinin inandırıcılığı, birilerini gerçeği kavramaktan caydırdıysa, bir zamanlar en köklü hataları ortadan kaldırmak için uygun düşen şey, şimdi bilgi aşılama için bir engel haline gelebilir” (Letters, 1.1) demektedir.

Onun ikinci motivasyonu, kendini kurtardığı gibi diğer insanları ve Hıristiyanlığı Akademiacı kuşkucu argümanlardan kurtarmak ve onları korumak ve daha da önemlisi inanca hizmet etmektir. Augustinus’a göre, Arkesileos ve Karneades’in sunduğu biçimiyle Akademiacı söylem, yargıyı askıya aldığı için, inanç açısından yıkıcıdır. Nitekim o şöyle der:

“Akademiacı filozofları, son derece keskin zekâya sahip bu düşünürleri hayli meşgul etmiş olan, oldukça çetin bir sorunu çözmeyi üstlenmiyorum: Bilge bir insan herhangi bir şeye onay (assentio) vermeli midir, vermemeli midir? Çünkü yanlış olana onay vererek hataya düşebileceği için, onay vermek sorunu görünüyor; zira onların iddiasına göre her şey ya kavranamaz ya da belirsizdir. Ben, dönüşümünden kısa bir süre sonra, inancın eşliğinde duran bu itirazları bertaraf etmek için üç kitap yazdım. Gerçekten de, hakikate ulaşma konusunda bu mutlak umutsuzluğu gidermek başlangıçta gerekliydi; çünkü bu umutsuzluk, söz konusu filozofların argümanlarıyla güçleniyor gibi görünüyordu. Onların gözünde her hata bir günah sayılır ve hatadan kaçınmanın tek yolu da inancı bütünüyle askıya almak (suspensio) olarak görülür. Çünkü derler ki, belirsiz olana onay veren kimse hataya düşer ve en keskin, fakat aynı zamanda en cüretkâr argümanlarla, bir kimsenin görüşü tesadüfen doğru olsa bile, yine de onun doğruluğundan emin olunamayacağını göstermeye çalışırlar; zira doğru ile yanlış birbirinden ayırt etmek imkânsızdır. Oysa bizim için ‘doğru kişi imanla yaşayacaktır.’ Şimdi, onay ortadan kaldırılırsa iman da ortadan kalkar; çünkü onay olmadan inanç diye bir şey olamaz. Oysa ister bilelim ister bilmeyelim, mutlu bir yaşama, yani ebedî yaşama ulaşmak istiyorsak, inanılması zorunlu bazı hakikatler vardır” (Enchiridion, 7.20).

Üçüncü motivasyon ikinciyle iç içedir ve pedagojik bir temele dayanır. Augustinus, *Contra Academicos*’un, 386 sonbaharında öğrencileri Licentius ve Trygetius, küçük kardeşi Navigius ve dostu Alypius ile birlikte Cas-

siciacum'daki bir villada tatilde buldukları sırada gerçekleşen gerçek sohbetlerin kaydı olarak sunar ve Akademia'ya eklediği mektubunda dostu Romanianus'a şöyle yazar:

“İşte bu amaçla sana, Trygetius ile Licentius arasında geçen bir tartışmayı (disputationem) yazılı olarak gönderiyorum. Çünkü askerlik hizmeti, Trygetius'u öğrenme sevgisinden uzaklaştırmak üzereydi; fakat felsefe onu bize geri kazandırdı ve onu büyük ve onurlu sanatlara (magnae et honestae artes) karşı olağanüstü bir istekle doldurdu. Bu yüzden, kır yaşamına başladıktan birkaç gün sonra, onları çalışmaya (studia) teşvik ederken (hortans) ve cesaretlendirirken (animans), beklediğim çok ötesinde bir hazırlık ve istekle (paratos et prorsus inhiantes) işe koyulduklarını gördüm. Böylece, yaşlarına göre neler yapabileceklerini sınamak (temptare) istedim. Özellikle de Cicero'nun Hortensius adlı eseri, onları büyük ölçüde felsefeye yöneltmiş görünüyordu. Rüzgârlar emeğimizi dağıtmasın diye bir stenograf (yazıcı) tutarak hiçbir şeyin kaybolmasına izin vermedim. Elbette bu kitapta okuyacağınız şey onların içerikleri ve görüşleridir; sözler ise hem bana hem de Alypius'a aittir” (Contra Academicos, 1.1.4).

*Contra Academicos* metni yaşanmış bir tartışmanın kaydı olsun ya da olmasın, yıllarca retorik hocalığı yapmış Augustinus'un, kitabını kuşkuculuğa karşı uyarıcı bir eğitim aracı olarak gördüğü açıktır (Dennis, 2007, s. 1-25). Bu yüzden Augustinus'un, *Contra Academicos*'u Hıristiyan gençlere, kuşkuculuğu nasıl yenilebileceklerini, onu zihinlerinden nasıl söküp atabileceklerini gösteren (Retractiones, 1.1.1) bir eğitim materyali olarak tasarladığı söylenebilir.

Augustinus'u Akademia eleştirisine yönelten motivasyonların da gösterdiği gibi, onun için Akademik kuşkuculuk yalnızca bilginin ve inancın imkânına dair yanlış bir tavır değildi, aynı zamanda yanlış yönlendiren bir yaşam kılavuzuydu. Onun bu düşüncesi nedensiz değildir; o, antik dünyada birçok filozof gibi, iyi yaşamın bilgeliğine ulaştıran bir felsefi pratiğinin değerli olduğuna inanıyordu (Contra Academicos, 1.1.1 vd.). Bu yüzden Augustinus'un kuşkucu Akademia'ya yönelik eleştirileri, etik/pratik ve epistemolojik eleştirileri iç içe örer. Eleştirileri daha yakından görmek için onları iki ana gruba ayırarak ele almak ve tartışmak mümkündür.

## Augustinus: Akademiacılara Yönelik Pratik/Etik Eleştiriler

Augustinus, bilgelik ile yaşam pratiği ve mutluluk arasında bağ kurduğu için, etik/pratik eleştirileri önceler. Bu yüzden olsa gerek, *Contra Academica*'nın 1. ve 2. kitabı diyalog tarzında daha çok Akademik düşüncenin etik/pratik sonuçlarını irdeler. O, Akademia'nın kuşkucu argümanların yaşam için derin olumsuz sonuçları olduğunu düşünmektedir. Augustinus'un, etik/pratik sahada ortaya koyduğu eleştirileri, analitik bir biçimde "mutluluktan", "bilgelikten", "eylemsizlikten" ve "hatadan" hareket eden argümanlar biçiminde sınıflamak olasıdır. Şimdi bu argümanları sırasıyla, eleştirel bir biçimde irdeleyebiliriz.

### 1) Mutluluktan Hareket Eden Argümanlar:

Kuşkucu Akademiacılara göre bilge, hiçbir yargıya bağlanmayan ve hiçbir şeyi onaylamayan kişidir. Bununla birlikte, Akademiacılar onaydan kaçınırsalar da, hakikati araştırmayı sürdürdüklerini iddia ederler. Bu tavır, bilgelikle bağdaşabilecek bir entelektüel erdem olarak sunulur. Augustinus ise bambaşka bir yerden hareket eder: Ona göre bilgelik bir tür bilgidir ve bu bilgi mutluluk için zorunludur. Üstelik, onay (*assensus*) olmaksızın eylemin imkânsız olduğunu düşünür. Bu iki varsayım, onu Akademiacı bilgelik anlayışına karşı konumlandırır ve onları eleştirmesine yol açar (*Contra Academicos*, 1.2.5 vd.). Bu, Augustinus'un *Contra Academicos*'ta Akademiacılara yönelttiği en güçlü suçlamalardan biridir. Çünkü Antikçağ'da felsefe yapmanın gerekçesi, yalnızca hakikati bilmek değil, aynı zamanda iyi yaşama ve mutluluğa ulaşma umududur (Hadot, 2011, s.23 vd.; Hadot, 2012, s. 21 vd.). Bu kanı Augustinus döneminde de devam etmektedir. Dolayısıyla, Akademiacıların bilgelik ve mutlulukla bağdaşmayan bir yaşam sürdürdüklerini ileri sürmek, hem antik gelenek hem de dönemin felsefi okurları açısından kuşkuculuğu itibarsızlaştırabilecek güçlü bir stratejidir. Augustinus bu stratejiyi, *Contra Academicos*'un birinci kitabında *Cassiciacum*'daki öğrencileriyle yürüttüğü pedagojik bir tartışmada açık biçimde uygular. Öğrencilerine şu soruyu yöneltir: "Hakikati bilmemiz gerektiği (*verum nos scire oportere*) konusunda en ufak bir kuşku-

nuz (*dubitatis*) var mı?” Öne atılan Trygetius hemen olumlu cevap verir; “kesinlikle yok” (*Contra Academicos*, 1.2.5). Bunun üzerine Augustinus, tartışmayı derinleştirmek için şu soruyu sorar: “Hakikati kavramaksızın da (*non comprehenso vero*) mutlu olabilirsek ne olacak? O hâlde hakikati kavramak gerekli midir?” (*Contra Academicos*, 1.2.5). Bu soru, tartışmayı asıl hedefe yönlendirir: Bilgi mutluluk için zorunlu mudur, değil midir? Böylece, kuşkucu Akademiacıların “hakikati arıyoruz ama yargıyı askıya alıyoruz” şeklindeki felsefi pratiği doğrudan sınanır (*Contra Academicos*, 1.2.5). İlk sözü Licentius alır ve Akademiacı pozisyonu savunur. Ona göre, bilgi mutluluk için gerekli değildir; önemli olan hakikati aramaktır (*si verum quaeramus*). Buna karşı Trygetius, bilginin mutluluk için vazgeçilmez olduğunu savunur; ancak mutluluğun tanımı belirlenmeden tartışmanın sürdürülemeyeceğini belirtir. Bu nedenle Augustinus’tan bir mutluluk tanımı ister. Augustinus bunun üzerine kısa ama derin bir tanım sunar: “Mutlu yaşamak, insandaki en iyi olana göre yaşamak değil de nedir?” (*secundum id quod in homine optimum est vivere?*)” (*Contra Academicos*, 1.2.5). Bu tanım, Platonculardan Stoacılara kadar hemen her antik düşünürün üzerinde uzlaşabileceği bir tanımdır. Hepsi insanda en iyi olanın akıl olduğunu kabul eder. Augustinus da bu geleneği sürdürür ve şöyle der: “İnsandaki en iyi şey, ruhun yönetici kısmıdır; bu kısım ‘zihin’ (*mens*) ya da ‘akıl’ (*ratio*) olarak adlandırılabilir” (*Contra Academicos*, 1.2.5). Dolayısıyla, mutluluk akla uygun yaşamaktır. Buradan şu sonuç çıkar: Mutlu olan kişi bilgedir, çünkü yalnızca bilge kişi akla uygun yaşar. Bu durumda, “bilgi mutluluk için gerekli midir?” sorusu iki biçimde yeniden formüle edilebilir: İnsan bilmeden akla uygun yaşayabilir mi? Bilgi olmadan bilge olunabilir mi? Tartışmada ikinci formülasyon belirleyici olur.

Trygetius’un *ilk itirazı*, “yetkinlikten yoksunluk” argümanı olarak adlandırılabilir (Dutton, 2016, s.52). Ona göre, hakikati arayan kişi henüz arayış içindedir (*qui adhuc quaerit*), bu nedenle yetkin değildir (*perfectus non est*); yetkin olmayan biri de mutlu olamaz. Licentius buna karşı, insanın nihai amacının bilgiye sahip olmak değil, hakikati aramak (*quaerere veritatem*) olduğunu söyler. Hakikati tam anlamıyla bilmek Tanrı’ya aittir;

insanın görevi ise onu elinden geldiğince aramaktır. Hakikate ulaşmamak, insan doğasının sınırlarından kaynaklanır ve bu sınırlar içinde yapılan arayış, insanın kendisine düşen en yüksek yetkinliktir (Contra Academicos, 1.3.9). Licentius böylece, insanın erişemeyeceği bir şeyi -örneğin Tanrısal bilgi- nihai hedef olarak koymanın makul olmayacağını vurgular. Dolayısıyla, bilgiye ulaşmamak mutluluğu imkânsız kılmaz; çünkü insanın mutluluğu, doğasına uygun biçimde hakikati aramasında yatar.

*İkinci itiraz*, “tatmin edilmemiş arzu” argümanıdır (Dutton, 2016, s. 53). Trygetius’a göre, hakikate ulaşamayan kişi, en çok arzuladığı şeyi elde edemediği için mutlu olamaz. Hakikati arayan Akademiacı, daima eksiklik ve doyumsuzluk içindedir. Eğer hakikat insana kapalıysa, bu arzu ebediyen tatmin edilemeyecektir (Contra Academicos, 1.3.9). Bu itirazın Akademiacıları savunan Licentius için bariz bir sorun yarattığı ortadadır; çünkü insan açısından en çok arzulanan şeyi elde edememenin mutsuzluğa ya da en azından acıya neden olduğu bilinmektedir. Licentius, bu itiraza doğrudan karşılık vermek yerine, arayışın kendisini mutlulukla özdeşleştirir. Ona göre, hakikati mükemmel biçimde aramak” (*perfecte quaerere veritatem*) insan mutluluğunun ta kendisidir. Kişi elinden gelenin en iyisini yaptığı sürece mutludur (*beatus est*); hakikati bulamasa bile doğasının sınırları içinde üzerine düşeni yerine getirmiştir (Contra Academicos, 1.3.9). Ancak bu savunma, retorik gücüne rağmen epistemik bakımdan zayıftır. Çünkü Licentius, arayışın tatmin sağlayıcı yönünü açıklamak yerine, “hakikati arayanın mutsuz sayılamayacağı” öncülünü sezgisel biçimde kabul ettirmeye çalışır.

*Üçüncü itiraz*, “hata argümanı”dır. Trygetius, hakikati arayıp asla bulamayan kişinin hata içinde olduğunu ve hata içindeki birinin mutlu olamayacağını savunur. “Hata içinde olan kişi ne akla uygun yaşar ne de mutlu olur. Fakat sürekli arayan ve hiçbir zaman bulamayan kişi hatadadır. Bu durumda Licentius’un iki seçeneği vardır: Ya “hata içinde olan da mutlu olabilir” diyecektir -ki bu kabul edilemez- ya da “sürekli arayan kişi hatada değildir”i gerekçelendirecektir. Ancak o, önce “hata”nın tanımını ister ve Trygetius şu yanıtı verir: “Hata içinde olmak her zaman aramak ve asla

bulamamaktır (*errare est utique semper quaerere, numquam invenire*)” (Contra Academicos, 1.4.10). Bu tanımın kabul edilmesi “sürekli arayan ve hiçbir zaman bulamayan kişi hatadadır” önermesini reddetmeyi imkânsız kılar. Licentius hata tanımına itiraz eder ve onu değiştirir. Hatayı, “yanlış olanı doğru olarak onaylamak” (*falsi pro vero approbatio*) biçiminde tanımlar. Buna göre, hakikati arayan ama yanlış bir şeye onay vermeyen kişi hata içinde değildir; bu, hakikati asla bulamasa bile geçerlidir. Böylece Trygetius’un “sürekli arayan kişi hatadadır” öncülünü geçersiz kılar” (Contra Academicos, 1.4.11). Tartışma “hata” kavramının doğru tanımı üzerine sürse de, Licentius’un yaklaşımı mantıksal olarak daha sağlam görünür; Trygetius’un tanımı ise kolayca çürütülebilir niteliktedir.

Trygetius’un *dördüncü itirazı*, “boş emek” argümanıdır (Dutton, 2016, s. 55). Bu, Licentius’un sözlerine yöneltilmiş alaycı ama derin bir çıkıştır. Licentius itiraza karşı koymak için bilgeliği tanımlamaya yönelir: “Bilgelik (*sapientia*), yalnızca bilgi değil, aynı zamanda insan ve Tanrı işlerinin dikkatli araştırmasıdır. Bilgi Tanrı’ya, araştırma ise insana aittir. Bu yüzden Tanrı bilgedir; insan ise araştırmayla mutludur” (Contra Academicos, 1.8.23). Trygetius hemen karşılık verir: “Eğer dediğin doğruysa, senin bilgen boşuna çabalıyor” (Contra Academicos, 1.8.23). Ona göre, ulaşamayacak bir hedefin peşinden gitmek, boşuna emek harcamaktır; bu ne bilgeliktir ne de mutluluktur. Licentius ise şu yanıtı verir: “Arayış büyük ödülleri getiriyorsa, nasıl boş olabilir?” Ona göre araştırma, bilgiye ulaşmasa da kişiyi bilge kılar; bilge kişi ise mutludur. Çünkü arayış süreci, aklın tutkulara üstün geldiği bir yaşam biçimi oluşturur. Bu süreçte insan, bedensel etkilerden aklını özgürleştirir (*mentem ab omnibus involucris corporis evolvit*), kendine döner ve Tanrı’ya yönelir. Böylece hem insani hem de tanrısal mutluluğun tadını çıkarır” (Contra Academicos, 1.8.23). Bu yanıt, arayışın kendisini bilgelik ve mutlulukla özdeşleştirir. Hakikate ulaşmasa da araştırma, insan doğasına en uygun eylemdir; dolayısıyla boşuna değildir (Dutton, 2016, s.56-57). Dutton’un ifadesiyle, burada iki farklı mantıksal tutum karşı karşıyadır: Trygetius’un *modus tollens*’i, Licentius’un *modus ponens*’idir. Trygetius, “bilgi imkânsızsa, arayış boştur” derken;

Licentius, “arayış mutluluk getiriyorsa, boş olamaz” der. Hangisinin daha ikna edici olduğu, Akademiacıların takip ettiği Sokratesçi “bilgece bilgisizlik” anlayışını nasıl değerlendirdiğimize bağlıdır. Eğer bilge bilgisizliği, ulaşılamaz hakikatin akıllıca arayışı olarak görürsek, Licentius’un savunması etkileyicidir. Fakat bilgiyi mutluluğun zorunlu koşulu olarak görenler açısından Trygetius’un itirazı daha güçlü görünür (Dutton, 2016, s. 56-57). Tartışmanın sonunda Augustinus bir kazanan ilan etmez; kendi hükmünü de açıkça belirtmez. Bu suskunluk tesadüfi değildir. Augustinus’un amacı, öğrencilerinin tartışma süreci içinde kuşkuculuğun mutlulukla bağdaşmadığını bizzat fark etmelerini sağlamaktır. Böylece, Cassiciacum’daki bu diyalog, bilgelik, mutluluk ve bilgi arasındaki ilişkinin hem felsefi hem de pedagojik bir sınavına dönüşür.

## 2) Bilgelikten Hareket Eden Argümanlar:

Augustinus, Akademiacıların mutlu olup olmadıkları sorusunu tartıştıktan sonra, bu kez onların bilge olup olmadıklarını sorgular. Augustinus’a göre, Akademiacılar bilge değildir; bunu anlamak da zor değildir. *Contra Academicos*’ta Trygetius, ondan “bilgelik” tanımını yapmasını istediğinde, Augustinus şu yanıtı verir: “Bilgelik, insanî ve ilahî şeylerin bilgisidir” (*Contra Academicos*, 1.6.16). Bu yorum, Augustinus’un bilgelik tanımına karşı önemli bir eleştiridir. Licentius’a göre, bilgiden yoksunluk yalnızca tanrısal bilgelik için bir çelişkidir. İnsan bilgeliği ise, insanın doğasına uygun biçimde eksik olabilir. Dolayısıyla, Akademiacıların bilgiyi reddetmeleri onların bilge olmadığını göstermek için yeterli değildir. Aksine, onları “hakikati arayan bilge kişiler” olarak değerlendirmek mümkündür. Augustinus’un hatası, Tanrısal ve insani bilgeliği birbirine karıştırmasıdır (*Contra Academicos*, 1.8.23). Ancak Augustinus, bu ayrımı dikkate almaz. Ona göre, bilgi olmadan bilgelik düşüncesi saçmadır. Bu fikrini en açık biçimde, Akademiacıları savunma görevini Licentius’tan devralan Alypius ile yaptığı uzun tartışmada ortaya koyar. Tartışmanın odağı, hakikatin bulunabilir olup olmadığı sorusudur. Augustinus, bilge kişinin bilgi sahibi olduğunu göstererek hakikatin bilinebilir olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu

çabasında üç ayrı argüman öne sürer. Her biri, Akademiacıların bilgelik iddiasını çürütmeyi amaçlar (Dutton, 2016, s.66-67). Augustinus’un asıl hedefi, Akademiacıların Sokratik bilgelik anlayışını -yani “bilgeliğin bilgisizliğin farkında olmak” şeklinde anlaşılmasını- tutarsız ve nihayetinde anlamsız kılmaktır.

İlk argümanında Augustinus, bilge (*sapientem*) ile filozof (*philosophum*), yani bilgeliği arzulayan kişi arasındaki farktan yola çıkar. Alypius’tan bu farkı açıklamasını ister. Alypius şöyle der: “Onları farklı kılan tek şey, birinin bilgeliği bilmesi, diğnerinin ise onu bilmeyi arzulamasıdır” (*alter scientiam novit, alter scire desiderat*) (Contra Academicos, 3.3.5). Alypius’un yanıtını takiben Augustinus, bilge kişinin sahip olduğu, bilgelik tutkunu kişinin ise arzuladığı şeyin, bilgeliği oluşturan belirli bir disiplini öğrenme (*discere*) olduğunu iddia eder. Augustinus, Alypius’un bu öneriyi kabul etmesini sağladıktan sonra, bilge kişinin *bilgiden* yoksun olmadığını, aksine hakikati bildiğini göstermek için şu argümanı ileri sürer: “Senin de gayet güzel ve doğru biçimde ifade ettiğin gibi, bilgeliği arzulayanla bilge arasındaki tek fark ilkinin arzulaması, diğnerinin ise bilgelik sağlayan disiplinine (*disciplina*) sahip olmasıdır; o halde, hiçbir şey öğrenmemiş olanın zihninde bir disiplin olamaz. Hiçbir şey bilmeyen hiçbir şey öğrenmemiştir ve hiç kimse yanlış olanı bilemez (*falsum neminem scire*). Öyleyse bilge kişi hakikati bilir; çünkü o, senin de az önce kabul ettiğin üzere, bilgelik disiplinine ruhunda (*animo*) sahiptir” (Contra Academicos, 3.3.5). Ancak bu argümanın zayıf noktası açıktır: Augustinus öğrenme ile bilgiyi karıştırır. Bir şeyi öğrenmek, onu doğru biçimde bilmek anlamına gelmez. İnsan yanlış bir bilgiyi de öğrenebilir. Dolayısıyla, “öğrenen bilir” öncülü, Akademiacıların itiraz edebileceği bir varsayımdır (Dutton, 2016, s. 68-69).

Augustinus, tartışmada ilerledikçe, ikinci bir argüman geliştirir. Bu kez Alypius’u bir ikilem içine sokmaya çalışarak şöyle der:

“Akademiacılar, bilge kişinin var olabileceğini ama bilgiye sahip olamayacağı savunmuşlardır. Dolayısıyla, bilge kişinin hiçbir şey bilmediğini iddia etmişlerdir. Oysa sana öyle geliyor ki bilge kişi bilgeliği bilir; bu kesinlikle hiçbir şey bilmemek değildir. Ayrıca, hem bizim hem de bütün eskilerin, hat-

ta Akademiacıların da kabul ettiği gibi, hiç kimse yanlış olanı bilgisine sahip olmaz (scire falsa neminem posse). O halde şimdi ya bilgelik hiçbir şeydir demek zorundasın ya da aklın, Akademiacıların tasvir ettiği türden bilge kişiyi tanımadığını kabul etmelisin” Contra Academicos, 3.4.10).

Augustinus’un Alypus’a yönelttiği argümanı, şöyle formüle etmek olasıdır: “Akademiacılar bilge kişinin var olabileceğini, ama hiçbir şey bilemeyeceğini söylüyorlar. Oysa sen, bilge kişinin bilgeliği bildiğini kabul ediyorsun. Hiç kimse yanlış olanı bilemez. O hâlde ya bilgelik hiçbir şeydir, ya da bilge kişi diye bir şey yoktur” (Contra Academicos, 3.4.10). Burada Augustinus’un mantığı şudur: Bilgelik bir şeyse, bu şey ya doğrudur ya da yanlıştır. Yanlış bilinmeyeceğine göre, bilgelik ancak doğru (yani hakikat) olabilir. Eğer hakikat bilinmiyorsa, o zaman bilgelik ya “hiçbir şey”dir ya da “bilge kişi” yoktur. Bu akıl yürütmeye Augustinus, Alypius’u kendi kabul ettiği öncüllere karşı sıkıştırır. Bu bir ad hominem stratejisidir: Augustinus, rakibini kendi sözleriyle çelişkiye düşürmek ister. Ancak Sokratik geleneği savunan bir düşünür, bu mantık zincirinden kurtulabilir. Çünkü o, “bilgelik bilinebilir bir bilgi türüdür” öncülünü reddeder. Sokratik anlamda bilgelik, “bilgisizliğin farkında olmak ve hakikati aramak”tır. Dolayısıyla, Augustinus’un argümanı, “bilgelik, bilgiye sahip olmaktır” tanımını zaten baştan varsaydığı için, Sokratik geleneğe bağlı Akademiacıları ikna edemez (Dutton, 2016, s. 70-71).

Augustinus’un üçüncü argümanı, Akademiacıların bilgesini tutarsızlıkla mahkûm etmeyi amaçlar. Nitekim Alypius’la tartışmasının sonunda şunu söyler: “Ama hakikati kim ortaya koyacak?” diye soracaklardır. Ben ise bu noktada onlarla yarışmak istemem. Benim için artık yeterli olan, bilge kişinin hiçbir şey bilmediğinin artık mantıklı görünmemesidir. Çünkü aksi hâlde, son derece gülünç bir şey söylemeye zorlanacaklardır: Yani ya bilgelik yoktur (*nihil esse sapientiam*) ya da bilge bilgiyi bilmez (*sapientiam nescire sapientem*)” (Contra Academicos, 3.5.12). Augustinus’a göre her iki seçenek de saçmadır. Bu yüzden Akademiacılar çelişkiye düşer. Ne var ki, Akademiacılar açısından bu bir sorun oluşturmaz. Çünkü onların bilgelik anlayışı, hakikatleri bilmek değil, hakikat arayışında insanın sınırlarını

larının farkına varmak demektir. Dolayısıyla “bilge bilgiyi bilmez” ifadesi, onlar için gülünç değil, anlamlıdır. Augustinus’un argümanı, Sokratik bilgelik anlayışına dışsal bir ölçüt dayattığı için Akademcileri çelişkiye düşürmez (Dutton, 2016, s. 71-72).

Alypius’la tartışma boyunca Augustinus’un hayal kırıklığı dikkat çekicidir. Ona göre bilgelik, ebedî ve değişmez bir öğrenme türüdür. Bilge kişi, bir dilbilimcinin gramer bilgisine sahip olması gibi, bilgelik sanatına sahiptir. Dolayısıyla, “bilge hiçbir şey bilmiyor” demek, “dilbilimci gramer bilmiyor” demek kadar saçmadır. Ya o kişi dilbilimci değildir, ya da gramer sanatı diye bir şey yoktur. Bu nedenle Augustinus, Akademiacı bilgelik anlayışını akıl dışı bulur ve anlamakta güçlük çeker. Fakat bütün çabalarına rağmen, Sokratik bilgelik anlayışını çürütmeyi başaramaz. Çünkü onun argümanları, zaten bu bilgelik anlayışını paylaşmayan varsayımlara dayanır. Bu yüzden, Sokratik kuşkucuların gözünde Augustinus’un eleştirileri tutarlı olsa bile, inandırıcı değildir (Dutton, 2016, s. 73-74).

### **3) Eylemsizlikten Hareket Eden Argüman:**

Kuşkuculara yöneltilmiş en bilinen ve en güçlü itirazlardan biri, onların yargıyı askıya alarak yaşamı imkânsız kıldığı yönündedir. Her türden bilgiyi ve inancı askıya alarak yaşamak nasıl mümkün olabilir? Bilgi olmadan eylemlerimizi yönlendirecek hiçbir şeyimiz olmayacak ve çabalarımız amaçsız kalacaktır. “Eylemsizlik İtirazı” (*aparaxia*) olarak bilinen bu itiraz, şüpheliğin kendisi kadar eskidir ve Akademiacılara karşı Stoacı rakipleri tarafından büyük bir özenle dile getirilmiştir (Schwab, 2020, s.177-191). Dolayısıyla, Cicero’nun tartışmalarından haberdar olan Augustinus’un eserinde de bu itiraza rastlamak şaşırtıcı değildir. Onunla ilk kez *Contra Academicos*’un 2. kitabının başında karşılaşırız. Burada Augustinus, öğrencileri Licentius ve Trygetius’a Akademiacı düşüncenin kısa bir özetini sunar. Bilgenin, bir kuşkucu olarak, tüm onay gerektiren eylemlerinden kaçınması gerektiği yönündeki Akademik görüşü tartışırken “bu nedenle onlara karşı büyük bir düşmanlık doğduğunu; çünkü hiçbir şeyi onaylamayan birinin hiçbir şey yapmayacağı sonucu çıkıyor

gibiydi” (Contra Academicos, 2.5.11-12) der. Bundan ötürü, Akademiacıların hiçbir şeyi onay vermeyen bilge adamlarını daima uyuyan, bütün görevlerini terk eden biri olarak tanımlamış görüldüğünü” (Contra Academicos, 2.5.12) belirtir. Bu itirazı aktarırken Augustinus’un yalnızca Akademiacılara yöneltilen tarihsel bir karşı çıkışı anımsattığını düşünmemek gerekir. Zira o, hayatın bütün alanlarında, hatta bilginin bulunmadığı durumlarda bile inancın zorunlu olduğuna ikna olmuştur. Bu nedenle bu itirazı tümüyle benimsemiş ve kesin kanıt olarak görmüştür. Dolayısıyla, 3. kitapta Akademiacılara yönelttiği suçlamalar arasına bunu da eklemesi sürpriz değildir: “Ben de elimden gelen güçle, artık çizilmiş ve pas tutmuş olsa da hâlâ son derece etkili olduğuna (*validissimum telum*) inandığım bir silahı fırlatacağım: hiçbir şeyi onaylamayan (*qui nihil approbat*), hiçbir şey yapmaz (*nihil agit*)” (Contra Academicos, 3.15.33). Augustinus’un eylemsizlik argümana yönelik tartışmasını kavrayabilmek için eylemsizlik itirazına yönelik Akademiacıların, özellikle Karneades’in yanıtını bilmek gerekir. Karneades, bilgenin bilgi yokluğunda eylemlerini nasıl yönlendirebileceğini açıklamak için ikna edicilik (*pithanon*) ilkesine vurgu yapan bir açıklama ortaya koyar. Karneades’e göre bilge kişi hiçbir şeye “doğru” diye onay vermez (*synkatáthesis, assent*), yani dogmatizme düşmez; fakat yine de şeyleri uygun bulma ya tasvip etme (*approval*) yoluyla eylemde bulunabilir. Bunun ölçütü ise “inandırıcılık”tır (*pithanon/probabile*). Bazı izlenimler öylesine güçlü, açık ve seçik bir biçimde görünür ki, bilge kişi bunları eylem ve konuşma için yeterli kabul edebilir. Ancak bu kabul keyfi değildir; inandırıcı görünen şeylerin başka inandırıcı şeylerle çelişmemesi ve uygun koşullar altında ortaya çıkması gerekir. Böylece bilge kişi bilgiye ya da inanca sahip olmadan da, akla dayalı bir seçicilikle yaşayabilir ve etkin olabilir (Sextus, Mantıkçılara Karşı, I.167-169; Cicero, Academica, II.98-99). Augustinus ikna ediciliği eylem için bir temel olarak uygunsuz görmez; fakat Akademiacıların, tüm bilgiyi reddetmiş olmaları sebebiyle, ona başvurma hakkına sahip olmadıklarını savunur. Kısacası, eylemsizlik itirazına verdikleri yanıtın kilit unsurunun, bizzat kendi kuşkuculukları nedeniyle onlara kapalı olduğunu düşünür. Akademiacı kuşkuculuğun

sürdürülebilirliğini savunmada Karneades'in yanıtının önemini fark eden Augustinus, *Contra Academicos*'un ikinci kitabının önemli bir bölümünün onun incelenmesine ve çürütülmesine ayırır. Onu gündeme alma amacı yıkmak olsa da, en azından Cicero'dan öğrendiği kadarıyla, bu görüşü adil biçimde özetler; ancak pithanon'u (inandırıcı olan) Cicero gibi *probabile* (olası olan) ile karşılar ve şöyle der:

“İşte burada onlar, “olası” (probabile, pithanon) diye adlandırdıkları ve aynı zamanda “doğruya benzer” (veri simile, eikos) dedikleri şeyi ortaya koydular ve bilgenin hiçbir şekilde görevlerini ihmal etmeyeceğini, çünkü uyacağı bir ölçütü olduğunu ileri sürdüler” (*Contra Academicos*, 2.5.12).

Akademiklerin olası olan (*probabile, pithanon*) kavrayışını şu şekilde açıklar:

“Akademiacılar, onay olmaksızın bizi eyleme yöneltebilen şeye olası (probabile) ya da gerçeğe benzer olan (veri simile) diye adlandırırlar. Onay olmaksızın diyorum; çünkü yaptığımız şeyi doğru kabul etmeyiz (non opinemur verum esse) ya da bildiğimize hükmetmeyiz (nos id scire arbitremur), fakat yine de eylemde bulunuruz (agamus tamen). Örneğin, eğer biri bize, “dün gece gökyüzü bu kadar açık ve berrak olduğuna göre, öyleyse bugün de benzer şekilde parlak bir güneş olacak mı?” diye sorsa, elbette bunu bildiğimizi inkâr ederiz (id scire negaremus), ama yine de, “öyle görünüyor (ita videri) deriz” (*Contra Academicos*, 2.11.26).

Bütün bunlar Cicero'dan aşına olduğumuz şeylerdir; ancak burada vurgulanması gereken bir nokta vardır: Augustinus, “olası” (*probabile*) terimini “doğruya benzer” (*veri simile*) terimiyle birlikte kullanır ve onları birbirinin yerine geçebilir olarak kabul eder. Bunu da Cicero'nun otoritesine dayanarak yapar; Cicero da benzer şekilde ikisini yan yana kullanmıştır. Bu eşleştirme, Augustinus'a olası olana yapılan başvurunun meşruiyetini, “doğruya benzerlik” (*veri simile*) kavramının meşruiyetini sorgulamak yoluyla eleştirme imkânı verir. Bu nokta önemlidir; çünkü Augustinus'un Akademiacıların olası olana başvurusuna yönelik eleştirisi dolaylıdır; “doğruya benzerlik” üzerinden yapılan bir eleştiridir. Akademiacıların yanıtının özüne hitap etmiyormuş gibi görünebilir ve bu yüzden önemsiz sayılabilir;

ancak bu bir hata olur. Neden hata olduğunu kavrayabilmek için Augustinus'un Akademiacılara yönelttiği eleştiriyi gözden geçirmek gerekir.

Eylemsizlik itirazına Akademiacıların verdiği yanıtı karşı Augustinus'un eleştirisini incelemeye, Licentius'a yönelttiği bir soruyla başlayabiliriz. Licentius'un hâlâ Akademikleri savunduğu noktada, onların görüşlerini "olası" bulduğunu söylemesi üzerine, Augustinus ona Akademiklerin "olası" dediklerine aynı zamanda "gerçeğe benzer" de dediklerini hatırlatır. Licentius bunu kabul edip Akademiacıların görüşlerinin de gerçeğe benzer olduğunu ekleyince, Augustinus şu soruyu yöneltir: "Bir kimse, kardeşini görüp onun babana benzediğini (*similem patris*) söylese, ama aynı adam babanı tanımıyor olsa, bu kişi deli (*insanus*) ve aptal (*ineptus*) sayılmaz mıydı? (Contra Academicos, 2.7.16). Soru son derece basittir, ama güçlü bir retorik etkisi vardır. Bir kişinin bir başkasına benzediğini söyleyen kimseden beklediğimiz şey, ikisini de tanıyor olması ya da en azından birine aşina olması gerekir. Öyle olmadığı ortaya çıkarsa, bu kişiyi temel bir karışıklık içinde olmakla itham ederiz. Augustinus'a göre, Akademiacıların durumu örnekteki gibidir; çünkü onların "olası" ya da "gerçeğe benzerliğe" başvurmaları bundan farklı değildir. Augustinus durumu şöyle açıklar: "Bu durum, Akademiacılara gülmemiz gerektiğini gösterir. Onlar, gerçeğin ne olduğunu bilmeden (*cum ipsum verum quid sit ignorent*) hayatta gerçeğe benzer olanı (*veri similitudinem*) izlediklerini söylüyorlar" (Contra Academicos, 2.7.19). Augustinus'a göre, gerçeğe dair bir bilgi olmaksızın bir şeyin gerçeğe benzer olduğu söylenemez. Dolayısıyla hiçbir şeyi gerçeğe benzer olarak yargılayamadıklarından, hiçbir şeyi olası olarak da yargılayamazlar. Oysa, onlara göre, bu ikisi aynı şeydir. Böylelikle Akademiacıların eylem için kılavuz olarak sundukları şey onlara kapalı hale gelir ve bilgenin nasıl eylemde bulunabileceğine dair açıklamaları ortadan kalkar. Bu itiraz Akademiacılar için potansiyel olarak yıkıcıdır. "Bilge kişi, bir şeyi ancak gerçeği biliyorsa gerçeğe benzer olarak yargılayabilir" önermesi oldukça sezgisel bir çekiciliğe sahiptir. "Bilge kişinin gerçeğe dair bilgisi yoktur" önermesi zaten Akademiacıların kendi savıdır. "O hâlde bilge kişi hiçbir şeyi gerçeğe benzer olarak yargılayamaz" sonucu bunlardan

zorunlu olarak çıkar. “Bilge kişi, bir şeyi ancak gerçeğe benzer olarak yargılayabiliyorsa olası olarak yargılayabilir” önermesi “olası” ile “gerçeğe benzerliğin” birbirinin yerine kullanılmasından doğar. “O hâlde bilge kişi hiçbir şeyi inandırıcı olarak yargılayamaz” sonucu da “bilge kişi hiçbir şeyi gerçeğe benzer olarak yargılayamaz” ve “bilge kişi, bir şeyi ancak gerçeğe benzer olarak yargılayabiliyorsa olası olarak yargılayabilir” önermelerinden çıkar. Sonuçta her şey yerli yerindedir: Gerçeğe dair bilgi yokluğunda bilge kişi hiçbir şeyi inandırıcı olarak yargılayamaz, dolayısıyla olan olan eylemin temeli olarak kullanamaz. Daha genel olarak, hakikatin kavranamayacağını ileri süren Akademiacıların, eylemsizlik itirazına karşı olası olana başvurması meşru değildir (Dutton, 2016, s.84-85).

Gerçeğe benzerlik itirazı ilk bakışta başarılı görünse de, bu itirazın Akademiacıların yanıtının özünü hedeflemediği yönünde bir kaygı doğabilir. Özellikle, Augustinus’un olası kavramını geçersiz kılmak için gerçeğe benzerlik terimini geçersiz kılmaya çalışarak, tali ve talihsiz bir terminolojiye yaslandığı ve bu şekilde yalnızca retorik puan kazandığı düşünülebilir. Nitekim öğrencileri de diyalog boyunca, tartışmanın odağını “gerçeğe benzerlik”ten -ki bu kavram doğal olarak “gerçeğe benzerlik” çağrışımı yapar- “olası olan” a kaydırmaya çalışırlar; çünkü “olası olan” böylesi çağrışımlar içermez. Ancak Augustinus, Latin dilinin ustası Cicero’nun otoritesine dayanarak bu kaygıyı küçümser: “Ne dersiniz? Cicero’nun, Latincesi bu denli yetersiz miydi ki düşündüğü şeylere uygunsuz adlar koysun?” (Contra Academicos, 2.11.26). Cicero’nun dilsel yetersizlikle suçlanamayacağı açık olduğundan, bu yanıt dikkate değerdir. Yine de sorun baki kalır. Bunu aşmak için, daha önce belirlenen “olası olan” anlamına dönüp, bir şeyi bu anlamda ikna edici olarak yargılamanın, aynı zamanda o şeyi bir şekilde gerçeğe benzer olarak yargılamayı içerip içermediğini incelemek gerekir. Eğer içeriyorsa, Augustinus’un eleştirisinin salt retorik değil, esaslı olduğu, hatta Akademiacıların eylemsizlik itirazına verdikleri yanıtta gizli bir tutarsızlığı açığa çıkardığı söylenebilir. Yani, hakikati bilmediğini iddia ederken bir şeyi olası bulmak. Eğer içermiyorsa, bu durumda eleştirisinin felsefi açıdan kayda değer olmadığı kabul edilmelidir. Gerekli bu incele-

meyi yapmak için *Contra Academicos*'a, özellikle de Licentius'un ilk kez Akademik görüşlerden ayrıldığı bölüme dönmek faydalı olabilir. Augustinus ile birlikte Licentius “hakikatin ne olduğunu bilmeyen birinin, hakikate benzer olanı izlediğini söylemesinden daha saçma bir şey yoktur” dedikten sonra, şu açıklamayı ekler:

“Biri bana sorsa: ‘Bu havanın durumuna (ex ista temperie caeli) bakarak, yarın yağmur olmayacağı sonucunu çıkarabilir misin?’ Şöyle cevap veririm: ‘Evet, bu bana hakikate benzer (veri simile) görünüyor.’ Zira ben, hiçbir şekilde bazı hakikatleri bildiğimi inkâr etmiyorum (non nego nosse aliquid veri). Örneğin, şu ağacın şimdi gümüşe dönüşmeyeceğini biliyorum (scio arborem istam modo argenteam fieri non posse) ve bunun gibi birçok başka şeyi de biliyorum. Bunların da benzerleri olduğunu görüyorum (similia video), utanmadan hakikat olarak bildiğimi (vera scire) söylüyorum” (*Contra Academicos*, 2.12.27).

Bu yanıt açık değildir; Licentius, olası ya da hakikate benzer bulunduğu şeyin, örneğin yarın yağmur yağmayacağı, kesinlikle doğru olduğunu bildiği bir şeye, örneğin bu ağacın bir anda gümüşe dönüşmeyeceğine, benzediğini söylüyor gibi görünüyor. Ama hangi bakımdan benzediklerini açıklamıyor. İçerik bakımından benzer olamazlar, çünkü içerikleri oldukça farklıdır. Doğruluk değeri bakımından da benzer olamazlar, çünkü ilkinin doğruluk değeri bilinmiyor ve yanlış da olabilir. O hâlde kastettiği, görünüş bakımından bir benzerliktir (Dutton, 2016, s. 84-85).

#### **4) Hatalı Eylemlerden Hareket Eden Argüman:**

Akademia kuşkucular hatalı eylemden kaçınmaya güçlü bir özen göstermeyi gerektiren bir etik anlayışa bağlıdır. Bu, onların sürekli olarak kanaatleri kınamalarında, kanaatleri hatayla eşitlemelerinde ve kanaatten kaynaklanan aceleciliği birincil ahlaki kusur olarak tanımlamalarında açıkça görülür. Akademiacı bilge, bu etiğin ideal tezahürü olarak, onayı askıya alan, aceleciliğe sahip olmayan ve kanaatlere bağlı yaşamayan ve hata yapmayan bir kişidir (Cicero, *Academica*, I.44; II.66). Augustinus'un Akademiacıları itibarsızlaştırma çabasında onları hatalı eyleme düşmekle suçlaması bu bakımdan ilgi çekici olsa gerektir. Augustinus'a göre Akademiacıların

hata yapabileceğini göstermek, onların kendi etik anlayışlarıyla çeliştiğini kanıtlamak ve onlarda bilgeliğin bulunmadığına işaret etmek anlamına gelir. Bu yüzden o, Akademiacıların bireysel davranışlarına değil, benimsedikleri kuşkuculuğun yol açabileceği muhtemel davranış hatalarına odaklanır. Bu yüzden o, onayı askıya almanın yani onay vermemenin ve olası olana göre hareket etmenin yol açtığı etik ihlalleri gündeme getirmeye çalışır (Contra Academicos, 3.25.34). Eğer bunu gösterebilirse, kuşkuculuğun etik anlamda bir kılavuz olamayacağını kanıtlamış olacaktır. Bu nedenle, o, Akademiacıların hatasını kanıtlamaya çalışırken, onayı askıya alma ve olası olana göre hareket etmenin doğurabileceği sonuçları göstermeye yönelir. Augustinus’a göre, bir Akademiacı, kuşkucu olarak ne kadar başarılı olursa, hatalara düşme olasılığı o kadar artar. Gerçekte kuşkucu, yanlışlığa ihtimalinden korkar; olası olan (*probabile; pithanon*) ölçütünü benimseyerek riski ortadan kaldırmak ister. Oysa bu tutum ne sükûnet sağlar ne de yanlışlıktan korur. Augustinus, “güvende olduklarını sananlara, hatanın saldıracığı bir kapı gördüğünü, bir insanın yalnızca yanlış yola sapmasıyla değil, doğru yolda ilerlememesiyle de hata içinde olduğunu düşündüğünü söyler (Contra Academicos, 3.25.34). Dolayısıyla, kişi onay vermekten kaçınabilir, olası olan ölçütüne uyabilir; kısacası Karneades’in tavsiyelerine göre davranabilir ve yine de hata yapabilir; çünkü olası olan ölçütüyle yönlendirilmek, insanı etik açıdan yanlıştan ve günahattan korumaz (Contra Academicos, 3.26.35-36). Augustinus, iddiasını temellendirmek için *Contra Academicos* ’un sonunda iki anlatı ortaya koyar. İlk anlatı, bir yol ayrımına gelen ve hangi yoldan gideceğini bilmeyen iki yolcu ile ilgilidir. İkinci anlatı ise, başka bir adamın karısıyla zina eden genç bir adam hakkındadır. Her iki anlatı da onayı askıya almanın, olası olana göre hareket etmenin nasıl hataya yol açabileceğini, yanlış eylemleri meşrulaştırmada nasıl araçsallaştırılacağını göstermek için tasarlanmış bir düşünce deneyi niteliği taşımaktadır.

İlk anlatı, iki yolcu örneğinden yola çıkar. İki yolcudan biri saf, diğeri kuşkucudur. Saf olan, çabucak inanır ve doğru yola girer; kuşkucu ise “olası” ve “gerçeğe benzer olana” dayanarak karar verir ama sonunda kaybolur. Anlatı şöyledir:

“Aynı yere gitmek isteyen iki yolcu düşünün. Bunlardan biri hiç kimseye inanamaya karar vermiş (nulli credere); diğeri ise “fazlasıyla inanma” eğiliminde (nimis credulus) olan saf birisi olsun. Bir yol ayırımına gelirler. Saf olanı yakınlardaki bir çobana seslenerek, ‘selam, iyi adam, bana falanca yere giden en iyi yolu söyle’ der. Çoban, ‘şu yoldan gidersen hata etmezsin’ diye cevap verir. Bunun üzerine saf yolcu arkadaşına dönüp, ‘o doğru söylüyor, haydi bu yolu seçelim’ der. Aşırı kuşkucu olan ise gülüp alay eder, arkadaşını çabucak inanmakla küçümser; kendisi ise kavşakta kalıp oyalanır. Bu sırada diğeri yolcu çoktan yoluna devam etmiştir. Biraz sonra karşı yoldan şık giyimli, kentli görünümlü bir atlı belirir. Bizim kuşkucu yolcu büyük bir sevinçle onu selamlar, nereye gideceğini söyler ve yol tarifini ister. Hatta çoban yerine onu seçtiğini söyleyerek gönlünü kazanmaya çalışır. Ama ne yazık ki bu zarif atlı aslında bir düzenbazdır; sırf keyfi için insanları kandıran bir sahtekârdır. Ona, ‘şu yoldan git, ben de oradan geliyorum’ der ve aldatıp uzaklaştır. Peki, bu noktada bizim yolcu ne zaman aldanmış olur? Çünkü o şöyle diyecektir: ‘Bu tarifleri doğru (veram) oldukları için değil, hakikate benzedikleri (veri similis) için onaylıyorum; burada oyalanmak ne şerefli ne de faydalı olur. Bu yoldan gideceğim. Oysa öteki, çobanın sözlerini doğru kabul eden saf yolcu, her ne kadar aceleyle hüküm vermekle hata etmiş olsa da, çoktan hedefe ulaşmış ve dinlenmeye başlamıştır. Bizim kuşkucu yolcu ise görünüşte yanılmamış sayılır, çünkü olası olana uygun hareket etmiştir; ama ormanda dolaşır durur, gitmek istediği yeri gösterecek kimseyi bulamaz” (Contra Academicos, 3.25.34).

Augustinus’un bu örnekteki amacı “olası ve hakikate benzer olan” ölçütüne güvenmenin gerçek bir bilgi veya rehberlik sağlamadığını göstermektir. Akademiacı kuşkucuların “doğruyu bilemeyiz, ama doğruya benzeyen olasılıklara göre yaşayabiliriz” savı, günlük yaşamın en basit örneklerinde bile absürt bir sonuç doğurur. Yolcu örneği bu nedenle bir tür epistemik parodi niteliği taşır. Augustinus, kuşkuculuğun kendi kendini çökerten doğasını mizahi biçimde sergilemek ister. Hakikatin olası ve gerçeğe benzer olanla ikame edilmesi, aklın rehberliğini iptal eder ve pratik yaşamı felç eder.

İkinci anlatı zina örneği üzerinden yürür. Augustinus şöyle der:

“Peki, bir genç adam (adulescens) bu düşünürlerin şu sözlerini duyarsa ne olur: ‘Yanılmak (errare) ayıptır ve bu yüzden hiçbir şeye onay vermemeliyiz (nulli

rei consentire debemus); ama her birey, kendisine olasılıkla (probabile) görünen şeyi yaparken, ne durur ne de yanılır; tek hatırlaması gereken şudur: aklıyla ya da duygularıyla ne olursa olsun, hiçbir şeyi doğru (pro vero) kabul etmemelidir' Böyle bir genç bu sözleri duyduğunda, başka birinin eşinin iffetine göz koymaya kalkarsa ne olacaktır? (...) Dolayısıyla genç adam zina edecektir. Eğer suçüstü yakalanırsa, onu nasıl savunacaksınız? Üstelik suç apaçık ortadaysa? Elbette, mahkemede onun aslında hata etmediğini iddia edeceksin. (...) Ama koca, aptal adam, karısının namusunu savunmak için dava açmaya kalkışır. Hâkimler de Akademiacıların bu öğretilerini benimserse, onu yalnızca 'olasılıkla' suçlu bulacak, gerçek bir hata isnat etmeyeceklerdir. (...) Şaka yapmıyorum. Yüce Tanrı adına yemin ederim ki, eğer 'insan olası görüneni yaptığı sürece hata etmez' ilkesi doğruysa, bu gencin nasıl günah işlediğini anlamıyorum. Ancak belki de Akademiacılar, 'hata' ile 'günah' ı ayrı şeyler olarak görmüşlerdir: insanı hatadan korumak için bu öğretileri geliştirmiş, ama günahı önemsiz saymışlardır" (Contra Academicos, 3.25.35).

Bu anlatıyla Augustinus Akademia kuşkuculuğunun yarattığı epistemik felcin ahlâkî sonuçlarını göstermeye çalışır ve bilgi ve ahlâk arasındaki bağı vurgular: Eğer "doğru"yu bilmek mümkün değilse, ahlâkî yargılar da temelsiz hâle gelir. Genç adamın gerekçesi mantıksal olarak Akademiacı öğretinin bir sonucudur: "Ben bunun doğru olduğunu düşünmedim; sadece bana olası göründü. O hâlde hata işlemedim." Böylece, yargının askıya alınması sadece bilginin değil, ahlâkî sorumluluğun da askıya alınmasına yol açar. Augustinus burada epistemolojinin ahlâkî boyutunu açığa çıkarır: Bilgi yitimi, hakikat yitimine, o da ahlâkî yönelim yitimine yol açar. Augustinus, bu iki anlatıyı ortaya koyduktan sonra, Akademiacı tutumun tüm toplumsal düzeni tehdit ettiğini söylemeye, olası ve gerçeğe benzer olan düşüncesinin cinayetleri, baba katliamlarını, kutsal sayılan şeylerin çiğnenmesini ve kısaca yapılması ya da düşünülmesi mümkün olan tüm suçları meşru hale getirilebileceğini" (Contra Academicos, 3.25.36) söyler. Augustinus, açıkça, eğer herkes yalnızca "kendisine olası görüneni" yapma hakkına sahipse ve hiçbir şeyin "doğru" ya da "yanlış" olduğu kesin biçimde bilinemiyorsa, o zaman hiçbir hukuk, ahlâk ya da toplumsal düzen ayakta kalamaz demek istemektedir. Ona göre, kuşkuculuğun "olası-

lığa göre yaşama” ilkesi, kötülüğe aklî bir meşruiyet sağlar. Olası olana göre yaşamak, insan aklını dolayısıyla insan doğasını bozan bir yozlaşmadır. Bu nedenle Augustinus, Akademiklerin “hakikati bulamayız ama ona benzeyenle yetinelim” yaklaşımını epistemik olarak tutarsız, ahlâkî olarak yıkıcı ve teolojik olarak küstah bulur. Augustinus’un iddiası doğruysa, Akademiacılar kendilerini hatadan kurtarmayı amaçlarken yalnızca hataya gömülürler ve mutluluğa ulaşma olanağından tümüyle mahrum kalır. İşte Akademiacı kuşkuculuğun merkezindeki trajik ironi budur.

## **Augustinus: Kuşkucu Epistemolojiye Yönelik Eleştiriler**

Augustinus, *Contra Academica*’nın üçüncü kitabını daha çok epistemolojik temelli eleştirilerine ayırır. Ayrıca eserin diyalog kurgusu monoloğa döner. Augustinus’un hedefi, Akademiacıların, bilginin imkanına yönelik geliştirdiği tüm argümanları ortadan kaldırmaktır. O yüzden monolog içinde, Akademiacı tüm epistemolojik iddiaları eleştiri süzgecinden geçirir. Bilginin mümkün olduğunu göstermek için üç ana argüman grubu kullanır. İlki, Zenon’un kateptik izleniminden hareket eden argümanlar (Blake, 2003, s. 7-30), ikincisi, felsefi hakikatlerden (fizikten, etikten ve diyalektikten) hareket eden argümanlar (Dutton, 2016, s. 145-253; Kirwan, 1983, s. 205-223; Marchand, 2018, s. 175-185), üçüncüsü ise cogito’dan hareket eden argümandır (Matthews, 1972, s. 151-162; Matthews, 1992, s. 29-39). Bu son argüman *Contra Academicos*’ta değil, daha sonraki eserlerde karşımıza çıkar. Şimdi bu argümanları sırasıyla ele alabiliriz.

### **1) Zenon’un Kateptik İzleniminden Hareket Eden Argümanlar:**

Bu argümanlar dizisinde Augustinus’un temel amacı, Zenon’un kateptik izlenim (*katalēptikē phantasia*) anlayışına yönelik Akademiacı eleştirileri etkisiz kılarak bilginin imkânını yeniden tesis etmektir (Dutton, 2003, s. 7-30). Zenon’a göre bilgi mümkündür ve bilginin ölçütü, kateptik izlenimdir. Kateptik izlenim, yanlış ya da hayalî izlenimlerden farklı olarak, “var olandan kaynaklanan, var olana uygun düşen ve ruh üzerinde bir mühür gibi iz bırakan” bir izlenimdir (Dogenes Laertios, VII.45-46, 50;

Cicero, *Academica*, II.77; Sextus, *Mantıkçılara Karşı*, I.248). Cicero'nun yorumuyla bu izlenim, nesnesini doğru biçimde temsil eden, nedenler bakımından temellendirilmiş ve bu nedenlerin sağladığı nedensel süreklilik sayesinde sahte bir izlenimle karıştırılamayacak kadar zengin ve ayrıntılı bir temsil gücüne sahip bir algıdır (Cicero, *Academica*, II.18, 77). Dolayısıyla Zenon'a göre, normal koşullar altında edindiğimiz kateleptik izlenimler, şeylerin ve durumların doğrudan kavranmasına imkân verir. Bilge kişinin görevi, bu nedenle, yalnızca kateleptik izlenimlere onay vermek ve kateleptik olmayan izlenimlerden kaçınmaktır (Cicero, *Academica*, II.57-58). Arkesilaos ve Karneades dâhil Akademiacı filozofların Stoacı epistemolojiye yönelttikleri eleştiriler, tam da Zenon'un bu tanımı üzerinde yoğunlaşır. Akademiacılara göre, eğer Zenon'un tanımı doğruysa, hiçbir şey kavranamaz; çünkü tanımda yer alan "var olandan kaynaklanma" koşulu hiçbir izlenim için güvenle doğrulanamaz (Cicero, *Academica*, II.77; Sextus, *Mantıkçılara Karşı*, I.154). Arkesilaos, bu görüşü savunurken iki temel argüman hattı geliştirir. İlki, metafizik olarak ayırt edilemez nesnelere (örneğin tıpatıp benzeyen ikizler veya aynı biçimdeki yumurtalar) üzerinden yürür. Bu tür nesnelere, duyuşsal olarak birbirinden ayırt edilemeyeceğinden, onların oluşturduğu izlenimlerin hangisinin "var olandan kaynaklandığı" belirlenemez. İkinci argüman hattı ise, rüya, sarhoşluk, delilik veya yanılsama gibi anormal zihinsel durumlara dayanır. Bu durumlarda da, normal koşullardaki izlenimlerle aynı derecede canlı, detaylı ve nedensel olarak güçlü izlenimler elde edilir; fakat bunlar, Zenon'a göre, kateleptik sayılamaz (Cicero, *Academica*, II.20, 52, 56, 58). Zenon bu eleştirilere iki şekilde karşılık verir: İlk olarak, bilge ve eğitilmiş bir kişi, ayırt edilemez görünen nesnelere dahi sezgisel bir yetkinlikle ayırt edebilir. İkinci olarak, anormal zihinsel durumlarda edinilen izlenimler, görünüşte net olsalar bile, nedensel olarak zayıf ve tutarsızdır; bu fark, kişi normale döndüğünde kolayca anlaşılır. Ayrıca Stoacılara göre, eğer hiçbir izlenim kateleptik değilse, elimizde yalnızca sanılar (*opinationes*) kalır; sanılara onay vermek ise akla aykırıdır. Cicero ve Sextus Empiricus'un bildirdiğine göre, Arkesilaos bu noktada şu karşı-tezi geliştirir: Eğer kateleptik izlenimler yoksa ve ka-

taleptik olmayan izlenimlere onay vermek irrasyonel ise, en akılcı tutum hiçbir izlenime onay vermemektir (Cicero, *Academica*, II.66-67; Sextus, *Mantıkçılara Karşı*, I.155-157). Augustinus, Cicero üzerinden bu tartışmayı iyi biliyordu ve Stoacı–Akademik çekişmeyi “kataleptik izlenimlerin imkânı” sorununa indirgenebilir bir mesele olarak kavırıyordu. *Contra Academicos*’un ikinci kitabının başında öğrencileri Licentius ve Trygetius’a konuyu şöyle özetler:

“Zenon, hiçbir şeyin kavranamayacağını, ancak doğru olanın, yanlış olandan farklı işaretlerle ayırt edilebildiği ölçüde algılanabilir olduğunu (nihil percipi posse, nisi quod verum ita esset, ut dissimilibus notis a falso discerneretur) ve bilge kişinin asla kanaat üretmemesi gerektiğini (neque opinionem subeundam esse sapienti) savunuyordu. Arkesilaos ise, insanın böyle bir şeyi asla bulamayacağını ve bilginin kanaatlerin bataklığına saplanmaması gerektiğini söyleyerek, hiçbir şeye onay verilmemesi gerektiği sonucuna vardı (nulli rei esse assentiendum)” *Contra Academicos*, 2.6.14).

Augustinus’a göre Stoacılar ile Akademiacılar arasındaki asıl ayrım, Zenon’un tanımında yer alan ayırt edilebilirlik koşulunun sağlanabilir olup olmamasıdır. Bu bağlamda Augustinus, Zenon’un kataleptik izlenime dair dört farklı tanımını aktarır: a-) Kataleptik izlenim, yanlış bir izlenimle hiçbir ortak göstergesi bulunmayan izlenimdir (*Contra Academicos*, 3.9.18). b-) Kataleptik izlenim, öyle bir biçimde ortaya çıkar ki yanlış olma ihtimali yoktur (*Contra Academicos*, 3.9.21). c-) Kavranabilir bir hakikat, zihne, geldiği şey tarafından öyle nakşedilmiştir ki başka bir şeyden geliyor olamaz (*Contra Academicos*, 2.5.11). d-) Hakikat, yanlış olanda bulunamayacak göstergeler aracılığıyla kavranır (*Contra Academicos*, 2.5.11). İlk iki tanım Cicero’nun aktardıklarıyla örtüşür: kataleptik izlenim hem doğrudur hem de tüm yanlış izlenimlerden ayırt edilebilirdir. Üçüncü ve dördüncü tanımlar ise daha ileri bir noktaya işaret eder: Burada Augustinus artık izlenimlerin değil, onların zihinde bıraktığı hakikatlerin tanımını vermeye yönelir. Bu hakikatler de, onları sunan izlenimler gibi, yanlış olandan ayırt edilebilirdir. Böylece Augustinus, bilginin imkânını hem izlenimlerin doğruluğu hem de onların sunduğu hakikatlerin kavranabilirliği üzerinden

savunur. Ancak Augustinus tartışmayı büyük ölçüde hakikat üzerinden yürütür; çünkü bazı hakikatlerin kavranabilirliğinin apaçık olduğunu ve bu yolla Akademiacı kuşkuculuğun çürütülebileceğini düşünür (Dutton, 2016, s. 166-167). Bu amaçla, Akademiacıları kendi pozisyonlarında bir açmaza sokacak üç ikilem geliştirir.

Birinci ikilem, Zenon'un tanımının doğru veya yanlış olmasının sonuçlarına dayanır. Augustinus şöyle der: "Eğer tanım doğruysa, onu bilen biri doğru bir şeyi biliyordur; eğer yanlışsa, bu durumda tanımın koşullarının sağlamaması oluşu kavranabilirliğe karşı bir gerekçe olamaz" (Contra Academicos, 3.9.18). Fakat Akademiacılar, bu ikilemden kolayca sıyrılabilirler: Tanım doğruysa bile kimse onun "doğruluğunu kavramış" değildir; tanımları ezberlemekle onu bilmek aynı şey değildir (Dutton, 2016, s. 167-168).

İkinci ikilem, Arkesilaos'a yöneltilmiş bir meydan okuma biçimindedir. Zenon'un tanımı ya yanlış olduğu gösterilebilir ya da gösterilemezdir. Eğer yanlış olduğu gösterilebilirse, kavranabilirliğe karşı bir gerekçe kalmaz; gösterilemezse, o hâlde tanım doğrudur ve kavranabilir demektir. Augustinus bu noktada der ki: "Eğer Zenon'un tanımını çürütemezsen, onu kavranabilir bir şey olarak elinde tutuyorsun; ama çürütebilersen, o zaman seni kavramaktan alıkoyan hiçbir şey yoktur" (Contra Academicos, 3.9.21). Ancak Akademiacılar bu argümanı da reddederler; çünkü bir iddianın yanlışlığının gösterilememesi, onun doğru ve kavranabilir olduğunu kanıtlamaz (Dutton, 2016, s. 169-170). Üçüncü ikilem de benzer biçimdedir. Tanım doğruysa, onu kavrayan herkes haklıdır; yanlışsa, yanlışla bazı göstergeleri paylaşıyor olsa bile bir şey kavranabilir (Contra Academicos, 3.9.21). Fakat Akademiacılar için bu da sorun teşkil etmez; çünkü bir izlenimin bazı yönleriyle yanlışla benzemesi, onun tamamen kavranamaz olduğu anlamına gelmez (Dutton, 2016, s. 172).

Augustinus'un üç ikileminin hiçbirisi, Akademiacı kuşkuculuğu kesin biçimde çürütmeyi başaramaz. Ancak onun stratejisi açıktır: Eğer Zenon'un tanımı doğruysa, bu "hiçbir şey kavranamaz" tezine bir karşı-örnektir; eğer yanlışsa, o hâlde bu tanımın koşulları zaten anlamsız olduğundan Akademiacı iddia temelsiz kalır. Augustinus'un bu çabası, kuşkuculuğu

kendi doğduğu zeminde, yani kataleptik izlenim tanımı üzerinde etkisiz hale getirme girişimi olarak görülebilir. Augustinus’un en güçlü hamlesi, Zenon’un tanımının hem kavranabilir bir şeyi ifade ettiğini hem de bizzat kendisinin kavranabilir olduğunu ileri sürmesidir. Ona göre bu tanım, “aynı anda hem kavranabilir bir şeyi işaret eder hem de kendisini o türden bir şey olarak gösterir; dolayısıyla hem bir tanımdır hem de kavranabilir olanın bir örneğidir.” Bu durumda, tanımın doğruluğu kavranabilir olduğu için, onun öne sürdüğü koşulların yerine getirilebilir olup olmadığı ayrıca tartışılmaz; koşullar, tanımın kendisiyle birlikte zaten yerine getirilmiş olur (Contra Academicos, 3.9.21). Yine de durum, Augustinus’un düşündüğü kadar açık değildir. Zenon’un tanımı, kavranabilir bir hakikatin koşullarını gerçekten doğru biçimde belirlemiyor olabilir; bu yüzden, onu hem doğru hem de kavranabilir kabul etmek için ek bir gerekçeye ihtiyaç vardır. Augustinus bu gerekçeyi, tartışmanın sonunda sunduğu kısa bir argümanla temellendirmeye çalışır:

“Ben, diyor Arkesilaos, tanımın kendisinin doğru olup olmadığını bile bilmiyorum. Ama olası olduğu için onu takip ediyorum ve bu nedenle, tanımın ortaya koyduğu gibi kavranabilir bir şeyin var olmadığını gösteriyorum. Belki bunu tanımın kendisi hariç gösteriyorsun; fakat bunun sonucunun ne olacağını gördüğünü sanıyorum. Ama biz bundan emin olmasak bile, yine de bilgi bizi terk etmiş değildir. Çünkü biliyoruz ki tanım ya doğrudur ya da yanlıştır; dolayısıyla hiçbir şey bilmediğimiz doğru değildir. Ben şahsen, bu bilgi için ebediyen minnettar olsam da, tanımı kesinlikle doğru olarak yargılıyorum. Zira ya sahte şeyler de algılanabilir (ki Akademiacılar bundan büyük ölçüde korkmuşlardı ve bu gerçekten saçmadır), ya da sahteye en çok benzeyen şeyler algılanamaz; öyleyse tanım doğrudur” (Contra Academicos, 3.9.21).

Augustinus’a göre, eğer sahte şeylerin de kavranabileceğini kabul etmiyorsak, o hâlde Zenon’un tanımı zorunlu olarak doğrudur. Bu güçlü bir savdır; fakat Akademiacılar kolayca karşılık verebilir: “Bazı sahte şeyler kavranabilir değildir” önermesi, “bazı hakikatler kavranamaz değildir” önermesini gerektirmez. Dolayısıyla Augustinus’un ikilemi, onları mantıksal olarak köşeye sıkıştırılmaz. Sonuç olarak, Augustinus’un çabası, Stoacı

bilgi kuramını benimseyerek Akademiacı kuşkuculuğu kendi silahıyla vurma girişimidir. Ancak geliştirdiği ikilemler, ne Zenon'un tanımını apodeiktik biçimde savunabilmekte ne de Akademiacıların pozisyonunu tamamen çürütmektedir. Bununla birlikte, Augustinus'un burada sergilediği tutum, onun hakikatin kavranabilirliğini savunmakta ne kadar kararlı olduğunu ve kuşkuculuğu yalnızca teorik bir tehdit değil, ruhun bilgeliğe erişiminin önündeki ahlâkî bir engel olarak gördüğünü açık biçimde ortaya koyar (Dutton, 2016, s. 172-175).

## 2) *Felsefenin Kavranılır Hakikatlerinden Hareket Eden Argümanlar:*

Augustinus, Zenon'un kataleptik izlenim tanımına yönelik tartışmanın ardından, Akademiacıların kavranamazlıkla ilgili iddialarını felsefenin başka alanlarından yola çıkarak yıkmaya yönelir. Augustinus'un temel stratejisi şudur: Felsefe sahasında, akli başında hiç kimsenin çelişkiye düşmeksizin reddedemeyeceği kavranılabilir hakikatler olduğunu gösterirse Akademiacılar yenilmiş olacaktır. O, Stoacıların klasik felsefe bölümlendirmesini izleyerek, bunları *fizik, etik ve diyalektik* hakikatler olarak sınıflar. O, bu hakikatler dolayısıyla Akademiacılara karşı bilginin imkânını tesis etmeye çalışır. Tartışmaya başlarken zihnindeki (muhtemel Cicero) Akademiacıya seslenerek şöyle der:

“Hiçbir şeyin felsefede kavranılmayacağını söylüyorsun (nihil ais in philosophia posse percipi) ve kendi konuşmanı genişleterek (ut orationem tuam large lateque diffundas) filozoflar arasındaki kavgaları ve anlaşmazlıkları ele alıyorsun, bunları kendine karşı onlara karşı birer silah olarak kullandığını düşünüyorsun (arras ris rixas dissensionesque philosophorum et eas tibi contra illos arma ministrare arbitraris)” (Contra Academicos, 3.10.23).

Augustinus'un burada kastettiği şey, Akademiacıların bir filozofun ya da okulun görüşlerini diğer bir filozofun ya da okulun görüşleriyle karşı karşıya getirerek herhangi bir felsefi soru ya da meselede uzmanlar arasında bir uzlaşma eksikliğini ve dolayısıyla bir bilgi eksikliğini açığa çıkarmaya çalışmalarıdır. Augustinus'un amacı, bu pratiğin Akademiacıların umduğu kadar işe yaramadığını göstermektir.

### ***a) Fizik Alanındaki Hakikatler Hareket Eden Argümanlar:***

Augustinus, Akademiacı stratejinin işe yaramadığını, ilk olarak *fizik* alanındaki hakikatlerden hareket ederek göstermeye yönelir ve şöyle der:

“Ne var ki, henüz bilge bir kişinin yanına yaklaşımdan bile çok uzak olsam da, tabiat felsefesiyle ilgili bu konuda bir şey biliyorum. Şundan eminim: dünya ya birdir ya da değildir; eğer değilse, dünyaların sayısı ya sonludur ya da sonsuzdur. Varsın Karneades bunun sahte olanla benzer olduğunu (falsae esse similem) öğretsin! Aynı şekilde biliyorum ki, bizim bu dünyamız ya cisimlerin doğasıyla ya da bir inayetle (providentia) düzenlenmiştir ve ya dünya vardı ve hep var olacak, ya da var olmaya başlamış ve asla yok olmayacak, yahut zamanda bir başlangıcı yoktur ama bir sonu olacaktır, ya da var olmaya başlamıştır fakat sonsuza kadar sürmeyecektir. İşte bu şekilde doğa felsefesine ilişkin sayısız şey biliyorum; çünkü bu ayrımlı önermeler doğrudur ve hiç kimse bunları sahte olanla benzerlik yoluyla karıştıramaz” (Contra Academicos, 3.10.23).

Augustinus, “yalnızca tek bir dünya mı vardır yoksa birden fazla mı” sorusunun cevabını bilmememiz halinde bile, dünya ile ilişkili ve fiziğin alanına giren en az iki şeyi bilebildiğimizi söyler. Bunlar şunlardır: “Ya yalnızca bir dünya vardır ya da yalnızca bir dünya yoktur.” “Eğer bir tek dünya yoksa, o hâlde ya sonlu sayıda ya da sonsuz sayıda dünya vardır.” Augustinus’a göre, bu hakikatlerin her birinin kavranabilirliği, fizikte bilginin imkânını tesis etmek ve bilginin imkânını reddeden Akademiacıların görüşünü çürütmek için yeterlidir. Burada Augustinus açıkça, mantıksal bakımdan tüketici ayırım örnekleri sunduğunu düşünmektedir. “Ya yalnızca bir dünya vardır ya da yalnızca bir dünya yoktur” basit bir ayırımdır, “eğer bir dünya yoksa, o hâlde ya sonlu sayıda ya da sonsuz sayıda dünya vardır” ayrımı ise basit bir ayırım içerse de koşullu bir önermedir. Eğer bu ayrımlar gerçekten tüketici ise, Augustinus öyle olduğunu varsaymaktadır, ileri sürdüğü nokta hem basit hem de güçlüdür. Akademiacılara cevap olarak bu strateji etkili olabilir; ama bunu değerlendirmeden önce şunu da not etmek gerekir: Augustinus “bu dünya cisimlerin doğasıyla mı, yoksa bir inayetle mi düzenlenmiştir” ile “bu dünyanın bir sonu olacak mı?” üzerindeki tartışmaları diğer ikilemlerle aynı şekilde

ele alır ve “bunları da bildiğini ileri sürer (Contra Academicos, 3.10.23). O şöyle der:

“Fizikte bu şekilde sayısız hakikati biliyorum. Bu ayrımlar doğrudur ve hiçbir benzerliklerinden ötürü yanlış gibi görülüp sorgulanamazlar” (Contra Academicos, 3.10.23).

Augustinus, fizik alanında birtakım doğruları bildiğini iddia ettiğine göre, Akademiacı kuşkucu ona şu soruyu yöneltebilir: “Eğer duyuların aldatılıyorsa, fiziki dünyanın var olduğunu nasıl bilebilirsin?” (Contra Academicos, 3.11.24). Bu, kuşkucu soru bilindik bir sorudur, fakat yürütülen tartışma bağlamda gündeme getirilmesi biraz şaşırtıcıdır. Akademiacı, Augustinus’a dünya başlangıçlı mı değil mi gibi soruların yanıtlarını nasıl bilebileceğini sormak yerine, duyuların aldatıcılığı sebebiyle dünyanın var olduğunu nasıl bilebileceğini sormaya yönelir. Soru, bilindik olmakla birlikte, ele alınan meseleyle yalnızca dolaylı bir ilişkiye sahipmiş gibi görünmektedir. Bununla birlikte, bu sorunun arkasındaki motivasyon kolaylıkla kavranabilir. Görünüşe göre, Augustinus mantıksal bakımdan ayrımlı önermeler ileri sürdüğünden, bu önermeler, duyulardan bağımsız olarak bilinebilir ve bu nedenle duyusal algıya yöneltilen kuşkucu problemlere karşı bağımsızlık taşıyormuş gibi görünmektedir. Öyle görünüyor ki, Akademiacı kuşkucu bu soruyu sorarak işte bu bağımsızlığı çökertmek istemektedir. Çünkü Akademiacı, dünyaya ilişkin önermelerin varoluşsal bir içerim taşıdığını varsayar; dolayısıyla onların doğruluk koşulları arasında dünyanın varlığı da yer almaktadır. Bu yüzden, duyuların aldatıcılığına başvurarak dünyanın varlığını bilme imkânımızı tartışmaya açmak, aynı zamanda Augustinus’un sunduğu ayrımlı önermelerinden herhangi birini bilme imkânımızı da tartışmaya açmak demektir. Kısacası, Akademiacı şunu göstermeyi ister: Dünyanın varlığını bilemeyen, dünyaya ilişkin ayrımlı önermeleri de bilemez. Augustinus’un bu itiraza cevap vermek için birkaç seçeneği vardır. Bunlardan biri, ayrımlı önermelerin varoluşsal bir içerim taşıdığını reddetmektir. Bir diğeri ise, onların hepsinin veya bazılarının böyle bir içerim taşıdığını kabul edip, buna göre onları bu içerimden arındıracak biçimde yeniden yapılandırmaktır (Dutton, 2016, s. 178). Fakat Augustinus,

bu önermelerin fizik içinde yer alan doğrular olarak sayılmasını istediği için, bunun yerine itirazla doğrudan yüzleşir ve duyuların aldatıcılığının azından Akademiacıların ortaya koyabildiği kadarıyla dünyanın var olduğunu bilmemiz için bir engel teşkil etmediğini ileri sürer. Şöyle der:

“Peki,’ diyor, ‘duyular aldatılıyorsa bu dünyamızın var olduğunu nasıl biliyorsun?’ Hiçbir şekilde sizin akıl yürütmeleriniz duyuların gücünü çürütmeye yetmedi ki bize hiçbir şey görünmediğini ispatlayabilesiniz; hatta hiç böyle bir şeyi denemeye bile cesaret etmediniz” (Contra Academicos, 3.11.24).

Augustinus’a göre, Akademiacıların duyuların aldatıcılığı hakkındaki iddiaları doğruysa, herhangi bir şey görüldüğünden farklı olabilir. Çubuk eğri görünüp aslında düz olabilir; kule yuvarlak görünüp aslında köşeli olabilir; gemi hareketsiz görünüp aslında hareket ediyor olabilir. Ancak bundan, bize görünen şeyin hiçbir şey olmadığı sonucu çıkmaz. Tam tersine, duysal izlenimlerimizin, bize etki eden nesnelere veya durumlardan kaynaklandığını düşünürsek, görünen şeyin hiçbir şey olmadığını varsaymak saçma olur. Demek ki, görüldüğü gibi olmasa da, her zaman bize görünen bir şey vardır. Bunu göz önünde bulunduran Augustinus, duyuların Akademiacıların ileri sürdüğü şekilde aldatıcı olmasını kabul etmeye hazırdır; fakat yine de dünyanın hiçbir şey olmadığı sonucunu kabul etmeyi gerekli görmez (Contra Academicos, 3.11.26). Augustinus’a göre, etrafımıza baktığımızda, şüphesiz ki bize görünen bir şey vardır; işte o şey de uygun biçimde “dünya” olarak adlandırılabilir. Augustinus şöyle der:

“Öyleyse ben bizzat bu bütünün -ne türden bir şey olursa olsun- bizi kuşatan ve besleyen bu şeyin, gözlerimin önüne serilen ve içinde yeryüzü ve gökyüzü (ya da sözde-yeryüzü ve sözde-gökyüzü) olduğunu duyumsadığım bu şeyin ‘dünya’ (mundum) olduğunu söylüyorum. Eğer bana hiçbir şey öyle görünmüyor dersen, asla yanılmam. Yanılan, kendisine öyle görüldüğünü düşüncesizce onaylayan kişidir (Is enim errat, qui, quod sibi videtur, temere probat). Sen, yanışın duyu sahibi varlıklara öyle görünebileceğini söylüyorsun, hiçbir şeyin öyle görünmediğini değil. Eğer yalnızca hiçbir şey öyle görünmese bile bileceğiz derseniz, tartışma zeminini ortadan kaldırmış olursunuz” (Contra Academicos, 3.11.24).

Augustinus'a göre, dünyanın varlığı konusunda kuşkucu olmamıza gerek yoktur; olsa olsa onun doğası ve yapısı konusunda kuşkucu olabiliriz. Duyuların kimi zaman bizi aldatması, bu açıdan yetersizdir, dünyanın olmadığı göstermez. Aynı şekilde, ayrımlı önermelerin doğruluğundan da kuşku duymak için bir neden yoktur. Nasıl ki dünyanın varlığına dair bilgimiz duyulara yönelik kuşkucu problemlere tamamen bağışksa, fizik alanındaki bu doğrulara dair bilgimiz de öyledir. Dolayısıyla Akademiacıların bu doğruları tartışmaya açmaları için başka bir dayanak bulmaları gerekir. Augustinus'un bu ifadelerinde fazla iddialı olduğunu düşünülebilir. Öncelikle, sunduğu ayrımların gerçekten tüketici olup olmadığından şüphe edebilir. En azından "dünya, ya onu oluşturan cisimlerin doğası gereği ya da onun üzerindeki ilahi inayet sayesinde bu şekilde düzenlenmiştir" önermesi kuşkulu görünmektedir; dolayısıyla ona onay vermeden önce daha fazla açıklama ve destek talep etmekte haklı olabiliriz. Ayrıca, bu ayrımların gerçekten fiziğin alanına girip girmediği konusunda da kuşku duyabiliriz. Eğer onlar, Augustinus'un düşündüğü gibi, gerçekten tüketici ayrımlarsa, o zaman doğruluklarını mantıksal formlarından alırlar ve tam anlamıyla deneysel değildirlir. Bu yüzden, Augustinus'un bunları bilmesinin, gerçekten biliyorsa, ona fizikte bir şey biliyor olduğunu iddia etme hakkı verip vermediğini sormak da yerindedir. Bu sorular tamamen uygundur ve bir Akademiacı için üzerine gitmeye değer sorulardır. Fakat *Contra Academica*'da bu tür tartışmalar yer almamaktadır. Bu açıkçası, Augustinus'un Akademiacıları zayıf bir biçimde sunduğuna işaret etmektedir. Augustinus, bunun yerine varsayımsal bir Akademiacının ağzına koyduğu bir dizi itiraza cevap vermeye yönelir. Bu itirazlar, Descartes'ın uğraştığı dış dünya hakkındaki kuşkuculuğa benzer şekilde, kendi zihnimizin dışındaki herhangi bir şeyi bilme imkânına ilişkin sorular ortaya koyar; dolayısıyla mantıksal ayrımlı görünen önermelerde olduğu gibi hakikatleri bilme imkânını da sorgular. Dış dünya hakkındaki kuşkuculuğun uzun ve önemli bir tarihinin olduğu düşünüldüğünde, Augustinus'un buna verdiği cevabı dikkatle incelemek anlamlı olacaktır.

Akademiacılar, duyularda görünen şeyin bütünüyle hiçbir şey olabileceğini ispatlayamadıklarından, Augustinus'un şu şekilde itiraz etmesi

haklıdır: Duyuların aldaticılığı, ne dünyanın varlığını sorgulamaya; ne de ayrımlı önermelerini bilmemizi sorgulamaya yeter. Bununla birlikte, Akademiacıların ellerinde sorabilecekleri başka sorular da vardır ve bunların bazıları ilkinden daha çetin gibi görünür. Bu yüzden Augustinus, kuşkucu karşıtının itirazı biraz daha ileri götürdüğünü hayal eder ve şöyle der:

“Bana soracaksınız: ‘Uykudayken gördüklerin de dünya mı?’ Zaten ‘dünya’ dediğim şeyin, bana öyle görünüyor (videtur) olan her şey olduğunu söylemiştim” (Contra Academicos, 3.11.25).

Yine temel ve bildik bir soruyla karşı karşıyayız ve Akademiacının bunu sormakta haklı olduğu söylenebilir. Duyusal izlenimlerin dışsal nesnelere tarafından meydana getirildiği ve bizi o nesnelere haberdar ettiği doğru olabilir; fakat bunun, tüm izlenimler için geçerli olduğu söylenebilir mi? Örneğin rüya izlenimleri yalnızca zihnin etkinliğinden doğar ve bize zihnin kendi ürünlerinden başka bir şey sunmaz, yani bir dünyaya işaret etmez. Bu nedenle, bize görüneni doğrudan “dünya” ile özdeşleştirmek ve böylece onu gerçek bir şeyle özdeşleştirmeyi ummak hiç de ikna edici değildir. Eğer bize görünen şey, bir rüyanın parçası olarak görünüyorsa, görüneni dünya ile özdeşleştirmek, dünyayı gerçekte hiçbir şeyle özdeşleştirmek olur. En azından, görüneni “dünya” ile özdeşleştirmemizi, duyusal tecrübe ile sınırlamamız gerekir. Burada açıkça dile getirilmezse de, kuşkucu problemin ne olduğu görülebilir. Eğer uyanık deneyimi rüya deneyiminden ayırabilecek bir ölçütümüz yoksa, en azından zaman zaman rüyada olmadığımızı güvenilir şekilde dışlayamıyorsa, o hâlde görüneni dünya olarak tanımlayamayız; dolayısıyla dünyanın var olduğunu da ileri süremeyiz. Böylece, dünya hakkında hiçbir doğruyu bilemeyiz; hatta mantıksal bakımdan ayrımlı gibi sarsılmaz görünen doğruları bile bilme umudumuz kalmaz. Augustinus’un, bu önermeleri bildiğini iddia edebilmesi için uyanıklık deneyimi ile rüya deneyimi arasında bir ayırım yapmanın yolunu bulması gerekir. Ne var ki, Augustinus meseleyi bu biçimde ortaya koymaz; dolayısıyla uyanık deneyimi rüya deneyiminden nasıl ayırt edebileceğimize dair herhangi bir açıklama sunmaz. Bunun yerine, rüyaların ayrımlı önermelerin bilgisine oluşturduğu tehdidi, “fenomenal dünya” diyebileceğimiz bir kavrama başvurarak etkisiz-

leştirmeye çalışır: “Dediğim gibi, ben ‘dünya’ adını bana böyle görünen her şeye veririm” (Contra Academicos, 3.11.25). Augustinus şunu ileri sürüyor gibi görünmektedir: Eğer rüyada olma ihtimali sebebiyle bize görünenin dış dünya olduğunu bilemiyorsak bile, bize yine de bir şey görünmektedir; işte biz, ister dışsal ister yalnızca zihinsel-fenomenal olsun, bu görünen şeye ilişkin olarak mantıksal bakımdan ayrımlı önermeleri güvenle dile getirebiliriz. Bu hamle umut vericidir ve daha ayrıntılı olarak geliştirilmeye muhtaçtır. Fakat Augustinus, Akademiklerin bunu bir kaçış manevrası olarak değerlendireceğini sezer gibidir ve hemen yanıtını başka bir yöne çevirir:

“Eğer Akademik, ‘dünya’ adını yalnızca uyanık ya da akli başında olanlara görünen şeye vermek istiyorsa, o hâlde, eğer gücün yetiyorsa, uyuyanların veya delilerin dünyada uyumadıklarını ya da delirmediklerini ispat et. Buna göre ben de derim ki: Bu bütün cisimler ve içinde bulunduğumuz yapı, ister uykuda ister uyanık olalım, ister akli başında isterse akli başında olmayalım ya birdir ya da bir değildir. Söyle bakalım, bu görüş nasıl yanlış olabilir?” (Contra Academicos, 3.11.25).

Augustinus’un burada yaptığı şey, kuşkucunun rüya ile ilgili ortaya attığı sorunu çözmekten çok onu dolanmaktır. Nasıl ki daha önce duyuların doğruluğunu savunma ihtiyacı hissetmediyse, şimdi de uyanıklığını savunma ihtiyacı hissetmemektedir. Bunun yerine, Akademiacıların öne sürdüğü varsayımın bizzat kendisinin dünyanın varlığını gerektirdiğini işaret eder; çünkü kimse, dünya olmaksızın, dünyada uyumadan veya dünyada rüya görmeden uykuda ya da rüyada olamaz. İşte bu nedenle Augustinus, rüya görme ihtimalini ne dünyanın gerçekliğini ne de mantıksal bakımdan ayrımlı önermelerin doğruluğunu sorgulatacak bir şey olarak görür. Sonuç olarak, bu ihtimali bertaraf etmeye gerek duymaz. Augustinus, rüyaların oluşturduğu kuşkucu tehdidin kapsamını netleştirmek amacıyla bu konu üzerinde biraz daha durmaya devam eder. Daha önce sıraladığı dünyaya ilişkin ayrışık doğrulara, özellikle de “ya yalnızca bir dünya vardır ya da bir dünya yoktur” a yeniden atıfta bulunarak şöyle der:

“Bunu uyanık olduğum için algıladığımı söylemiyorum. Bunun bana uykuda da görünebileceğini ve bu yüzden yanlış olana çok benzer olabileceğini söy-

leyebilirsin. Fakat eğer bir dünya ve altı dünya varsa, o hâlde hangi durumda olursam olayım yedi dünyanın var olduğu apaçıktır ve bunu herhangi bir küstahlık olmaksızın bildiğimi iddia ediyorum. O hâlde, bana bu çıkarımın veya daha önce sözü edilen ayrık önermelerin uyku, delilik veya duyuların güvenilmezliği sebebiyle yanlış olabileceğini öğret. Eğer onları uyandıgımda da hatırlarsam, yenilgiyi kabul ederim. Artık uykunun ve bunamanın yol açtığı yanlışlıkların neler olduğu yeterince açık olmalı. Bunlar bedensel duylulara ait olanlardır. Tüm insanlık uyuyor ve horluyor olsa bile, üç kere üç dokuzdur ve rasyonel sayıların karesi zorunludur” (Contra Academicos, 3.11.25).

Bu pasajda dikkat edilmesi gereken ilk ve en bariz şey, “ya yalnızca bir dünya vardır ya da bir dünya yoktur” ile “dünyanın ya bir başlangıcı olmamıştır ve bir sonu da olmayacaktır, ya bir başlangıcı olmuştur ama bir sonu olmayacaktır, ya bir başlangıcı olmamıştır ama bir sonu olacaktır, ya da bir başlangıcı olmuştur ve bir sonu olacaktır” önermelerinin yeniden teyit edilmesinin yanı sıra Augustinus’un bildiğini ileri sürdüğü üç yeni önermenin ortaya konulmuş olmasıdır. Bunlar, “eğer dünya sayısı  $1 + 6$ ’ya eşitse, o hâlde dünya sayısı  $7$ ’ye eşittir”; “ $3 \times 3 = 9$ ’dur”, “rasyonel sayıların karesi zorunludur” önermeleridir. Bu doğruların yeni tarafı, her ne kadar Augustinus, onları fizik alanına dâhil etmeye çalışsa da her birinin matematiksel nitelikte olmasıdır. Ancak önemli olan, bunların hangi alana ait olarak sınıflandırılabileceği değil, bu doğruların açık biçimde rüyaların, hayallerin ve benzeri durumların kuşkucu tehdidinin kapsamı dışında kalan doğruların tipik örnekleri olmasıdır. Pasajın sonunda Augustinus’un şunu iddia eder: “Çünkü artık yeterince açık olduğunu düşünüyorum; uyku ya da bunama sırasında ortaya çıkan yanlışlıklar, kesinlikle bedensel duylularla ilgili olanlardır” (Contra Academicos, 3.11.25). Burada demek istediği yalnızca, rüyaların, hayallerin ve benzerlerinin nesnelere sunuş tarzının duyumunkine çok benzer olduğu değil; aynı zamanda sundukları nesnelere de duyluların sunduklarına çok benzer olduğudur. Elbette, rüyaların ve hayallerin birçok nesnesi fantastiktir ve gerçek dünyada bir karşılığı yoktur; ama yine de duylusal deneyimin kalıntılarından oluşmuştur ve eğer gerçek olsalardı duylusal olarak algılanabilirlerdi. Akademiacılar nesnesi olmayan “boş tasarımlar” a başvurarak, kuşkucu sorunlar üretmek için bu

benzerliklerden sürekli faydalanmaktadırlar. Augustinus bunun meşruluğunu inkâr etmez, fakat burada önemli bir sınır olduğunu düşünür. Bunlar tamamen duyuşal olmayan şeylerdir; bu yüzden onların bir rüyanın ya da hayalin parçası olan boş bir tasarımın nesnesiyle benzerlik göstermesi söz konusu değildir. Akademiacıların iddia ettiği gibi nesnesi olanlarla ayırt edilemez olması hiç söz konusu değildir. Bu sebeple, Augustinus'a göre, bu tür doğrular yani tamamen duyuşal olmayan doğrular rüyaların, hayallerin ve benzerlerinin ortaya koyduğu kuşkuca tehdidin kapsamı dışında kalır (Contra Academicos, 3.11.25).

Mantıksal bakımdan ayırık önermeleri ve matematikselleri Akademiacı itirazcının eleştirilerine karşı güvenceye alındıktan sonra Augustinus, fiziğe dair neyin bilinebileceği sorununa geri döner ve bu kez ne ayırık ne de matematiksel olan yeni bir dizi doğru öne sürer. Bunlar şeylerin kendilerinin nasıl olduklarına değil, bize nasıl göründüklerine ilişkin doğrulardır:

“Şimdi geriye şunu araştırmak kalıyor: Duyular, bildirdiklerinde, doğruyu mu bildirir? (...) Aslında gözler ne görebiliyorsa, gördükleri şey doğrudur. Peki ya suda görülen kürek? Bu da mı doğru? Kesinlikle! Çünkü küreğin böyle görünmesine yol açan ek neden yüzünden, eğer kürek suyun altında düz görünseydi, o zaman gözlerimi yanlış bildirmekle suçlamayı yeğledim; çünkü var olan bu tür nedenler dikkate alındığında, gözlerim görmesi gereken şeyi görmüyor olurlardı. Bu kadar çok örneğe ne gerek var? Aynısı kulelerin hareket etmesi, kuşların tüyleri ve sayısız başka şey için de söylenebilir. Ama eğer onaylarsam aldanırım, diyor biri. O hâlde, yalnızca sana böyle görüldüğüne ikna olduğuna onay ver, bundan öteye gitme; böylece hiçbir aldanma olmaz. Çünkü birinin şöyle demesini Akademiacı nasıl çürütebilir, ben göremiyorum: ‘Bunun bana beyaz görüldüğünü biliyorum; bunun kulağıma hoş geldiğini biliyorum; bunun bana güzel koktuğunu biliyorum; bunun bana tatlı geldiğini biliyorum; bunun bana soğuk geldiğini biliyorum.’ Bunun yerine şunu söyle bana, der Akademiacı, ‘keçinin inatla aradığı yabancı zeytin yaprakları, kendilerinde acı mıdır?’ Ah, yaramaz adam! Keçinin kendisi bile daha ölçülü davranmıyor mu? Ben, bir çiftlik hayvanı için yabancı zeytin yapraklarının ne tür bir şey olduğunu bilmiyorum, ama bana hâlâ acıdırlar. Sen daha ne istiyorsun? Ama belki de, insanlar arasında bile bunların acı olmadığını düşünen biri vardır. Sen ille de

huysuzluk yapmak için mi direniyorsun? Ne yani! Ben bunların bütün insanlar için acı olduğunu mu söyledim? Ben, bana acı olduklarını söyledim ve bunu da her zaman ileri sürmüyorum. Çünkü belki başka bir zamanda, başka bir nedenle, ağzımda şimdi tatlı, şimdi acı olan bir şey hissedebilirim. Ben sadece şunu söylüyorum: bir insan, bir şeyin tadına baktığında, gönül rahatlığıyla şunu söyleyebilir, ‘biliyorum, bu damağımda tatlıdır’ ya da ‘değildir.’ Hiçbir Yunan sofist, bu bilgidен onu mantıksal çıkarımlarla koparamaz. Çünkü bana, tat alarak bir şeyden haz duyduğum sırada, ‘belki de hiçbir şey tatmıyorsun, sadece rüya görüyorsun’ diyecek kadar küstah kim vardır? Ne yani, ben ona karşı mı çıkacağım? Ama yine de, rüyada bile bana haz verebilir. İşte bu yüzden, yanlış olanlara benzerlik, benim ‘biliyorum’ diye söylediğim şeyi asla altüst etmez. Epikürosçular ya da Kireneliler duyuların lehine daha birçok şey ekleyebilir ki Akademiacıların bunlara karşı hiçbir şey söylediğini duymadım” (Contra Academicos, 3.11.26).

Augustinus bu uzun pasajda, nesnel gerçeklik ile insan görünen izlenimleri ayırır ve izlenimlerin hiç bir koşulda reddedilemeyeceğini söylemeye çalışır. Yani hiç kimse, “zeytin yaprakları bana acı geliyor” önermesini reddedemez. Augustinus gerçekten yapmak istediğini, yani fiziğin alanına giren ve bilinebilecek kavranabilir doğrular olduğunu tesis etmede başarılı olmuş mudur? Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Şeylerin nasıl görüldüğüne dair doğrular, kişinin izlenimlerinin öznel içeriğine ilişkin beyanlar olarak ele alındığında fiziğin alanına girmez. Çok basit bir şekilde, bu tür doğrular fizikçinin ilgi alanına yalnızca, dünyanın ve içindekilerin nasıl olduğunu bilmesine yardımcı oldukları ölçüde girer. Bu açıdan bakıldığında, Augustinus’un yapmak istediğini başaramadığını kabul etmek gerekir. Bu, önemsiz bir nokta değildir ve yalnızca fizikle de sınırlı değildir. Aslında şunu da sorabiliriz: Augustinus’un burada kavranabilir olarak tesis ettiği öznel doğruların felsefi bakımdan herhangi bir önemi var mıdır? Antik dünyanın kuşkucuları görünüşü ve öznel deneyimleri olduğu gibi kabul ederler; onların skeptik tutumları, görünüşün altındaki şeye, yani nesnenin kendisine yöneliktir; söz gelimi, bir kuşkucu balın bizi tatlandırıyor gibi görüldüğünü kabul eder, gerçekten tatlı olup olmadığı konusunda yargıyı askıya alırlar (Sextus, Pyrrhonculuğun Ana Hatları, I.10.19). Dolayısıyla, Augustinus’un

“zeytin yaprakları bana acı geliyor” ve benzeri doğruları bildiğini iddia etmesiyle karşı karşıya kalan Akademiacılar muhtemelen omuz silkerek kayıtsız kalacaklardır. Bu tür bir iddiayı kendi düşüncelerine meydan okuma olarak kesinlikle görmeyeceklerdir (Dutton, 2016, s. 186-187).

**b) Etik Alandaki Hakikatlerden Hareket Eden Argümanlar:**

Augustinus, fizik alanını tartıştıktan sonra felsefenin bir diğer alanına, yani etik alan geçer ve bu alanda kuşku duyulmayacak hakikatleri göstermeye çalışır. O fizikte kullandığı stratejileri bu sefer etik alana uygular. Şöyle der:

“Ne de olsa, erdemleri inceleyen birine bedensel (corporis) duyular ne yardım eder ne de engel olur? Gerçekten de, insanın en yüksek iyiliğini (summum hominis bonum) hazzda görenlerin, kendilerini hoşnut eden şeylerden hoşnut olduklarını, kendilerini rahatsız eden şeylerden rahatsız olduklarını bildiklerini söylemelerine hiçbir şey engel değildir -ister güvercinin boynu olsun, ister belirsiz bir ses, ister insana ağır ama deveye hafif gelen bir yük ya da yüzlerce başka şey-. Bunun çürütülebileceğini görmüyorum” (Contra Academicos, 3.12.27).

Augustinus’un buradaki iddiası, zeytin yapraklarının kendisine acı geldiğini bilmesiyle aynıdır. Ona göre nasıl ki bir izlenim nesnesini belirli niteliklere sahipmiş gibi sunar ve biz bu niteliklerin farkında oluruz, aynı şekilde, o nesneyi deneyimlerken yaşadığımız deneyimin niteliğinin de doğrudan farkında oluruz. Dolayısıyla Augustine şu türden hakikatleri bildiğimizi ileri sürmekte haklı olduğunu düşünür: “Bu şarap bana hoş geliyor.” “Şu şarap bana nahoş geliyor.” Bu önermeler ile “zeytin yaprakları bana acı geliyor” ile arasında çok az fark olduğundan, Akademiacıların itirazlarına karşı sahip olduğu güvenliği onlara da tanımak mümkündür. Ancak sorunlardan kaçınmak için, bu önermeleri “bana öyle görünüyor” şekilde şöyle çevirmek daha uygun olacaktır: “Bu şarap hakkında hoş bir izlenim yaşıyorum.” “Şu şarap hakkında nahoş bir izlenim yaşıyorum.” Bu şekilde anlaşıldığında, Augustinus’un bu önermeleri bildiğimizi ileri sürmekte tamamen haklı olduğu görülür. En azından Akademiacılar onun bu iddiasına

karşı herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Buradan sonra Augustinus, en yüce iyiliğin nerede bulunduğu sorusuna, yani daha esaslı bir etik soruya yönelir. Stoacılarla aynı doğrultuda, onun ruhta bulunduğunu kabul eder, ama bu konuda bildiğini değil, sadece öyle görüldüğünü belirtir. Fakat hemen ardından, en yüce iyi konusunda tamamen bilgisiz olmadığını da ekler:

“Bu arada ben, yavaş ve aptal (tardo atque stulto) olmama rağmen, insanın iyiye (boni humani) ulaşmasının zirvesini (finem), içinde mutlu yaşamın (beata vita) bulunduğu noktanın, ya var olduğunu, ya olmadığını (nullum esse), ya ruh (in animo) içinde, ya bedende (in corpore) ya da her ikisinde (in utroque) bulunduğunu bilme iznine sahibim (licet scire).” (Contra Academicos, 3.12.27).

Augustinus’un bildiğini iddia ettiği şey şu şekilde ifade edilebilir: İnsana ait en yüce iyi ya hiçbir şeyde değildir ya ruhtadır ya bedendedir ya da hem ruhta hem bedendedir. Burada yine görünüşte tüketici bir ayrım karşımızda durmaktadır. Ancak bu ayrım Augustinus’a pek hizmet etmez; çünkü bu ayrım iki makul, fakat tartışmaya açık varsayıma dayanır. Bunlar, “en yüce iyinin, insanın (ya da onun bir parçasının) mülkü olarak insanda bulunması gerektiği varsayımı” ile “insanın, ruh ve bedenden oluşan ikili (düalist) bir varlıktır” varsayımıdır. Bu yüzden, Augustinus’un bu varsayımların doğru olduğunu kanıtlamadan, söylediklerini bildiğini ileri sürmesi pek inandırıcı olmayacaktır. Kısacası, Augustinus’un etikte bilinebilecek kavranabilir hakikatler bulunduğunu göstermeye yönelik girişimi büyük ölçüde fizik alanındaki stratejilerini yeniden uygulamasıdır. Bu şarap bana hoş geliyor; şu şarap bana nahoş geliyor gibi önermeleri bilme iddiası sağlam temellere dayansa da, “insana ait en yüce iyi ya hiçbir şeyde değildir ya zihindedir ya bedendedir ya da hem zihinde hem bedendedir” önermesini bilme iddiası şüphelidir (Dutton, 2016, s. 187-189).

### ***c) Diyalektik Alandaki Hakikatlerden Hareket Eden Argümanlar:***

Augustinus son olarak *diyalektikte (mantıkta)* kavranabilir hakikatleri ele alır. O, diyalektikte kavranabilir hakikatleri sunmaya, “diyalektik konusunda felsefenin herhangi bir başka kısmından daha fazla bilgiye sahibim” diyerek başlar (Contra Academicos, 3.13.29). Büyük ölçüde Augustinus

bu iddiayı, Stoacılarla aynı doğrultuda, diyalektiği felsefenin temel bir aracı olarak görmesi ve dolayısıyla felsefenin pek çok hakikatinin bilinebilir olmasının aracı sayması nedeniyle yapar. O, bu hakikatlerden birkaçını hemen örnek olarak verir:

“Gerçekten, diyalektik hakkında diğer felsefe dallarından (*philosophiae aliae partes*) daha fazla şey biliyorum (*plura scio*). Çünkü öncelikle, daha önce kullandığım tüm önermelerin (*propositiones*) doğru (*veras esse*) olduğunu bana o öğretti (*docuit*). Ayrıca, diyalektik sayesinde, başka birçok şeyin (*alia multa*) de doğru olduğunu öğrendim (*novi vera*). İşte sana örnekler, eğer yapabilirsen (*numerate, si potestis*), say bakalım kaç tane olduklarını: Eğer dünyada dört element (*quattuor in mundo elementa*) varsa, beş olamaz; eğer bir güneş (*sol*) varsa, iki olamaz; bir ve aynı ruh (*una anima*) hem ölümlü hem ölümsüz olamaz; insan hem mutlu (*beatus*) hem mutsuz (*miser*) olamaz; eğer güneş burada parlıyorsa (*sol hic lucet*), gece olamaz (*nox est*); şimdi ya uyanıyorsunuz (*vigilamus*) ya da uyuyoruzdur (*dormimus*); gördüğüm cisim (*corpus, quod mihi videre videor*) ya vardır, ya da var değildir (*non est corpus*). İşte diyalektik sayesinde, bunların ve sayması çok uzun sürecek diğer birçok şeyin (*alia multa, quae commemorare longissimum est*) doğru olduğunu öğrendim. Duyularımız (*sensūs nostri*) hangi durumda olursa olsun, bunlar kendi başlarına (*in se ipsa*) doğrudur (*vera sunt*).” (*Contra Academicos*, 3.13.29).

Burada dikkat edilmesi gereken, verilen hakikatlerin diyalektiğin kendi alanına dâhil oldukları için değil, diyalektik aracılığıyla bilindikleri için sunulmuş olmalarıdır. Diyalektiğin kendi alanına girenler, aksine, tüm doğru akıl yürütmeyi yöneten en genel düşünce yasaları ve çıkarım kurallarıdır. Ardından Augustinus, bildiğini iddia ettiği bu kurallardan ikisini sunar:

“Diyalektik bana öğretti ki, eğer bunlardan herhangi birinin öncülü (*pars antecedens*) doğru varsayılırsa, sonuç (*id, quod annexum est*) zorunlu olarak doğrudur (*trahere necessario*). Öte yandan, karşıt (*repugnantia*) veya ayrımlı (*disiunctio*) olarak ileri sürdüğüm önermelerin, bir bileşeni onaylanırsa, diğer bileşeni kesinlikle yanlışır” (*Contra Academicos*, 3.13.29).

Augustinus burada *modus ponens* ve ayrık çıkarısama (*disjunctive elimination*) kurallarını sunmaktadır: *Modus ponens*, “eğer yağmur yağarsa (p), yerler ıslanır (q); yağmur yağıyor (p); o hâlde, yerler ıslanır (q)” for-

mundadır. Ayrık çıkarsama ise, ya öğle yemeğinde lahmacun yiyeceğim (p) ya da salata yiyeceğim (q); lahmacun yemeyeceğim (p değil); o hâlde, salata yiyeceğim (q) formundadır. Bu kuralların çoğumuza aşikâr, temel ve zorunlu görüldüğü söylenebilir. Hatta bunları düşündüğümüzde, aksi olasılığı aklımızın alamayacağı kadar açık ve temel olduklarını görebiliriz. Bu yüzden Augustinus'un bu kuralları bildiğini iddia etmesini kabul etmekte tereddüt etmeyebiliriz. Akademiacı açısından bakıldığında, yine de bazı çekinceler ileri sürülebilir. Antik Yunandan beri, mantığın en dikkatli sistemlerinde bile akılsal paradokslar ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu nedenle, Akademiacıların bu paradokslardan kuşku potansiyeli çıkarmaları kaçınılmazdır. Hatta bir Akademiacı olarak Karneades'in ve Cicero'nun bazı paradoksları (yığın ve yalancı paradoksları) kullandığı bilinmektedir (Cicero, *Academica*, II.92-98). Akademiacı bakış açısına göre, bu paradokslar, düşünce yasalarının ve çıkarım kurallarının o kadar temel, aşikâr ve zorunlu olduğunu düşündüğümüz şeylerin, diğer her şey kadar dokunulmaz olmadığını gösterir. Nitekim yalancı paradoksu üçüncü halin imkansızlığını sorgulamaktadır. Bu prensibe göre her önerme ya doğrudur ya yanlıştır. Paradoks genellikle şöyle formüle edilir: “Şu anda yalan söylüyorum.” Bu ilk bakışta sıradan bir itiraf gibi görünür, ancak doğru mu yoksa yanlış mı olduğu üzerine basit bir düşünce, onu derinlemesine problemleri kılar. Eğer doğruysa, o zaman yanlış konuşuyorum; eğer yanlışsa, o zaman doğruyu konuşuyorum. Her önerme ya doğru ya da yanlıştır ilkesine bağlı olan biri için bu bir çelişkidir. Önerme doğru alınırsa yanlış, yanlış alınırsa doğru çıkar. Bu, Augustinus için sorun teşkil eder. Çünkü bildiğini iddia ettiği diyalektik, Stoacı diyalektiktir ve Stoacı diyalektik, her önerme ya doğru ya da yanlıştır ilkesine dayanır. Stoacılar her basit önermeyi ya doğru ya yanlış kabul eder ve bileşik önermelerin doğruluk değerlerini basit önermelerin doğruluk değerlerine dayandırır. Temel çıkarım biçimlerinin geçerliliği, bu basit önermelerin doğru ve yanlış olmasına bağlıdır. Bu nedenle “her önerme ya doğru ya da yanlıştır” ilkesinden vazgeçmek, yalnızca bir ilkeyi terk etmek değil, tüm geçerli çıkarımların temelini sarsmak anlamına gelir. Bu bağlamda Augustinus'un yalancı paradoksuna karşı “her önerme ya doğru

ya da yanlıştır” ilkesini savunması beklenirdi (Dutton, 2026, s. 190-193). Oysa Augustinus konuyu tartışmadan geçer ve şöyle der:

“Ancak yanıltmacalar (captiosis ratiunculis) ve yanıltıcı tümdengelimler (fallacibus ratiunculis) için kısa bir kural vardır: Eğer yanlış bir kabulden (male concedendo) kaynaklanıyorsa, kabul edilenlere dönülmeli; bir sonuçta doğru ve yanlış çelişiyorsa, anlaşılır olan alınmalı, açıklanamayan bırakılmalıdır; bazı konularda yöntem (modus) tamamen gizliyse, onun bilgisi (scientia) aranmamalıdır. Gerçekten, diyalektikten (ex dialectica) tüm bu noktaları ve bahsetmem gerekmeyen diğer birçok şeyi (alia multa, quae commemorare non est necesse) öğrendim; çünkü nankör görünmek istemem (neque enim debeo ingratus exsistere). Bilge kişi (sapiens) ya bunları görmezden gelir (neglegit), ya da eğer mükemmel diyalektik (perfecta dialectica) gerçek bilginin (scientia veritatis) kendisiyse, bunu öyle bilir ki, onların ‘eğer doğruysa, yanlıştır; yanlışsa, doğrudur’ gibi yalancı parasokslarını ve çarpıtmalarını (mendacissimam calumniam) görmezden gelerek acımadan yok eder (contemnendo et non miserando fame necet).” (Contra Academicos, 3.13.29).

### 3) Cogito’dan Hareket Eden Argüman:

Augustinus’un *Contra Academicos*’ta gündeme getirdiği kuşkuculuk eleştirisi orada kalmamıştır. O ilerleyen yaşlarında kuşkuculuğu çökertmek için sürekli başka argümanlar arayışı içinde olmuştur. Onu, bu arayış içinde bulunduğu bir argüman modern dönemlerde de etkili olmayı sürdürmüştür. Bu argümanı *cogito* argümanı diye adlandırmak olasıdır. Bu yüzden, Augustinus ile kuşkuculuk arasındaki ilişkinin genel bir değerlendirmesi, onun cogito argümanını Descartes’tan önce haber veren (Matthews, 1992, 11-39) metinlerinin incelenmesi olmaksızın eksik kalacaktır. *Contra Academicos*’ta, Augustinus’un, Descartes’ın birinci *Meditationes*’te kullandığı türden argümanlara benzer düşünceler geliştirmiştir; burada Augustinus, daha sonra Descartes’ta görüleceği gibi, düş görme itirazına rağmen bazı bilgi türlerinin, örneğin matematiksel bilginin ayakta kaldığını göstermeye çalışmıştır. Buna ek olarak Augustinus, Descartes’ın İkinci Meditasyonundaki “*ego sum, ego existo*” önermesinin kuşku götürmez doğruluğunu keşfine benzetilebilecek birtakım düşünce deneyleri de ortaya koymuş gibi

görülmektedir (Matthews, 1992, 52-64). Bu düşünce deneyleri aslında daha ilk diyaloglarda dile getirilmiştir, ancak kuşkuculuğa karşı formüle edilmemiştir (De Vita Beata, 2.7; De Libero Arbitrio, 2.7). Örneğin *De Vita Beata*'da “bize bildiklerin arasında bir şey söyler misin” sorusuna Augustinus, “en azından yaşadığımı biliyorum, hiç kimse yaşama sahip olmadan yaşayamaz” yanıtını verir (De Vita Beata, 2.7). Argümanın kuşkuculuğa karşı geliştirilmiş versiyonları *De Trinitate* ve *De Civitate Dei* adlı eserlerde karşımıza çıkar. Augustinus *De Trinitate*'de şöyle der:

“Eğer bedensel duyular aracılığıyla zihne gelen şeyleri bir yana bırakırsak, geriye, yaşadığımızı bildiğimiz gibi bildiğimiz şeylerden ne kadarı kalır? Bu noktada, görünüşün gerçeğe benzerliğinden kaynaklanabilecek bir aldatılma olasılığından korkmamız gerekmez; çünkü aldanan kişi bile yaşıyor demektir. Üstelik bunu, dıştan sunulan ve göz aracılığıyla algıladığımız nesnelere gibi bilmiyoruz; zira göz, suda eğilmiş gibi görünen küreği ya da hareket ediyormuş gibi görünen kuleleri gördüğünde yanılır; binlerce başka durumda da nesnelere gördüklerinden başkadır. Oysa burada söz konusu olan şeyi bedensel gözle görmeyiz. Bu, yaşadığımızı bildiğimiz içsel bir bilgidir; burada Akademiacı bile, ‘belki de uyuyorsun, farkında değilsin, rüya görüyorsun’ diyemez. Çünkü herkes bilir ki, uykuda görülen şeyler, uyanırken görülen şeylere çok benzer. Fakat yaşamının bilgisinden emin olan kimse, ‘uyanık olduğumu biliyorum’ demez, ‘yaşadığımı biliyorum’ der. Dolayısıyla ister uyuyor olsun ister uyanık, yaşıyordur. Bu bilgi konusunda, rüyalar bile onu yanıltamaz; zira uyumak ve rüya görmek, yaşayan bir varlığa özgüdür. Akademiacı bu bilgiye karşı şöyle de diyemez: Belki de delisin ve farkında değilsin; çünkü delilerin gördükleriyle akli başında olanların gördükleri birbirine çok benzer. Fakat delinin kendisi de yaşar. O hâlde bu kişi, Akademiacılara şu şekilde karşı çıkmaz: “Delirmediğimi biliyorum,” ama “yaşadığımı biliyorum” der. Dolayısıyla “yaşadığımı biliyorum” diyen kimse ne aldanabilir ne de yalan söylemiş olur. Ona bin türlü görsel yanılsama gösterilebile, hiçbirinden korkmaz; çünkü aldanan bile yaşamaktadır” (De Trinitate, xv.12.21).

Augustinus *De Civitate Dei*'de (Tanrı Kenti) ise şöyle der:

“Zira biz hem varız, hem var olduğumuzu biliriz, hem de var oluşumuzdan ve onu bilmemizden zevk alırız. Bu üç şeyde bizi yanıltan hiçbir ‘gerçeğe ben-

zer' aldatmaca yoktur; çünkü bunlara, dışsal şeylerle olduğu gibi, bedensel duyularla temas etmeyiz. Dışarıdaki şeyleri -örneğin renkleri görerek, sesleri işiterek, kokuları koklayarak, tatları tadarak, sert ve yumuşak nesnelere dokunarak- algılarız. Fakat zihnimizde ve belleğimizde tuttuğumuz, bizi arzuya yönelten şeyler, bu nesnelere kendileri değil, onlara benzeyen imgeleridir. Oysa burada, hiçbir yanıltıcı imge ya da hayal olmadan, benim var olduğumdan, var olduğumu bildiğimden ve bundan hoşnut olduğumdan en kesin biçimde eminim. Bu gerçekler söz konusu olduğunda, Akademiacıların 'ya aldaniyorsan?' diye soran argümanlarından hiç korkmam. Çünkü eğer aldaniyorsam, varım. Zira var olmayan bir kimse aldanamaz. Eğer aldaniyorsam, bu bile benim var olduğumun kanıtıdır. Madem aldaniyorsam, o hâlde varım; öyleyse 'varım'a inanmakta nasıl aldanmış olabilirim? Aldaniyor olsam bile, var olduğum ke-sindir. Dolayısıyla, aldanan biri olarak ben, aldaniyor olsam dahi, var olurum; öyleyse 'var olduğumu bildiğim' bilgisinde kesinlikle aldanmam. Aynı biçimde, 'bildiğimi bildiğim' konusunda da aldanmam; çünkü nasıl 'var olduğumu' biliyorsam, 'bildiğimi' de öyle bilirim" (De Civitate Dei, XI.26).

Bu pasajlarda, bireyin hem kendi varlığı hem de refleksif düşüncesi kuşku-culuğa karşı bir argüman biçiminde sunulmaktadır. Akademiacı kuşkucular insanların her zaman yanlış olduğunu ileri süremezler; çünkü tartışmasız bir şey vardır; bu kişinin gerçekten var olduğu ve var olduğunu bildiği olgusudur. Yani "eğer yanlış olursam, varımdır" (*si fallor, sum*). Bu pasajlarda, G. B. Matthews'un de gösterdiği üzere, Augustinus kişinin var olduğuna yanlış biçimde inanamayacağını ileri sürer. Bu sonuç, şu iki öncül ile kurulur: Augustinus herhangi bir şeye yanlış inanıyorsa, var demektir Augustinus var ise, kendi var olduğuna yanlış biçimde inanmıyordu. Bu iki öncülden, eğer Augustinus'un inançlarından bazıları yanlışsa bile, var olduğuna inancı yanlış değildir; dolayısıyla, bu inanç yanlış olamaz sonucuna varılmaktadır. Bu öncüller genellenebilirdir ve zorunludur. Dolayısıyla sonuç da genelenebilirdir ve zorunludur. Hiç kimse kendi var olduğuna yanlış biçimde inanmaz (Matthews, 1972, s.151-1629). Buna göre, Augustinus için de evrensel kuşku olamaz; zira zihnin içsel deneyimi ve içsel refleksiyonu tüm kuşkucu senaryolara karşı bir direnç noktası sağlar. Yine de Augustinus'un amacı, kuşkucu varsayımları bilgiyi yeniden inşa etmek için kullanmak de-

ğildir; zira onda Descartes'teki anlamıyla metodolojik bir kuşku bulunmaz. Nitekim Augustinus, bilgi söz konusu olduğunda, dışsal ilahi bir otoriteye dayanma zorunluluğunu savunmuştur. Bununla birlikte, zihnin kendi varlığını içsel bir bilgi olarak keşfi de Augustinus için temeldir; fakat bu, ilk ilke işlevi görece bir başlangıç noktası olarak değil, insan düşüncesinin özgün doğasını açığa çıkaran bir deneyim olarak önemlidir (Marchand, 2018, s. 175–185). Augustinus'un ortaya koyduğu bu içsel bilgi sadece biçimsel bir doğruluk ölçütü ya da kuşku götürmez bir hakikat örneği sağlamaz, aynı zamanda bireyin kendi özünü bilmesini de sağlar:

“Bütün bu kişiler, zihnin kendisini ararken dahi kendisini bildiği gerçeğini (...) gözden kaçırmaktadır. (...) Doğrusu, bir şeyin özü bilinmedikçe onun bilindiği söylenemez. O halde zihin kendini bildiğinde özünü de bilir, kendinden emin olduğunda özünden de emindir. Ama kendinden emindir (...). Bununla birlikte, onun hava mı, ateş mi ya da herhangi bir cisim türü mü olduğu, ya da cisme ait herhangi bir şey olup olmadığı hiç de kesin değildir. Demek ki bunların hiçbiri değildir. Kendi özünü bilmekle yükümlü olmasının anlamı şudur: Belirsiz olduğu şeylerden biri olmadığından emin olmalı, ama kesinlikle kendisi olduğundan emin olduğu şeyin yalnızca o olduğundan emin olmalıdır. (...). Eğer bunlardan biri olsaydı, onu diğerlerinden farklı bir biçimde düşünürdü; yani, hayali bir imge aracılığıyla değil, dışsal duyumun nesnelere olduğu gibi ‘uzakta’ değil, fakat sahte olmayan, gerçek bir içsel mevcudiyet aracılığıyla düşünürdü. Çünkü zihne, zihnin kendisinden daha ‘yakın’ hiçbir şey yoktur. Nitekim zihin, kendi yaşamını, hatırlamasını, anlamasını ve istemesini de bu şekilde düşünür. Eğer bu düşüncelerden birini kendisine yükleyip, kendisini onlardan biriymiş gibi görmüyorsa, o hâlde kendisinden geriye ne kalıyorsa, işte yalnızca o kalan şey onun kendisidir” (De Trinitate, x.10.16).

Buradan da anlaşılıyor ki, Augustinus için zihinden gelen özel bir bilgi vardır: Zihin, kendisini, diğer şeylerin var olma tarzından bütünüyle farklı bir biçimde bilir. O, *De Trinitate*'de bu özgün niteliği gösterir: Zihin kendini bilmekle, yaşadığını, var olduğunu bilir ve kendisini bütünüyle bilir (De Trinitate, x.4.6). Marchand'da göre, *De Trinitate*'deki kuşkucu göndermeler artık Akademia kuşkuculuğuna yapılan doğrudan göndermeler değildir; Augustinus, bu kuşkuculuktan yeni bir kuşkuculuk tasavvuru

çıkarmıştır. Bu içsel deneyim, yani insanın kendi iç dünyasının özelliğini ve özünü keşfettiği solipsizm benzeri bir deneyimdir (Marchand, 2018, s. 175–185). Böylece kuşkuculuk yalnızca argümantasyon uğruna çürütülmesi gereken bir şey değil, aynı zamanda Augustinus felsefesinde bilginin temel bir yönüne, içsellığe (interioritas) giden bir kapı haline gelmiştir. Kuşkucu senaryolar, dış dünyaya dair bilginin, içsel benliğe dair bilgiden nitelikçe farklı olduğunu gösterir. Fakat bu deneyim, her şeyin öznel izlenimlere indirgenebileceği bir ‘tek başınlık’ (*solus ipse*) türünden bir solipsizm değildir; aksine Augustinus, bireyde açığa çıkan bu deneyimi ‘içsel öğretmen’in, yani her birimizin içinde Tanrı’nın hazır bulunmasının işareti olarak düşünür; işte bu sayede herhangi bir önermesel içerik, hakikat olarak tanınabilir. İçsel benliğin ayrıcalığı Tanrı’nın imgesi olmasıdır; buna göre dışa dönük kuşkucu senaryolar, içe dönmek ve içsel bir dünyayı keşfetmek için etkili bir yoldur. Kuşkuculuk, her ne kadar tek yol olmasa da, Augustinus’un öğüdünü yerine getirmeye hizmet eder: “Dışarı çıkma, kendine dön; hakikat içsel benlikte ikamet eder (*noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*); eğer doğanız gereği değışkenseniz, kendinizi aşın; ama bunu yaparken, düşünen bir ruh olarak da kendinizi aşmanız gerektiğini unutmayın; o ışığın yandığı yere yönelin, aklın ışığı oradan doğar (*Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*)” (De Vera Religione, XXXIX.72).

## Sonuç ve Değerlendirme

Augustinus’un *Contra Academicos*’su, pedagojik, etik ve epistemolojik katmanların sıkı biçimde örüldüğü bir metindir. Bu katmanlardan herhangi birine indirgenmesi, metnin bütünsel yapısını yoksullaştırır. Pedagojik düzlemde retorik öğretmeni Augustinus, Akademiacılara dönük tartışmasını örnek olarak kullanarak öğrencilerine diyalektik ve retorik dersi verir; etik düzlemde, kuşkuculuğun insanı umutsuzluğa ve eylemsizliğe sürükleyen tehlikelerini gösterir. Epistemolojik olarak ise, totolojik, matematiksel, diyalektik ve sunumsal-öznel hakikatlerin kuşku karşısındaki direnç noktalarını belirler. Böylece, etik ve epistemolojik sorunlar, eğitimsel

bir strateji içinde birleşir; biri diğerine üstün ya da tali değildir. Augustinus'un kuşkuculuğa yönelttiği eleştiriler, her zaman tam bir başarıya ulaşmasa da, bir "umutsuzluk felsefesi" olarak kuşkuculuğun etkisini kırma girişimi olarak değerlidir. *Contra Academicos*'un ardında, yalnızca etik ve epistemolojik bir tartışması değil, insanın hakikatle olan varoluşsal bağını yeniden kurma çabası yatar. Kuşkuculuk onun için yalnızca akılsal bir problem değil, ruhun yönünü şaşkırtan bir ahlaki yozlaşmadır. Bu nedenle Augustinus'un hakikate dönüş çağrısı, bilginin imkânını savunmaktan çok, hakikatin insan yaşamındaki kurtarıcı (*soteriyolojik*) işlevini yeniden tesis etmeye yöneliktir. O, kuşkudan doğan karasızlığa karşı umudu, inancı ve eylemi savunmaya çalışır.

Bu bağlamda *Contra Academicos*, Augustinus'un hakikat anlayışını damıttığı bir düşünsel laboratuvar gibidir. O, kuşkuyu dış dünyadan arınma ve içe yönelmenin bir aracı hâline getirir. Kuşku, doğru kullanıldığında, zihni boş kanaatlerden arındırır ve insanı iç varlığında yatan kesin olana yönelir. Bu süreç onun felsefesinde "içe dönüş" (*introspectio*) olarak adlandırılan temel bir yöntem dönüşür. Hakikat dışsal dünyada değil, bilincin derinliklerinde, tanrısal ışığın yansıdığı yerde bulunur. Böylece Augustinus kuşkuyu aşarken, onu kendi lehine dönüştürür; kuşkuculuğun silahını kuşkuculuğa karşı kullanır. Bu dönüşümün doruk noktası, ünlü "*si fallor, sum*" (aldanıyorsam, varım) önermesidir. Augustinus burada, kuşkudan doğan kesinliği keşfeder: Her şeyden kuşku duyulabilir ama kuşku duyan benliğin varlığından kuşku duyulamaz. Bu, kuşkuyu yadsımak değil, onu sınırına kadar götürmektir. Hakikatin ilk durağı böylece insanın kendi bilincidir. Ancak bu bilinç kendi kendine yeterli değildir; insan, varlığını Tanrı'nın aydınlatıcı kudreti içinde idrak eder. Bu yüzden "*si fallor, sum*" yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda teolojik bir hakikattir: "Varım" diyen özne, aynı anda "Tanrı'nın ışığında varım" demektedir.

Augustinus'un kuşkuculukla ilişkisi bu noktada iki katmanlı bir karakter kazanır: Bir yandan kuşkuculuğun yöntembilimsel değerini kabul eder, çünkü hakikate ulaşmanın yolu yanlış olasılıkların elenmesinden geçer. Diğer yandan kuşkuculuğu ontolojik ve ahlaki düzlemde reddeder;

zira hakikate olan inancı askıya almak, varoluşun anlamını askıya almakla eşdeğerdir. Böylece Augustinus, kuşkudan dogmaya, insan aklından tanrısal akla doğru bir geçiş formu yaratır. Bu konumlanış, sonraki yüzyıllarda Descartes'ın cogitosu için bir düşünsel öncül oluşturur. Ancak aralarındaki fark köklüdür: Descartes “düşünen özne”yi kendi bilincinde temellendirirken, Augustinus öznenin kesinliğini tanrısal aydınlanmaya dayandırır. Descartes için cogito epistemik özerkliğin ilkesi iken, Augustinus için *si fallor, sum* epistemik tevazunun ifadesidir. Onun “*cogito*”su bir övünç değil, bir yakarıştır: İnsanın kendinde bulduğu varlık ışığının kaynağını Tanrı’da arayışıdır.

Augustinus’un Academia eleştirisi, kuşkuculuğun akıl üzerindeki karanlığını dağıtmayı amaçlamakla kalmaz; bilginin, inancın ve erdemın iç içe geçtiği bir dinsel bir felsefesinin temellerini atar. O, kuşkuyu aklın sınırlarını tanımak, inancı ise bu sınırların ötesine geçmek için bir araç hâline getirir. Böylece hakikatin bilgisi, salt zihinsel bir kesinlik değil, varoluşsal bir yönelim hâline gelir. Bu yönelimin nihai amacı, yalnızca hakikati bilmek değil, hakikatte yaşamaktır. Augustinus’un mirası tam da burada yatar: Bilmek, onun için yaşamaktır; yaşamak ise, Tanrı’nın ışığında var olmaktır.

## Kaynakça

- Augustine, (1991). *Confessiones (Confessions)*, translated by H. Chadwick. Oxford University Press.
- Augustine, (2002). *De Trinitate 8-15 (On the Trinity Books 8–15)*, edited by Gareth B. Matthews, translated by Stephen McKenna. Cambridge University Press.
- Augustine, (2006). *De Vera Religione (Of True Religion)*, Augustine: Earlier Writings, edited and translated by J. H. S. Burleigh. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Augustine, (2006). *De Utilitate Credendi (The Usefulness of Belief)*, edited and translated by J. H. S. Burleigh. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Augustinus, (2015). *De Libero Arbitrio (İstencin Özgür Tercihi Üzerine)*, çeviren: Metin Topuz. Say Yayınları.
- Augustinus, (2023). *De Beata Vita (Mutlu Yaşam Üzerine)*, çeviren: Fırat Çelebi. Kronik Yayınları.

- Augustinus, (2025). *Retractationes (İncelemeler)*, çeviren: Ö. Özkaya Demihan. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Augustine, (2029). *Against the Academics*, translation, annotation, and commentary by Michael P. Foley. New Haven & London: Yale University Press.
- Augustine, (2017). *Contra Academicos*, edited Therese Fuhrer, Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Augustine, (1973). *Enchiridion: On Christian Doctrine and The Enchiridion*, translated by S. D. Salmond. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Augustine, (2001). *Letters 1–99*, translated and annotated by Roland Teske, S.J. Hyde Park, NY: New City Press.
- Augustine, (1890). *De Civitate Dei (The City of God)*, translated by Marcus Dods. Grand Rapids & New York: The Christian Literature Publishing Co.
- Charles, B. S., (1972). *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*. The Hague: M. Nijhoff.
- Cicero, (2006). *Academica (On Academic Scepticism)*, translated with introduction and notes by Charles Brittain. Cambridge: Hackett Publishing.
- Dennis, W., (2007). *The Three Augustines of Contra Academicos*. Fordham University.
- Diogenes Laertius, (1950). *Lives of Eminent Philosophers*, ed. and trans. R. D. Hicks. vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dutton, B., (2016). *Augustine and Academic Skepticism: A Philosophical Study*. New York: Cornell University Press
- Dutton, B., (2003). “Augustine, Academic Skepticism, And Zeno’s Definition.” *Augustiniana* 53, no. 1, (7–30).
- Harding, B. (2006). “Epistemology and Eudaimonism in Augustine’s *Contra Academicos*.” *Augustinian Studies* 37, no. 2, (247–271).
- Heil, J., (1972). “Augustine’s Attack on Skepticism.” *Harvard Theological Review*, 65, (99–116).
- Marchand, S., (2018). “Augustine and Skepticism”, *Skepticism: From Antiquity to the Present*, edited by Diego Machuca and Baron Reed, 175–185. Bloomsbury.
- Matthews, G., (1972) “*Si Fallor, Sum*”, *Augustine: A Collection of Critical Essays*, edited by G. Matthews, 151–162. New York: Doubleday.
- Matthews, G.. *Thought’s Ego in Augustine and Descartes*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Mosher, D. (1981). “The Argument of St. Augustine’s *Contra Academicos*”, *Augustinian Studies* 12, (89–113).

- Peter, B.. (2000). *Augustine of Hippo: A Biography*. California: University of California Press.
- Pierre, H.. (2011). *İlkçağ Felsefesi Nesir?*, çeviren:. Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi.
- Pierre, H., (2012). *Ruhani Araştırmalar ve Felsefe*, Çeviren: Kübra Gürkan. İstanbul: Pinhan Yayınları..
- Schwab, W., (2020). “Skeptical Defenses Against the Inaction Objection”, *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, edited by Kelly Arenson, 177–191. New York & London.
- Sextus Empiricus, (2017). “Pyrrhonculuğun Ana Hatları”, Kuşkuculuk, çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sextus Empiricus, (2017). “Mantıkçılara Karşı”, Kuşkuculuk çeviren: M. Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Thorsrud, H.. (2014). *Ancient Scepticism*. New York: Routledge.

## Parmenides Neden Şiir Yazdı?\*

### Why Did Parmenides Write A Poem?

Hazal Gemicioğlu 

#### Özet

Bu çalışma Parmenides ve onun felsefi şiirine odaklanmaktadır. *Doğa Hakkında* adıyla kataloglanan şiir, eski Yunan felsefi düşüncesinin başlangıcından günümüze neredeyse bütünüyle ulaşmış ilk felsefi şiirdir. Bazı yorumcular tarafından ontolojinin kurucu metni olarak adlandırılmaktadır. Bununla beraber, bu şiir isimsiz bir tanrıçanın yine kimliğini bilmediğimiz bir delikanlıya hakikati tebliğ ettiği tanrısal bir yolculuğu tasvir eden girizgah bölümüyle başlamaktadır. Dolayısıyla hem muhtevası hem de formu itibarıyla felsefe tarihi içinde bir köşe taşına karşılık gelmektedir. Çalışmanın amacı, Parmenides'in Batı felsefi geleneğinin en başında duran filozoflardan biri olarak içine doğduğu kültürel dünyadan, başka bir deyişle felsefe dışından neleri

#### Abstract

This research focuses on Parmenides and his philosophical poem. The poem, catalogued as *On Nature*, is the first philosophical poem to have survived almost completely from the beginnings of Ancient Greek philosophical thought. It is called the founding text of ontology by some interpretator. However, this poem begins with the proem section, which describes a divine journey in which a nameless goddess conveys the truth to a young man whose identity we do not know. Therefore, it corresponds to a milestone in the history of philosophy in terms of both its content and form. The aim of this research is to look at what Parmenides, as one of the philosophers standing at the forefront of the Western philosophical tradition, carried from the cultural World into which he was born, in other word,

\* Bu çalışma "Homeros'tan Platon'a Katabasis Anlatısının Dönüşümü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme" adlı doktora tezi çalışmasının "Parmenides'in Şiirindeki Tanrısal Yolculuğun Anlamı" adlı bölümden derlenmiştir.

✉ Dr. |hazal\_gemicioğlu@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4325-2959.

taşıdığına bakmaktır. Bu aynı zamanda “Parmenides neden şiir yazdı?” sorusunun da cevabının araştırılmasıdır. Parmenides içinde yaşadığı Yunan *ethos*’undan nasıl etkilenmiştir? Özellikle şiirin formunun, ölçüsünün, şiirde kullanılan dilin ve öğelerin sözlü gelenekten neleri devraldığına bakılacaktır.

Parmenides’in şiirinin her bir ögesi bugüne değin çokça farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Çalışmada Parmenides’in genel olarak şiirinin özel olarak da girizgah bölümünün nasıl okunabileceği ve yorumlanabileceği hususunda pek çok Eski Çağ uzmanının ve yorumcunun farklı, hatta birbirinin zıttı görüşlerine başvurulacaktır. *Mûthos* ve *epos* geleneklerinin öğeleriyle dolu bu “tuhaf” girizgah bölümü Parmenides’in yaşadığı sahici bir dinsel deneyimi mi betimlemektedir? Yoksa şiirin geri kalan iki bölümünden (*aletheia* ve *doksaia*) tamamen ayrı edebi bir araç mıdır? Buna bağlı olarak şiirin tamamından ayrı mı yorumlanması gerekir ya da Parmenides’in şiiri bir bütün olarak mı ele alınmalıdır? Felsefe tarihi içindeki yeri geldiğinde birbiriyle çelişebilen, kimi zaman makul kimi zamansa marjinal olan bu yorumlar ışığında, Parmenides’in şiirinin özellikle de girizgah bölümünün nasıl okunabileceğine ve yorumlanabileceğine dair okuyucu için bir çerçeve çizmek hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Parmenides, şiir, girizgah, *mûthos*, *epos*.

from outside philosophy. This is also a search for the answer to the question “Why did Parmenides write a poem?” How was Parmenides influenced by the Greek *ethos* in which he lives? In particular, it will be examined what the form, meter, language and elements used in poem have inherited from the oral tradition.

Each element of Parmenides’ poem has been interpreted in many different ways to date. In this study, the different and even opposing views of many Ancient philosophy specialist and commentators will be used on how Parmenides’ poem in general and the poem in particular can be read and interpreted. Does this strange poem, full of elements of the *mûthos* and *epos* traditions, describe an authentic religious experience that Parmenides had? Of is it a literary device entirely separate from the remaining two sections of the poem (*aletheia* and *doxai*)? Accordingly, should it be interpreted separately from the whole poem, or should Parmenides’ poem be considered as a whole? In the light of these interpretations, which can sometimes contradict each other in their place in the history of philosophy, and which are sometimes reasonable and sometimes marginal, it is aimed to draw a framework for the reader on how Parmenides’ poem, especially the poem section, can be read and interpreted.

**Keywords:** Parmenides, poem, poem, *mûthos*, *epos*.

## 1. Giriş

David Gallop (1984), *Elealı Parmenides* adlı çalışmasının başında A. N. Whitehead'in "Batı felsefesinin gelişimi Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibarettir" sözünü ileri götürerek, "Platon'un kendi yazdıkları da Elealı Parmenides'e düşülmüş dipnotlardan ibarettir denilebilir" (s. 126) diye ekler. Gallop gibi pek çok Eski Çağ felsefesi uzmanı Parmenides'in felsefi mirasının yalnızca Elea Okulu filozoflarından Zenon ve Melissos gibi takipçilerini değil, aynı zamanda Sokrates-öncesi düşünürlerle birlikte tüm eski Yunan felsefesini ve bununla beraber Batı felsefi geleneğini etkilediği yorumunda hemfikiridir.<sup>1</sup> Öyle ki (her ne kadar birtakım itirazları beraberinde getirebilecek bir belirleme olsa da) Parmenides ontolojinin kurucusu olarak kabul edildiğinde, günümüze kadar ulaşan felsefi şiiri de varlık felsefesinin kurucu metni olarak felsefe tarihinde "bir dönüm noktası"na işaret etmektedir (Ökten, 2019; ayrıca bkz. Barnes, 1982; Burnet, 1920; Guthrie, 1969; Jaeger, 2011).<sup>2</sup> Herhangi bir felsefe tarihi kitabının Parmenides bölümüne bakıldığında şuna benzer cümlelerle karşılaşılacaktır: "Parmenides'le birlikte, Sokrates öncesi Yunan felsefesinde bir dönem bitmekte ve yeni bir dönem başlamaktadır" (Arslan, 2009, s. 239). Benzer biçimde W.K.C. Guthrie'nin (1969) ifadesiyle, Parmenides'le birlikte Sokrates-öncesi felsefe ikiye ayrılmaktadır. Parmenides'in Sokrates-öncesi düşüncede kırılma yaratan ve onu diğer düşünürlerden ayıran, John Burnet'in (1920) deyişiyle "şiirindeki muazzam yenilik" (s. 132) argümantasyon yöntemidir. Parmenides'in fragmanları Batı felsefe geleneğinin argümantasyon yönteminin bize ulaşan en eski kaynağıdır. Bu yönüyle Parmenides kendinden önceki düşünürlerden daha ileri giderek "... varlık hakkında salt akla, mantıksal akıl yürütmeye dayanarak bir açıklama vermeye teşebbüs eden ilk filozoftur" (Arslan, 2009, s. 213). Kaan H. Ökten'in (2019) işaret ettiği gibi "... denilebilir ki Parmenides'in argümanları, varlığın birliği anlayışının en

<sup>1</sup> "Parmenides'in Platon aracılığıyla Batı felsefesinin izlediği yolda rakipsiz bir etkisi olmuştur" (Barnes, 1987, s. 130).

<sup>2</sup> "Bu teolojik spekülasyonların [Ksenophanes'i kasteder] felsefeye dönüşümünü Elea okulunda Ksenophanes'in takipçisi olarak bilinen Parmenides başarmıştır" (Fränkel, 1973, s. 350).

radikal ve en kapsamlı gerekçesini sunmuştur” (s. 37). Bu nedenle Patricia Curd gibi uzmanlar tarafından Parmenides genel olarak Sokrates-öncesi filozoflar arasında en önemli ve etkili olan düşünür olarak görülmektedir. Platon’un (yak. MÖ 355-347/2016) *Sofist* diyalogunda (241d) ondan “baba Parmenides” olarak bahsedilmesi onun görüşlerinin “yeniden-değerlendirilmesinin” bir tür “baba katli” olarak düşünülebileceğini gösterir (Curd, 2004). Adriano Cavarero’nun (2017) ifadesiyle, “Parmenides’le birlikte felsefe ve felsefe tarihinde çok belirleyici bir olay meydana gelir. *Varlık* hakikatin alanı olarak adlandırılır... varlık felsefesi düşünce tarihine belirleyici olarak hızlı bir giriş yapar. Çok etkili bir şekilde, sadece *varlık* vardır (bir, bütün, yekpare ve tam), *var-olmayan* ise yoktur, dediğinde meydana gelen şey budur” (ss. 71-72). Felsefede biyografi geleneğinin en ünlü temsilcisi olan Diogenes Laertios’un (yak. III. yüzyıl/2007) Timon’dan aktardığı gibi “Yüce ruhlu Parmenides’in gücü görüş çeşitliliğinde değil, ama o aldatici imgenin yerine düşünceyi yüceltti” (9:23). Bu bağlamda Parmenides’in (yak. MÖ V. yüzyıl/ 2019) şiirinin en çarpıcı ve üzerine en çok çalışılan dizesi şu olabilir: “Zira özdeştir düşünme ile var olma” (B3.1).<sup>3</sup> Öyle ki “ontolojinin temel önermesi kabul edilen” bu cümle düşünce tarihinde bir dönüm noktasına denk gelmektedir. Tanrıçanın bildirdiği gibi “değil var” ne düşünülebilir ne de söylenebilir (B8.8). O halde “düşünmek, var olanın ta kendisidir [*auto*].” Bu önermeyle birlikte, Ökten’in (2019) ifade ettiği gibi “bir-olan varlığa erişmenin yegane yolu, duyu değil düşünmedir. Bu minvalde Parmenides, düşünmenin merkezi önemini kesin biçimde öne çıkarırken, düşünme ile varlık arasındaki ilişkinin de ilk kez olarak belirlenimine varmaktadır” (s. 32). Böylelikle “Parmenides’te ontoloji, noetik bir faaliyete dönüşmüştür” (Ökten, 2019, s. 43).

Tüm bu yorumlardan görüldüğü kadarıyla ve Werner Jaeger’in (2011) deyişiyle, “Elealı Parmenides’le birlikte artık daha katı anlamıyla felsefeye dönüyoruz” (s. 134). Üstelik ilginç olan şudur ki Parmenides bu dönüşümü fantastik bir yolculuğu anlatan girizgahla başlayan bir epik şiir yaza-

<sup>3</sup> Bu çalışmada Parmenides’in şiirinin Türkçe çevirisi için Parmenides, *Fragmanlar*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2019 edisyonu kullanılmıştır.

rak gerçekleştirmiştir. Cavarero'nun (2017) ifade ettiği gibi “şiiirinin (*Doğa Hakkında*<sup>4</sup> B1.1-32) giriş bölümünde Parmenides, bir kabul törenini andıran bir havada, dünyadan nasıl çekildiğini anlatır... Parmenides'in dünyadan kopuşunun, sadece onun değil aynı zamanda tüm bir Batı felsefe tarihi üzerinde de belirleyici bir etkisi olmuştur” (s. 68). Walter Burkert (2013), Parmenides'in girizgahıyla ilgili temel başvuru kaynaklarından biri olan 1969 tarihli “Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras” makalesinin başında, Parmenides'in Sokrates-öncesi düşüncedeki hatta eski Yunan felsefe tarihindeki biricikliğini şu şekilde dile getirir: “Parmenides'in fragmanları –kayıp yapının gizemli blokları, mit ve hayal gücünün bir Tanrıçaya götürdüğü bir başlangıçla Yunanların *felsefe* dediği şeyin tam da başlangıcında bulunur” (s. 85).<sup>5</sup> Zira Jaeger'in (2011) ifadesiyle, “İonyalıların yaptığı yenilik, önceki dönemlerin mitsel düşünüşünün yaptığı gibi denetlenmesi mümkün olmayan hayal ürünü hikayelerden yola çıkmak yerine, hareket noktası olarak sadece deneyimin içinde verili buldukları şeyleri almaları ve bunları yalnızca kendilerine dayanarak açıklamalarıydı” (s. 145). Bu anlamda Parmenides'in durduğu yer kendine hastır, biriciktir.

Parmenides'in felsefî görüşlerinin nazım formunda sunulması, bunun yanı sıra Homeros'un ve Hesiodos'un epik şiirlerinde kullanılan *heksametre* ölçüsü ile yazılmış olması onun dizelerinin aynı zamanda eski Yunan şiir geleneğiyle karşılaştırılmasına imkan vermektedir. Parmenides'i kendisinden önceki Sokrates-öncesi düşünürlerden farklı kılan şeylerden biri tam da bu düşünürler arasında felsefî öğretisini vezinli bir dille ve epik formda açıklayan ilk filozof olmasıdır (Burnet, 1920). Laertios'un (yak. III. yüzyıl/2007) aktardığı gibi “Hesiodos, Ksenophanes ve Empedokles gibi o da felsefesini şiirle açıklıyor” (9.22). Öyle ki Parmenides'ten önce Anaksi-

<sup>4</sup> Eski Çağ Yunan metinlerinde müstensihler tarafından kopyalanan papirüslerde bölüm başlıkları yoktur. Bölüm adları sonradan eklenir. Bir metin çoğunlukla ilk veya son cümlesiyle anılmaktadır. Esere başlık koymak katalogcuların işidir. Bu metinleri okuyup kitabın içeriğine dair bir kanaat getirirler. Bu nedenle hepsi “hakkında” anlamına gelen *peri* bağlacıyla başlar.

<sup>5</sup> Makalenin orijinali için bkz. Walter Burkert, “Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras”, *Phronesis* Vol. 14, No.1 (1969), s. 1-30.

mandros, Anaksimenes gibi Sokrates-öncesi düşünürler nesir ile yazmışken, Herakleitos'un fragmanları ve (Diogenes'in aksine) Ksenophanes'in yazdığı ağıtlar (*elegie*) ve satirik fragmanlar / şiirler (*silloi*) bütünüyle bir felsefi şiir sayılmamaktadır.<sup>6</sup>

Parmenides'in şiiri Eski Çağ uzmanları tarafından, başlangıçta bir girizgah (*proem, prelude, prologue*) ile hakikat (*aletheia*) ve kanılar (*doksai*) olarak adlandırılan iki bölüm olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Bazı yorumcular girizgahı ayrı bir bölüm olarak saymayarak şiirin iki bölümden oluştuğunu ifade ederler.<sup>7</sup> Şanslıyız ki Parmenides'in yaşamı hakkında çok yetersiz bilgi sahibi olmamıza rağmen (Sokrates-öncesi düşünürlerde görülmeyen biçimde) felsefi şiirinin çok büyük bir bölümü bize kadar ulaşmıştır.<sup>8</sup> 32 dizeden oluşan girizgahın tamamı, *aletheia* bölümünün büyük çoğunluğu ve *doksai* bölümünün eksikler olmakla birlikte bazı önemli parçaları günümüze kadar ulaşmıştır (Ökten 2019, s. 16).<sup>9</sup> Bu nedenle Hermann Fränkel'in (1973) ifadesiyle, "onun doktrininin diğer herhangi bir erken dönem Yunan düşünürüyle kıyaslanamaz biçimde [Parmenides'in kendi kelimeleriyle] tam ve güvenilir bir resmine sahibiz" (s. 350). Bu çalışmanın odak noktası olacak olan 32 dizelik girizgah bölümü bir bütündür ve ilk 30 dize (B1.1-30) Sextus Empiricus (VII.III) tarafından, son iki dize (B1.31-32) ise Simplicius tarafından aktarılmıştır.

Parmenides'in şiirini felsefe tarihinin en başından beri yorumcular için çokça ilgi çekici kılan hususlardan biri şiirin girizgah bölümü ve bu bö-

<sup>6</sup> Jaeger'in (2011) ifadesiyle, "Ksenophanes'in hiçbir zaman doğa hakkında sistematik bir şiir yazmadığını, eski tanrılarla ve geleneksel kozmolojiyle ilgili eleştirilerini hicivlerinde veya *silloi*'de dile getirdiğini ileri sürmekte haklıysak, Parmenides'in kendi felsefesine en uygun form olarak didaktik epiği tercih etmesinin de cesur ve son derece önemli bir yenilik olduğunu kabul etmeliyiz" (s. 136).

<sup>7</sup> "Alegorik bir girişten sonra şiir iki bölümden oluşur." (Kirk & Raven, 1983, s. 266; ayrıca bkz. Barnes, 1982). Bu çalışmada Parmenides'in şiiri bir bütün olarak ele alınacak ve girizgah diğer iki bölümden ayrılmayacaktır. Buna göre Parmenides'in şiiri üç ana bölümden oluşmaktadır.

<sup>8</sup> Öyle ki Kirk ve Raven'ın (1983) vurguladığı gibi Parmenides'in yazdıklarına muhtemelen tüm Sokrates-öncesi düşünürlerden daha fazla oranda sahibiz.

<sup>9</sup> Parmenides'in fragmanlarının yayımlanmış edisyon ve çevirileri için bkz. Ökten, 2019, ss. 16-20, "Kaynakça".

lümde betimlenen hakikat yolculuğudur.<sup>10</sup> Parmenides'in şiirinin girizgah bölümünde de bir delikanlının (*kouros*), bir tanrıça (*Thea*) ile buluşmasıyla sonlanan yolculuğu tasvir edilmektedir. *Kouros*'a hitap eden tanrıça ona "her şeyi öğrenmeye mecbur olduğunu" buyurarak hem "yusuvarlak [iyice-ikna edici] hakikatin sarsılmaz yüreğini" hem de "fanilerin kanılarını" açığa vuracağını müjdeler (B1.28-32). Girizgah burada sona erecek ve şiir tanrıçanın öğretisini tebliğ etmesiyle devam edecektir.

## 2. Şiirin Formu ve Dili

Parmenides'in şiiri Sokrates-öncesi düşünce için bir dönüm noktası olmasıyla birlikte, bu konuyla ilgili sıkça başvurulan kaynaklardan biri olan makalesinde C. M. Bowra (1937), Parmenides'in dizelerini V. yüzyılın başındaki Yunan şiirinin önemli bir eseri olarak tanımlamaktadır. Bowra'ya göre yorumcular arasında genel olarak "bütünüyle felsefi bir şiir" olarak değerlendirilen Parmenides'in şiirinin giriş bölümünü derlemek en az şiirin devamı kadar zor olmuştur. Zira (Barnes'in aksine) Bowra'nın (1937) deyişiyle, Parmenides "itinalı" ve "son derece keskin" (s. 97) bir yazardır. Benzer şekilde Jaeger (2011), Parmenides'in felsefi görüşlerini aktarmak için şiir formunu seçmiş olmasının anlatımını yoğun ve etkili kıldığını, kullandığı dilin ve *kouros*'un yolculuğunun topografisinin ayrıntılı betimlenmesinin "akademik estetikçinin geleneksel olarak bir filozofun şiir denemelerinden bekleyeceği sönük benzetmelerin çok uzağında" (s. 139) olduğunu ifade etmektedir.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Bilgi için yapılan arayış (*quest*) veya hakikat yolunda çıkılan seyahat betimlemesi *katabasis* yani aşağı (yer altına) iniş kavramıyla yakından ilişkilidir. *Katabasis* anlatılarının en eski örneği kabul edilen *Gilgamiş Destanı* dahil olmak üzere yer altına yapılan yolculukların (*katabaseis*) söz konusu olduğu erken dönem epik hikayelerinde kahramanın (ölümsüzlük gibi) bir tür bilgi arayışı anlatılır. Parmenides'in şiirinin girizgah bölümünde betimlenen hakikat yolculuğunun bir *katabasis* olduğunu iddia etmek için metinde hatırı sayılır unsur mevcuttur. Parmenides'in şiiri ve *katabasis* kavramı için daha detaylı bir araştırma için bkz. Hazal Gemicioğlu, "Homeros'tan Platon'a *Katabasis* Anlatısının Dönüşümü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme" doktora tez çalışması.

<sup>11</sup> Bunun tersine Barnes (1987), Parmenides'in "kaba bir *heksametre* vezni" (s. 129) ile yazdığını ifade eder.

Burkert'e göre Parmenides, nazım biçimini seçmiş olmasıyla kendisini epik şiir özellikle de didaktik epik geleneğine yerleştirir. *Heksametre* ölçüsü ve birinci tekil şahıs ile yazılmış olan Parmenides'in felsefi şiiri, erken dönem Yunan şiirinin epik formu ve metodunu ödünç almasıyla birlikte pek çok anlatı kalıbı, imge ve betimlemeyi de miras almıştır. Özellikle girizgah bölümü, başka bir deyişle B1 fragmanı (32 dizeden oluşan B1 fragmanı, 61 dizelik B8 fragmanından sonra şiirin günümüze kadar ulaşan en uzun bölümüdür), mitolojik betimlemelerle doludur: *Kouros* (delikanlı), “çokça izan sahibi kısraklar”ın çektiği arabayla, Güneş'in Kızları'nın önderlik ettiği yolda, “Gece <sup>12</sup> ile gündüzün güzergahının geçidine” doğru yolculuk eder. Gece ile gündüzün geçidini her iki taraftan pervaz ve taş eşik kavrarken, geçidin “göklere kadar örtülmüş” devasa kapılarının anahtarlarının sahibi “çokça cezalandıran Adalet”tir (*Dike*). Gece ile gündüzün kapılarından geçilmesiyle ilerleyen bu “tanrısal yolculuk”, nihayetinde isimsiz bir tanrıçaya varır ve o isimsiz tanrıça *kouros*'a hakikatin yolunu ve “fanilerin kanılarını” vahyeder. Ökten'in (2019) ifadesiyle, “şiirin ikinci ve üçüncü kısmının apodiktik ve argümantatif özellikleriyle karşılaştırıldığında açılış kısmı, ezoterik bir vizyon özelliğine sahiptir” (s. 40). Girizgahtaki “görkemli ve heyecan verici araba yolculuğu” açıkça nesirle karşıtlık içindedir (Fränkel, 1973). Parmenides bu fantastik deneyimi sıradan bir betimlemenin ötesindeki imgeler ve sembollerle ifade etmiştir. Zira Fränkel'e (1973) göre Parmenides'in nazım formunu seçmiş olmasının nedeni tam da B1 fragmanındaki bu sıra dışı deneyimi nesir ile ifade edemeyecek olmasıdır. Pek çok Eski Çağ uzmanı ve yorumcu, girizgahın tamamına yayılmış olan bu işaretleri, sembolleri ve imgeleri doğru biçimde okumaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Parmenides'in girizgahta kullandığı bazı metaforlar, geleneksel şiir dilinden ödünç alınmıştır. Özellikle Homeros'un *Odysseia* epik şiirinin XI. Kitabı ve kronolojik olarak sonra gelen Vergilius'un *Aeneas* destanının VI. Kitabındaki yer altına iniş hikayelerinde ortak olan bir kehanet ve vahiy dili söz konusudur (Mackenzie, 2021). Parmenides'in

<sup>12</sup> Burada ismi gece anlamına gelen tanrıça Nyks kastedilmektedir. Nyks Yunan mitolojisinde yeryüzü karanlığını simgelemektedir (Erhat, 2010, s. 219).

*heksametre* vezni ve epik formu kullanması onu mistik geleneklerden ziyade şiir geleneğine yaklaştırmasıyla birlikte, girizgahtaki bazı öğelerin de Parmenides'in zamanında Güney İtalya'da aktif olan bazı dini gelenekler veya kültürlerle bağlantısı ve mistik, ritüelik veya inisiyatik arka planını Guthrie'nin (1969) ifade ettiği gibi "göz ardı etmek akıllıca olmayacaktır" (s. 4). Zira Parmenides'in şehri olan Elea'nın (bugünkü adıyla Velia) da içinde bulunduğu Güney İtalya'da Pythagorasçılık ve Orpheuşçuluğun halk üzerinde önemli bir etkisinin olduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra Demeter ve Apollon kültürlerinin de bu bölgede yaygın olduğu düşünüldüğünde bu bağlantıların yoklanmasının tamamen zeminsiz olduğunu söylemek güç olacaktır. Nitekim bu bağlantılar günümüzde dahi tartışılmaya devam etmektedir.

Ne var ki Tom Mackenzie'ye (2021) göre Parmenides'in şiiri erken dönem Yunan yazınının bize ulaşan hiçbir eserine benzememektedir. Antik ya da modern birçok okuyucu için Parmenides'in şiirinin tıpkı *kouros* 'un kendisinin ya da bir inisiye adayının yaşadığı "dönüştürücü" bir deneyimden ziyade, kafa karıştırıcı bir deneyim yaşattığını ifade eder (Mackenzie, 2021). Mackenzie'nin deyişiyle, Parmenides'in şiirinin "tuhafliklarından" ve okuyucunun kafasını karıştıran özelliklerinden biri, şiirin "belirsizliği" ve "üstü kapalı" oluşudur. Zira pek çok uzmanın Parmenides'in fragmanlarının çeviri ve yorumunu birlikte verdiği tefsir çalışmaları yayınlaması Ökten'in (2019) ifade ettiği gibi "Parmenides'in şiirinin açıklayıcı not ve yorumlar olmaksızın anlaşılmasının oldukça zor olacağı düşüncesinden" (s. 8) dolaydır (ayrıca bkz. Coxon, 2009; Gallop, 1984; Tarán, 1965). Parmenides'in edebi seçimleri yani şiirin formu, ölçüsü, özellikle de gizli semboller, belirsiz işaretler ve üstü kapalı imgelerle dolu içeriği itibarıyla girizgah bölümü, onu "mantiğin babası"<sup>13</sup> olarak tanımlayan yorumcular için kafa karıştırıcı olmuştur. Buradan hareketle bir grup yorumcu Parmenides'in şiirinin "ede-

<sup>13</sup> "Parmenides ile Zenon, fenomenler dünyasından yani duyuların şahitliğinden feragat etme konusundaki radikallikleriyle öne çıkmışlardır. Bu iki düşünür, yalnızca düşünülebilir olana yani düşünmenin özelliğine itimat emişlerdir. Böyle yapmak suretiyle ileride adı mantık olacak olan felsefi disiplinin öncüsü olmuşlardır" (Mackenzie, 2021, ss. 32-33).

bi değerinin düşük” olduğunu savunarak yalnızca argümanlara odaklanmayı tercih etmiştir. Parmenides’in nazım kullanımını negatif yorumlayanların en başında Jonathan Barnes gelmektedir. Barnes (1987), Parmenides’in kolay bir yazar olmadığını, şiirinin pek çok açıdan tuhaf ve kafa karıştırıcı olduğunu ve nadiren ilk bakışta açıkça anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Bu birçok uzmanın hemfikir olduğu bir yorumdur. Özellikle girizgahtaki belirsiz ve üstü kapalı ifadeler bu yorumu güçlendirmekte ve okuyucu ezoterik okumalara teşvik etmektedir. Bu okuma biçimine göre hiç kuşkusuz şiirin ana içeriği yalın bir düzyazı ile çok daha iyi ifade edilebilirdi. Bu nedenle girizgah bölümüyle ilgili sıkça sorulan sorulardan biri şudur: Parmenides neden geleneksel nazım biçimini tercih etmiş ve şiirine epik anlatı formuyla Tanrıçaya yapılan seyahati betimleyen bir girizgah ile başlamıştır?

Öte yandan girizgahtaki yolculuk betimlemesi Parmenides’in felsefi görüşünü aktarması için bir nevi zemin ve hazırlık sağlamaktadır (Mackenzie, 2021; ayrıca bkz. Mourelatos, 2008). Şiirin tüm bölümleri bir bütün olarak ele alındığı taktirde, girizgahtaki bu gizli-saklılık bir anlam kazanmaktadır. Zira hakikat yolculuğunun veya arayışının (*quest*) sonunda en başta gizli-olanın örtüsü açılmaktadır (*aletheia*). Bu bakımdan girizgah hakikat yolculuğu resminin bir parçasıdır. Ökten’in (2019) ifade ettiği gibi “Parmenides, varlık hakkındaki görüşlerini uzunca bir şiir yazarak dile getirmiş, bunun için epik şiirlerde kullanılan vezin ölçüsünü yani ‘daktylik heksametre’yi tercih etmiş, erginlenme törenlerindeki işaret, ima ve atıf dilini kullanmış ve fakat argümanını çok sıkı ve tutarlı bir çıkarım ve mantıksal gerekçelendirme üzerine kurmuştur” (s. 16). Bu Parmenides’in şiirinin karmaşıklığını ve biricikliğini, bununla beraber Sokrates-öncesi düşüncede bir eşik konumunda olduğunu ve eski Yunan felsefesi için önemini açıkça göstermektedir. Bu nedenle filozof Parmenides ve şair Parmenides’i birbirinden ayrı düşünmemek gerekir. Jaap Mansfeld’in (2020) girizgah yorumuna göre isimsiz bir yazarın (*kouros*), isimsiz bir tanrıçaya doğru olan olağanüstü yolculuğu ve bu tanrıçadan hakikati dinlemesi, yani dikkatlice tasarlanmış bu sahne Parmenides’in öne sürdüğü doktrinlere ilahi bir destek sağlamakta aynı zamanda okuyucu veya dinleyici üzerindeki

inandırıcılığını amaçlamaktadır. Bununla beraber Burkert (2013), girizgahın “tuhaf” öğelerinin yorumlanması noktasında ihtiyatlı davranarak, bu “belirsizliklerin” ya da “tuhaflikların” yalnızca bizim için var olabileceği ihtimalini göze almayı hatırlatır. Zira bugün Parmenides’in zamanındaki dinleyici kitlesiyle büyük oranda aynı entelektüel arka plana sahip değiliz.

Şiirin dikkat çeken özelliklerinden biri de tekrarlanan sözlere dir. Kirk ve Raven (1983), Parmenides’in kaçınılmaz olarak tekrarlamalara başvurduğunu çünkü onun argümantasyonunun birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ifade etmektedir. Parmenides, hakikati “yusuvarlak bir küre” gibi tarif etmiştir çünkü “Parmenides’in akıl yürütmesini neresinden tutarsanız bir daire içinde takip edebilirsiniz” (Kirk & Raven, 1983, s. 268). Diğer yandan şiirdeki bazı kelimelerin çokça tekrarlanması epik şiir geleneğiyle de bağlantısını kurmak mümkünken, bu durum girizgaha dair ezoterik okumayı benimseyenlerin dikkatinden kaçmamıştır. Bazı yorumcular bunları dini gelenekler ve kültürle bağlantısı üzerinden efsunlu sözler olarak yorumlamaktadır. Bu ezoterik okumaya göre şiirdeki bazı kelimeler neredeyse efsunlu bir söz (*incantation, enchantment*) söylercesine tanrıça tarafından defalarca tekrarlanmaktadır (ayrıca bkz. Mackenzie, 2021, s. 70; Kingsley, 1999, ss. 118-23; Merciano, 2013, ss. 32-34). Mansfeld, özellikle Peter Kingsley’in bu konuda metni manipüle ettiğini söyleyerek bu yorum karşı çıkmaktadır. Bu hususta Xavier Gheerbrart’ın 2019 yılında “Orality and Literacy XIII: Repetition” konferansında sunduğu, “Repetition in Early Greek Philosophical Poetry” başlıklı sunumunu hatırlatır. Gheerbrart, sunumuna yazdığı özette şöyle der: “Parmenides’te tekrarlamamanın iki ana işlevi olmalı: şiirsel malzemeyi şiirin her bir bölümü dahilinde yapılandırmak (girizgah, hakikat ve kanılar bölümleri) ve bu bölümler arasındaki ilişkiyi yansıtmak” (Akt. Mansfeld, 2020, s.3) ki Mansfeld de bu yoruma katılmaktadır. Parmenides’in şiirinin *heksametre* ölçüsüyle yazılması ve şiirde sıkça karşılaşılan tekrarlamalar nedeniyle, bazı uzmanlar Parmenides’in sözlü geleneğin bir mensubu olabileceğini iddia etmektedir.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Mansfeld (2020), Parmenides’in sözlü geleneği takip ettiğine yani bir “ozan” olabileceği fikrini kabul etmemekle birlikte, şiirin özellikle girizgah bölümünün bu geleneğe hakim

Antik metinlerle ilgili kaynakların “cılız” olması handikabı esasen Sokrates-öncesi düşünürlerin tamamında olduğu gibi Parmenides için de geçerlidir. “Bu da cılız olan metinsel temelleri birtakım spekülasyonlarla zenginleştirmeye çalışma tehlikesini beraberinde getirir. Böyle bir tehlikeye kapılmamak için, Sokrates-öncesi düşünürleri kendi tarihsel bağlamlarından hareketle yorumlamak daha anlamlı görünmektedir” (Akt. Ökten, 2019, s. 21). Ökten’in W.H. Pleger’den aktardığı bu tutumu nirengi noktası olarak kabul etmek Parmenides’in şiirini yorumlarken hem arkaik Yunan şiir geleneğinden taşıdıklarını inceleyip hem de şiirinin (varsa) dinsel arka planını veya gizem kültürleriyle olan bağlantısı üzerine yapılan yorumları tartışırken daha sağlam bir zemine yerleşmeyi sağlayacaktır. Bu nedenle Sokrates-öncesi düşünürlerin tamamında olduğu gibi (belki daha fazla) Parmenides’in şiiri üzerinde çalışmak “felsefi olduğu kadar hem filolojik hem tarihsel hem de hermeneutik bir gayreti beraberinde getirecektir” (Ökten, 2019, s. 22). Neticede *heksametre* ölçüsü ile yazılmış, epik-didaktik bir şiir olan bu metni anlamak, hem erken dönem Yunan şiirini incelemeyi hem de şiirin girizgah bölümündeki sembolik dilin ne anlam ifade ettiğini yorumlamak dönemin dini geleneklerini ve kültürlerini incelemeyi beraberinde getirecektir.

### 3. Girizgah

Antik yorumculardan modern uzmanlara kadar Parmenides’in şiirini farklı okuma ve yorumlama biçimleri söz konusu olmuştur. Ökten’in (2019) ifade ettiği gibi “kimileri onu alegorik olarak yorumlamış, kimileri mantığın temel metni, kimileriye inisiyatif uyanış belgesi olarak değerlendirmiştir” (s. 16). Şiir farklı yerlerinden tutulduğunda tüm bu okuma biçimlerinin haklı olduğu taraflar vardır. Özellikle girizgah bölümü pek

çok kez yorumcular tarafından detaylıca incelenmiş, enine boyuna analiz edilmiş, bazı yorumcular tarafından da göz ardı edilmiştir. Patricia Curd'un (2004) işaret ettiği gibi B1 fragmanın nasıl yorumlanacağı hususunda uzlaşma yok denecek kadar azdır. Öyle ki girizgahtaki her bir öge için alternatif yorumlar yapılmıştır. Alegorik yorum bunlardan en sık tercih edilen olmuştur ki bu yorumlama biçiminin en başında girizgah bölümünü bizzat aktaran Sextus Empiricus vardır. Empiricus'un (VII.112-114) –şiiirin en eski yorumlarından biri olan ve yorumcular tarafından şıkça alıntılanan– girizgahtaki yolculuğun tüm öğelerinin birer alegoriden müteşekkil olduğu yorumu antik yorumculardan modern uzmanlara kadar etkisini devam ettiren bir okuma biçimi haline gelmiştir. Empiricus'un alegorik girizgah yorumuna göre kısraklar (her ne kadar şiiirde “çokça izan sahibi” olarak tarif edilseler de) dürtüleri, tutkuları ve iştahı yani ruhun irrasyonel tarafını, arabanın “hızlıca dönen” tekerleri kulakları, Güneş'in kızları gözleri yani duvarları, tanrıçaya giden yol (*hodós*) hakikat soruşturmasını, *Dike* ise aklı temsil etmektedir.<sup>15</sup> Modern yorumcular çoğunlukla –bu derece ileri götürmemek koşuluyla– girizgahın bir bütün olarak alegori ve sembolizmden oluştuğu yorumunda hemfikir olmuşlardır (Burkert, 2013, s. 86; Burnet, 1920, s. 127). Örneğin, Verdenius'a göre bunlar düşünürün hakikat (bilgi veya bilme) yolundaki “bilişsel kudretlerine” işaret etmektedir. *Kouros*, bu bilişsel kudretler rehberliğinde aydınlanma yolunda ilerlemektedir. Alegorik yorum biçimini en açık ifade eden ise Bowra olmuştur. Bowra (1937), “The Proem of Parmenides” adlı makalesinde kısaca şöyle der: “Parmenides açıkça alegori yapar” (s. 98). Parmenides'in *kouros*'un yolculuğunda karanlıktan aydınlığa doğru geçişi anlatırken gerçekte betimlediği şey bilgisizlikten bilgiye olan dönüşümdür. Curd'e (2004) göre ise girizgahtaki öğeleri “deşifre” etmekte zorluklar söz konusudur. Girizgahın alegorik bir tarafının olduğu açıktır. Ne var ki bu alegorinin ne hakkında olduğu açık değildir. Tüm bu yorum çeşitliliğinden çıkan sonuç budur. Barnes (1987),

<sup>15</sup> Parmenides'in şiiirindeki araba yolculuğu betimlemesi ve özellikle kısrakların çektiği arabanın kendisinin insan ruhunun bir benzetmesi olduğu Platon'un *Phaedrus* diyalogunu hatırlatmaktadır (Jaeger, 2011).

*Early Greek Philosophy* adlı eserinde Parmenides’in şiirinin girizgahından bahsederken, Sextus Empiricus’un yukarıdaki alegorik yorumuna yer vermeyeceğini özellikle belirtmektedir. Zira Barnes gibi başka türlü bir okuma biçimini benimseyen yorumcular için Parmenides’in şiiri yalnızca ontolojik ve mantıksal bir soruşturma olarak kabul edildiğinde, girizgah bölümü de Leonardo Tarán’ın (1965) dediği gibi yalnızca “edebi bir araç” (s. 31) olacaktır. Bu okuma biçimine göre şiirin açılıştaki yolculuk tasviri tamamen alegorik bir betimlemedir ve asıl incelemeye konu olması gereken kısım şiirin *aletheia* ve *doksai* bölümleridir. Barnes (1982) için tümüyle alegorik olan girizgah bölümünün yorumlanmasının felsefi önemi oldukça azdır. Bu bağlamda girizgahın yalnızca son dört dizesinin yorumlanmaya ihtiyacı vardır: “Mecbursun şimdi her şeyi öğrenmeye: hem yusuvarlak [iyice-ikna-edici] hakikatın sarsılmaz yüreğini, hem fanilerin kanılarını, ki o kanılarda hakiki güvence yoktur. Fakat şunu da bunu da öğreneceksin: Nasıl da kanıların mecburen makbul olduğunu, uçtan uca tümünün hepsine nüfuz eden” (B 1.28–32). Bu dizeler Parmenides’in felsefi görüşlerini açıkladığı şiirin ikinci ve üçüncü bölümlerinde ne anlatacağını kısaca ifade etmektedir. Dolayısıyla Barnes’ın (1982) deyişiyle “hayal ürünü” (s. 156) olan girizgahın yukarıda bahsi geçen dizeler haricindeki büyük bölümünün incelenmesi ve yorumlanmasının şiirin devamını, başka bir deyişle Parmenides’in felsefi görüşlerini anlamak hususunda bir ehemmiyeti yoktur.

Jaeger (2011) ise girizgah bölümünün “sanatla ilgili saf bir biçim meselesi ve didaktik epik tarzına verilmiş bir taviz sayılarak düşüncesizce kenara itilmesi”ne (s. 137) karşı çıkarak, girizgahın anlaşılmasının şiirin devamının felsefi içeriğinin anlaşılmasındaki önemine işaret etmektedir. Zira Jaeger’e (2011) göre “bu doğaüstü uvertürü inceleyen hiç kimse, filozofun bu pasajdaki amacının, etkili bir sahne, bir dekor yaratmaktan ibaret olduğu sonucuna varamaz. Onun ışık ülkesindeki gizemli vizyonu sahici dinsel bir deneyimdir” (s. 139). Bu yorumdaki “sahici dinsel bir deneyim” ifadesi Parmenides’in şiirinin girizgah bölümünü (marjinal) okuma biçimlerinden birine işaret etmektedir. Öyle ki Jaeger (2011), “canlı bir din algısına sahip olan hiç kimse, onun saf ontolojisini sahici bir gizem ve vahiy olarak kabul

etmekten geri durmayacak” (s. 149) der. Bu inisiyatik ve dinsel bağlantıyı fazlasıyla ileri götürerek şunu iddia etmektedir:

Zira Parmenides’in anlatımında, Kutsal Olan’a ilişkin son derece şahsi bir manevi deneyimin yanı sıra, kendisine vahyedilmiş olan hakikatleri insanlara bildirmekle yükümlü olduğunu düşünen ve doğru yola sevk ettiği kişilerden bir inananlar topluluğu oluşturmaya çalışan dindar bir kişinin ateşli tabiatıyla karşılaşırız. Nitekim ‘felsefi okul’ dediğimiz şey, başlangıçta bu tip bir gizli topluluğun dünyevileşmiş şekliyle başka bir şey değildi (Jaeger, 2011, s. 140).

Jaeger’in bu yorumu okuyucuyu, “Parmenides’in kendisini tanrısal bilgelik tarafından esinlendirilmiş bir kişi olduğu ve diğer ölümlülerin bilmedikleri bir hakikate sahip olduğu iddiası”na (Arslan, 2009, s. 217) dolayısıyla da şiirin arka planında Pythagorasçılık ve Orpheusçuluk gibi geleneklerin ya da Eleusis *Mysteria*’ları gibi kültlerle bağlantının aranmasına sevk edecektir. Buradan hareket edildiği takdirde, Parmenides’in şiirinin Pythagorasçı veya Orpheusçu bir metin olduğunu söylemek çok kolaydır. Ancak “Parmenides’in burada ileri sürdüğü görüşleri bir tanrısal vahiy veya esinlenme sonucu zihninde doğan şeyler olarak takdim etmesini” (Arslan, 2009, s. 218) olduğu gibi okumak yerine, bunun bir sunuş tekniği olduğu söylenebilir. O halde daha ihtiyatlı bir okuma biçimiyle, Parmenides’in okuyucusuna veya dinleyicisine seslenirken öğretisini bir Tanrıçanın ağzından aktararak bunu güvenilir bir aracı (*medium*) olarak kullandığı yorumu yapılabilir. Aksi halde “Parmenides’in, öğretisini kişisel çabaları sonucu elde ettiği veya geliştirdiği insani-öznel düşüncesi olarak değil de tanrısal bir vahyin ürünü olan ve böylece de nesnel bir geçerliliğe sahip bulunan bir hakikat olarak takdim etmek istediği sonucu çıkmaktadır” (Arslan, 2009, s. 218). Benzer şekilde Jaeger’in bu husustaki tutumu da oldukça keskindir. Buna göre “Parmenides’in bu deneyimiyle ilgili aktardıkları arasında bizzat gözlemediği hiçbir şey yoktur, anlattıklarının hepsi, tüm kalbiyle inanarak tanrıçadan aldığı vahyin harfiyen aktarılmasından ibarettir” (Jaeger, 2011, s. 139). O halde burada Parmenides’in rolü tıpkı bir kahin ya da peygamber gibi yalnızca ilahi kaynaktan aldığı mesajı veya vahyi aktarmaktan ibaret olacaktır.

Girizgahı benzer yorumlama biçimlerinden bir diğeri ise Burkert, Kingsley ve Gemelli Merciano çizgisidir. Kingsley *In the Dark Places of Wisdom* adlı çalışmasında, 1962 yılında bugünkü Velia şehrinde gerçekleştirilen bir arkeolojik kazıdan bahseder. Bu kazıda ortaya çıkarılan bir büst ve kaidesindeki yazıtta şu ifade yer almaktadır: “Parmenides, Pyres’in oğlu, *Ouliadês, Physikos*.” Kingsley ve Merciano gibi yorumcular bu arkeolojik buluntuyu Parmenides’in şiirini ezoterik bir okumaya tabii tutmak için bir zemin olarak kullanmışlardır. Zira yine Velia’da 1958 yılında bulunan iki kaideye daha başka isimlerle birlikte benzer ifadeler kazanmıştır. Özellikle üç kelime bu yorumcuların dikkatini çeker: *Oulis*, *Iatros* ve *Pholarchos*. Kingsley, *Oulis*’in Apollon’un sıfatlarından birine işaret ettiğini hatırlatır: *Apollo Oulios*. Bu ifade “iyileştiren Apollon” anlamına gelmektedir. *Oulis* ise nesilden nesile devam eden Apollon’un şifacılığını takip eden bir şifacılar topluluğunu ifade etmektedir (Kingsley, 1999, “The Man in Toga”, ss. 55-60). *Iatros* kelimesi ise “şifacı” anlamına gelir ve yine Apollon’un sıfatlarından biridir: “Şifacı Apollon.” Kaidelerdeki yazıtlarda isimleri bulunan bu şifacı erkekler, Apollon’un şifacılığının takipçileridir ve nesilden nesile onu temsil ederler (Kingsley 1999, “İatromantis”, ss. 101-105). *Pholarchos* ise iki kelimenin birleşiminden oluşmaktadır: *Pholeos* yani hayvanların saklandıkları ve kış uykusuna yattıkları mağara veya in ve *archos* yani efendi. Bu kelime mağaranın efendisi anlamına gelmektedir. Antik Yunan’da mağaralarda uykuya yatılarak gerçekleştirilen bir tür tedavi tekniği söz konusudur. Buna inkübasyon uykusu denmektedir. *Pholarchos*’lar da mağaralarda gerçekleştirilen inkübasyon seanslarını yöneten kişilerdir. Antik dünyada tüm iyileşmelerin ilahi olanla bir bağı olduğunu unutmamak gerekir. Şifa bulmak için mağaralarda uykuya yatan kişiler ile ilahi olan arasındaki bağı kuracak olan ise mağaranın efendisi olan şifacıdır. Zira inkübasyon uykusuna yatan kişinin içinde bulunduğu sıradan bir bilinç durumu değildir. Şifa bulma niyetiyle mağaraya gidip uykuya yatan kişilerin inkübasyon sırasında gördüğü rüyalar şifacılar ya da rahipler tarafından yorumlanır. Bu rüyalar ilahi-olanla kurulan direkt bir bağı, başka bir deyişle ilahi olanın bir mesajını ifade etmektedir. Mağaranın asıl efendisi olarak

Apollon'un en başında olduğu bu şifa zinciri, yazıtlarda adı geçen Velialı şifacılarla devam etmektedir. Onlar basit sağlıkçılar veya hekimler değil, fakat Apollon'un rahipleridir (Kingsley 1999, "Masters of Dreams", ss. 76-86).<sup>16</sup> Kingsley'in iddia ettiği gibi Parmenides'in bu şifacı rahipler zincirinin başında olduğu kabul edilmese de adı bu Apollon rahipleriyle yan yana durmaktadır. Dolayısıyla girizgah kendi içinde ele alındığında Merciano şu yorumunda kesinlikle haklıdır: "Söz konusu girizgah öyle bir atmosfer yaratmaktadır ki onu tanrısal *epifaniler* [tezahürler] ve özel deneyimler süslemektedir. Dolayısıyla Orpheusçuluk ve Pythagorasçılık gibi hareketlerin ve bunlarla yakın ilişkili olan *khthonios* [yer altına dair] kültlerin etkisi altında olan bir kültürel arka plan varsayılmaktadır" (Akt. Ökten, 2019, s. 47). Girizgahın *khthonik* arka planı inkar edilemez biçimde ortadadır. Güney İtalya'daki Pythagorasçılık ve Orpheusçuluğun etkisi göz önüne alındığında da Parmenides'in bilinçli bir şekilde bu sahneyi kurduğu söylenebilir. Lakin girizgahta inisiyasyon dili ve sembollerinin kullanılmasının "sahici bir dinsel deneyimi" tasvir ettiğini söylemek yerine, bu sembolik dilin dinleyiciye yönelik veya dinleyici öncelikli bir tercih olduğunu söylemek daha doğru olabilir. Başka bir deyişle girizgahın amacının şiirin dinleyicisi için belirli bir resim çizmek olduğu söylenebilir. Unutulmamalıdır ki Parmenides'in orijinal dinleyicileri, muhatapları veya şiirin alımlayıcıları ilkin tüm doğa güçlerini ve unsurlarını antropomorfik tanrılara dönüştüren, doğa olaylarını tanrıların bir müdahalesi veya mesajı olarak anlamlandıran bir edebi geleceğe ve dini arka plana sahiptir. Bu nedenle Parmenides'in felsefesini ve argümanlarını böylesi mitolojik bir sahneye uygulaması bu açıdan makul görünmektedir. Dinleyicisini mental ve duygusal olarak felsefi bir soruşturmaya ve ilk kez bu soruşturmada karşılaşacağı bazı kavramlara, onların aşına olduğu birtakım imgelerle hazırlamaktadır. Zira Ökten'in (2019) ifade ettiği gibi girizgah, "dinleyici veya okuru dış dünyanın gürültüsünden uzaklaştırıp temanın derinlik ve anlamına hazırlayan, onu zihnen buraya yönlendiren açılış bölümüne" (s. 40) denmektedir. Merciano'ya göre

<sup>16</sup> İnkübasyon uykusu için ayrıca bkz. Renberg, 2016, *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*.

Tanrıçanın hususi tebliğini kavrayabilecek birikime sahip dar bir dinleyici çevresine hitap etmektedir. Yani bu şiir, ezoterik bir metindir ve bu tür metinlerin tipolojik özellikleri olan belirsizliğe ve ikili anlamlara sahiptir. Bir filozoftan veya bir mantık bilimciden beklediğimizin tam tersi biçimde Parmenides, şiirinde özne ve nesnelere ya belirsiz bırakmakta ya da haklarında ancak uzun uzadıya konuştuktan sonra onları adlandırmaktadır (Akt. Ökten, 2019, s. 47).

Merciano'nun yorumunun pek çok haklı tarafı vardır. Zira girizgahta kullanılan dil belirsizliklerle ve ikili anlamlarla dolu, Parmenides yorumcularının ifade ettiği gibi bir "kehanet dilidir" ve bu dil bugün filozof dediğimiz kişinin anlatımına uymayacak bir sembolizme sahiptir (Ökten, 2019, s. 35; ayrıca bkz. Mackenzie, 2021, s. 81). Öte yandan girizgahın dar ve kapalı bir dinleyici kitlesine hitap ettiği için "kehanet dili" tipolojisiyle yazıldığı yorumu sorgulamaya açıktır. Öyle ki girizgahın her bir ögesi tek tek incelendiğinde, bu öğelerin büyük çoğunluğunun Homeros ve Hesiodos'un destanlarında yer aldığı görülmektedir. Parmenides'in zamanındaki alımlayıcı kitlesinin bu epik arka plana aşına olduğu düşünüldüğünde, girizgahın kendi içinde kapalı bir gruba hitap etmeyebileceği ihtimali söz konusu olur. Merciano'ya göre ise Parmenides'in "kehanet dili" kullanmasının iki nedeni olabilir:

Bir yandan adayı eğitmek, diğer yandan da haricilere karşı metni korumak. Dinleyici, buradaki bilinmezleri çözmek için çaba sarf ederken, kendisini dönüştüren içsel bir gelişim geçirmektedir. Buna karşın bilgisiz bir kimse, bu ezoterik metne dühul etmemelidir, çünkü böyle yaptığında hemen yolunu kaybedecektir. Ayrıca ima ve delalet etme teknikleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Delalet ve ima etme, belirsizlik, iki anlamlılık, bilinmezlik: Parmenides'in üslubunun ana özellikleri bunlardır. Ama aynı zamanda şiire cazibe katan da bu özelliklerdir: Dinleyici (unutulmamalıdır ki dinleyicinin önünde metin bulunmuyordu ve söylenen söze kulak vermesi gerekiyordu), anlatının devamını dinlemek arzusuna kapılacak, dinlediği hakkında ayrıntılar keşfetmeye çalışacaktır. Tanrısal epifaniler örneğindeki gibi (Güneş'in Kızları, tanrıça) az çok düzenli aralıklarla ortaya çıkan çözümleyici bölümler sayesinde ise yaratılan gerilim giderilmektedir. Ama bunun hemen ardından yeni bilinmezlik ve belirsizlikler devreye girilmektedir (Akt. Ökten, 2019, ss. 35-6; Merciano, 2013, s. 48).

Merciano'nun ifadesiyle, "Parmenides kendi çağının kültür ve edebiyatında yer alan imgeler kullandığından, yalnızca hoş edebi metaforlar oluşturduğu ve gerçek deneyimleri betimlemediği sonucuna varılmamalıdır. Mistik metinlerde çoğu kere öyle görümler dile getirilmektedir ki bunlar hiç kuşkusuz söz konusu yazarın kültürel arka planından hareketle ifade edilmekte ama yine de somut birer olay olarak deneyimlenmektedir. Sözelimi Antik Çağ kaynaklarında betimlenen, inkübasyon yoluyla veya gündelik uykuya yatmış kişilere gönderilmiş olan tanrısal menşeilü rüyalar da aynı türdendir... Öte yandan 'mitolojik' diye ifade edilen ve yalnızca girizgahta değil *aletheia* kısmında da yer alan *Dike* ve tanrıça gibi figürler de bu mistik deneyimin arka planı üzerinden yorumlanmalıdır" (Akt. Ökten, 2019, ss. 36-7; Merciano 2013, s. 56). Girizgahta tarif edilen bu "ekstatik yolculuğun" Jaeger'in iddia ettiği gibi "sahici bir dinsel deneyim" olup olmadığını tahmin etmek mümkün değildir. Zira Parmenides'in *Eleusis Mysteria*'ları gibi gizem kültürünün *inisiyasyon* törenlerine katıldığına dair bir aktarım yoktur. Diogenes Laertios (yak. III. yüzyıl/2007), Parmenides'in bir Pythagorasçı olan Aemeinias'ı takip ettiğinden bahseder.<sup>17</sup> Bazı yorumcular Parmenides'in Aemeinias'la bağlantısı üzerinden bir Pythagorasçı olduğunu kabul etseler de bazılarına göre bu içi doldurulamayan ve kanıtlanamayan bir iddiadır.<sup>18</sup> Dolayısıyla bu yolculuğun sahici inisiyatik

<sup>17</sup> Laertios'un (yak. III. yüzyıl/2007) aktardığına göre "Pyres'in oğlu Elealı Parmenides Ksenophanes'in öğrencisiydi –Theophrastos *Özet* adlı eserinde onu Anaksimandros'un öğrencisi olarak gösterir-. Bununla birlikte Ksenophanes'in öğrencisi olsa da onun izinden gitmemiştir. Sotion'a göre Diokhaitas'ın oğlu, Pythagorasçı Ameinias'ın yanında bulundu: Ameinias yoksul, ama düzgün bir adamdı. Parmenides onu daha çok izlemiş ve ölümünden sonra ona kahraman gibi bir tapınak dikmiştir: Nitekim, Parmenides seçkin ve zengin bir aileden geliyordu; onu sakın bir yaşama yönlendiren de Ksenophanes değil, Ameinias olmuştu" (9:21).

<sup>18</sup> Kirk ve Raven'a (1983) göre Parmenides Pythagoras'ın bir takipçisidir. Hem Elea'nın Croton ve Metapontium'a yakınlığı hem de bir Pythagorasçı olan Aemeinias'ın Parmenides'i felsefi bir hayata döndürmesi bunun işareti olabilir. "Antik kaynaklara göre Ksenophanes'in öğrencisi olduğunu bilinmektedir. Ancak Parmenides'in felsefesi doktrinal (öğretisel) olarak Ksenophanes ile bağlantılı değildir" (Tarán, 1965, s. 3). "Ksenophanes'in öğrencisi ve bir Pythagorasçı olduğu söylenen Parmenides..." (Fränkel, 1973, s. 350). Barnes'a (1987) göre ise bazı uzmanların "boşuna" olsa da Parmenides'in düşüncesinde Pythagorasçı unsurlar aramaya sevk eden tam da Parmenides ve Aemeinias ile ilgili anekdottur.

bir deneyimin tarifi olduğuna dair metnin kendisi de dahil olmak üzere bir kanıt bulunmaz. Ancak bu fantastik yolculuğun şiire cazibe katan, devamı için merak uyandıran ve düşünmeye sevk eden “işe yarar bir araç” olduğu açıktır. Bu bağlamda girizgahın “yalnızca hoş edebi metaforlar”dan ibaret olmamasının yanı sıra, şiir bir bütün olarak ele alındığında önemli bir işlevi olduğu söylenebilir. Bu nedenle bu çalışmada önerilen okuma biçimi şiiri bir bütün olarak ele alıp, öğeleri arasındaki ilişkileri incelemek şeklinde olacaktır. Ne girizgahı tek başına okumanın ne de göz ardı etmenin Parmenides’in şiirini anlamak hususunda bir faydası vardır. Ökten’in (2019) ifade ettiği gibi girizgahtaki ezoterik dil ve üslup, şiirin *aletheia* ve *doksai* bölümlerinde de devam etmektedir: “Çünkü şiirin her iki kısmı da esasen varlığın tümlük ve bütünlüğü üzerinedir” (s. 38).

Şiirin yalnızca ontolojik ve mantıksal bir soruşturma olduğu ve girizgahın yalnızca “edebi bir araç” işlevi gördüğü yorumu şiir bir bütün olarak ele alındığı taktirde, Ökten’in (2019) ifade ettiği gibi “sınırlı ve tek yanlı bir değerlendirme olacaktır” (s. 35). Bununla beraber girizgah bölümünü tek başına inisiyatik, ekstatik veya “sahici bir dinsel bir deneyimin” betimlemesi olarak yorumlamak ve bu yorumu şiirin devamına yansıtacak da aynı şekilde tek yanlı bir değerlendirme ve spekülasyonlara açık olma tehlikesi taşımaktadır. Girizgahın üstü kapalı ve karmaşık atıflarla dolu, sembolik inisiyasyon dilinden hareket ederek yalnızca ezoterik bir okuma yapmak şiirin ikinci bölümündeki ontolojik soruşturmayı neredeyse göz ardı etmek olacaktır. Bu nedenle Parmenides’in şiirinin bir bütün olarak ele alınması şiirin yorumlanmasında kritik bir öneme sahiptir. Tek başına girizgaha ya da yalnızca *aletheia* ve *doksai* bölümlerine odaklanmak yerine, şiiri bir bütün olarak ele alıp her bir bölümünün birbirleri için ne anlama geldiğini incelemek ve aralarındaki ilişkiyi çözümlemek daha doğru bir yol olacaktır. Curd’ün (2004) bu noktada girizgahtaki karanlık aydınlık gibi alegorik öğeleri kastederek sorduğu soru önemlidir: “Bunlarla şiirin *doksai* ya da *aletheia* bölümleri mi kastetmek istenmiştir?” (s. 19) Başka bir deyişle, girizgahtaki bu alegorik öğeler şiirin bölümlerini bir bütün olarak birbirine mi bağlamaktadır? Parmenides’in seçtiği edebi form ve

edebi tercihleri düşünülduğünde bu soruya olumlu bir yanıt vermek doğru bir okuma biçimini yansıtabilir. Jaeger (2011), Parmenides’in şiirinin bu kendine has yapısı için şöyle der:

Şayet böyle bir model onun kendi konumunu ifade etmesini sağlayacak uygun yollar bulmasına yardım etmişse, her halükarda bu, entelektüel bir biçim kazandırmak için son derece özgün bir araçtır ve bir metaforun çok daha ötesinde bir anlama sahiptir. Parmenides’in yaptığı şey, dini ifade biçimini alıp felsefe alanına uyarlamaktır ve böylelikle, gerçekte yepyeni bir entelektüel bir dünya meydana gelmiştir (s. 140).

Parmenides’in özgünlüğü buradadır. Ancak bunu dini bir saikle yaptığını söylemek güçtür. Bu nedenle şiirin girizgahını dini perspektiften ezoterik bir okumaya tabi tutmak spekülasyondan öte bir sonuç vermeyebilir.

Diğer yandan girizgah bölümünde kullanılan dilin ve şiirin genel formunun inşasının erken dönem Yunan (epik) şiir geleneği ile bağlantısını incelemek gerekmektedir. Örneğin, Eric A. Havelock, Parmenides’in *kouros*’un seyahatinin formunu oluştururken ilkin *Odysseia*’yı model aldığı iddia etmektedir. Üstelik paralelliğin sadece girizgahla sınırlı kalmadığını, şiirin sonraki bölümlerinde de devam ettiğini savunmaktadır (Havelock, 1958). Jaeger’e (2011) göre ise “onun şiirinin Homeros’la benzerliği, hiçbir suretle, tanrılar dünyasının rasyonel ve didaktik bir anlatımı için epik formu kullanan ilk eser olan *Theogonia* ile benzerliği kadar değildir” (s. 136). Jaeger’in iddiasıyla Hesiodos’un *Theogonia*’sı ile Parmenides’in şiiri arasındaki bu benzerlik özellikle şiirin ikinci bölümü yani *doksai* bölümündeki “şeylerin görünürdeki çokluğunun nasıl meydana geldiğini” açıkladığı kozmogonide görülmektedir (ayrıca bkz. Pellikaan-Engel, 1978, *Hesiod and Parmenides: A New View on Their Cosmologies and on Parmenides’ Proem*). Gökyüzünün, Samanyolu’nun, Güneş’in, Ay’ın, yıldızların, Olympos’un ve *ether*’in kökenini tarif eden eksiksiz bir kozmogoni vardır. Parmenides’in tanrıların kökenlerinden de bahsettiği bu fragmanları, “fanilerin kanılarını” aktardığı ve “ki o kanılarda hakiki güvence yoktur” dediği bölüme yerleştirmiş olması önemlidir. Jaeger’in (2011) ifade ettiği gibi

Bütün bir kozmogoniye, daima, kökenlerini betimlediği dünyanın gerçek bir dünya olmayıp sadece bir görünüm olduğunu ve bunun sebebinin göstermek amacıyla yorumlar... Bütün görünenler dünyasını, aralarındaki dengeyi koruyan iki eşit güç olarak gündüz ve gecenin ilksel karşıtlığından doğmuş bir şey sayar. Görünürdeki bu düzenin temelinde yatan ilke karışımdır ve Parmenides, Hesiodos'un *Theogonia*'sından, bu karışımın sembolik yaratıcısı olarak tanrı Eros'u devralır (ss. 146-147).

Bununla beraber şiirin girizgah bölümündeki *kouros*'un yolcuğunun sonunda ulaştığı Tanrıçanın hakikati ve kanıları tebliğ etmesi sahnesiyle, Hesiodos'un *Theogonia*'sının (yak. MÖ VIII. yüzyıl sonu ve VII. yüzyıl ortası/ 2022) başında (22-24) *Mousalar*'ın çoban Hesiodos'a Helikon Dağı'nın yamaçlarında koyun güderken bu ezgiyi esinlemiş olması dikkatten kaçmayacak bir paralelliktir. Anlatıya göre "çoban şairin" *Mousalar*'a bir ilahi (*hymn*) ile başlayan *Theogonia*'sı, Helikon'un yamaçlarında yaşadığı kişisel deneyiminin bir betimlemesidir. Başka bir deyişle Hesiodos'un bu açılışı bir metafor değildir, sahici bir ilhamı yansıtmaktadır. Öyle ki şair az sonra dizeye dökceklerinin ilahi bir ilhamdan kaynaklandığını baştan ortaya koyarak dile getireceği hakikatler hususunda kendisini diğer insanlardan ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir (Guthrie, 1969). Bu tam da "peygamberlere özgü bir vahiydir", bir tür vizyondur. Tanrıçalar çobana, insanlara aktarması için tanrıların kökenini esinler. Başka bir deyişle ona bir vazifeyle görevlendirirler.

Jaeger, Parmenides'in de bu anlamda Hesiodos'a benzer bir vahiy tasviri ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Bizzat Tanrıçanın bildirdiği hakikat (*aletheia*) ve fanilere ait olan kanılar (*doksai*) ilahi bir kaynaktan gelen vahiymişçesine sunulmuştur. Bu anlamda Jaeger'e (2011) göre şiirin her dizesinin bizzat ilahi varlık tarafından kendisine hitaben söylenmiş olduğunu iddia eden Parmenides'in tanrıçası, Hesiodos'a tanrılarla ilgili hakikati esinleyen *Mousalar*'ın "tam bir muadilidir" (s. 137). Ne var ki böylesine bir açılışın şiirin devamında gelecek olan sözlerin hakiki anlamda ilahi bir kaynaktan neşet eden ilhamla söylenen cümleler olarak okunmasından ziyade, Parmenides'in dinleyicisinin içinde yetiştiği entelektüel

dünya ve şiir geleneğini devam ettirdiği ve inandırıcılık sağlamaya çalıştığı yönünde okumak da mümkündür. O halde Parmenides’in okuyucular tarafından yaygın bir şekilde anlaşılma istediği için tüm Yunan dünyasına hitap eden Homerosçu dili kullandığı düşünülebilir. Ancak Jaeger (2011) buna Parmenides’in tek derdinin dilinin herkes tarafından kolayca anlaşılma olmadığı iddiasıyla karşı çıkmaktadır. Bu noktada Parmenides’in seçilmişlerden oluşan seçkin ve kapalı bir gruba hitap ettiği ezoterik okuma biçimi devreye girmektedir ki bu okuma biçimi spekülasyondan öte bir yoruma izin vermeyecektir. Bununla beraber Hesiodos’un *Theogonia*’sı ile Parmenides’in şiirinin girizgahı arasındaki benzerlik, belirgin bir biçimde *kouros*’un seyahatin istikameti hususunda kritik öneme sahip olan yer altı dünyası betimlemelerinde karşımıza çıkmaktadır.

Girizgahın okuyucu veya dinleyici üzerinde hem duygusal hem de entelektüel bir etkisi vardır. Girizgahtaki deneyimin özellikle dinleyiciyi etkilemesi söz konusudur. Dinleyiciyi tahayyül etmesine teşvik ederek, tanrıçanın ağzından öğretisini dinlemeden önce bir hazırlık sağlamaktadır. Bu nedenle özellikle girizgah bölümü okuyucuya veya dinleyiciye görsel ve işitsel bir deneyim sunmaktadır. Zira bazı yorumcular girizgahtaki betimlemenin canlılığının dinleyiciyi sarsması ve benzer mistik bir deneyim yaşıyormuş hissi uyandırmasının rasyonel bir dedüksiyondan ziyade dini bir deneyimden kaynaklandığını ifade etmektedirler (Akt. Mackenzie, 2021, s. 66; Ustinova, 2009, “Parmenides and the Eleatics”, ss. 191-209). Bu okumaya göre girizgahın okuyucuda uyandırmayı hedeflediği duygusal etki, yorumcuların sıkça şiirin dini gelenekler ve özellikle “mistik inisiyasyon” ritüelleriyle bağlantısı üzerinde durmasına neden olmaktadır.<sup>19</sup> Eğer bu okuma biçimi doğruysa Parmenides’in şiirinin bu türden ritüel benzeri performatif bir birliktelikten, nasıl olup da Batı felsefesinin kökeninde yatan *logoasatrik* bir felsefi düşüncenin mihenk taşına evrildiğinin izini sürmek ilginç bir araştırma olacaktır. Girizgahı “mistik bir deneyim” olarak yorumlayan ezoterik okumayı kabul etmeyen yorumcular ise Par-

<sup>19</sup> Girizgahta geçen “bilen kimseler” ifadesi, *Eleusis Mystera*’ları gibi gizem kültleriyle kurulan bağlantı noktalarından biri olarak kabul edilmektedir (Burkert, 2013).

menides'in şiirinin yalnızca seçilmiş, elit ve dolayısıyla kapalı bir grup takipçiye hitaben söylenmiş olmadığı yönünde karşı çıkarlar. Aksi taktirde bu şiir Parmenides'in zamanında Yunan dünyasında bu denli yayılmış olmazdı (Mackenzie, 2021).<sup>20</sup> Dahası şiirin çok büyük bir bölümünün bize kadar ulaşmış olması beklenemezdi. Tıpkı Eleusis *Mysteria*'ları hakkında neredeyse hiç (birincil ve ikincil) kaynağa sahip olmamız gibi (ayrıca bkz. Burkert, 2018; Kerényi, 2012). Öyle ki girizgah, alımlayıcısının hem duygusal olarak hem de entelektüel olarak şiirle bağ kurabilmesini sağlamaktadır. Bu nedenle okuyucu ve dinleyici için bir görselleştirme sunmaktadır. Girizgahtaki yolculuk betimlemesi oldukça canlı ve detaylı hem görsel hem de işitsel öğelere sahiptir. Yorumcuların çok fazla üzerinde durmadıkları işitsel öğeler girizgahtaki deneyiminin önemli bir parçasıdır. Örneğin, Ökten'in (2019) dikkat çektiği gibi "bu yolculuk o kadar yüksek bir süratle gerçekleşmektedir ki, arabanın teker ve milleri adeta tutuşmakta ve tiz bir ses çıkarmaktadır. Aynı zamanda bu farklı bir idrak mertebesine geçilmekte olduğunun görsel ve işitsel bir göstergesidir" (s. 40).<sup>21</sup> Girizgahın 6. dizesinde geçen *súringos* (σúριγγος) kelimesi "çoban kavalı, Pan flütü, kaval şeklinde olan her çalgı" anlamlarına gelmektedir. "Burada, hızla dönmekte olan tekerleğin yuvasındaki milin kaval gibi tiz bir ses çıkardığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda bu sözcük, yılanların veya benzeri hayvanların çıkardığı tıslama sesi için de kullanılmaktadır. Bir başka deyişle, tekerler dönerken yuvalarından tiz bir tıslama sesi çıkarmaktadır" (Ökten, 2019, s. 60).<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Şiirin bu denli yaygın olması hususunda, halka açık festivallerde (rapsodik bir performansla) performans edilmiş olabileceği yönünde bir tartışma vardır. Mackenzie'ye göre bu akla yatkın bir iddia olabilir. Böylece kapalı, seçkin bir grup tarafından ifa edilen mistik, inisiyatif bir deneyim olarak kalmayarak, halka yayılabilir. Her ne kadar (tarihsel bir kaynak olarak dikkatlice yaklaşmak gerekse de) Platon'un (yak. MÖ 360-355/ 2018) *Parmenides* (127b-d) diyalogunu da bunun bir işareti olabileceği yönünde yorumlayanlar vardır.

<sup>21</sup> Dinleyicinin yaşadığı deneyim bakımından, bu sesin meditatif bir etkisinin olup olmadığı tartışılabilir. Bkz. Kingsley (1999), "The Sound of Piping", s. 116-35.

<sup>22</sup> *Katabasis* anlatılarındaki "ses" ögesi ayrıca bkz. Bonnechere, "The Sound of *Katabasis*: Bellowing, Roaring and Hissing at the Crossing of Impervious Boundires", *Round Trip to Hades in Eastern Mediterranean Tradition*, s. 240-59.

Burkert'in (2013) deyişiyile, tüm bu sembolik yorumların “baştan çıkarıcı bir çekiciliği” (s. 86) vardır. Gece'nin konağı, Gece ile gündüzün güzergahının geçidi ve kapısı, taş eşik gibi betimlemeler hiç kuşkusuz geleneksel bir kaynaktan beslenmektedir. Buna göre girizgahtaki Homeros ve Hesiodos etkisi aşikardır. Girizgahın en dikkat çeken öğelerinden (girizgahın şiirin geri kalanına nüfuz ettiğini savunan yorumcular için) biri de “metni anlamak hususunda anahtar imgelerden biri” olarak kabul edilen tanrıçaya giden yolun yönüdür. Başka bir deyişle Parmenides'in betimlediği yolculuğun yönüdür. Bunu yanı sıra hakikati tebliğ eden tanrıçanın kimliğinin belirsizliğidir. Burkert tam olarak buradan hareketle girizgahla ilgili bir diğer önemli çalışma olan Deichgraber'in “Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts” adlı makalesindeki iddialarına karşılık, girizgahtaki seyahatin yönü ve tanrıçanın kimliği hususunda “Das Proömium des Parmenides un die Katabasis des Pythagoras” makalesini kaleme almıştır. Zira Burkert'e göre Deichgraber'in iddia ettiği gibi Parmenides'in yolculuğu bir *auffahrt* yani bir yükseliş değil ve girizgahtaki isimsiz tanrıça da “Göttin des Rechts” yani *Dike* değildir. En azından Burkert (2013), Deichgraber'in bu iddialarının Hesiodos'un yazını ve Orpheuşçu dizeler yeniden incelendiğinde antik kaynaklarca kanıtlanmadığını ifade etmektedir.

Parmenides'in şiirinde de *epos* geleneğindeki anlatılara benzer bireysel bir deneyim söz konusudur. Ölümsüz rehberler eşliğinde ölümlülerin gündelik (hergünkü) deneyim alanından çıkan kahraman yalnızca yeni “bilgiler” öğrenmekle kalmaz, Mackenzie'nin Louden'den ödünç aldığı kavramla kahramanın bu “vizyon”u onda bir dönüşüm gerçekleştirmektedir. Mackenzie, *kouros*'un yolculuğunun bu dönüştürücü etkisini Odysseus'un yer altına iniş anlatısına benzetmektedir. Zira Odysseus yer altına indiğinde yalnızca kahin Teiresias'ın ruhundan eve dönüşün (*nostos*) yolunu öğrenmekle kalmaz, Tityos, Tantalos ve Sisyphos gibi pek çok günahkarın suçlarını ve cezalarını da öğrenir (*Odysseia* 11.1-640). Mackenzie'ye (2021) göre bu öğrenme Odysseus'un değerlerini tekrar gözden geçirmesine neden olur.<sup>23</sup> Her ne kadar burada etik birtakım detaylar göze çarpsa da

<sup>23</sup> Bkz. *Odysseia*'nın XI. Kitabındaki yer altı anlatısındaki Akhilleus'un tercihi (485-490).

Parmenides'in yolculuğunda *kouros* hakikati ve fanilerin kanılarını öğrenmektedir. Tanrıçanın öğretisindeki hakikatin yolunun etik bir konotasyonu yoktur. Burada daha ziyade epistemolojik ve ontolojik bir öğrenme söz konusudur. Tanrıça *kouros*'a iki yolu da tebliğ eder. Ancak ondan bunlardan birini seçmesini istemez. Zira "fanilerinin kanılarının" güvenilir olan yol olmadığını en başında ifade etmiştir. Hatta *kouros*'u birinci yolu araştırmaktan menetmiştir (B6.3). Bu anlamda Jaeger'in tanrıçanın bildirdiği iki yolun iyi ya da kötü bir yaşam arasındaki tercihi sembolize ettiğini ve bu tercihinin sonucunda (Eleusis *Mysteria* 'larındakine benzer bir) ebedi mutluluk ve kurtuluş vaadi bulunduğu dair yorumuna katılmak mümkün değildir. Böylesi bir vaat *Homerosçu İlahiler*'den *Demeter'e İlahi*'de tasvir edilmiştir: "Mesuttur bu ayinleri gören yerde-yaşayan insanlar; bunlara intisap etmemiş olanın ve payı olmayanın, benzer şekilde nasibi olmaz öldüğünde kasvetli karanlıkta" (Gören, 2018, s. 59). *Kouros* 'un yolculuğu onun bir tercihi ya da isteğiyle de gerçekleşmiş değildir. Mecburdur tanrıçadan "her şeyi" öğrenmeye. Sonuç olarak, *kouros* burada etik bir fail değildir. Parmenides'in şiiriyle gizem kültürleri ve dini gelenekler arasında bu açıdan bir bağ kurmak doğru görünmemektedir. En nihayetinde, girizgahtaki bu yolculuk her ne kadar "mistik bir inisiyasyon" kılığına bürünmüş olsa da felsefi bir yolculuğu tarif etmektedir. Parmenides de inisiye olmuş bir Apollon rahibinden ziyade, içine doğduğu entelektüel dünya ve edebi gelenekten mahirce beslenen bir düşünürü işaret etmektedir.

#### 4. Sonuç

Sonuç olarak, şunu söylemek gerekir ki Parmenides'in şiiri gibi Eski Çağ metinleri hem içerik hem de form bakımından modern felsefe metinleriyle aynı düzlemde değildirler. Aynı dünya tasavvurunu temsil etmezler veya aynı bütünsel dünya vizyonunu yansıtmazlar. Parmenides'in şiiri her ne kadar felsefi bir metin olsa da yazılma biçiminden anlaşıldığı üzere (*heksametre* ölçüsü, tekrarlanan kelimeleri gibi) performatif bir metin gibi görünmektedir. Başka bir deyişle, belirli bir gruba performans edilmek üzere yazılmış, sözel geleneğin özelliklerini yansıtan bir metindir.

Bu anlamda Pierre Hadot'nun da ifade ettiği gibi antik felsefe metinleri modern felsefe metinlerinden son derece farklıdır. Hadot'ya (2024) göre “farklılıkların ilki, antik felsefe metinlerinin sözellik ve konuşma usulü ile her zaman bir bağlantısının olmasıdır” (s. 71). Parmenides'in şiirinin yanı sıra, (her ne kadar Parmenides'in şiirinden farklı olarak nazım şeklinde yazılmamış olsa da) Platon'un diyalogları dahi yine bir topluluk önünde okunmak üzere yani sözlü olarak sunulmak üzere kurgulanmışlardır. Genel olarak Sokrates-öncesi filozofların (hatta Aristoteles'e kadar demek belki daha doğru olacaktır) metinlerinin çoğunlukla ilkin topluluk önünde okunduğu varsayılabılır. Zira tüm Eski Çağ metinleri gibi antik felsefe metinleri de papirüs üzerine yazılmaktadır. Çoğunlukla sipariş üzerine el yazmaları papirüs tomarı haline getirildiğinde, kitap tüccarları bu papirüs rulosunu yana doğru açıp herkesin karşısında okumaktadırlar. Dolayısıyla bu “kitaplar” kamu önünde açılıp okunmak üzere tasarlanan malzemelerdir. Kütüphaneye gidip okunmak yerine (İskenderiye kütüphanesine kadar) halkın çoğu tarafından *agora*'da dinlenmişlerdir. Dolayısıyla şunu söylemek gerekir ki bu eserler çoğunlukla okunmaktan ziyade dinlenmek için üretilmiştir. Eski Yunan şiir geleneğini ve sonradan yazıya geçirilen *epos*'ları düşündüğümüzde de hem felsefi hem de edebi yazının sözellikle ilişkisi yadsınamaz. Zira Antik Çağda sözellik toplumsal yaşamın içine sızmış durumdadır. Örneğin, Homeros'un destanlarının gezgin *rapsod*'lar tarafından uğradıkları kentlerde ve kırsal bölgelerde topluluklar önünde icra edildikleri bilinmektedir. Bu bakımdan (sözlü geleneğin ürünü olan) bir eserin performans edilmesi hususu, yazıya geçirilen edebi metinler ve yeni doğan felsefenin yazılı metinleri için de önemli bir meseledir. Bununla birlikte Hadot'ya göre (2024) “buradan şu sonuç çıkar: Herhangi bir zamanda ve herhangi biri tarafından dünyanın her yerinde, binlerce kopya üzerinden okunabilen modern kitaplardan farklı olarak, antik felsefe metinleri her zaman sınırlı bir muhatap kitlesine yöneliktirler” (s. 72). Bu esasen şu anlama gelir: Bu metinler muhatap olacakları kitleye göre ve o kitleye hususi olarak yazılmaktadırlar. Örneğin, pek çok düşünürün metninin dersleri sırasında öğrencileri tarafından yazıya geçirilen notların düzenlenme-

sinden meydana getirildiği bilinmektedir. Filozof, sözlerini yazıya geçiren öğrencilerini tanıır; onların neleri bildiğini ve bilmediğini bilir. Tüm bunları dikkate alarak konuşmaktadır. Dolayısıyla bu metinler belirli koşullar altında, belirli bir kitleye hitaben ve belirli durumlara yönelik olarak yazılan metinlerdir. Hadot'nun (2024) da ifade ettiği gibi “bütün zamanlar ve bütün ülkeler için geçerli, tamamen evrensel menzili olan yazılar değildirler. Tersine çok hususidirler. Belli bir gruba hastırlar” (s. 73). Dahası o kitlenin dünya tasavvuruna hitap ederler. Bu bakımdan bugün bizim tarafımızdan anlaşılacak için yazılmış değildirler. 2500 yıl öncesinin *polis* (çoğunlukla da Atina *polis*'inin) yurttaşının dünya vizyonunu yansıtır. Dolayısıyla bugün biz modern okuyucuların Eski Çağ metinleriyle ilişkilendirme biçimi, orijinal kitlesinin o metinle ilişkilendirme biçiminden de bizlerin bugün modern felsefe metinleriyle ilişkilendirme biçimimizden de oldukça farklıdır. Bu metinler daha ziyade deneyimlenirler veya yaşantılanırlar. Buradan hareketle, rasyonelleşmiş bir hayal gücüne sahip modern okuyucu için tanrıçayla seyahate çıkan bir filozof tahayyül etmek ancak edebi bir betimleme olarak mümkündür. Bu anlamda modern okuyucu için Parmenides'in şiiri ve özellikle 32 dizeden oluşan girizgah bölümü edebi olanla felsefi olanın sınırlarının silikleştiği, bu nedenle yorumlaması meşakkatli bir metindir. Fakat nihayetinde Parmenides'in şiiri bir bütündür ve ilk 32 dizedeki bu muğlaklık veya sözlü gelenekten taşındığı muhtemel olan tekrarlamalar ve kullanılan vezin biçimi onu felsefi bir metin olmaktan çıkarmaz.

## Kaynakça

- Arslan, A. (2009). *İlkçağ felsefe tarihi 1: Sokrates öncesi Yunan felsefesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Barnes, J. (1987). *Early Greek philosophy* [Erken Yunan felsefesi]. Penguin Books.
- Bonnechere, P. (2018). The sound of *katabasis*: bellowing, roaring and hissing at the crossing of impervious boundires. *round trip to Hades in Eastern Mediterranean tradition: Visits to the underworld from antiquity to Byzantium*. (G. Ekroth, I. Nilson, Ed.). Brill. 240-259. [https://doi.org/10.1163/9789004375963\\_011](https://doi.org/10.1163/9789004375963_011)
- Bowra, C. M. (1937). The proem of Parmenides. *Classical philology*. Vol. 32, No. 2, 97-112. <https://doi.org/10.1086/362001>

- Burkert, W. (1969). Das proömium des Parmenides und die katabasis des Pythagoras. *Phronesis*. Vol. 14. No.1. 1-30. <https://doi.org/10.1163/156852869X00019>
- Burkert, W. (2013). Parmenides' proem and Pythagoras' descent (J. Bagchee, Çev.). *Philosophy and salvation in Greek religion*. De Gruyter. 85-116. <https://doi.org/10.1515/9783110276381.85>
- Burnet, J. (1920). *Early Greek philosophy* [Erken Yunan felsefesi] (3. baskı). A&C Black.
- Cavarero, A. (2017). *Platon'a rağmen: antik felsefenin feminist bir yeniden yazımı* (Bilge Tanrısever, Çev.). Otonom Yayıncılık. (Orijinal eser 2009'da yayımlandı)
- Coxon, A.H. (2009). *The fragments of Parmenides* [Parmenides'in fragmanları]. Parmenides Publishing.
- Curd, P. (2004). *The legacy of Parmenides: Eleatic monism and later presocratic thought* [Parmenides'in mirası: Elea monizmi ve sonraki Sokrates-öncesi düşünce]. Parmenides Publishing.
- Erhat, A. (2010). *Mitoloji sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Fränkel, H. (1973). *Early Greek poetry and philosophy* [Erken Yunan şiiri ve felsefesi]. (M. Hadas, J. Willis, Çev.). A Helen and Kurt Wolff Book.
- Gallop, D. (1984). *Parmenides of Elea: fragment- a text and translation with an introduction* [Elealı Parmenides: metin ve girişle birlikte çeviri]. University of Toronto Press.
- Gören, E. (2018). *Homerosçu ilahiler'den Pindaros'a arkaik Yunan şiiri antolojisi*. Yapı Kredi Yayınları.
- Guthrie, W.K.C. (1969). *A history of Greek philosophy Vol. 2: The presocratics tradition from Parmenides to Democritus* [Yunan felsefe tarihi 2: Parmenides'ten Demokritos'a Sokrates-öncesi gelenek]. Cambridge University Press.
- Hadot, P. (2024). *Yaşam için felsefe* (K. Kahveci, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Havelock, E. A. (1958). Parmenides and Odysseus. *Harvard studies classical philology*, vol. 63, 133-143. <https://doi.org/10.2307/310850>
- Hesiodos. (2022). *Theogonia, işler ve günler* (A. Erhat, & S. Eyüboğlu, Çev.; 12. baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (Orijinal eser yak. MÖ VIII. yüzyıl sonu ve VII. yüzyıl ortasında yayımlandı.)
- Homeros. (2020). *Odyseia* (A. Erhat, & A. Kadir, Çev.; 12. baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (Orijinal eser yak. MÖ VIII. yüzyılda yayımlandı.)
- Jaeger, W. (2011). *Antik Yunan filozoflarında tanrı düşüncesi* (G. Ayas, Çev.). İt-haki Yayınları.

- Kerényi, C. (2012). *Eleusis: anne kızın arketip imgesi* (T. Bayraktar Yaşar, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Kingsley, P. (1999). *In the dark places of wisdom*. The Golden Sufi Center.
- Kirk, G. S., & Raven, J. E. (1983). *Parmenides of Elea. The presocratic philosophers*. Cambridge University Press.
- Laertios, D. (2007). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri* (C. Şentuna, Çev.). Yapı Kredi Yayınları (Orijinal eser yak. III. yüzyılda yayımlandı.)
- Mackenzie, T. (2021). *Poetry and poetics in the presocratic philosophers: reading Xenophanes, Parmenides and Empedocles as literature*, Cambridge University Press.
- Mansfeld, J. (2020). An early Greek epic: narrative structures in Parmenides' poem and the relation between its main parts. *Mnemosyne*, 74, 200-237. <https://doi.org/10.1163/1568525X-BJA10082>
- Mourelatos, A.P.D. (2008). *The route of Parmenides* [Parmenides'in rotası]. Parmenides Publishing.
- Parmenides. (2019). *Fragmanlar* (K. H. Ökten, Çev.). Alfa Basım Yayım Dağıtım (Orijinal eser yak. MÖ V. yüzyılda yayımlandı.)
- Platon. (2016). *Sofist* (Cenap Karakaya, Çev.). İletişim Yayınları (Orijinal eser yak. MÖ 355-347 yılları arasında yayımlandı.)
- Platon. (2018). *Parmenides* (S. Babür, Çev.; 5. baskı). İmge Kitabevi (Orijinal eser yak. MÖ 360-355 yılları arasında yayımlandı.)
- Tarán, L. (1965). *Parmenides: a text with translation, commentary and critical essays*. Princeton University Press.

# Bir Nietzsche Şiirinin Türkçeleştirilmesi ve Mütalaası

## The Translation and Analysis of A Nietzsche Poem in Turkish

Refika Soyak   
Celal Yeşilçayır 

### Özet

Felsefe ile şiirin harmanlandığı eserlerin çok eski dönemlere dayandığı bilinmektedir. Şiir veya şiirsel dil, anlatım tarzı olarak felsefeye lirik, coşkulu ve duygulu bir hüviyet kazandırmaktadır. Şiir sanatında felsefenin işlenmesi ise şiiri derinliği olan, gizemli bir yapıya dönüştürmektedir. Böylelikle felsefi şiirin karakter ve ruh olarak çok katmanlı bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Felsefe tarihinde şiire karşı olan Platon gibi düşünürlerin de olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte sistematik ve rasyonalist felsefenin hakimiyetine karşı 19. yüzyılda yaşayan Nietzsche'nin ciddi anlamda bir karşı duruş sergilediği dikkat çekmektedir. Ona göre felsefeyi yalnızca rasyonalist ve akılcı bir anlamda düşünmek kuru ve yavan düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Sanat ve şiir

### Abstract

It is known that works blending philosophy and poetry date back to very ancient times. Poetry, or poetic language, lends philosophy a lyrical, passionate, and emotional character as a style of expression. The incorporation of philosophy into the art of poetry, in turn, transforms poetry into a profound, enigmatic structure. Thus, it is understood that philosophical poetry possesses a multi-layered structure in terms of character and spirit. It is known that thinkers in the history of philosophy, such as Plato, have been opposed to poetry. However, it is noteworthy that Nietzsche, who lived in the 19th century, took a serious stand against the dominance of systematic and rationalist philosophy. According to him, thinking of philosophy solely in a rationalist and intellectual sense leads

felsefenin daralan alanını genişletmek; insan düşüncesini özgürleştirmek için vazgeçilmez bir fırsattır. Burada çevirisine yer verilen *Vereinsamt – Yapa-yalnız* adlı şiirde Nietzsche'nin lirik yönü ön plana çıkmaktadır. Lirik benin yalnızlık, atılmışlık ve yurtsuzluk duyguları işlenmiştir. Var olma ve yalnızlaşma başta olmak üzere felsefenin konusunu teşkil eden olan meseleler şiir sanatı ile icra edilmiştir. Nietzsche'nin bu eseri felsefi şiir adına iyi bir örnek olarak değerlendirilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, şiir, lirizm, Nietzsche, akıl, özgürleşme

to dry and insipid ideas. Art and poetry are an indispensable opportunity to broaden the narrowing field of philosophy and liberate human thought. In the poem *Vereinsamt – Alone*, translated here, Nietzsche's lyrical side comes to the fore. It deals with the lyrical self's feelings of loneliness, abandonment and homelessness. Issues that constitute the subject matter of philosophy, primarily existence and isolation, have been expressed through the art of poetry. Nietzsche's work can be considered a good example of philosophical poetry.

**Keywords:** Philosophy, poetry, lyricism, Nietzsche, reason, emancipation other word,

## Vereinsamt

Die Krähen schrein  
 Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:  
 Bald wird es schnein. -  
 Wohl dem, der jetzt noch Heimat hat!

Nun stehst du starr,  
 Schaust rückwärts, ach! wie lange schon!  
 Was bist Du Narr  
 Vor Winters in die Welt entflohn?

Die Welt - ein Tor  
 Zu tausend Wüsten stumm und kalt!  
 Wer das verlor,  
 Was du verlorst, macht nirgends halt.

Nun stehst du bleich,  
 Zur Winter-Wanderschaft verflucht,  
 Dem Rauche gleich,  
 Der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg, Vogel, schnarr  
 Dein Lied im Wüstenvogel-Ton! -  
 Versteck, du Narr,  
 Dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrein  
 Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:  
 Bald wird es schnein. -  
 Weh dem, der keine Heimat hat.

*Friedrich Wilhelm Nietzsche*

## Yapayalnız

Canhıraş çığlıklarla  
Kente doğru uçuşmada kargalar  
Kar da yağdı yağar!  
Hâlâ bir yurdu olan  
Şimdi nasıl bahtiyar!

Bakar durursun, şimdi, arkana doğru işte!  
Gözlerini dikip maziye...  
Ah! Kim bilir daha ne kadar!  
Nesin sen? Budala?  
Sonu gelmez kışlardan dünyaya sığınan...  
Budala!

Dünya değil midir soğuk ve dilsiz  
Binlerce çöle açılan o kapı!  
Sen, zavallı!  
Kim kaybetmişse senin yitirdiğini  
Onu kimse tutamaz.

Şimdi solgun, bezgin  
Kış ülkelerine sürülmüş  
Daima daha soğuk bulutların peşine düşmüş  
Duman gibisin  
Bacasından kurtulmuş  
Peşinde daima daha...  
ve daha soğuk göklerin...  
Haydi kuş, uç, kanat çırp  
Çırpın!  
Çöl kuşlarının bestesidir şarkın!  
Gizle şimdi budala,  
Sakla haydi  
Kanayan kalbini buzlara  
Ve buz gibi alaycılığına...

Canhıraş çığlıklarla  
 Kente doğru uçuşmada kargalar  
 Kar... yağdı yağar!  
 Anlarsın: vatan çok uzak!  
 Ne bahtsızlıktır oysa  
 Kara kışta vatansız  
 İSSİZ  
 çatisiz  
 kalakalmak...

Sığın sen de kargaları gibi şehrin sıcağına  
 Yakında anlayacaksın nasılsa  
 Vatan neresi, neresi gurbet  
 Kim bahtsız kim bahtiyar  
 Anlatacak kara kış  
 Anlatacak kar...  
 Çev. Refika Soyol

## Giriş

**B**u çalışmada Nietzsche'nin *Vereinsamt – Yapayalnız* adlı şiirinin Türkçe haline ve bu şiirin edebi-felsefî analizine yer verilmektedir. Şiir üzerinden felsefî şiir, şiirsel felsefe ve estetik konuları ele alınmaktadır. Bununla birlikte Nietzsche'nin filozofluk ve şairlik özellikleri üzerinde durulmaktadır. Çalışmanın amacı Nietzsche bağlamında felsefe ile şiir arasındaki kadim bağların aydınlatılmasıdır. Aynı zamanda kadim bağların temellerini “anlam” kavramı çerçevesinde irdelemektir. Bu çerçevede çalışmamızın ilk adımında söz konusu şiirin çevirisine yer verilmiştir. İkinci adımda ise “Şiir ve Felsefe” konusu ele alınmaktadır. Sonraki aşamada ise “Nietzsche Felsefesinde Şiir” konusu tartışmaya açılmaktadır. Daha sonra ise Nietzsche'nin geleneğe karşı takındığı şiirsel felsefe anlayışı analiz edilmektedir. Son tahlilde ise yer verilen analizler üzerinden bazı bulguların oluşturulması amaçlanmaktadır.

## Şiir ve Felsefe

His ve duygu dünyasına yönelen sanatsal bir form oluşu -ilk bakışta- şiirin, felsefi bir karakter taşımadığı fikrini akıllara getirmektedir. Ancak düşünce tarihi incelendiğinde şiir ile felsefe arasında kadim bağların bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Şiir ve felsefe arasındaki kadim bağların kaynağı ise her iki alanın da yaşamın anlamına ulaşma çabasıdır. Antik Çağ'da Aristoteles'in (1993), şiiri felsefi bir eylem olarak nitelendirmesi yaşamdaki anlam arayışı ile yakından ilgilidir. Şu hâlde şiirin felsefeye uzak bir alan olmadığı, bilakis filozofun yaşam ile bağ kurmak için başvurduğu etkili bir mecra olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte şiirin karakteristiğinde, varoluşsal sancuların tezahürü olan duygu unsuru ağır basmaktadır. Bir başka deyişle yaşamın anlamına yönelmiş olan şiirlerin temelinde varoluşsal soru ve sorunlar yer almaktadır. Metin bu unsurlara dair bilinci kendi içinde taşıdığına felsefi bir değer ve lezzet kazanmaktadır. Söz gelimi Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (1998) şu mısraları varoluş, anlam ve estetiği bir araya getiren bir örgüye sahiptir:

*“Ne içindeyim zamanın,  
Ne de büsbütün dışında;  
Yekpâre, geniş bir ânin  
Parçalanmaz akışında”*

Görüleceği üzere Tanpınar'ın bu mısraları felsefi şiire Türkçe yazından verilebilecek güzel bir örnektir. Duygunun ait olduğu gerçekliği vurgulamada bir araç olarak yer bulup belli bir düşünsel sancıyı yansıtan yazın türünü *mütefekkir şiiri* olarak adlandırmak mümkündür. Bununla birlikte şiir ve felsefe arasındaki bağın kurulması bakımından öne çıkan yapıtlar arasında Victor Hugo (1802-1885) ve Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin (1844-1900) eserleri de bahse değerlidir. Örneğin;

*“Farkındayım tinimde yıldızlı ummanların;  
Her ikimiz komşuyuz, sizinle gökyüzünde,  
Siz ki çok güzelsiniz, bense çok ihtiyarım”<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> <https://www.insanokur.org/victor-hugo-dan-secme-siirler/>,Erişim Tarihi: 10.10.2025.

mısralarında Hugo'nun şiirinin felsefi mahiyeti fark edilmektedir. Nietzsche ise ülkemizde şiirleri ile pek gündeme gelen bir düşünür olmamıştır.

## Nietzsche Felsefesinde Şiir

Tahkik edildiklerinde Nietzsche'nin düşüncelerinde yaşam ve anlam konularının başat rol oynadığı görülmektedir. O, yaşamın anlamı konusunda Antik Yunan trajedileri ve anlatılarını önemseyen bir felsefe anlayışı benimsemiştir. Bu bağlamda kaleme aldığı şiirlerin yanında felsefi ifadelerinde de sıklıkla şiirsel imgelere başvurduğu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Nietzsche eserlerinde sadece filozof olarak değil aynı zamanda bir şair olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşüncelerini metaforik ve canlı bir dille ifade etmesi onun şiirsel anlatım tarzını yansıtmaktadır. Söz gelimi *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinde şu ifadeye yer vermektedir: "Helen şairi bir güneş ışını gibi, mitosun yüce ve korkunç Memnon heykeline dokunuyor ve heykel ansızın şarkı söylemeye başlıyor- Sophokles'in ezgilerinde!" (Nietzsche, 2018). Nietzsche'nin bu ifadelerinde edebiyat ve felsefenin kaynaştığı görülmektedir. Bununla birlikte onun felsefede şiirsel anlatım tarzına, şiirde ise felsefi ana fikre önem atfettiği ortaya çıkmaktadır.

Nietzsche (2008) *Deccal* (Der Antichrist) adlı eserinde "İktidar iradesinin bir biçimde azaldığı yerde daima bir çöküş vardır. Çöküşün Tanrısı; en eril erdemleri ve dürtüleri budanmış olduğundan zayıfların Tanrısı hâline gelmiştir. Oysa bu kimseler kendilerini zayıf değil, iyi olarak tanımlarlar" ifadelerine yer vermektedir. Görüleceği üzere Nietzsche burada iyi ve kötü gibi normatif unsurları metaforik/şiirsel bir dile başvurarak açıklamayı tercih etmiştir. Tanrı kavramını da aynı minvalde iyi ve kötü değerlerinin tahlili noktasında vurgu aracı olarak zikretmiştir. Felsefe ve şiiri ustalıkla sentezlediği bilinen Nietzsche'nin felsefesindeki şiirsellik yaşamın dayattığı zorluklar karşısında adeta bir özgürleşme çabası olarak belirmektedir. *Gelecekteki Felsefe* adlı eserinde bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Kısaca sadece insan, kendisini suje olarak ve bunu da *sanatsal yaratıcı suje* olarak unuttur; biraz huzur, güvence ve inatla yaşar" (Nietzsche, 2019). Dolayısıyla Nietzsche sınırların daraldığını düşünerek felsefeyi sanat ve

şiiirle bütünleştirmeyi şiiir edinmiş bir filozoftur. Çünkü insan salt bir akılı varlığı değildir. Bununla birlikte onun felsefe ile şiiir arasında kurduğı ilişkişsellığı biraz daha aydınlatmak önem arz etmektedir.

Öteden beri şiiirin tercüme bakımından en zorlayıcı edebî tür olduğı bilinmektedir. Zira şiiir *lirik benin* ürettiğı ve üzerinde sosyal uzlaşma bulunmayan kavram ve imgeleriyle en özgün dildir. *Lirik ben*, duygu ve zihin dünyasını sembolik bir dille ortaya koyduğunda sözün gizemli yönü kendini gösterir. *Lirik beni* çözmek ve şiiiri hedef dilde yeniden yazmak şiiir tercümesinin temel aşamalarıdır. Hedef dile hakimiyet de kaynak dile vukufiyet ve *lirik ben* ile özdeşleşmek kadar elzemdir. Felsefî şiiirin tercümesi sırasında belirtilen soruların sorulması önem arz etmektedir: “Anadili Türkçe olsaydı şair, duygularını muadil imge ve deyimlere başvurarak Türk dilinde nasıl ifade ederdi?”, “Şair şiiirinde hangi soruları sormuş; bu soruları ne ölçüde ve biçimde yanıtlamıştır?”. Felsefî şiiir ancak düşünsel derinliğine sadık kalınarak tercüme edilebileceğinden söz konusu sorular/hususların göz önünde tutulması kaçınılmazdır. Bu türden bir tercüme motamo/literal çeviri değildir, bilakis şiiirin şiiir ile şerhidir. Biçimsel niteliklerin imkân nispetince muhafaza edilmesi şiiirin bir başka dilde aktarımında ilave değer arz etmektedir. Orijinal metnin örnek alınması; ölçü, kafiye ve musiki unsurları bağlamında, eserin estetik ve müzikal boyutunun korunması yönüyle edebi ve sanatsal değerini ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir. Söz konusu hususlar yukarıda Almanca özgün hali ile Türkçeleştirilmiş haline yer verdiğimiz felsefî şiiir için de geçerlidir.

Çok küçük yaşlardan itibaren şiiirler yazmaya başlayan Nietzsche’den birçok kaynakta “ozan” olarak söz edilmektedir (Akarsu, 1998). Türkçeleştirmeyi denediğimiz *Vereinsamt* (Münzevi/Yapayalnız) adlı şiiiri, onun sosyopolitik anlamda vatansızlık ve varoluşsal anlamda yersiz yurtsuzluk hislerini ortaya koyduğu eserlerinden biridir. Bu şiiirdeki özne *lirik ben* olarak oldukça özgün ve çok katmanlı bir karakter taşımaktadır. Peyderpey yalnızlaşmış, yalnızlaştırılmış olan *lirik ben*, kendine bir yer bulamadığı için kendini suçlamakta, kendine acımakta ve kaybettiğı vatanların sızısını duymaktadır. Bu noktada o, ikinci bir beni karşısına alarak sorguya

çekmektedir. İçinde taşıdığı kişi, kuşların bile kışın soğukunda sıcacık bölgelere göçtüğü bir tasarımda kendini münzevileştirmiş, yersiz yurtsuz bırakmış, yalnızlığın soğukluğunu iliklerine kadar hissettiğinde ise hayret ve dehşete düşmüş, tenakuz içinde çırpınan zavallı bir budaladan başkası değildir. Bu şiirde o, sıcacık evinin “bacasından kaçarak buz gibi bulutlara sığınan” bir *lirik bendir*. Varoluşsal yalnızlığının tesiriyle yurt bellediği vatansızlığın ardı sıra savrulmaktadır. Yalnızlığının ritmine kapılarak kendine ve dış dünyaya peyderpey daha da yabancılaşmaktadır. Bu nedenle artık o, iflah olmaz bir münzevidir.

Nietzsche söz konusu şiirinde kinayî diline ve kendisiyle de alay edebilen karakteristik üslubuna nazirede bulunur: “Sakla şimdi kanayan kalbini buzlara ve alaycılığın!” Şiirdeki iç görü sahibi ama çaresiz *lirik ben* ile yine ondan kopmuş *mesul ve suçlu ben* olmak üzere iki ayrı benlik, iki ayrı gurbet ve yalnızlığın sancısını sembolize etmektedir: Yurtsuzluk ve fırlatılmışlık. *Yapayalnız* şiirinde işlenen atılmışlık, yurtsuzluk ve yalnızlık duygusu varoluşçu bir temayüle çağrışım yapmaktadır. Örneğin “Dünya değil midir soğuk ve dilsiz/ Binlerce çöle açılan o kapı!” mısralarında söz konusu alışamama, yabancılaşma ve yalnızlık duyguları ağır basmaktadır. Şiirin devamında yer verdiği “Ne bahtsızlıktır oysa/ Kara kışta vatansız/ıssız/ çatısız kalakalmak” mısraları Nietzsche’nin tek başınalık ve muhatapsızlık duygularını çözümleyen ifadelerdir. Ontolojik yalnızlıktan kaçma çabası insanın kendisine yabancılaşmasına yol açacak; bu yabancılaşmadan kaçış ise insanı sosyal ve zihinsel anlamda münzevileştirecektir. Böylece filozof iki ayrı tür yalnızlığın iç içe olduğunu anlayarak özgür olduğu göklerin soğukluğunu göze almaktadır. Zira ontolojik yalnızlık insanı eninde sonunda tek başınalığı ile baş başa bırakmaktadır. Filozof, sızlanıp durmakta olan aidiyetçi benini alt ederek tek başınalığın sancularına katlanmayı yeğlemekte, varoluşsal yalnızlığını içten bir kabullenişle yaşamayı tercih etmektedir. Zira yalnızlıktan kurtulmak isteyen kimsenin çabaları boşa çıkmakta, çırpınıp ve kurtulma arzusu yalnızlığını katmerlendirmekten başka işe yaramamaktadır. Dolayısıyla insanın dünyadaki yapayalnızlığından kaçmak için verdiği uğraşların da boşa gittiğini düşünmektedir. Diğer bir

ifadeyle yalnızlıktan kurtulmak isteyen insanın çabaları boşa çıkmaktadır ve insan daha çok yalnızlaşmaktadır.

## Geleneğe Karşı Şiirsel Tavrı

Nietzsche'nin yaşadığı dönemde felsefede yaygınlaşan akılcılığa yönelik önemli bir karşı çıkışının olduğu göze çarpmaktadır. Bu tavrı onun şiirsel üslubunun izahı yerindedir. Diğer bir ifadeyle Nietzsche, Sokrates'ten itibaren entelektüalist ve rasyonalist bir biçimde gelişen felsefe geleneklerine yönelik ciddi eleştirel bir tavrı sergilemiştir (Akarsu, 1998). O *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde şiirsel bir dille şu ifadelerle yer vermektedir: “Beden; büyük bir akıl, tek hedefli bir çokluk, bir savaş ve barış, bir sürü ve bir çobandır. Kardeşim, senin küçük aklın da bedeninin bir parçasıdır” (Nietzsche, 2020). Burada onun şiirsel bir dil kullanmasının yanında aklın, bedeninin yalnızca bir unsuru olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir. Bu perspektifle varlığı madde ve mana boyutlarına bölmeksizin muhtelif unsurlardan oluşan bütün bir beden olarak anlamlandıran Nietzsche, insanın tüm varlığına/bedenine önem vermesi gerektiğini savunmaktadır. Buna göre insanı yalnızca akıl varlığı olarak sınırlayan felsefe anlayışlarına karşı çıkararak insanın duygu, his, içgüdü, coşku, öfke vb. bütün yönleriyle anlaşılmasının önemine dikkat çekmektedir.

Nietzsche'nin felsefenin alanını genişleten, şiir ve sanatla harmanlanmış yöntemi *yaşam felsefesi* (Lebensphilosophie) bakımından önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte şiir ve şiirsel felsefe karakteri Nietzsche'nin varoluşçu düşüncelerini ortaya koymak için etkili bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Nietzsche modern felsefenin estetikten uzaklaşmış felsefe anlayışına önemli bir karşı duruş sergilemiştir. Ona göre felsefenin dili Sokrates'ten kendi çağına değin donuklaşmış ve katılaşmıştır. Felsefe rasyonel bir kurguya dönüşerek geliştiğinden insan ve dünya tasavvurları da sınırlı bir çerçevede kalmıştır (Kantarıcı Bingöl, 2020). Estetize edilmiş ve şiirleşmiş bir felsefe yapma anlayışı, insana özgürlüğün kapılarını aralayacak niteliğindedir. Çünkü sanat/şiir onun düşüncesinde hakikatin zorluklarından bir kaçış mahiyetindedir. Şu

hâlde dünyanın zorlukları ile baş edebilmek adına hayatın estetize edilmesi insan için önemli bir gereksinimdir. Bu bağlamda Nietzsche, “hakikatin insanları mahvetmemesi” adına sanata, şiire ve şiirsel anlatıma yönelmiş bir filozof olarak değerlendirilebilir. Bu zaviyeden bakıldığında sanat, bir tür “hayatı olumlama” yöntemidir (Çakır Aydın, 2010). Varoluş sancısı, acı, yalnızlık, öfke, kin, neşe, mutluluk vb. unsurların yazılarla dile getirilmesi kişiyi sağaltacak bir mahiyet taşımaktadır. Bu tavır yazanın dünyasında olduğu nispette okuyanın dünyasında da sağaltıcı ve özgürleştirici bir etki sağlayacaktır. Böylelikle şiir ve şiirleşmiş felsefe kişiye huzur, hürriyet ve inatla yaşama gücü bahşedecektir.

## Sonuç

Nietzsche’nin şiiri üzerine bir mütalaa olarak hazırlanan bu yazı bağlamında üç temel bulgu ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce onun felsefesinin şiirsel, sanatsal ve estetik bir zemin üzerinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu anlayış felsefede uzun yıllar öncesine dayanmakta olup Nietzsche tarafından yeniden canlandırılmak istenmiştir. Onun bu yöntemini *şiirsel felsefe*; yazdığı şiirleri ise *felsefi şiir* olarak adlandırmamız mümkündür. Diğer taraftan onun şiirini *mütefekkir şiiri* kategorisinde değerlendirmek yerinde bir tutum olacaktır. Bununla birlikte Nietzsche felsefenin salt entelektüalist ve rasyonalist bir çizgide icra edilmesinin hakikati sınırlandırmak olacağını ileri sürmektedir. Felsefeyi şiir, lirizm ve coşku ile harmanlayarak insanı bir bütün olarak görmeyi yeğleyen bir felsefe anlayışını miras bırakmıştır. İkinci olarak ele almaya çalıştığımız fikirler çerçevesinde şiirle felsefe arasında anlam arayışına dayanan kadim bağların olduğu ortaya çıkmaktadır. Şairin herhangi bir felsefi sorunsalı şiir dili ile ifade edebilmesinin mümkün olabileceği anlaşılmaktadır. Bu tekniğin köklerinin Homeros’a kadar uzandığı söylenebilir. Üçüncü olarak ise felsefe tarihi boyunca tek tip ve yeknesak bir düşünce üretme biçiminin olmadığı fark edilmektedir. Buna göre felsefe tarihi iç içe geçmiş fikirlerin birbirini geçersiz kılmaksızın bir arada var olduğu çok katmanlı ve dinamik bir yapıya tekabül etmektedir. Böylece bir düşünce diğerini yok etmeyip onun yanına

konumlanmaktadır. Nietzsche'nin ileri sürdüğü söz konusu düşünceleri ve anlayışı, felsefe tarihine kazandırılmış önemli bir değer olarak ele almak mümkündür.

## Kaynakça

- Akarsu, B. (1998). *Çağdaş felsefe*. İnkılâp Kitabevi
- Aristoteles. (1993). *Poetika* (İ. Tunalı, Çev.). Remzi Kitabevi. (Orijinal eser yak. MÖ 350'de yayımlandı.)
- Çakır Aydın, M. (2010). Nietzsche'de hayatı olumlama eğilimi ve sanat tutkusu. *Marmara İletişim Dergisi*, (17), 60-78.
- Kantarıcı Bingöl, Z. (2020). Nietzsche'deki üstinsan düşüncesinin fikir babası olarak "Kallikles". *Mavi Atlas*, 8(1), 44-56.
- Leitner, G. Anton (Haz). (2017). *Heimat Gedichte*, Reclam.
- Nietzsche, F. (2008). *Der antichrist- fluch auf das christentum*. Anaconda Verlag.
- Nietzsche, F. (2018). *Tragedyanın doğuşu* (M. Tüzel, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2019). *Gelecekteki felsefe* (Ü. Özdağ, Çev.). Fol Kitap.
- Nietzsche, F. (2020). *Böyle buyurdu Zerdüşt* (G. Birol, Çev.). Dorlion Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1998). *Bütün şiirleri*. Dergâh Yayınları.
- <https://www.insanokur.org/victor-hugo-dan-secme-siirler/>, Erişim Tarihi: 10.10.2025.

## Heidegger'in Yunanlıları\*

### Heidegger's Greeks

Glenn W. Most

Çev. Bartu Şanlı 

#### Özet

Glenn W. Most bu makalesinde, Martin Heidegger'in Yunanlılara ilişkin değerlendirmelerini eleştirel bir bakış açısıyla inceler. Yazar bu değerlendirmeyi altı temel argüman üzerinden yapılandırır. Her argüman farklı yönlere işaret etse de kimi noktalarda benzeşir. Most, Heidegger'in Yunan felsefesini anlama ve değerlendirme biçiminin, felsefesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu örnekler üzerinden göstermeye çabalar. Bununla birlikte, Heidegger'in odaklandığı çeşitli dönemlerin önemini tarihsel olarak sorunsallaştırır. Son olarak Most, bu metinlerde ortaya çıkan tipoloji ve örneklerin saf, dokunulmamış bir Yunan-

#### Abstract

In this article, Glenn W. Most critically analyses Martin Heidegger's evaluation of the Greeks. For the author, this evaluation is configured over six arguments. The features emphasized by each argument are both different and similar. Most endeavours to show through examples that Heidegger's understanding and evaluation of Greek philosophy is directly linked to his philosophy. However, he also historically problematizes the significance of the various periods Heidegger focuses on. In conclusion, Most focuses on the relation of the typologies, examples, etc. that emerge in these texts to the cannot be understood as representing a pure, untouched image

\* Bu makale, ilk olarak şurada yayımlanmıştır: Arion: A Journal of Humanities and the Classics, Spring- Summer, 2002, Third Series, Vol. 10, No. 1 (Spring - Summer, 2002), pp. 83-98.

Bu çeviri çalışmasına sonsuz bir yardımseverlikle yaklaştıkları için Erdal Yıldız, Serdar Köşkeroglu ve elbette Şilan Kesler'e teşekkür ederim.

✉ Yüksek Lisans Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye | bartusanli9@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-3996-1752.

lı imgesine değil, belirli bir tarihsellik ile anlaşılabilceğini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Martin Heidegger, Yunan Felsefesi, Friedrich Nietzsche, Aristoteles.

of the Greeks but rather within a specific historical context.

**Keywords:** Martin Heidegger, Greek Philosophy, Friedrich Nietzsche, Aristotleaim of this research is to look at what Parmenides, as one of the philosophers standing at the forefront of the Western philosophical tradition, carried from the cultural World into which he was born, in other word,

## Heidegger'in Yunanlıları

Martin Heidegger, yazılarında sıklıkla Yunanlılardan bahseder, belki de Nietzsche'den bu yana diğer tüm büyük filozoflardan daha fazla. Bu göndermeler, iki biçimden birini veya diğerini alır. Bir taraftan, Heidegger sık sık okuyucunun öyle ya da böyle iyi bilinen, onaylanmış Antik Yunan yazarları olarak zorlanmadan tanımlayabileceği, aktarılmış eserlerine ya da en azından belirli bölümlerine atıfta bulunduğu belirli Antik Yunan bireyle-rinin isimlerini anar. Bu olgu, birinci soru kümesini meydana getirir: Heidegger tercihen hangi Yunanlılardan bahsediyor ve neden ötekiler değil de bu isimler? Diğer taraftan, Heidegger basitçe "Yunanlılar" diye adlandırdığı isimsiz ve bireyselleştirilmemiş insan grubuna atıfta bulunmaya eğilimlidir. Metinlerinin bazılarında ve özellikle bunların belirli kısımlarında, bu göndermeler sadece dağınık ve dakik olmaktan çıkar, bunun yerine özel bir yoğunluk ve tutarlılığı varsayar. Örneğin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*'in birkaç sayfasında şöyle yazar: "Im Zeitalter der ersten und maßgebenden Entfaltung der abendländischen Philosophie bei den Griechen, durch die das Fragen nach dem Seienden als solchem im Ganzen seinen wahrhaften Anfang nahm, nannte man das Seiende φύσις" ("Var olanın bir bütün olarak sorgulanmasının gerçek başlangıcını yapan Yunanlılar arasında Batı felsefesinin ilk ve belirleyici gelişimi çağında, varolan 'φύσις' olarak adlandırılmaktaydı," GA 40.15 )<sup>1</sup>, veya tekrar ("Die Griechen haben nicht erst

<sup>1</sup> Bu makale, Stanford Üniversitesi'nin ev sahipliğinde Bay Area Heidegger Kolokiyumu'nun bir toplantısında 20 Nisan 2001 tarihinde yapılmış bir konuşmanın gözden geçirilmiş halidir; davet edenlere ve dinleyicilere, bilhassa H.-U. Gumbrecht'e teşekkür ederim. A. Davidson, B. Full, R. Pippin, M. Vöhler ve I. Wienand'ın eleştirileri ve önerilerinden ziyadesiyle yararlandım, hepsine teşekkür ederim. Heidegger'in yazılarına bütün referanslar *Gesamtausgabe*, düz. F.-W. von Herrmann (Frankfurt a.M. 1975-) sayfa numarasıyla birlikte H olarak belirtilen *Holzwege* (Frankfurt a.M. 1950) ve sayfa numarasıyla birlikte *WhD* olarak belirtilen *Was heißt Denken?* [Düşünmek Ne Demektir?] (Tübingen 1954) hariç, cilt ve sayfa numarasıyla birlikte GA olarak belirtilmiştir. Bütün çeviriler bana aittir. Bu altı tezi bilimsel bir aracın sırtına bindirmemeyi tercih ettim; ancak dördüncü tezin bazı kısımlarının belgelenmesi ve daha fazla detaylandırılması için okuyucu şu makalelerime yönlendirilmektedir: "Zur Archäologie der Archaik," *Antike und Abendland* 35 (1989), 1–23, "Schlegel, Schlegel und die Geburt eines Tragödienparadigmas," *Poetica* 25 (1993) 155–75 ve "Πρωλεμοσ παντην πατηρ. Die Vorsokratiker in der Forschung der

*an den Naturvorgängen erfahren, was φύσις ist . . .*” (“ Yunanlılar, φύσις’in ne olduğunu ilk etapta doğal süreçlerden deneyimlemediler...,” 17), veya tekrar, *”Das Seiende als solches im Ganzen nennen die Griechen φύσις”* (“Yunanlılar, bir bütün olarak varolan’a φύσις adını verirler,” 18) ve son olarak *”Wir setzen dem Physischen das »Psychische«, das Seelische, Beseelte, Lebendige entgegen. All dieses aber gehört für die Griechen auch später noch zur φύσις. Als Gegenerscheinung tritt heraus, was die Griechen θεός, Setzung, Satzung nennen oder νόμος, Gesetz, Regel im Sinne des Sittlichen”* (Biz, fiziksel olanı psişik, ruhsal, hareketli ve canlı olanın karşısına yerleştiririz. Buna karşın, Yunanlılar açısından bütün bunlar daha sonrasında bile φύσις’e aittir. Karşıt fenomen olarak Yunanlılar’ın θεός, koyma, tüzük ya da νόμος, ahlaki anlamda kural, yasa dedikleri şey ortaya çıkar.,”18). Bir başka örnek de *”φύσις’in Özü ve φύσις Kavramı Üzerine: Aristoteles, Fizik B, I”* başlıklı makalesinin birkaç sayfasından verilebilir: *”Für die Griechen aber bedeutet »das Sein« die Anwesenung in das Unverborgene”* (“Ancak Yunanlılar açısından ’Varlık ‘gizlenmemiş olanda mevcut olmadır’ GA 9.270), ya da *”Aristoteles ... bewahrt nur das, was die Griechen von jeher als das Wesen des λέγειν erkannten”* (“Aristoteles ... yalnızca Yunanlılar’ın eskiden beri λέγειν’in özü olarak tanıdıkları şeyi muhafaza eder,” 279) ve tekrar, *”An sich hat λέγειν mit Sagen und Sprache nichts zu tun; wenn jedoch die Griechen das Sagen als λέγειν begreifen, dann liegt darin eine einzigartige Auslegung des Wesens von Wort und Sage, deren noch unbetretene Abgründe keine spätere »Sprachphilosophie« je wieder ahnen konnte”* (“Kendi başına λέγειν’in söylemekle ve dille hiçbir ilgisi yoktur; fakat eğer Yunanlılar söylemeyi λέγειν olarak kavırıyorlarsa, o zaman burada, daha sonraki hiçbir ‘dil felsefesi’sinin, henüz ayak basılmamış derinlikleri hakkında bir

Zwanziger Jahre,” in *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren*, ed. H. Flashar (Stuttgart 1995), 87–114, ayrıca şu çalışmalara da: T. Borsche, “Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker.” in J. Simon (Ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. I (Würzburg 1985), 62–87; E. Behler, “A. W. Schlegel and the Nineteenth-Century *Damnatio* of Euripides,” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27 (1986), 335–67; A. Henrichs, “The Last of the Detractors: Friedrich Nietzsche’s Condemnation of Euripides,” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27 (1986), 369–97.

fikir sahibi bile olamayacağı sözün ve söylemenin özünün eşsiz bir yorumu orada yatmaktadır,” 280) veya son olarak, ”*das Entscheidende . . . besteht darin, daß die Griechen die Bewegtheit aus der Ruhe begreifen*” (”Belirleyici olan unsur, Yunanlılar’ın hareketi durağanlıktan itibaren kavramaları gerçeğinden meydana gelir,” 283-84). Heidegger’in bu dikkat çekici ve kendine özgü dilbilimsel kullanımı ikinci bir soruyu meydana getirir: Heidegger’in referans yaptığı bu anonim Yunanlılar kimdir? Her iki soru kümesi teke indirilebilir: Heidegger’in Yunanlıları kimlerdir?

Bu soruya, altı tez önererek yaklaşmayı deneyeceğim ve şimdiden kaçınılmaz kabalıkları dolayısıyla Heidegger’den, Yunanlılardan ve okurlarımdan özür diliyorum. Bu tezler, tartışmayı sonlandırmaktansa ona yol açmayı ve eğer mümkünse Heidegger’in aslında ne yaptığını ve Antik Yunan düşüncesinin Modern Alman düşüncesinde oynayabildiği -en azından- rolün birazcık daha berrak bir anlayışına katkı sunmayı amaçlıyor. Burada uzman bir klasikçi ve klasik geleneğin öğrencisi olarak yazıyorum ve yalnızca uzman filozoflar için değil felsefe, edebiyat ve kültür arasındaki karşılıklı ilişkiyle geniş ölçüde ilgilenen uzman olmayan okurlara da yazıyorum. Heidegger, kimi zaman kendi felsefi projesini, klasik filolojik ölçütlere uygun bir Antik Yunan tasarımından ayırmaya özen göstermiştir (örneğin H 309–310). Bu durum, Heidegger’in “Yunanlılar”ının kim olduğu sorusunun gereksizliğini tartışmalı kılsa da, konuyu daha ilgi çekici hale getirir. Şüphesiz Heidegger’in taraftarları- sadece onlar değil- *Wissenschaft* (bilim) ve *Denken*’in (düşünce) birbirini anlamaktan aciz olduğu tezinin daha ileri kanıtlarını benim yorumlarımda bulacaklardır. ”*Inmitten der Wissenschaften denken, heißt: an ihnen vorbeigehen, ohne sie zu verachten*” (Bilimlerin ortasında düşünmek şu anlama gelir: onları hor görmeksizin yanlarından geçip gitmek” H 195): belki de öyle, ancak bilginliğin görevi düşünceyi saygıyla sorgulama görevi olarak kalmalıdır.

## 1. Heidegger’in Yunanlıları Bir Pagan Müjdesidir.

Heidegger’in Yunanlılara yaptığı göndermelerin işaret ettiği kişilerin kimliği konusunda her ne kadar belirsizlik olsa da metnlerinin tumtu-

raklı stratejisi içerisinde bu göndermelerin işlevi hakkında çok az şüphe olabilir.

Bu işlevi anlamak için, güneybatı Almanya'daki küçük bir kasabada bir pazar sabahını hayal edin. Kendimizi elbette bir kilisede buluruz- Katolik ya da Lutherci olması şu anda önemli değil. Oturan cemaatin huzurunda bir rahip ya da bir papaz ayakta durmaktadır. İbadet edenlere seslenir. Bazen buyurgan bazen merhametli bir tonda onları en yüksek yeteneklerinden uzaklaşmakla ve yüce Varlık'ı unutmakla suçlar; düşüncesizce ve dikkatsizce kendilerini yalnızca bu dünyanın gelip geçici zevklerine adadıklarını söyler. Yalnızca savunmaz ve suçlamaz: iddialarını otoriteye sahip göndermelerle destekler. İncil'den, tercihen Yeni Ahit'ten kısa bir pasajı alıntılıyarak ve yaratıcılığı ve dinleyicilerin sabrının izin verdiği ölçüde detaylı bir şekilde yorumlayarak konuyu kanıtlamaya girişir. İbadet edenler mahcup bir sessizlik içinde dinler. Bittiğinde, herkes hep bir ağızdan "Amin" der, evlerine giderler ve öğle yemeği yerler.

Birinci tezim, Heidegger'in yazılarının sizi az önce hayal etmeye davet ettiğim Hıristiyan vaazlarının tonunu ve tumturaklı stratejilerini benimseme eğiliminde olmasıdır ancak bunu yaptığında, ruhani tefsirini adadığı şey asla Yunanca Yeni Ahit, hatta Septuaginta (ya da her ikisinin Almanca çevirisi) değildir, ona en kesin şekilde pagan bir Müjde olarak tanımlanabilecek şeyi sağlayan diğer Yunanca metinler, düzyazı ve şiirdir. Bu metinler Heidegger'e, bir zamanlar bildiğimiz ama o zamandan beri unuttuğumuza inandırılabilirliğimiz şeyleri kendimize hatırlatarak moderniteyi yerinden edebileceği bir kaldıraç vermiştir. Özgünlükleri [*originality*], üstünlükleri ve sorgulanamaz sahiplikleri açısından kabul edilebilecek şeyleri istismar etmek suretiyle, Heidegger, bu modern ve teknolojik dünyadaki yaşamlarımızın olgusallığında her şeyin yanlış olduğu görüşünün bizi ikna edeceğine inanmış gibi görünmektedir. Freiburg, New York ve Moskova'dan kurtarılmalıdır- ancak Kudüs ve Roma değil, Atina tarafından.

Bu fikrin bazı örnekleri, özellikle on beşinci yüzyıldaki İtalya Rönesansı, 1790'ların Alman Romantik Hümanizm'i ve son olarak 1930'lar da Werner Jaeger'in yaydığı Üçüncü Hümanizm de dahil olmak üzere, en

azından Roma İmparatorluğu dönemindeki İkinci Sofistik döneminden bu yana her Avrupa Rönesansı'nın klişesi haline gelmiştir. Böyle Rönesanslar, genel olarak kendi temel yönelimleri açısından Hıristiyanlık dışı veya Anti-Hıristiyanlar olsa da (böyle söylemek, savunucuları arasında derin Hıristiyan inancına sahip bireylerin olmadığı anlamına gelmez) Hıristiyanlığın çoğu kez peşine düştüğü amaçların bazılarını elde etmeyi denemiş -bireyin ahlaki gelişimi, ruhani bir topluluğun tesisi, geçmişin büyük eserlerinde ifşa edilmiş ruhani değerlerin lehine bizi çevreleyen maddi dünyanın tatlı sözlerinin reddi- ve aynı tekniklerin bazılarını kullanmışlardır. Bu, Heidegger'in 1947 tarihli "Hümanizm Üzerine Mektup" başlıklı yazısının bazı tuhaflıklarının bir nedeni ve belki de en temel nedenidir: Hiç şüphe yok ki, -bu yazıda açık bir şekilde Avrupa Hümanizmi geleneklerini reddeden ve felsefesini genellikle Hümanizm olarak anlaşılan şeyin karşı kutbuna yerleştiren ancak yine de kesin bir şekilde "*das Inhumane*"nin ("insanlık dışı" 340, 345-46, 348) karşısında olduğunu iddia eden ve kendi felsefi projesini bütünüyle insanın saygınlığını (342-352) yansıtan yeni ve daha yüksek bir Hümanizm olarak tanımlamak için büyük çaba sarf eden- Heidegger aslında *malgré lui* [kendine rağmen] bir Hümanisttir.

Heidegger ve Hıristiyanlık arasındaki ilişki kuşkusuz ziyadesiyle karmaşık ve problemlidir (bkz. H 202-3). Ancak kesin olan bir şey varsa, o da *Metafizğe Giriş* (GA 40.8-9) gibi metinlerin felsefe ile dini inanç arasında keskin bir karşıtlık kurmakla kalmayıp aynı zamanda Latinceyi ve Roma kültürünü sık sık aşağılamasıdır. Bu aşağılamanın nedeni, Yunan felsefesinin sadece Romalılar vasıtasıyla (ve dolayısıyla ihanetiyle) değil, aynı zamanda Yunan paganizminin Hıristiyan ve Ortaçağ Skolastiği aracılığıyla bu kültür ile dile yayıldığını düşünmesidir. Böylece, pagan Yunanlıların doldurabileceği metinsel bir boşluk oluşmuştur.

Heidegger'in Yunan metinlerini sunuş yöntemi Hıristiyan vaazlarındaki Müjdelerin kullanımını andırır: çeviri halindeki kısa pasajların alıntılanması; açıklayıcı çeviri ya da daha doğrusu, metinde görülen içerimleri çevirinin içine hassas bir şekilde yerleştirerek çözen tefsir; metnin içinde içerilmiş ya da gizlenmiş her şeyi çözmeyi amaçlayan ayrıntılı bir şerh.

Yine de bu taraftan bakıldığında, Heidegger'in şerh tarzı tuhaftır: neredeyse her zaman metne karşı çalışmak ve açık olmaktansa uzak başka bir anlamlandırma düzeyine destek vermek için görünür anlamının karşısında mücadele vermek için büyük çaba sarfeder. Heidegger'in abartılı şerh yöntemi, köken olarak teolojik bir gelenekten gelse de, sonuçta oldukça aşırı ve sorunlu bir biçime bürünmüştür. Bunu anlamak için, ikinci teze gidelim.

## 2. Heidegger'in Yunanlıları İlksel Bir Felsefi Terimler Sözlüğünün Sözcüleridir.

Heidegger'in Yunanlıları kullanışıyla ilgili dikkat çekici bir olgu, başından sonuna dek Yunanca bir şiir ya da felsefe metninin tamamını asla uzun uzadıya yorumlamaması, bunun yerine kısıtlayıcı bir biçimde kısa kesitlere, bölümlere ve sıklıkla yaptığı üzere sadece cümlelere odaklanmasıdır. Genişletilmiş olarak (*in extenso*) aktarılan daha uzun metinlerle uğraşırken Heidegger açıkça onları daha küçük fragmanlara tercih eder. Dahası, tam haliyle günümüze kadar ulaşmış metinlerdense fragman formunda aktarılmış metinlerle ilgilenmeyi tercih eder ve Antik Yunan felsefesinin geriye kalan tanıklıklarını yorumlarken dikkatinin çoğunu özellikle kısa fragmanlara verir. Aşırı ama alışılmadık olmayan bir örnek *Düşünmek Ne Demektir*'de bulunur: Heidegger, tüm kitabın dörtte birini Parmenides'in tek bir satırına harcar (WHD 105-49). Gelgelelim, görünüşe bakılırsa çoğunlukla yorumlamayı tercih ettiği ne Yunanca ne de parçalı metinlerdir, her şey Yunan dilinin tekil sözcükleridir. Heidegger'in tekil Yunanca sözcük seçimi iki biçimden birini veya diğerini alır: ya bir ya da daha fazla sözdizimsel birimden oluşan aktarılmış bir metni, içerdiği kelimelerin tamamını ya da çoğunu ya da en azından bir kısmını tek tek açıklayarak yorumlar; aksi takdirde onları içeren tekil herhangi bir metinden ayrı olarak bir grup bireysel anahtar kelimeyi- örneğin φύσις, ἀληθεία, νόμος, νοεῖν- basitçe tartışır.

Yunan düşüncesinin bir yorumcusu olarak Heidegger, sürekli olarak parçaları bütüne, fragmanları parçalara, cümleleri fragmanlara ve tekil sözcükleri cümlelere tercih eder. Gerçek şu ki, Heidegger sözcüklerin tasdik edilmiş anlamları karşısında manalı gibi görünen etimolojik kökenlerini

tercih ederek daha da ileri gider. Böylece, Heidegger'in Yunan düşüncesi içerisinde sözcük türettiği söylenebilir. Yunan dilini yalın durumdaki bireysel adların bir toplamı olarak görür ve Yunanca cümlelerin bir anlam ifade etmesini sağlayan sözdiziminin tüm yapısının yanı sıra, isimler ve mastarlar dışındaki diğer konuşma bölümlerini neredeyse tamamen görmezden gelir.

Heidegger'in Yunanlıları esasen yazmazlar, eğer yazmaya girişirlerse şayet, ne kadar az yazarlarsa o kadar iyidir. Heidegger'e göre en iyi Yunanlılar yalnızca konuşan, ziyadesiyle sofistike ve derinlemesine dolayımlanmış ancak dile getirilmemiş ortaklıkları üstü kapalı bir biçimde bağladıkları tek, ağır yüklü adları ifade eden kimseler gibi görünüyor. Heidegger'in Yunanlıları edebiyat ya da felsefe metinleri yazmaz; bunun yerine, ilksel felsefi terimleri karşılıklı olarak dile getirirler. Birbirlerine bakarlar, φύσις denir ve yavaşça kafa sallanır. Heidegger'in günümüze ulaşan Yunanca metinleri sık sık görünür anlamları karşısında yorumlamak zorunda kalmasının nedeni budur; çünkü Heidegger onları, düştükleri suni gerçek ifadeler durumundan, felsefenin ilksel bir arşivi olarak asli, bütünüyle sahici itibarına geri kazandırmaya çalışmaktadır.

### **3. Heidegger'in Yunanlıları Yalnızca Kimi Yunanlılardır.**

Heidegger, sıklıkla "Yunanlılar" hakkında konuşur. Bununla beraber, antik dünyanın gerçek Yunanlılarının çoğu Heidegger açısından bütünüyle ilgisizlik hatta bilgisizlik konusuymuş gibi görünmektedir.

Her şeyden önce, Yunanlıları Yunan diline dönüştürür. Yunanlılar, yalnızca yazılı metinlerin üreticileri veya Yunan dilinin sözcüleri oldukları ölçüde Heidegger'in ilgisini çekerler. Heidegger, Yunan tarihi, savaşları, ekonomisi, politikası, mutfağı, sporu, köleliği, ailesi, kadınları veya çocuklarına ilgi göstermez ve hatta farkında bile değildir. Heidegger, Yunan dininden neredeyse hiç bahsetmez ve -görünüşe göre sadece bir istisna dışında- bunu sadece Yunan felsefesinin belirli yönlerini açıklamak için yapar, örneğin Herakleitos için bir bağlam olarak Artemis'e atıfta bulunur (GA 55.14-19); bu istisna, "Sanat Eserinin Kökeni" adlı denemesinde

Yunan tapınağı tartışmasıdır ancak Heidegger'in bu yapıyla ilişkilendirildiği düşüncelerin antik veya modern bilim insanları tarafından anlaşıldığı şekliyle Yunan diniyle ne ilgisi olduğunu hayal etmek zordur (H 30-44). Heidegger'in Batı uygarlığının kusurları tarafından hala yıpratılmamış bir doğanın son temsilcileri olarak methiyeler düzdüğü Yunanlılar, aslında onu yalnızca yüksek kültürün geleneksel abidelerinin üreticileri olarak ilgilendiriyor gibi görünmektedir. Burada dahi Heidegger, sanat ve heykeltıraşlık gibi Yunan yüksek kültürünün bu gibi diğer biçimlerini reddeder ve özellikle Yunanca sözcüklere odaklanır. Kendine özgü bir yolla, Heidegger antik düşünürlerin biyografilerini görmezden gelme eğilimindedir ancak bununla birlikte derin bir felsefi anlamla onları desteklemek için birkaç şüpheli sahicilik anekdotunu radikal bir şekilde yorumladığı Herakleitos üzerine dersi bir istisnadır (GA 55.5-13).

İkinci olarak Yunanlıları Yunanca'ya dönüştürme tekniği içerisinde Heidegger, ilgili bulgular alanını genel ve tarihsel olarak ciddi bir kısıtlamaya tabi tutar. Genel olarak, yalnızca felsefe ve şiirin yüce biçimleri, Homeros'un epikleri, Pindaros'un odları ve Sophokles'in tragedyalı onun görüş alanına dahildir. Heidegger'in Yunanlıları komedi, taşlama, tezyif, retorik, romans, aşk şiiri, mektup, hukuki, bilimsel ya da tıbbi metinler yazmaz; esasen lirik şiir ve tragedya içerisinde bile erotik hazza ilişkin odlar ya da Euripidesçi tragedyalı yazmazlar. Heidegger, tarihsel olarak yalnızca Yunan felsefesi ve şiirinin oldukça erken bir dönemiyle ilgilenir. Heidegger, Yunan şairler arasında görünüşe göre Sophokles'ten sonra kim-seden alıntı yapmaz. Helenistik ve İmparatorluk dönemindeki Yunan şiiri ve düzyazısı, Heidegger'in okumasında bütünüyle namevcut görünüyor-Bizans edebiyatından hiç söz etmiyorum bile. Heidegger için Yunan felsefesi, Platon ve Aristoteles ile sona ermiş gibi görünüyor: "So ist es mit der Philosophie der Griechen. Sie ging mit Aristoteles groß zu Ende" ("Yunanlıların felsefesinde durum böyledir. Yunanlıların felsefesi, görkemli bir biçimde Aristoteles ile sonlandı" GA 40.18). Helenistik ve İmparatorluk dönemindeki Yunan felsefesi Heidegger'in yazılarında neredeyse hiç iz bırakmamıştır. Heidegger'in Simplikios'tan bahsetmesinin sebebi ise, Pre-

sokratik felsefeyi aktarmasından -ve çarpıtmasından- kaynaklanmaktadır. Sadece Presokratikler, Heidegger'in hayranlığını bütünüyle kazanmıştır: yalnızca Anaksimandros, Herakleitos ve Parmenides. Dolayısıyla Heidegger'in Yunanlıları, yazar oldukları ölçüde (sadece Yunanca konuşanlar değil), Homeros'tan Aristoteles'e kadar, daha önceki veya sonraki dönemlerden ziyade beşinci yüzyıla (Herakleitos, Parmenides, Sophokles) vurgu yaparak, çok küçük bir meşhur metin seçkisinin yazarlarıdır. Bu listede, ondokuzuncu yüzyıldan beri Alman hümanist Gymnasium okullarında okutulan yazarların kanonundan bir seçkiye tekabül eder- ancak burada metafizik bir ağırlık taşır.

#### **4. Heidegger'in Yunanlıları Nietzsche'nin Yunanlılarıdır.**

Yunan edebiyatı ve felsefesinin günümüze ulaşan metinleri arasında Heidegger'in kısıtlı bir biçimdeki dar seçkisi, aynı alan içerisinde Friedrich Nietzsche tarafından oluşturulan kanonlaştırmanın çarpıcı bir hatırlatıcısıdır. Nietzsche'nin tüm tezahürlerde arkaik olana yönelik genel tercihi - bütün Yunan kültürü alanlarında- geç dönemlerdense daha erken dönemlere, Helenistik ve İmparatorluk dönemindense Klasik'e ve Klasik olandansa Klasik öncesine ayrıcalık tanır. Şüphesiz, Nietzsche Yunan şiiri alanı içerisinde, tragedyayı bütün diğer erken ve daha geç Yunan poetik türlerine; tragedya içerisinde de Sophokles'i Aiskhylos ve Euripides'e tercih etmiştir. Şüphesiz, bu seçimlerde Nietzsche yalnızca takipçiydi ya da daha iyi haliyle yeni bir mantık geliştiriyordu: izi Antik döneme dek sürülebilecek ancak on dokuzuncu yüzyılda özellikle August Wilhelm Schlegel'in dramatik şiir üzerine ziyadesiyle etkili olan derslerin izini takip eden tercihlerdi bunlar. Gelgelelim diğer taraftan ise, Presokratiklerin Platon ve daha sonraki bütün Yunan felsefesi üzerindeki dikkate değer tercihi açısından Nietzsche, yenilikçiydi ve doğrudan etkiliydi. Her şeyden önce, Sokrates ve Platon tarafından işaretlenen durağı takip eden iyimser, sıradan ve sistematik okullardansa parçalı felsefi içgörülerini daha soylu ve etkin olan yalıtık, kahramanlıkla dolu, polemikçi ve yanlış anlaşılabilir bireylerin bir ideal topluluğu olarak erken dönem Yunan düşünürleri fikrini, çağdaş ve daha

sonraki Alman düşüncesine miras bırakan kişi Nietzsche idi. Doğrusu, bir dereceye kadar Presokratik felsefe kavramının Nietzsche'nin "icadı" olduğundan dahi bahsedilebilir.

Heidegger de tıpkı Nietzsche gibi aynı Yunanlıları vurgular ancak Sokrates, Nietzsche'nin Yunan felsefesi anlayışında can alıcı bir olumsuzluğa sahipken Heidegger'in yazılarında bütünüyle namevcuttur- büyük olasılıkla Sokrates, oldukça monolojik ve Anti-Platoncu Heidegger için fazla diyalojik ve Platon'dan ayrılması zor birisiydi. Heidegger, her şeyden önce pek çok Almanın nazarında Nietzsche ile yakın bir ilişkisi bulunan Herakleitos'u tercih etmiş görünür. Nietzsche'nin kendisi, "trajik çağda felsefe"nin en trajik felsefi ve felsefi açıdan en trajik temsilcisi olarak "ruhun tiranları" olarak adlandırdığı kişiler arasında Herakleitos'a özel bir önem ve pathos atfetmişti ve hatta Nietzsche'nin rakibi Hermann Diels Herakleitos'un fragmanlarının eleştirel edisyonun önsözünde, Antik Yunan filozofu ve çağdaş Alman filozofu arasındaki yakınlığa işaret etmişti. Her ikisi de çarpıcı, unutulmayan ve ziyadesiyle metaforik aforizma biçimiyle felsefe yapmadılar mı? Her ikisi de zamanlarının egemen ideolojileri hakkında şiddetli bir polemik duruşu varsaymadı mı? Her ikisi de tinsel bir elite seslenmediler mi? Her ikisi de melankoliyle ünlü değiller miydi?

Elbette Heidegger'in Presokratikler, özel olarak da Herakleitos yorumuyla Nietzsche'nin yorumu arasında belirgin farklılıklar vardır. Heidegger'in kendisi sıklıkla bu farkları vurgulama çabası içerisinde ve dolayısıyla Nietzsche'nin Yunan felsefesine bakışından -gerçekte olduğundan- daha bağımsız olduğu izlenimini yaratır. Aslında Heidegger, Yunan felsefesinin öteki çağdaş okuma biçimleri karşısında kendi pozisyonuna destek sağlaması için bir taktiksel aygıt olarak Nietzsche'den yararlanıyor gibi görünür.

Özel olarak, Heidegger çağdaş Alman entelektüel kültüründe egemen olan bu konuya iki farklı yaklaşım arasında bir orta yol bulmalıydı. Bir yandan, klasik filologlar Yunan felsefesinin, *Yunan felsefesi* olduğu için kendilerine ait olduğunu iddia ettiler. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff gibi uzmanlar (*Aristoteles und Athen*, 1893; *Platon: Sein Leben und seine Werke*, 1918), bu metinlerin meydana gelme koşullarının biyogra-

fik, tarihsel ve politik bağlamlarını vurgulayarak ve açıkça bunların kalıcı felsefi geçerliliğini reddederek onları kararlı bir şekilde tarihselleştirdi ve pozitivist bir yoruma vakfetti. Diğer taraftan, her şeyden önce Marburg Neo-Kantçıları'nın aralarında bulunduğu çağdaş Alman filozoflar Yunan felsefesinin, Yunan *felsefesi* olduğu için kendilerine ait olduğunu iddia ettiler. Hermann Cohen (*Platons Ideenlehre*, 1878) ve Paul Natorp (*Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus*, 1903, 1921) gibi filozoflar, Yunan filozoflarının, özellikle de Platon'un (münhasıran olmasa da) devam eden felsefi ilgisini, yazılarında Immanuel Kant'ın eserlerinde tanımladıkları aynı temel meselelerle başa çıkma girişimini görerek gerekçelendirdiler. Ne Yunan felsefesini üretildiği benzersiz ve tekrar edilemez kişisel veya toplumsal koşullara indirgemek ne de Yunan felsefesinin kalıcı geçerliliğine dair bir iddiayı Alman İdealist felsefesindeki tekil bir aşamayla özdeşleştirerek gerekçelendirmek istemeyen herkes, bu iki düşman kamp arasında bir şekilde arabuluculuk yapmak zorundaydı. Örneğin, Julius Stenzel (*Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles*, 1917; *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924; *Platon der Erzieher*, 1928) her iki aşırı pozisyonu da açıkça reddetmek için büyük çaba sarf etti ancak kendisi Marburg okulunun genel hatlarından radikal bir şekilde ayrılan Platon'un felsefi olarak tutarlı bir resmini sunmayı imkânsız olmasa da zor buldu.

Bir yandan Marburg'daki Neo-Kantçılar, diğer yandan Wilamowitz ve takipçileriyle kesin bir hesaplaşmaya girmeden 1920'lerde Almanya'da Platon'a odaklanmak son derece zor ve belki de imkânsız olurdu. Nietzsche'nin kanonunu benimseyen Heidegger, Neo-Kantçılar ve Wilamowitz'in geniş ölçüde ihmal ettiği ancak pek çok Alman klasikçinin Birinci Dünya Savaşı'ndan beri dönüş yaptığı Presokratiklere odaklanarak bu muammadan kaçınmaya imkân sağlamıştı. Böylece Heidegger, eşzamanlı bir biçimde aykırı ve modaya uygun görünebiliyordu. Aynı zamanda, sadece disiplinler değil, daha geniş bir entelektüel kültüre katılıyor görüntüsü verebilirdi: Yunanlıları Yunanca profesörlerinden, Yunan filozoflarını Felsefe profesörlerinden kurtarabilirdi.

## 5. Heidegger'in Yunanlıları Toga Giymiş Almanlardır.

Alışlageldik şekliyle, Yunan Heidegger'in görmezden geldiği, bastırıldığı veya örtbas ettiği şeyler şöyledir: Heidegger'in Antik Yunanistan'ında kölelik, eşcinsellik, heteroseksüellik, atletizm, savaş, şarap, şarkı, öfke, kahkaha, korku ve batıl inanç yoktur. Tam aksine Heidegger, Almanların benimsemesini istediği değerleri öngören Antik Yunan ilkeleri üzerine odaklanır: tefekkür, alırlık, doğa sevgisi, büyük şair ve düşünörlere hayranlık, dillerine ve bazen -politik koşullara bağlı olarak- *Kampf* (toplumsal ve politik mücadele), öteki zamanlarda *Gelassenheit*'a (sükûnet ve teslimiyet) duyarlılık. Heidegger'in Almanları, kendilerine Yunanlıları model almaya cesaret ettikçe *Lederhosen* giymiş Almanlardır ancak Heidegger'in Yunanlıları esasen tüm ayrıntılarıyla Alman erdemlerinin idealleştirilmiş bir izdüşümü olduğundan ve Yunanlılara ilişkin bütün idealleştirmeler nihai olarak Romalılarından esinlendiğinden, Heidegger'in Yunanlıları Toga giymiş Almanlar olarak tasvir edilebilir.

Heidegger'in Yunanlıları, sadece kendilerinden sonra gelen her iyi şeyin temelini atmış olmaları nedeniyle değil, aynı zamanda oluşturdukları kötü gelenek nedeniyle de ilk Avrupalılardır. Heidegger'in Yunanlılarını nihayetinde böylesine Alman yapan şey, tüm Avrupa tarihinin giderek daha büyük ölçekte tekrarlayacağı fõsıç'ten teknolojiye düşüşü halihazırda tam olarak canlandırmalarıdır. Platon ve Aristoteles çoktan Yunan felsefesine ihanet etmiştir ve onu iyimserlik, şeyleşme ve bilimin (*Wissenschaft*) hizmetine sokmuştur. Yunan düşüncesinin günümüze ulaşmış en eski metinleri tarihi itibarıyla oldukça geçtir. Bu, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda açıkça ima ettiği ilk dönem felsefesinin merkezi noktalarından biriydi. Hem Nietzsche hem Heidegger için Avrupa tarihi -ki bu her iki düşünür için temel olarak Alman tarihi anlamına gelir- sadece tekrar eder, derinleşir ve Yunan modelini ifa eder.

Böylece Heidegger'in Yunanlıları Almanlar olarak sunduğu ele alınırsa, aynı zamanda kendini de Yunan olarak sunduğu anlaşılabilir. Bir yandan Alemanniya ya da Suabiya pratikleri ve dili; diğer yandan Yunan pratikleri ve dili arasındaki benzerliklere işaret etmeye heveslidir. Dahası, kendine

özgü yazma tarzı dolayısıyla (kelime oyunları, etimolojik imkânların keşfi, yeni sözcükler icat etmesi, özellikle gündelik dilden sıradan sözcükleri alıp onları felsefi kavramlar olarak adlaştırması) Aristoteles'in yazılarının Yunanca okuyucu üzerinde bıraktığı etki, kendisinin Almandaki eserlerinin okuyucusu üzerinde bıraktığı etkiye benzer (Aristoteles'in aşırı kısa ve özlü oluşu ve Heidegger'in daha az aşırı olmayan laf kalabalığı arasındaki açık karşıtlığı bir istisnadır). Aristoteles, Heidegger'e kendi tarzı açısından bir model olarak -genç Heidegger'in tutkulu bir şekilde üzerinde durduğu Yunanca metinlerin arasında Aristoteles'in çalışmalarının olduğu hatırlanacaktır- bilinçli bir şekilde yardım etse de etmese de benim sezgim, Almandaki Heidegger okuma deneyiminin bazen çarpıcı bir şekilde Yunandaki Aristoteles okumaya benzer olmasıdır. Bu sezgiyi doğrulamak veya çürütmek için gerekli olan ciddi dilbilimsel belgeleri sağlamaya çalışmak faydalı olabilir.

## **6. Heidegger'in Yunanlıları Yunanlılar değildir- Tam da Bu Yüzden Bizi İlgilendirirler.**

Profesyonel klasikçiler için Heidegger'in Yunan felsefesi ve şiiri üzerine çalışmalarında ilgi çekici neredeyse hiçbir şey yoktur -ki bu şüphesiz Heidegger hakkında olduğu kadar profesyonel klasikçiler hakkında da çok şey söyler. Heidegger'in çalışmaları, kendileri de büyük ölçüde marjinal olan çok az sayıda klasikçi dışında, klasikler mesleği için tamamen marjinal kalmaktadır. İngiltere ve Amerika'da uzmanların yürüttüğü Antik felsefe çalışmaları büyük ölçüde Heidegger'i görmezden gelir; Fransa ve İtalya'da birkaç istisna vardır. Alman felsefe profesörleri arasında Heidegger'in Antik felsefe üzerine çalışmalarına çok daha fazla ilgi vardır, ancak bu Heidegger'in Almanya'daki felsefe uzmanlığı üzerindeki etkisinden kaynaklanmıştır ve şimdi yok oluyor gibi görünmektedir. Yani, Heidegger'in Yunan felsefesi üzerine çalışmalarının Alman filozoflar arasında kabulü, Alman klasik uzmanlarının değil Alman felsefesinin bir parçasını oluşturur; Heidegger ile onun teşvik ettiği klasik uzmanlığı arasındaki düşmanlık ölümünden sonra da devam etmiştir. Meseleler, Almanca litera-

türün profesyonel çalışmalarında oldukça farklıdır. Örneğin, Heidegger'in Hölderlin üzerine çalışması, en azından Heidegger'e tepki olarak Hölderlin çalışmalarını güçlü bir şekilde etkilemiştir ve bu durumla sadece Almanya'da karşılaşılmaz. Bu durum kısmen Almanya'da ve başka yerlerde, bir tarafta klasikçiler ve felsefe, diğer taraftan ise Almanca çalışmalar ve felsefe arasındaki kurumsal ve profesyonel ilişkideki farklılıklardan kaynaklanıyor olabilir.

Heidegger'in Yunanlıları hakkında ilgi çekici olan onların Yunan olması değildir, Alman olmaları ve Heidegger'in olmalarıdır. Almanlar olarak, Yunanlılara başvurarak Almanların geleneksel (ancak artık hızla yok olan) kendini meşrulaştırma ihtiyacının çarpıcı bir örneğini sunarlar. Bu karmaşık bir fenomendir ve en azından üç tarafı özellikle çarpıcıdır: moderniteye ilişkin derin bir rahatsızlık; geniş ölçüde Roma'ya dayanan Fransız modelinden farklılaşma ihtiyacı ve Hıristiyanlığın bir çözüm değil, sadece bir dizi sorun sunabileceği anlamına gelen itirafın çoğulluğu. Heidegger, edisyonları, şerhleri, sözlükleri ve etimolojik sözlükleri kullanırken büyük ölçüde Almanca profesyonel *Altertumwissenschaft*'ı [Antikçağ Bilimi] örtük olarak varsayar; Antik Yunanlıların öteki kültürler üzerindeki dünya-tarihsel ayrıcalığını detaylı bir şekilde açıklamak ya da savunmaksızın ileri sürmesi gerektiğine ilişkin apaçık inancıyla Alman bir Yunan kültürü savunuculuğunu (*philhellenism*) örtük olarak varsayar; daha az belirgin olmayan bir şekilde, bunu da ayrıntılı bir şekilde açıklamak veya savunmaksızın yalnızca önceki Yunanlıların sonrakilere üstünlüğünü iddia etmesi gerektiğine olan inancıyla, tipik bir Alman ve özellikle Nietzscheci köken nostaljisini zımnen varsaymaktadır. Bütün bunlar göz önüne alındığında Heidegger mutlak surette bir Almandır ve diğerlerinden sadece bazı pozisyonlarının aşırılığı bakımından farklıdır. On sekizinci yüzyılın sonundan beri Alman bir Yunan kültürü savunuculuğunun diğer temsilcilerininin çoğundan Heidegger'i ayıran şey, antik Yunan metinlerine duyduğu tutku dolu yoğunluktur ve bu yoğunluğu pek çok okuyucuya, özellikle de antik Yunanca hakkında çok az bilgisi olan ya da hiç bilgisi olmayanlara aktarma becerisidir. Ahlaken geliştirici

tonu ile uzun ve karanlık yorumlarıyla olağanüstü sabırları antik Yunanlıların gücünün dikkate değer bir tanıklığıdır ancak bununla birlikte ne kadar dolayımlanmış olursa olsun, kendi yüzyılımızda bile okuyucuları büyülemeye devam ediyor.

Pek çok klasikçi Heidegger'i görmezden geliyor; öyle olmayan birkaç kişi de onu şikâyet etme eğilimindedir. Bu yanlıştır. Yunanlılar muhtemelen Heidegger'den kurtulacaklardır, tıpkı diğer pek çok şeyden kurtuldukları gibi. Şayet eğer başarılılarsa, bu kısmen onun erdemi olacaktır.

## Kaynakça

- Heidegger, M. (1949). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1940). *Vom Wesen und Begriff der φύσις: Aristoteles, Physik B, 1* (GA 9.270). Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1954). *Was heißt Denken?*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1935). *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Frankfurt: Klostermann.
- Most, G. W. (2002). Heidegger's Greeks, *Arion*, 7(1), 83–98.
- Most, G.W. (1989). Zur Archäologie der Archaik, *Antike und Abendland*, 35, 1–23.
- Most, G.W. (1993). Schlegel, Schlegel und die Geburt eines Tragödienparadigmas, *Poetica*, 25, 155–75.
- Most, G.W. (1995). Πολλεμοσ παντων πατηρ. Die Vorsokratiker in der Forschung der Zwanziger Jahre, H. Flashar (Ed.), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren* içinde, 87–114.
- Borsche, T. (1985). Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker. J. Simon (Ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition Band I* içinde, 62–87.
- Behler, E. (1986). A. W. Schlegel and the Nineteenth-Century Damnatio of Euripides. *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 27, 335–67.
- Henrichs, A. (1986). The Last of the Detractors: Friedrich Nietzsche's Condemnation of Euripides. *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 27. 369–97.
- von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich. (1893). *Aristoteles und Athen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich. (1918). *Platon: Sein Leben und seine Werke*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Cohen, Hermann. (1878). *Platons Ideenlehre*. Marburg: Ex Officina Typographica.

Natorp, Paul. (1903). *Platos Ideenlehre*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

Natorp, Paul. (1921). *eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

Stenzel, Julius. (1917). *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles*.

Stenzel, Julius. (1924). *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*.

Stenzel, Julius. (1928). *Platon der Erzieher*.

## Hannah Arendt\*

Jürgen Habermas

Çev. Hakan Çörekçioğlu 

### a) İki Devrimin Tarihi (1966)

Hannah Arendt'in *On Revolution*'ı [*Devrim Üzerine*] hakkında bir yazı kaleme alan *Times Literary Supplement*'in eleştirmeni, artık Almanca baskısı\*\*

\* Kaynak metin: "Hannah Arendt," *Philosophisch-politische Profile: Erweiterte Ausgabe*, (Genişletilmiş 3. Baskı), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981 içinde, s. 223-248. (Bundan sonra metin içinde ve dipnotlarda kullanılan parantezler Habermas'a, köşeli parantezler çevirmene aittir, çevirmenin notları ayrıca "- çn." kısaltmasıyla belirtilmiştir.)

[İki kısımdan oluşan bu metin, a ve b kısmında belirtilen tarihlerden de anlaşılacağı üzere, Habermas'ın Hannah Arendt üzerine farklı zamanlarda (1966 ve 1976) kaleme aldığı ve aylık *Merkur Dergisi*'nin sırasıyla 218. ve 341. sayılarında, "Die Geschichte von den zwei Revolutionen" ve "Hannah Arendts Begriff der Macht" başlıkları altında yayınlanmış iki yazısının, kendisi tarafından birleştirilmiş ve kısmen yeniden düzenlenmiş versiyonudur. İlk kısım Arendt'in *Devrim Üzerine*'si hakkında bir kitap eleştirisidir; ikincisi ise Arendt'in iktidar kavramı üzerine eleştirel bir analizdir. İki kısım yazılma amaçlarıyla bağlantılı olarak argümantatif yapıları bakımından farklıdır. Ayrıca, ilk kısımda kullanılan bazı alıntılar ve yapılan bazı değerlendirmelerin ikinci kısımda hemen hemen aynen tekrar edildiği okurun gözünden kaçmayacaktır. Bütün bunlar doğrultusunda metni bütünlüklü tek bir yazı olarak okumak yerine birbirleriyle bağlantılı iki yazı olarak okumak daha uygun görünmektedir -ç.n.]

\*\* [Habermas'ın bahsettiği baskı *On Revolution*'ın Almancaya yapılan bir çevirisi değil, Arendt'in elinden çıkma Almanca versiyonudur. Bu versiyon, eserin İngilizce ilk halinin bire bir aynısı değildir ve ondan daha uzundur. Arendt'in Almanca baskıda bazı ifade ve vurgu değişiklikleri yaptığı, bazı noktaları daha fazla ayrıntılandığı ve bazı kavramları değiştirdiği bilinmektedir. Bu konuda örnekler ve daha detaylı bilgi için *Arendt Handbuch* adlı kitapta yer alan "Die Unterschiede von *On Revolution* und *Über die Revolution*" (*On Revolution* ve *Über die Revolution* Arasındaki Farklar) alt başlıklı kısma bakılabilir (W. Heuer, B. Heiter ve S. Rosenmüller (ed.), *Arendt Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2011., s. 89 vd. -çn.]

✉ Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü | hakancor@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0003-0493-1235.

mevcut olan<sup>1</sup> bu kitaba hiçbir anlam verememişti: Onun Arendt gibi usta bir kadın yazar karşısında üç sütun boyunca sergilediği kararsızlık, Anglosakson geleneklere methiye gibi okunan bir kitap karşısında düpedüz bir Anglosakson'un şaşkınlığını ifade ediyordu. Şüphesiz kitaptaki bu övgü, gündelik politik yaşamın pragmatik anlamını ifşa eden tartışmalarda değil, daha ziyade eski moda temelci düşünme tarzının direncini ifşa eden tartışmalarda dile geliyordu.

Hannah Arendt, temel felsefi eseri olarak kabul edebileceğimiz *Vita Activa*'da klasik politika öğretisinin iddiasını kendine has tarzıyla yeniledi. Bu eserinde o, her ne kadar geleneksel doğal hukuk anlayışına geri dönme- se de, klasik politika felsefesinin dünya görüşünü, onun eski kategorilerine hemen hemen hiç uymayan bir dünyada yeniden canlandırmayı amaçladı. Yeni kitap [*Devrim Üzerine*] tam da bu canlandırma tasarısının devamıdır. Hannah Arendt, Aristoteles'in politika anlayışından öğrendiğimiz şeyi, özellikle modern politik deneyime ait görünen bir olayı yani devrim sürecini inceleyerek doğrulamak ister. Bu inceleme dikkate değer bir tutarlılık sergilediği için eser oldukça sürükleyici ve öğreticidir. *Devrim Üzerine* bize özellikle şunu öğretir: Günümüzde artık eskiden olduğu gibi bütünü kavrayan bir felsefe yapma tarzı düşünsel olarak en kıvrak biçimlerinde bile muazzam bir tek taraflılıkta katılışır.

Hannah Arendt politik alanın yapısal dönüşümüne tamamen kayıtsız değildir. O, en eski olaylardan biri olan savaşın uluslararası ilişkilerin değişmeyen ilkesi olmadığını görür ve ulusların iç ilişkilerini belirleyen devrimlerden sonra silahlı çatışmaların aynı kalmadığını bilir: Savaş ve devrim birbirine bağımlı hale gelmiştir; dünya iç savaşı [Weltbürgerkrieg] çağında ikisi arasındaki sınır genellikle ayırt edilemeyecek kadar bulanıklaşır. Bugün üstün konumda olanlar “devrimi anlayıp onun neye muktedir olup neye olmadığını kavrayanlardır; buna karşılık kartını kelimenin geleneksel anlamında saf iktidar politikasına oynayıp savaşı bütün dış politikanın nihai çaresi olarak görmeye devam edenler, çok da uzak olmayan bir gelecekte, hünelerinin köhne ve kullanışsız kaldığını keşfedeceklerdir.” Vietnam savaşı bu durumun kanlı bir provasıdır.

<sup>1</sup> H. Arendt, *Über die Revolution*, München, 1965.

Ancak Hannah Arendt devrim olayını alışılmışın dışında ve belli sınırlar çerçevesinde ele alır. Ona göre devrim, özgürlüğü açıkça yurttaşın polisine işlerine katılması olarak tanımlayan bir özgürlük anayasasının temelidir. Arendt devrim sürecini, içinde farklı yönetim biçimlerinin döngüsel olarak yer değiştirdiği klasik düzene geri götürür ve buradan hareketle yeni çağın devrimlerini bizzat devrim olarak belirleyen özgün koşulları yani köklü politik değişimler ile toplumsal sınıfların kurtuluşu arasındaki sistematik bağlantıyı çözümler. Elbette Arendt olguları inkâr edemez. Ancak o, 19. yüzyılın söz dağarcığından hareketle burjuvanın kayıtsızlığı aynı zamanda merhametli lütfekârlığıyla ilişkilendirip “sosyal sorun” olarak tanımladığı şey ile devrim arasındaki spesifik kenetlenmeyi, saf politik süreçlerin kirlenip kirlenmediğini gösteren bir kritere dönüştürür. Buna göre kamusal özgürlüğün kurumsallaşması toplumsal emek çatışmalarıyla bastırılmamalı; politik sorunlar da sosyo-ekonomik sorunlarla birleştirilmemelidir. Şüphesiz, Aristoteles de böyle düşünür ve eski politikanın ders kitabında yazılı olan da budur. Bu noktada yazar bizi bu temel ilkelerin hem tarihsel olarak kutsanmış hem de insan doğasına yaraşır olduğuna ikna etmek için iki devrimin tarihini yaratır: biri iyi devrim, diğeri kötü devrim.

İyi devrim Amerika’da gerçekleşir; sömürü ve sosyal esaretin yarattığı öfkeden değil, bir politik özgürlük mücadelesinden doğar. Bu yüzden Amerikan Devrimi politik olarak işlevsel bir anayasayla sonuçlanır. Ne var ki bu devrim unutulmuş; onun yerine kötü olanı yani Fransız Devrimi sonraki bütün devrimlere model teşkil etmiştir. Fransız Devrimi başından itibaren yoksul kitleleri politik sahneye sürer ve politik özgürlük mücadelesini bir sosyal sınıf mücadelesine dönüştürür. Bu devrimin aracı terör; sonucu karşı-devrimdir. İstikrarlı bir güvensizlik hareketi, kamusal özgürlüğün kurumlara yerleşmesine izin vermez.

Aslına bakılırsa bu iki devrim arasındaki ayırım gayet açıktır, zira Amerikan Devrimi daha sonradan bir devrim olarak kabul görmüştür. Hegel, Amerika’da bir devrim gerçekleştiğini bir an bile düşünmez. O, ABD’nin iç kolonileştirmeye müsait olduğunu ve bu durumun oradaki bütün hoşnutsuzlukları giderdiğini belirterek şöyle açıklar: Germania’nın ormanları

hâlâ olsaydı, Fransız Devrimi hayata gelemezdi. Hegel için Fransız Devrimi dünya tarihini felsefi olarak kavramanın kilit noktası haline gelmiştir; ama o, Kuzey Amerika'yı sadece geleceğin bir ülkesi olarak değerlendirerek felsefi temaşaya kapatır.\* Amerikalı kendi kurduğu devletin devrimci doğasının tam bilincine Fransa'daki iç savaşın yansısında erişmiştir. Gerçi Amerikalılar gibi Fransızlar da aynı şekilde modern doğal hukuka gönderme yaparlar. Ama insan haklarına başvurarak Amerikalı koloniler İngiliz İmparatorluğu karşısında bağımsızlıklarını meşrulaştırmak, Fransızlar ise *ancien régime*'i devirmek istemişlerdi. Amerikan *Haklar Bildirgesi*'ne kaydedilen haklar aslında İngiliz yurttaşının çoktan sahip olduğu yasal mülkiyet hakkıydı; bu hakları evrensel ve doğal hukuk üzerinde temellendirmek sadece ana vatandan kurtulmak için gerekliydi. Buna karşılık Fransız deklarasyonu ilkece yeni olan bir hukuku, pozitif olarak geçerli kılmalıydı. Buna göre deklarasyonun devrimci anlamı Fransa'da yeni bir

<sup>2</sup> [Habermas'ın gönderme yaptığı bu görüşler, Hegel'in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Tarih Felsefesi Üzerine Dersler) adlı eserinin "Geographische Grundlage der Weltgeschichte" (Dünya Tarihinin Coğrafi Temeli) başlıklı kısmında yer alır. Ünlü cümlelerin tam hali şu şekildedir: "Germania'nın ormanları hâlâ olsaydı, Fransız Devrimi kesinlikle hayata gelemezdi." (s.113) Bu cümle, Hegel'in eserinde coğrafya ile kültürel yapı arasındaki ilişkinin incelendiği bölümde, ABD ile Avrupa devletlerinin coğrafi ve politik açıdan karşılaştırıldığı bir bağlamda formüle edilir. Hegel'e göre ABD, Avrupa ülkelerinden farklı olarak, ne güçlü devletlerle sınır komşusudur ne yüz ölçümü ve verimli toprakları bakımından dar bir alana sıkışmıştır ne de güçlü bir piyasa ekonomisine sahiptir. Hegel kendi tarih anlayışından hareketle, tarım ekonomisine dayalı ABD'de sivil toplumun gelişmediğini, bu nedenle orada güçlü bir devletin ve ordunun oluşmasını sağlayacak diyalektik sürecin henüz tam olgunlaşmadığını düşünür. Öte yandan kolonilerin Mississippi Nehri'nin çevresindeki verimli topraklara kolayca yayıldıklarını belirten Hegel, bu durumun yoksulluğu ve yoksulluktan kaynaklanabilecek toplumsal çatışmaları engellediğini iddia eder. Bu saptamaların ışığında, bahsi geçen cümle, Fransız Devrimi'ni yaratan koşulların ABD açısından söz konusu olmadığı ifade etmek için kullanılır. Ancak Hegel'e göre, Kuzey Amerika henüz gelişmesini tamamlamış değildir ve Güney Amerika ile arasında ortaya çıkması muhtemel bir çatışmanın diyalektiğinde, "tarihsel değeri açığa çıkacak" olan "geleceğin bir ülkesi"dir (s.114). Hegel, kendi yaşadığı zamanda, Minerva'nın baykuşunun daha Amerika için kanatlanmadığını düşünür; bu nedenle ABD'yi, dünya tarihindeki yerini henüz felsefi olarak değerlendirebileceği bir ülke olarak görmez. Bkz. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel-Werke, 12. Cilt, Ed. Eva Moldenhauer ve Karl Markus, Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, s. 110-115 – ç.n.]

anayasa yapmak, Amerika’da ise bağımsızlık kazanmaktı; Amerika’da yeni anayasa yalnızca bağımsızlığın zorunlu bir sonucuydu.

Hannah Arendt bu olayları kendine özgü yorumlar. O, devletin gücü karşısında sıradan insanın toplumsal statüsünü korumak için Fransa’da ön-politik haklara [doğal haklara] ihtiyaç duyulduğunu, bu yüzden *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*’nin sadece Fransız Devrimi’nde önemli bir rol oynadığını, oysa Amerika’da devrimci çabanın devleti kurma hedefiyle güncel bir politik soruna, güçler ayrımına odaklandığını iddia eder. Buna göre bir yerde söz konusu olan sadece toplumsal çatışmaları çözmekti, ötekinde ise özgürlüğü tesis etmekte.

Bu açıklama şeyleri tersine çevirmenin bir versiyonudur. Amerika’da olan şeyin doğrusu şuydu: Devrim, temelini Locke’un mirasında yani liberal doğal haklarda bulan ve bu bağlamda devleti toplumsal işlevleri üzerinden kavrayan bir benlik anlayışının zemininde gerçekleşti. Bu nedenle Paine insanın doğal haklarını doğrudan doğruya mal dolaşımının ve toplumsal emeğin doğal yasalarıyla özdeşleştirebilmiştir. Amerika’da devrimci anayasanın yegâne amacı, özel şahıslar arasında emek bölüşümünü sağlayan bir sistemin içkin güçlerini rejimin despotik müdahalesinden korumaktı. Bu yüzden bir kuşak sonra Marx haklı olarak şunu söyleyebildi: “Özel mülkiyetin ortak mülkten / devletten [Gemeinwesen] kopmasıyla devlet politik toplumun yanında ve dışında, ondan ayrı bir varlık haline geldi ... Modern devletin en yetkin örneği Kuzey Amerika’dır.”<sup>3\*</sup> Amerika’da politik özgürlük başından itibaren Avrupa’da olduğundan çok daha fazla, toplumsal emek vasıtasıyla doğanın yarattığı zorluklardan kurtulmanın bir sonucu olarak görüldü. Jefferson’ın Amerikasını tanımlayan gelenekte özgürlük ve refah arasında seçim yapma meselesi asla var olmadı.

Burjuva anayasalarında açıkça somutlaşmış olan toplumsal çıkarlar ile politik hareketler arasındaki ilişki – daha ziyade kapitalizmle değil de –

<sup>3</sup> [Habermas’ın yapmış olduğu bu alıntı Marx ve Engels’in *Alman İdeolojisi*’nde, ideolojinin esas temeli olarak tanımladıkları maddi üretim ilişkileri bağlamında devlet, hukuk ve mülkiyet arasındaki bağlantının tartışıldığı kısımda yer alır. Bkz. K. Marx ve F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, ed. T. Borken, Henricus Baskısı, Berlin, 2018, s. 53. – çn.]

yalnızca Fransız yoksulların harekete geçmesiyle oluşmuş gibi, devrimci hedefleri Fransa ve Amerika arasında bölüştürmek mümkün değildir; ama Arendt böyle düşünmez. O bizi şuna ikna etmek ister: “Avrupa’daki yoksulluğun öcünü, bütün bir politik alanı adım adım istila edip harabeye dönmüş Amerikalı kitle toplumunun zenginliği aldı.” Kötü devrim sonunda iyi devrimi de tüketti. Amerika’da başlangıçta özgürlüğün tesis edilmesi başarılıydı, çünkü orada sosyal sorun yol üstünde bir engel teşkil etmiyordu; ama daha sonra politik özgürlük tutunamadı, çünkü kitlesel yoksulluk dünyanın geri kalanına hükmetmeye devam etti.

Politik özgürlüğün koşullarını, içinde verimli bir şekilde tartışabileceğimiz yegâne bağlam tahakkümden [Herrschaft] özgürleşmedir. Tahakküm kategorisinin politik şiddet ile sosyal iktidarı birbirinden ayırmaması, aksine onların her ikisine de ne olduklarını göstermesi gerekir: Baskı [Repression]. Sosyal bağımlılık koşulları altında en iyi politik özgürlük hakkı bile ideoloji olarak kalır. Öte yandan Hannah Arendt gayet makul biçimde zenginleşme ile tahakkümden kurtulmanın çakışmadığı konusunda ısrar eder. Bu, tam da yurttaşların kamusal meselelere etkin katılımıyla edimselleşen çok eski politik özgürlük kavramının daha yeni bir tehlikeyi kavrayışıdır: Devrimin görünen başarısının arkasında yatan esas niyetlerine ihanetini. Buna göre Doğu kadar Batı’da da olduğu şekliyle, yoksulluğu teknik olarak başarılı bir şekilde yönetme ve toplumsal çatışmaları yumuşatan bir ekonomik gelişme sistemini idari olarak koruma hedefi, devrimin başlangıçtaki temel itici gücünü tüketti. Bu tür sistemler politik özgürlüğü azıcık bile güvence altına almayan bir kitle demokrasisi olarak düzenlenebildi: “Bütün kamuoyu yoklamalarına rağmen, halkın kanısına bir türlü erdiremeyişin nedeni basittir; çünkü onların bir kanısı yoktur. Kanılar sadece kamusal tartışma sürecinde oluşur; onlar canlı fikir alışverişinin sonucudur ve böyle bir fikir alışverişine imkân veren bir alanın olmadığı yerde her türlü hâletiruhiye olur ama kanı oluşmaz.” O halde politik iradenin oluşması herkesi kapsayan ve tahakkümden muaf bir tartışma ilkesine bağlanmadığı sürece, 18. yüzyıldan itibaren bütün devrimlerin politik amacı olan baskıdan kurtulma bir kuruntu olarak kalacaktır. Bundan dolayı Hannah Arendt, devrimin başka

her şey için kurumlar yaratıp bir tek kendi ruhunu açığa vuran bir kurum yaratmamış olmasından yakınıdır. O şu çıkmaza saplanır: “Devrim olmadan asla tasavvur edilemeyecek olan kamusal özgürlük ve kamusal mutluluk ilkesi kurucu neslin ayrıcalığı olarak kaldı...”

Ancak şu da var ki, doğrudan demokrasiyi kurumsallaştırmaya yönelik inisiyatifler defalarca ortaya çıktı: 1789–1793 yılları arasındaki *societes populaires*, 1871’de Paris Komünü seksiyonları ve 1905 ve 1917’deki *Sovyetler*’in meclisleri ve 1918’in devrimci konseyleri bunun örnekleridir. Bu tür konsey sistemleri aslında devrimci ruhun fiili oluşumlarıdır. Hannah Arendt bu konseylerde gerçek özgürlüğün tesis edildiğini teşhis edecek kadar tutarlıdır. Ne var ki bu noktada o, Jefferson’ın radikal demokrasi planları üzerinden Amerikan Devrimi’nin bir konsey sistemini hayal etmekle yetinirken, “kötü” tip devrimlerin geçici de olsa neden sık sık konsey örgütleri kurmuş olduğunu sorgulamaktan kaçınır. Bu durum elbette Amerikan kişisel refah rüyası ile Jefferson’ın Amerikan Devrimi hayalini ısrarla yüzleştiren kitabın büyük başarısını azaltmaz: “Nihayetinde Jefferson halka kamusal alanda seçim sandığından başka bir yer verilmemesi ... halinde durumun ne kadar tehlikeli olabileceğini sezmişti. O, insanların birer yurttaş olarak davranmasını ve kendilerini cumhuriyetin birer yurttaşı olarak algılamasını sağlayacak çatıyı belirlemeden, halka bütün iktidarı devreden bir anayasada öldürücü bir tehlike yattığını düşünüyordu. Böyle bir şey ancak özel şahıslardan oluşan ve elbette yurttaşlık işlevinden aciz olan bir halka bütün iktidarı teslim etmekle sonuçlanırdı.” Bu açıkçası burjuvanın devrim bilincinin ötesine atılan ilk adımdı. Nitekim, Jefferson Amerikan Devrimi’nden daha radikal olan ve *öncelikle* yeni bir devlet ve toplum düzeni yaratmayı amaçlayan Fransız Devrimi’nin ruhundan esinlenmeden bu adımı atamazdı - ve sonrasında da Napolyon Kanunları’na razı olunamazdı.

## b) Hannah Arendt'in İktidar Kavramı<sup>4</sup> (1976)

Max Weber iktidarı, bir kişinin kendi iradesini, ne şekilde olursa olsun, başka birine kabul ettirme, onu bu iradeye uygun davranmaya zorlama imkânı olarak tanımladı. Buna karşılık Hannah Arendt onu zordan muaf bir iletişim ortamında müşterek bir eylemde birleşme yeteneği olarak anlar. Her ikisi de iktidarı eylemde gerçeklik kazanan bir kuvve olarak ele alır; ama her biri farklı bir eylem modeline dayanır.

### **Max Weber, Talcott Parsons ve Hannah Arendt'te "İktidar"**

Max Weber teleolojik eylem modelinden hareket eder: Tek bir özne (veya tek bir özne olarak ele alabileceğimiz bir grup) kendine herhangi bir amaç belirler ve bu amacı gerçekleştirmek için uygun araçları seçer. Eylemin başarısı, dünyadaki işlerin gidişatını hedeflenen amacı gerçekleştirecek şekilde düzenlemekten ibarettir. Bu başarı başka bir öznenin davranışına bağlı olduğu sürece fail, o özneyi de arzulan davranışa yönlendiren araçları kullanmak zorundadır. Max Weber başkasının iradesini etkileyen araçları kullanma gücünü *iktidar* [Macht] olarak adlandırır. Hannah Arendt ise bu durum için *şiddet* [Gewalt] terimini uygun bulur. Zira amaçsal akılsal eyleminde yalnızca eyleminin başarısına odaklanan bir failin, ister ceza tehdidi ister kandırma isterse alternatif eylemleri ustaca manipüle etme yoluyla olsun kullanmak zorunda olduğu araçlar, seçim yapabilme yeteneğine sahip bir özneye zor kullandığı araçlardır: "Herhangi bir sosyal ilişkide, birisinin kendi iradesini ona direnen bir iradeye zorla kabul ettir-

<sup>4</sup> [Bu kısmın YKY, *Cogito* dergisinin 1995 tarihli 5. (Güz) sayısında, "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı" adı altında Zeynep Çağlayan tarafından yapılan bir çevirisi daha mevcuttur. Söz konusu Türkçe çeviride muhtemelen McCarthy'nin orijinal makalenin - başlığını kısmen değiştirerek - ilk versiyonundan yaptığı İngilizce çevirisi esas alınmıştır. (Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", çev. T. McCarthy, *Social Research*, vol. 44/1, 1977.). Bu kısmın aynı zamanda F. G. Lawrence tarafından *Philosophical-Political Profiles*, (genişletilmiş olmayan ilk versiyon), Mit Press, 1983'ünde yapılan başka bir İngilizce çevirisi daha mevcuttur - ç.n.]

mek için elde ettiği her fırsat iktidar anlamına gelir.”<sup>5</sup> Zora [Zwang] karşı tek alternatif, taraf olan öznelere arasında iradi bir anlaşmanın gerçekleşmesidir. Ancak teleolojik eylem modeli anlaşmayı hedefleyen faille değil, her biri yalnızca kendi eyleminin başarısını hedefleyen faille odaklanır. Bu modelde anlaşma süreçlerine, katılımcılar anlaşmanın kendi başarılarına işlevsel olarak katkı sağlayacağını düşündükleri sürece izin verilir. Ama araçsallaştırma koşulu altında herkesin tek tarafı olarak kendi şahsi başarısı için çabaladığı bir anlaşma ciddiye alınamaz, çünkü bu anlaşma zordan muaf [zwanglos] bir uzlaşmanın oluşması için gerekli koşulları yerine getirmez.

Hannah Arendt farklı bir eylem modelinden, iletişimsel eylemden hareket eder: “İktidar insanın sadece eyleme veya bir şey yapma yeteneğinden değil, aynı zamanda başkasıyla birlikte karar verme ve onlarla uyum içinde eyleme yeteneğinden kaynaklanır.”<sup>6</sup> İktidarın esas unsuru, kendi amaçların için başkasının iradesini araçsallaştırmak değil, aksine anlaşmayı hedefleyen bir iletişimde ortak iradeyi oluşturmaktır.

Elbette bununla “iktidar” ve “şiddet”in sanki aynı politik hâkimiyetin sadece iki farklı yönü gibi tanımlandığı düşünülebilir. Böyle anlaşıldığında iktidar, katılımcının rızasını müşterek hedeflere sevk etmek yani katılımcının politik otoriteyi gönüllü olarak desteklemesini sağlamak anlamına gelir; “şiddet” ise bir politik otoritenin, ona bağlayıcı kararlar alma ve uygulama kuvvetini veren kaynakları ve baskı araçlarını müşterek amaçları gerçekleştirmek için kullanmasını ifade eder. Böyle bir anlayış aslında sistem teorisinin iktidar kavramından esinlenir. Talcott Parsons iktidarı, “to get things done in the interest of collective goals” [işleri müşterek hedeflerin çıkarı doğrultusunda hallettirmek için]<sup>7</sup> bir sosyal sistemin sahip olduğu

<sup>5</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. Cilt, 9. Bl. I, § 16, ve II. Cilt, 9. Bl. Talcott Parsons iktidarı gerçekleştirme biçimini dört türe ayırır: ikna, vaatleri yerine getirme, kandırma, zorlama. Krş: T. Parsons “On the Concept of Power,” *Sociological Theory and Modern Society*, New York, 1967, s. 310-311.

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München, 1970 s. 40.

<sup>7</sup> Talcott Parsons, Authority, Legitimation and Political Action, *Structure and Process in Modern Societies* adlı eseri içinde, New York, 1960, s.181.

genel yetenek olarak kavrar. Rızanın seferber edilmesi, sosyal kaynakları istismar ederek bağlayıcı kararlara dönüştürülen bir iktidarı üretir. Parsons, Hannah Arendt'in iktidar ve şiddet olmak üzere karşıtlık ilişkisinde incelediği iki fenomeni tek tip iktidar kavramı altında toplayabilmiştir; çünkü Parsons bir sistemin kendi bileşenlerine karşı hareket tarzını, amaçsal-akılsal olarak eyleyen bir öznenin dış dünya karşısındaki davranış planıyla aynı plana göre belirleme niteliğini iktidar olarak tanımlar: "I have defined power as the capacity of a social system to mobilize resources to attain collective goals" [İktidarı bir sosyal sistemin müşterek hedeflere erişmek için kaynakları harekete geçirme yeteneği olarak tanımladım]. Parsons sistem teorisindeki kavramlarını oluştururken Max Weber'in kendi eylem teorisinde takip ettiği aynı teleolojik iktidar (amaçları gerçekleştirme gizil gücü olarak iktidar) tasarımını kullanır. Her iki durumda da birleştirici sözün iktidarı ile araçsal olarak kullanılan şiddeti birbirinden ayıran spesifik nitelik yok olur. Oysa uzlaşmayı hedefleyen bir iletişimin anlaşma üretme gücü bu tür şiddete karşıdır; çünkü niyeti bakımından ciddi olan bir uzlaşma kendinde bir amaçtır ve o başka bir amaç için araçsallaştırılmamalıdır.

Müşterek eylemek amacıyla birlikte düşünüp taşınanlar arasında ortaya çıkan anlaşma yani "çoğunluğun kamusal olarak üzerinde birleştiği kanı"<sup>8</sup> iknadan çıktığı, dolayısıyla diğer görüşler üzerine hükmünü kendine has zordan muaf bir zora dayandırdığı sürece iktidar anlamına gelir. Bunu açmaya çalışalım: Zordan muaf bir iletişimin uzlaşmalar oluşturabilme imkânı, bu iletişimin herhangi bir başarısına göre değil, sadece söze içkin akılsal geçerlilik iddiasına göre ölçülür. Elbette kamusal olarak oluşan bir ikna, konuşma esnasındaki söz ve karşı-sözde manipüle edilmiş olabilir; ama başarılı bir manipülasyon bile aklın taleplerini hesaba katmak zorundadır. Biz bir ifadenin doğruluğuyla, bir normun hakkaniyetiyle, bir sözün samimiyetiyle ikna oluruz; ikna olmanın gerçeği bu geçerlilik iddialarının akılsal olduğunu yani akılsal ilkelerle güdülendiğini onaylayan bilincimize dayanır ve onunla uzlaşır. Kanaatler manipüle edilebilir; ama kanaatin öznel gücünü kendisinden devşirdiği akılsallık iddiası manipüle edilemez.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *Über die Revolution*, s. 96.

Özetlersek, ortak kanaatlerin iletişimsel olarak ürettiği iktidar, tarafların tek tek bireysel başarılarına değil, anlaşmaya yönelmeleri durumuna kök salar. Bu doğrultuda onlar dili “perlokasyonel” olarak değil yani başka öznelere sadece arzulanan bir davranışa yönlendirecek şekilde değil, aksine “illokasyonel” olarak yani şiddetten muaf öznelerarası ilişkileri tesis edecek şekilde kullanırlar. Hannah Arendt iktidar kavramının teleolojik eylem modeliyle bağına koparır: İktidar iletişimsel eylemde oluşur; o içinde her katılımcının anlaşmayı kendinde bir amaç olarak gördüğü bir konuşma grubunun ürünüdür [Gruppeneffekt]. Fakat eğer iktidar artık amaçları gerçekleştirmeye yarayan bir gizil güç olarak düşünülüyorsa yani eğer o amaçsal akılsal eylemlerde edimselleşmiyorsa, o zaman iktidar neyin içinde açığa çıkacak ve neye hizmet edecektir?

Hannah Arendt iktidarı kendinde amaç olarak görür. İktidar kendisinden çıktığı praksişi sürdürüp korumaya hizmet eder. Praksiş karşılıklı konuşmanın esas olduğu yaşam biçimlerini koruyan kurumların politik iktidarında güçlenir. Bu nedenle iktidar a) politik özgürlüğü koruyan düzenlemelerde b) politik özgürlüğü içeriden ve dışarıdan tehdit eden güçlere direnişte c) yeni özgürlük kurumları tesis eden devrimci eylemlerde kendini gösterir: “Bir ülkenin kurumlarına ve yasalarına iktidarını ödünç veren şey halkın desteğidir; bu destek söz konusu yasa ve kurumları varlığa getiren kökensel rızanın devam ettiğini gösterir ... Bütün politik kurumlar iktidarın görünümüleri ve maddileşmiş halleridir. Bu kurumlar halkın canlı iktidarı tarafından desteklenip korunmadıkları an taşlaşıp ufanır. Madison bütün hükümetler nihayetinde ‘kanı’ya dayanır dediğinde tam da bunu kastetmiştir.”<sup>9</sup>

Nihayet burada iletişimsel iktidar kavramının aynı zamanda normatif bir içeriğe sahip olduğu açığa çıkar. Böyle bir kavram bilimsel olarak yararlı ve bilimsel betimleme niyetleri için yeterli midir? Bu soruyu adım adım cevaplandırmaya çalışacağım. Buna göre ilkin Hannah Arendt’in kendi anlayışını nasıl sunduğunu ve temellendirdiğini göstereceğim; daha sonra onun kendi anlayışını nasıl uygulamaya döktüğünü hatırlatmayı he-

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, s. 42.

defliyorum. Son olarak söz konusu anlayışın içerdiği bazı zayıf noktaları ele almak istiyorum: Bu zayıflıkların, kavramın normatif konumundan ziyade Hannah Arendt’in Aristotelesçi düşüncenin tarihsel ve kavramsal düzenlenişine bağlılığından kaynaklandığını düşünüyorum.

## Sakatlanmamış Bir Öznelerarasılığın Yapısı

Hannah Arendt’in temel felsefi eseri (*The Human Condition*, 1958) Aristotelesçi praksis kavramını sistematik olarak yeniden canlandırmaya hizmet eder. Yazar klasik metinleri yorumlamaya girişmez; bir dilsel eylem antropolojisinin - Arnold Gehlen’in başarı odaklı eylem antropolojisinin (*Der Mensch*, 1940/50) karşılığı olarak - taslağını çıkarır. Gehlen araçsal eylemin işlevsel çevresini türün en önemli yeniden üretim mekanizması olarak araştırırken, Hannah Arendt konuşma praksisinden türeyen öznelerarasılık biçimini kültürel olarak yeniden üretilmiş yaşamın temel niteliği olarak analiz eder. İletişimsel eylem, içinde öznelerarası paylaşılan yaşam dünyasının olduğu bir ortamdır. Bu ortam failerin sahne aldığı, birbirleriyle karşılaştığı, görünür ve duyulur oldukları “görünüş alanı”dır. Yaşam dünyasının bu mekansal boyutu “insani çoğulluk durumu”yla belirlenir: Her etkileşim, her biri benzersiz bir duruş noktasını işgal eden bireyler olarak görünüşe çıkanların çeşitli algılama ve eylem perspektiflerini buluşturur. Yaşam dünyasının zamansal boyutu “insanın doğum olgusu”yla belirlenir: Her bireyin doğumu yeni bir başlangıcın imkânını ifade eder; eylem inisiyatif almak ve öngörülemez bir şey yapmak anlamına gelir. Ayrıca bu yaşam dünyasının, bireyin veya grubun kimliğini bir sosyal mekân ve bir tarihsel zamanda güvence altına almak gibi bir görevi de vardır. İletişimsel eylemde her birey kendine özgü bir varlık olarak eylemiyle görünüşe çıkar ve kendi öznelliğini ifşa eder. Aynı zamanda onlar birbirlerini makul yani öznelerarası anlaşmaya muktedir – konuşmaya içkin akılsal iddiasını radikal eşitlikte temellendiren - varlıklar olarak tanımak zorundadırlar. Son olarak yaşam dünyası, deyim yerindeyse, praksis vasıtasıyla, “insani işlerin ilişkiler ağı”yla, bu ağın içinde failin yapıp ettikleri ve çektikleriyle ilgili hatıralarıyla gerçekleşir.

Bu praksis felsefesini hayata geçiren fenomenolojik yöntem yetersiz bulunabilir; ama bu yöntemin niyeti açıktır: Arendt sakatlanmamış bir öznelarasılığın genel yapılarını iletişimsel eylemin veya praksisin formel niteliklerinden devşirmek ister. Bu yapılar insani olan ve aynı zamanda insana yaraşır olan bir varoluşun normal koşullarını belirler. Praksis alanı yeni bir şey yaratma imkânı yüzünden büyük oranda istikrarsız ve korunmaya muhtaçtır. Bu durumla devlet halinde örgütlenen bir toplumdaki politik kurumlar ilgilenir. Bu kurumlar sağlam öznelarası yapılardan doğan iktidardan beslenir; kurumların kendisi de, eğer yozlaşmadıkları söyleniyorsa, söz konusu öznelarası yapıları her türlü bozulma tehlikesinden korumak zorundadır. Buradan Hannah Arendt'in ısrarla tekrarladığı önemli bir hipotez çıkar: Hiçbir politik otorite bedelini ödemediği iktidarın yerine şiddeti geçiremez; her politik otorite iktidarını yalnızca bozulmamış bir kamusalılıktan kazanabilir. Politik kamusalılığın iktidarın değil ama iktidarın meşruiyetinin jeneratörü olduğu fikri, Hannah Arendt'in benimsediği bir fikir değildir; o politik kamusalılığın sadece çarpıtılmamış bir iletişimin yapılarında açığa çıktığı takdirde meşru iktidarı üretebileceği konusunda ısrarcıdır: "Bir politik bütünü bir arada tutan şey onun kendi iktidar gizil gücüdür [Machtpotential]; bir politik topluluğun çökmeye yüz tuttuğu yerde ise iktidar kaybı ve neticesinde acizlik vardır. Bu çöküş süreci somut olarak kavranılamaz, çünkü şiddet araçlarının tersine, iktidar gizil gücü ihtiyaç halinde kullanılmak üzere depolanıp saklanamaz; o daima edimselleştiği miktar kadar vardır. Nerede iktidar edimselleşmiyor, sadece ihtiyaç halinde kullanabilecek bir şey olarak görülüyorsa orada iktidar çöker; dünya üzerinde elde edilecek hiçbir maddi servet böyle bir iktidar kaybını engelleyemez, bunu gösteren örnekler tarihte bolca mevcuttur." (*Vita Activa*, Stuttgart, 1960, s. 193)

## İletişimsel İktidar Kavramının Bazı Uygulamaları

Hannah Arendt büyük imparatorlukların çöküşünü kendi hipotezlerini doğrulayan örnekler olarak kullanmaz; onun tarihsel araştırmaları daha çok iki uç örnek üzerinde döner: politik özgürlüğün totaliter yönetim al-

tında yok edilmesi ve politik özgürlüğün devrimlerle temellendirilmesi. O, *Totaliter Yönetimin Öğeleri ve Kaynakları* (1955) ile *Devrim Üzerine* (1960) olmak üzere her iki araştırmasında da iletişimsel iktidar kavramını uygulamaya döker ve böylece zıt kutuplardan Batı'nın kitle demokrasilerinde ortaya çıkan bozulmaları gösterir.

Yurttaşların birbirine güvenini sarsarak onları ayırıştırarak ve kamusal görüş alışverişini engelleyen her devlet düzeni, şiddet içeren yönetim altında yozlaşır. Böyle bir düzen, iktidarın yalnızca onlar içinde oluşabileceği iletişim yapılarını yıkar. Terör korkusunun yoğunluğu altında her insan kendini diğerlerine kapatmak zorunda kalır; ama aynı korku bireyler arasındaki mesafeyi de ortadan kaldırır. Korku bireylerin inisiyatif yeteneğini ele geçirir ve ayrı olanları kendiliğinden birleştiren dilsel etkileşim yeteneğini yok eder: “Herkesle sıkıca bütünleşen birisi herkesten tümüyle ayrılmış birisidir.”<sup>10</sup> Kuşkusuz, Hannah Arendt’in Nazi rejimi ve Stalinçilik örneklerinde incelediği totaliter yönetim, tiranlığın sadece modern şekli değildir. Öyle olsaydı, bu yönetimler yalnızca politik kamusallığın iletişimsel hareketini susturmakla yetinirdi. Totalitarizmin kendine özgü başarısı tam da politikadan yoksun bırakılmış kitleleri seferber etmesidir. Total devlet “bir yandan politik-kamusal alanın tasfiyesinden arta kalan bütün insan ilişkilerini yıkar, öte yandan tamamen yalıtılmış ve birbirini terk etmiş insanları tekrar bir araya gelebilecekleri politik eylemlere (elbette bu gerçek anlamda bir politik eylem olmasa da) zorlar.” (a.g.e., s. 749)

Nazi rejiminin totaliter yönetimi yalnızca tipolojik açıdan tiranlığın bir üst formu olarak kavranabilir; ama tarihsel olarak o, bir kitle demokrasisinin toprağında filizlenir. Bu durum, Hannah Arendt’in modern toplumlara nüfuz etmiş özelleşimi [privatismus] keskin bir şekilde eleştirmesinin nedeni. Demokratik elitizmi savunan (Schumpeters’in izinde) bir teorisyen, temsili yönetim ve parti sistemini politikadan uzaklaşmış bir halkı politik katılıma kısıtlı bir şekilde yönlendirmesi bakımından överken, Hannah Arendt tam da burada bir tehlike görür. Halkın, yüksek bürokrasi statüsüne

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a. M., 1955, s. 745.

sahip kamu idari heyetleriyle, partiler, dernekler ve parlamentolarla dolaşımlanması apolitik olanların seferber edilmesini, yani totaliter bir yönetimi sosyo-psikolojik olarak mümkün kılan özel yaşam biçimlerini en baştan destekler ve kuvvetlendirir.<sup>11</sup> Amerikan anayasasının kurucu babalarından

<sup>11</sup> Hannah Arendt'in Eichmann örneğinde ortaya koyduğu "kötünün sıradanlaşması" tezi bu görüşe dayanır. (Eichman in Jerusalem, 1964). Bu görüş aslında Arendt'in 1944'de örgütlü suç üstüne yazdığı ve savaştan hemen sonra *Die Wandlung*'da yayımladığı bir denemesinde yer alır: "*Heinrich Himmler, Bohemler ile 'beş parasız gençler' arasında karanlık, 'ne olduğu gizli' bir faaliyet alanından gelen ve Nazi elitinin biçimlenmesindeki ağırlıklı konularına son günlerde sık sık değinilen entelektüellerden değildir. O ne Goebbels gibi 'Bohem' ne de Streicher gibi 'seks suçlusu,' ne Hitler gibi sapkın bir fanatik ne de Göring gibi maceracıdır. Himmler, saygın dış görünüşüyle ve karısını aldatmayıp çocuklarına mütevazı bir gelecek hazırlamak isteyen iyi aile babasına özgü tüm alışkanlıklarıyla dar kafalı bir küçük burjuvadır. O bütün ülkeyi kuşatan yeni terör örgütünü, bu örgüte bilinçli bir şekilde bohemleri, fanatikleri, maceracıları, seks suçlularını ve sadistleri alarak değil, öncelikle 'iş gücü sahibi' olanları ve iyi aile babalarını kabul ederek kurdu. Yanılmıyorsam aile babasını 'grand aventurier du 20e siècle' [20.yüzyılın büyük maceraperesti] olarak tanımlayan Péguy'du; ama o, bu maceraperestin aynı zamanda yüzyılın büyük suçlusu olduğunu göremeden genç yaşta öldü. Aile babasının şefkatli ilgisine, ailesinin mutluluğunu temin etmeye yönelik yılmaz azmine ve yaşamını karısıyla çocuklarına adanmış kutsal sadakatine hayranlık duyup tebessüm etmeye öylesine alışmışız ki güvenlikten başka hiçbir şeyle ilgilenmeyen bu fedakâr aile reislerinin, yüzyılımızdaki kaotik ekonomik koşulların baskısıyla ve yarından emin olamayışın yarattığı kaygıyla, tam tersini arzu etmelerine rağmen, nasıl olup da bir maceracıya dönüştüklerini tam olarak göremiyoruz. Aile babasının bu esnek yapısı rejimin daha başlangıcındaki nazileştirme sürecinde kanıtlanmıştır. Bu durumun açıkça gösterdiği gibi o, emekli maaşı, hayat sigortası, eşi ve çocuklarının güvenliği için vicdanı, onuru ve insani yüceliğinden feragat etmeye hazırdı." (*Die verborgene Tradition*, Frankfurt a. M. 1976 s. 40-41). Son derece açık elitist düşünme tarzlarına rağmen Arendt'i ve hocası Karl Jaspers'i yılmaz bir radikal demokrate dönüştürmüş olan görüş tam da budur. Arendt'in katılımcı demokrasi ile korunması gerektiğini düşündüğü elitist yapıları özgün bir şekilde nasıl birleştirdiğini şu pasaj açıklar: "*Kim Kant ile birlikte 'bir kurucu anayasa hayal etmenin keyifli' olduğunu düşünüyorsa, bizim hep in statu nascendi [doğuş haliyle] aşına olduğumuz bu devlet biçimini (Arendt anayasal halk konseyleri sistemini kastediyor) tasvir etme arzusuna direnmeyecektir. Ancak Jefferson'la birlikte şunu söyleyecek kadar bilge olmalıyız: '(Asıl cumhuriyetlerle/bölgesel konseylerle) [Elementarrepublik] hangi amaç için olursa olsun önce sadece bir başlangıç yapın; çok geçmeden onların başka amaçları gerçekleştirmek için de en elverişlisi olduğu açığa çıkacaktır.' - Bizim çağımızda mesela modern kitle toplumu ve onun, doğası gereği, tehlikeli sahte-politik kitle hareketlerini yaratma eğilimini ve bu kitle hareketlerinin kimse tarafından seçilmemiş ve kendiliğinden de teşkilatlanmamış elit oluşumlarını yok etmenin en iyi yolu, konseylerle başlangıç yapmak olabilir. Böyle bir durumda bütün toplumsal ve mesleki kesimler içinden, kamusal özgürlüğü, kamunun mutluluğunu ve kamusal görev-**

radikal demokrat Jefferson zaten “halka kamusal alanda seçim sandığından başka bir yer verilmemesi ve seçim günleri haricinde sesini kamusal olarak duyurabileceği daha ileri dereceden fırsatlar sağlanmaması halinde, durumun ne kadar tehlikeli olabileceğini sezmişti. O, insanların birer yurttaş olarak davranmasını ve kendisini cumhuriyetin birer yurttaşı olarak algılamasını sağlayacak çatıyı belirlemeden, bütün iktidarı halka devreden bir anayasada öldürücü bir tehlike yattığını düşünüyordu. Böyle bir şey ancak özel şahıslardan oluşan ve elbette yurttaşlık işlevinden aciz olan bir halka bütün iktidarı teslim etmekle sonuçlanırdı.” (*Über die Revolutionen*, s.324)

Burada Hannah Arendt’i, 18. yüzyılın Burjuva devrimlerini, 1956 Macar İsyanı’nı, 1960’lı yılların sivil itaatsizlik ve öğrenci protesto hareketini araştırmaya teşvik eden husus açığa çıkar. O, bu özgürleşme hareketlerinde ortak kanaatin iktidarına bakar: meşruiyetini kaybetmiş kurumlara itaat etmekten vazgeçmek; iktidarını yitirmiş ama şiddet uygulayan bir devlet aygıtının fiziksel baskı araçlarına özgürce oluşmuş bir birleşmenin ürettiği iktidarla karşı çıkmak; yeni bir politik düzen kurmak amacıyla eyleme geçmek yani yeni bir başlangıç yapma *pathosu*’yla devrimci başlangıç durumuna sıkıca tutunmak ve iletişimsel olarak üretilen bir iktidarı adım adım kurumsallaştırmaya çalışmak. Hannah Arendt’in aynı görüngünün izini

---

*lerde sorumluluk üstlenmeyi keyif verici bulan çok az insan çıkacaktır. Onlar zaten bir ülkenin politik elitini oluşturur; onlardan faydalanmayan ve onlara yaraşır bir kamusal alan temin etmeyen hiçbir devlet, görevini yerine getirmiş olmaz ve hiçbir cumhuriyet de hakiki bir cumhuriyet olduğunu iddia edemez. Kelimenin esas anlamında bu tarz “aristokratik” bir devlet biçimi belki de genel seçim aracından artık fayda ummazdı, çünkü bir “konseyler cumhuriyetinin” [Elementarrepublik] üyeleri arasından sadece gönüllü olanlar, kendilerinden ziyade başkaları için çabaladıklarını, hatta kendi şahsi mutlulukları ve kendi meşru çıkarlarından daha çok başkalarının mutluluğu ve çakarıyla ilgilendiklerini kanıtlamış olurlardı. Kim dünyayla gerçekten ilgileniyorsa, dünyanın gidişatı hakkında sadece o söz sahibi olurdu. Böyle bir durumda, politikadan dışlananların hali ise, hiçbir şekilde, günümüzde insan ve yurttaşlık haklarından yoksun kalma halinin ifade ettiği gibi küçük düşürücü olmazdı, zira politikaya kendi tercihleriyle katılanlar olduğunda, politikadan dışlananlar da kendi kendisini dışlamış olurlardı. Kamusal işlerden böyle ilkeli bir şekilde uzak kalmak aslında en temel negatif özgürlüklerden birine yani Antik dünyanın sonundan bu yana tanışık olduğumuz, Roma veya Atina’ya yabancı olan ve belki de Hristiyan mirasımızın politik açıdan en anlamlı parçasını oluşturan politikadan özgürleşmeye anlam ve gerçeklik kazandırabilirdi.” (*Über die Revolution*, s. 359-360).*

tekrar tekrar nasıl takip ettiğini görmek etkileyicidir. Devrimciler sokağın iktidarını yakaladığında, kararlı bir halk boş elleriyle düşman panzerlerine karşı pasif direnişe geçtiğinde, bezmiş bir azınlık mevcut yasaların meşruiyetine meydan okuyup sivil itaatsizlik için örgütlendiğinde ve nihayet öğrenci protestosunda “salt bir eylem hazzı” açığa çıkar ve şu olay defalarca doğrulanır: “İktidar aslında kimsenin mülkiyetinde değildir; iktidar insanlar arasında, insanlar birlikte eylediğinde ortaya çıkar ve onlar ayrılır ayrılmaz dağılır.” (*Vita Activa*, s. 194). Bu empatik praksis anlayışı Aristotelesçi değil, daha ziyade Marxçıdır. Marx onu “eleştirel-devrimci etkinlik” olarak tanımlamıştı.

### Klasik Teorinin Sınırları

Doğrudan demokrasiyi kurumsallaştırmaya yönelik inisiyatifler mevcuttu: 1776’da Amerikan Townhall mitingleri, 1789-1793 yılları arasında Paris’teki *Sociétés populaires*, 1891 *Pariser Komune* seksiyonları, 1905 ve 1917’de Rusya’daki Sovyetler İdare Meclisleri ve 1918’de Almanya’daki devrimci konseyler. Hannah Arendt bu farklı konsey sistemlerini, modern kitle toplumunun koşulları altında özgürlüğü kurumsallaştırma çabasının eşsiz örnekleri olarak değerlendirir. Arendt 19. ve 20. yüzyıldaki bu çabanın sonuçsuz kalmasını ise devrimci işçi hareketinin politik yenilgisine ve işçi partileri ile işçi sendikalarının ekonomik başarısına dayandırır: “Çünkü günlük veya haftalık yevmiye yerini hızla asgari yıllık ücrete bıraktığı için işçiler bugün artık toplumun dışında değiller; onlar tüm haklara sahip birer yurttaş olmakla kalmadılar, aynı zamanda toplumun bütün haklara sahip birer üyesi oldular ve böylece başka herkes gibi iş sahibi olma yoluna çoktan girdiler. İşçi hareketi zorunlu olarak politik önemini kaybetti ve toplumu düzenleyen baskı gruplarından birine dönüştü.” (a.g.e., s. 213)

Bu tez yer aldığı bağlama tam oturmamış gibi durur. O dengeli ve titiz bir araştırmanın sonucu değil, bir felsefi yapılandırmanın ürünüdür. Hannah Arendt Yunan *polis*’inden edindiği politika imgesini politikanın özü olarak tasarladığı için “kamusal” ve “özel,” devlet ve ekonomi, özgürlük ve mutluluk, politik-pratik etkinlik ve üretim olmak üzere bir dizi keskin

dikotomi kurar ve modern burjuva toplumunun ve modern devletin bu dikotomilerden koptuğunu iddia eder. Kapitalist üretim tarzının gelişme sürecinde, devlet ile ekonomi arasında nitelik açısından yeni ve birbirini tamamlayıcı bir ilişkinin ortaya çıkmış olması da zaten bir patoloji belirtisi, kötücül bir karışıklık olarak değerlendirilir: “Politik olanın bu şekilde işlevselleştirilmesi, politik olanı toplumsal olandan ayıran sınırın fark edilmesini imkânsız kılar.” (a.g.e., s. 34-35)

Hannah Arendt’in haklı olarak iddia ettiği gibi, teknolojik ve ekonomik olarak yoksulluğu ortadan kaldırmak kesinlikle kamusal özgürlüğü pratik ve politik olarak güçlendirmek anlamına gelmez. Fakat o, “sosyal ve ekonomik meseleler politik alanı istila ettiğinde” ve “hükümetin dönüşümü, aygıtların dönüşümü içinde gerçekleşip şahsi yönetimin yerini bürokratik ve anonim ölçütler, yasaların yerini de talimatlar aldığında,” (*Über die Revolution*, s. 115-116) politik olarak etkin bir kamusal alana ve radikal demokrasiye yönelik her inisiyatifin zorunlu olarak hüsrana uğrayacağını iddia eder ve bunu iddia ettiğinde modern koşullara uygun olmayan bir politika anlayışının mağduru olur. Hannah Arendt Fransız Devrimi’ne de bu loş ışıkta bakar. Ama Amerikan Devrimi’nin başlangıçta özgürlüğü temellendirme konusunda başarılı olduğunu düşünür, çünkü Amerika’da “çözümü politikanın gücü dahilinde olmayan herhangi bir sosyal sorun, ona yol üstünde engel teşkil etmez.” (a.g.e., s. 85) Bu yorumu burada ayırtısıyla tartışmam;<sup>12</sup> Hannah Arendt’in ilke edindiği kendine has bakış açısını hatırlatmakla yetinmek istiyorum: toplumsal sorunları idari düzenlemelere devreden bir devlet; sosyal politikanın bütün sorunlarından tümüyle arınmış bir politika; refah düzenlemesinden bağımsız bir kamusal özgürlüğün kurumsallaşması ve toplumsal baskıya direnen radikal demokratik bir irade oluşumu. Bunların *herhangi biri* modern toplum için makul bir yol değildir.

Bu noktada bir dilemma ile karşı karşıyayız: İletişimsel iktidar kavramı çağdaş dünyada kıyıda köşede kalan ve politika biliminin fazlasıyla duyarsız kaldığı bir olguyu açığa çıkarır, ama öte yandan modern topluma

<sup>12</sup> bkz. *Über die Revolution* üzerine yazdığım yukarıdaki kitap eleştirisi yazısı.

uygulandığında uyumsuzluklar üreten bir politika anlayışını temellendirir. Bu nedenle iktidar kavramının analizine bir kez daha geri dönelim.

Hannah Arendt'in geliştirdiği şekliyle iletişimsel olarak üretilen iktidar anlayışı Aristoteles'ten esinlenen eylem teorisiyle bağları kopartıldığı takdirde etkili bir araç haline gelebilir. Hannah Arendt praksişi politik olmayan etkinliklerden yani hem iş/imalat [Herstellen] ve emek [Arbeit] etkinliklerinden hem de düşünmeden ayırdığı için, politik iktidarı yalnızca bireylerin karşılıklı konuşması ve birlikte eylemesi anlamına gelen bir praksisle ilişkilendirebilirdi. Böylece, iletişimsel eylem hem maddi nesne üretiminden hem de teorik bilgi üretiminden ayrı yegâne politik kategori olarak ortaya çıkar. Pratik olan ile politik olan arasındaki bu temel kavramsal daralma, günümüzde, asıl olan pratik içeriklerin politik süreçlerden gözle görülebilecek kadar soyutlanmış olduğunu aydınlatan algı ve kavrayış değişimlerine [Kontrasteffekte] imkân tanır. Ama bunun için Hannah Arendt bazı bedeller ödemek zorunda kalır. Buna göre o (1) her stratejik bileşeni “şiddet” olarak değerlendirip politikadan ayırır; (2) politikanın idari bir sistem vasıtasıyla içine yerleştiği ekonomik ve toplumsal çevresiyle bağlarını kopartır ve nihayet (3) yapısal şiddet olayını kavrayamaz.

## Politik İktidar İçin Stratejik Rekabet

Savaş yönetimi stratejik eylemin klasik bir örneğidir. Savaş Yunanlılar için şehrin surları dışında gerçekleşen bir meseleydi. Hannah Arendt için de stratejik eylem aslen politik değildir, bir uzmanlık meselesidir. Şimdi savaş örneği, politik iktidar ile şiddet arasındaki karşıtlığı kanıtlamak için doğal olarak elverişlidir. Açık olduğu üzere, savaş yönetiminde esas mesele, şiddet araçlarının düşmanı tehdit etmek için mi yoksa fiziksel olarak imha etmek için mi kullanılacağını hesaplamaktır. İmha araçlarını çoğaltmak süper güçleri daha kuvvetli kılmaz – daha fazla silah gücü (Vietnam savaşından bildiğimiz gibi) genellikle manevi güçsüzlüğün öteki yüzüdür. Ayrıca bu strateji örneği, stratejik eylemi araçsal eylemin kapsamı altına yerleştirmek için de elverişlidir. *Vita Activa*'da politik eylemin haricinde aslında sadece iş ve emek sosyal olmayan etkinlikler olarak tasarlanır. Sa-

vaş araçlarının amaçsal-akılsal kullanımı ile nesne üretimi veya doğal olanı dönüştürme araçları aynı yapıya sahipmiş gibi görüldüğü için, Arendt kestirme yoldan stratejik eylemi araçsal eylemle eşitler. Bu nedenle savaş yönetimiyle ilgili olarak şunu vurgular: Stratejik eylem hem şiddet içerir hem de araçsaldır, bu tip bir eylem politik alanın dışında kalır.

Karşıt taraflar arasında ortaya çıkan ve şüphesiz anlaşmayı değil ama sadece başarıyı hedefleyen stratejik eylemi, iletişimsel eylemin yanına başka bir sosyal etkileşim biçimi olarak koyarsak ve de öznenin yalnız başına gerçekleştirebildiği sosyal olmayan bir etkinlik olan araçsal eylem ile stratejik eylem arasında bir karşıtlık kurarsak, o zaman mesele farklı bir şekle bürünür. Bu durumda açıktır ki, stratejik eylem şehrin surları *içinde* de - yani meşru politik iktidarı kullanmakla bağlantılı pozisyonları ele geçirme mücadelesinde - ortaya çıkar. O halde politik iktidarı *kazanmayı* ve korumayı hem yönetmekten yani politik iktidarı *kullanmaktan* hem de *üretmekten* ayırmak zorundayız. Ne var ki [Arendtçi] praksis kavramı bize yalnızca ama yalnızca ikinci durum için yardımcı olur: Politik otorite konumunda olan hiç kimse, eğer onun bu konumu ortak kanaatlerden, “çoğunluğun üzerinde ortak olarak uzlaştığı” bir kanıdan çıkan yasalara ve politik kurumlara demir atmamışsa iktidarını kullanamaz ve hiç kimse onun iktidarını korumak için ona destek olamaz.

Kuşkusuz stratejik eylemin bileşenlerinin alanı ve ağırlığı modern toplumlarda artmıştır. Modern öncesi toplumlarda özellikle dış ilişkilere hâkim olan bu eylem türü, kapitalist üretim tarzının genişlemesiyle ekonomik ilişkilerdeki normal bir durum olarak iç ilişkilere de dahil oldu. Modern özel hukuk bütün mülkiyet sahiplerine formel olarak aynı stratejik eylem alanını sağlar. Ayrıca ekonomi toplumunu tamamlayan modern devlette, stratejik eylemin kurumsallaşmasıyla (muhalafete izin verilmesi, parti ve derneklerin rekabeti, işçi mücadelesinin yasallaşması vasıtasıyla) politik iktidar mücadelesi normalleşir. İktidarı kazanmak ve korumakla ilgili bu fenomenler, Hobbes’tan Schumpeter’e kadar bir dizi teorisyeni yanlış yönlendirerek stratejik eylemin başarı kapasitesi ile iktidarın birbirine karıştırılmasına yol açtı. Max Weber’in de içinde yer aldığı bu geleneğe karşı

Hannah Arendt, haklı olarak, politik iktidar uğruna yapılan stratejik mücadelede, iktidarın kök salacağı kurumları ne yaratabileceğini ne de koruyabileceğini iddia eder. Politik kurumlar şiddet vasıtasıyla değil, aksine tanındıkları takdirde ayakta kalır.

Buna rağmen stratejik eylem bileşenini politika kavramının dışında bırakamayız. Stratejik eylemin uyguladığı şiddeti, başka insanların veya grupların kendi çıkarlarını fark etmesini engelleme yeteneği olarak anlamalıyız.<sup>13</sup> Bu anlamıyla şiddet her zaman iktidarı kazanma ve koruma araçlarına dâhil olmuştur. Bu politik iktidar mücadelesi modern devlette çoktan kurumsallaşmış ve politik sistemin normal bir bileşeni haline gelmiştir. Ne var ki, başkasının kendi çıkarlarını fark etmesini engelleyecek pozisyonda olan bir kimsenin, sadece bu pozisyonu sayesinde meşru iktidarı *üretilebileceğini* düşünmek akla yatkın değildir. Meşru iktidar sadece zordan muaf bir iletişimde müşterek kanaatler oluşturanlar arasında *ortaya çıkar*.

## Politik Bir Sistemde İktidarın Kullanılması

İktidarın iletişimsel olarak üretilmesi ve politik iktidar için stratejik rekabet, eylem teorisi bağlamında açıklanabilir; ama meşru iktidarı kullanmak söz konusu olduğunda onun ortaya çıkmasını sağlayan eylem yapıları önemli değildir. Zira meşru iktidar, otorite sahibine bağlayıcı kararlar alma yetkisini verir. İktidarın bu şekilde kullanılması, eylem teorisinden ziyade sistem teorisi perspektifinden incelenmelidir. Bir devletin örgütsel icraatlarının neyle bağlantılı olduğu ve politik sistemin farklı alanları için işlevlerinin ne olduğu gibi sorular, Talcott Parsons'ın geliştirdiği çatı içerisinde iyi bir şekilde formüle edilip çözümlenebilir. Ancak Hannah Arendt kendi eylem teorisine işlevselci bir analizi dâhil edip teorisini terk etmeye doğal olarak direnmiştir. Arendt'in düşüncesine göre, insani meseleler alanına bir sosyal bilimin nesnel standartlarıyla yaklaşım ona yabancılaşmamalıdır; çünkü bilimsel yaklaşımla elde edilen bilgi, söz konusu meselelere dâhil olanın praxisine geri götürülemez. Bu bakım-

<sup>13</sup> Bu anlayışa dair daha ayrıntılı açıklamalar için bkz: Jürgen Habermas / Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M., 1971, s. 250-257.

dan Hannah Arendt, Hegel ve Parsons arasında hiçbir ayırım yapmazdı: Her ikisi de tarihsel ve toplumsal süreçleri, bu süreçlere katılan kişileri göz ardı ederek inceler.<sup>14</sup> Hannah Arendt toplumsal yaşamın bu süreçsel yönünü yine bir eylem kategorisiyle, araçsal eylem içinde iş ve emek arasında ayırım yaparak kavramaya çalışır. Emek aslında yapısı bakımından işten farklılaşmaz; söz konusu fark, “emek” kavramının tekrarlanabilir emek gücünün harcanması olan bir üretim etkinliğini tanımlamasından kaynaklanır; böylece emek kavramı üretim, tüketim ve yeniden üretimin işlevsel bağlamına yerleştirilir.

Hannah Arendt kendi şüpheleri ve eylem teorisiyle sınırlanmış kavramsal terminolojisi yüzünden günümüzün alışılmış sistem analizlerinden gereksiz yere uzak durur. Öte yandan onun güvensizliği, yalnızca, sistem teorisi eylem teorisi karşısında bağımsızlığını kazandığı sürece meşrudur. Bu durum Parsons'da, C. Wright Mill'in sıfır yekûn iktidar kavramının tartışıldığı yerde açığa çıkar. Parsons iktidarı kredi veya alım gücü gibi biriktirilebilir bir emtia olarak anlamak ister. Buna göre bir tarafın politik iktidarı kazanması diğer tarafın bir şey kaybetmesini gerektirmez. Bir sıfır yekûn oyunu, farklı taraflar politik kurumların iktidarını artırmak veya azaltmak gibi bir beklentiye girmeden sadece elde edilebilir iktidar pozisyonlarını kazanmak için mücadele ettiğinde sonuç verir. Parsons ve Hannah Arendt bu konuda uzlaşırlar; ama iktidarı artırma (enhancement of power) süreciyle ilgili olarak tamamen farklı görüşlere sahiptirler. Parsons bu süreci etkinlik düzeyindeki artış olarak inceler; onun anlayışı yaklaşık şu şekilde özetlenebilir: Devletin örgütsel icraatlarının çıktısını artırabilmek için idari sisteminin “manevra alanı” genişletilmelidir. Bunu genişletmek ise örtük bir destek akışını veya kitle sadakati akışını güçlendirmeyi gerektirir. Böylece iktidarı çoğaltma süreci, girdi olan taraf üzerinden başlatılır. O halde politik lider, devletin etkinlik alanını genişletmek suretiyle karşılanabilecek talep artışını yaratmak, bunun içinse seçmenlerinde yeni ihtiyaçlar uyandırmak zorundadır.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Arendt, *Über die Revolution*, s. 63 vd.

<sup>15</sup> Bkz. Parsons “On the Concept of Power,” s. 340.

Sistem teorisi perspektifinde iktidarı üretme meselesi, aynı zamanda, politik otoritenin halkın iradesini etkileme gücünü artırmasıyla çözülecek bir problem olarak ortaya çıkar. Bu etki fiziksel baskı araçlarına, iknaya ve manipülasyona bağlı olarak oluştuğu ölçüde, Hannah Arendt'in kavramlarıyla, burada ancak şiddetin artışı söz konusu olur; yoksa hiçbir şekilde politik sistemin iktidarında bir çoğalma olmaz. Çünkü onun hipotezlerine göre, iktidar yalnızca zordan muaf iletişim yapılarında ortaya çıkabilir; o "yukarıdan" üretilemez. Parsons bu hipotezi tartıştı: Parsons için veri olan kültürel değerlerde iktidarın üretilmesi engelleyecek herhangi bir *yapısal* sınır olmayabilir. Ama öte yandan Parsons iktidarın enflasyonu ve deflasyonunun somut örneklerine bakarak, büyük bir memnuniyetle, ciddi iktidarın kredisi ile gayri ciddi iktidarın kredisi arasında ayırım yapmak isteyebilirdi: "There is a fine line between solid, responsible and constructive political leadership which in fact commits the collectivity beyond its capacities for instantaneous fulfillment of all obligations, and reckless overextendedness, just as there is a fine line between responsible banking and *wildcatting*" [Aslında, topluluğa bütün yükümlülüklerini hemen yerine getirmek için güçlerini zorlamayı vadeden sebatlı, sorumlu ve yapıcı liderlik ile vaatlerinde fütursuzca makul sınırların ötesine geçen liderlik arasındaki ince ayırım, tıpkı sorumlu bankacılık ile *yüksek riskli yatırımlar yapan* bankacılık arasındaki ince ayırım gibidir].

Ne var ki, sistem teorisinin kavramlarına bağlı kaldığımız sürece bu ince ayırımı nasıl fark edeceğimizi anlamak zordur. İşte bu mesele için Hannah Arendt bize iyi bir çözüm sunar. O, iktidarın iletişimsel olarak üretilmesini ve çoğaltılmasını sağlayabilecek olan politik kamusalılığın koşullarını çarpıtılmamış öznelerarasılığın yapılarından türetmeye çalışır.

## **İktidarın İletişimsel Olarak Üretilmesi – Bir Değişiklik**

İleri sürdüğümüz düşüncelerimizi toparlayalım: Politika kavramı, politik iktidar için stratejik rekabeti ve iktidarın politik bir sistem içinde çoğaltılmasını içerecek kadar genişlemelidir. Politika, Hannah Arendt'in yaptığı gibi, müşterek eylemek için bir araya gelip konuşanların praksiyesiyle özdeş-

leştirilemez. Buna karşılık hâkim teori, politika kavramını iktidar rekabeti ve paylaşımı görüngüsüyle sınırlar ve kendine has bir görüngü olan iktidar üretimine hakkını veremez. Bu noktada iktidar ve şiddet arasındaki ayırım iyice belirginleşir. Bu durum politik sistemin, iktidarı keyfi olarak kullanamayacağını daha açık kılar. İktidar, politik grupların kazanmak için rekabet ettiği ve bir politik otoritenin işini yaparken kullandığı bir üründür; ama her ikisi de bu ürünü bir şekilde önlerinde hazır bulurlar, onu üretmezler. Bu, iktidar sahiplerinin acizliğidir – onlar kendi iktidarlarını iktidarı üretenlerden ödünç almak zorundadırlar. Hannah Arendt’in *credo*’su tam da budur.

Buna gelecek itiraz bellidir: Modern demokrasilerde yönetimin kendi meşruiyetini periyodik olarak yeniden kazanması zorunlu olsa bile, tarih politik hâkimiyetin başka şekilde işlemiş olduğunu ve bunun Hannah Arendt’in iddia ettiğinden başka türlü bir işleyiş olduğunu gösteren şaşırtıcı olgularla doludur. Şüphesiz politik hâkimiyetin sadece meşruiyeti tanındığı sürece devam edebildiği durumlar, Hannah Arendt’in tezlerinin *yanında* yer alır. Ama politik hâkimiyetin istikrar kazandırdığı ilişkilerin sadece nadir durumlarda “çoğunluğun kamusal olarak uzlaştığı [bir] kanı”yı ifade ettiğini gösteren deneyimlerse Arendt’in tezlerinin *karşısında* yer alır. Her durumda, Hannah Arendt gibi fazla iddialı bir kamusal alan anlayışına sahip olan birisine, bu olgulardan söz edilebilir. Aslında her iki olgu da, yapısal şiddetin politik kurumlarda (ama sadece onlarda olmamak üzere) inşa edildiğini varsaydığımızda ortak bir paydada buluşur. Yapısal şiddet kendini *şiddet olarak* açığa vurmaz; o daha ziyade meşruiyet üzerine etkisi olan kanaatlerin oluştuğu ve aktarıldığı her iletişimi fark edilmeden engeller. İletişimin göze çarpmadan ve istenilen sonucu verecek tarzda engellendiği şeklinde bir hipotez, ideolojilerin oluşumunu açıklayabilir yani kanaatlerin hem kendisi hakkında hem de kendi durumu hakkında kendi kendisini aldatan özneler tarafından nasıl oluşturulduğunu anlaşılır kılabılır. Ortak kanaatlerin iktidarıyla donanan yanlısamalar tam da ideoloji olarak adlandırdığımız şeydir.

Bu öneri iktidarın iletişimsel üretiminin daha realist bir versiyonunu ortaya koymaya çalışır. Sistematik olarak sınırlandırılan iletişimlerde, katılımcılar kanaatlerini öznel olarak ve zordan muaf bir şekilde oluştururlar

ama bu kanaatler yanılısamadan ibarettir; bu yolla katılımcılar iletişimsel olarak bir iktidar üretirler ama bu iktidar kurumsallaştığı an onu üretenlere karşı da kullanılabilir bir iktidardır. Şimdi eğer bu öneriyi kabul etmek istersek, elbette bir eleştiri kriteri belirlememiz ve yanılısamalı kanı ile yanılısamalı olmayan kanı arasında ayırım yapmamız gerekir.

Hannah Arendt işte bunun imkânını reddeder. O teori ve praksis arasındaki klasik ayrıma bağlı kalır; praksis, kelimenin tam anlamıyla, hakikat gücü olmayan fikirlere ve kanılara dayanır: “Hiçbir kanı kendinde açık değildir. Düşünme hakikatle ilgili meselelerde değil, ama sadece kanıyla ilgili meselelerde tam anlamıyla söylemsel olur; âdeta bütün çatışan fikirler içinden geçerek bir mekândan diğerine, dünyanın bir ucundan diğer ucuna uzanır; sonunda bu tikellerden belli ölçüde tarafsız bir genel çıkarıncaya kadar.”<sup>16</sup> Hannah Arendt teorik bilginin kesin kanıtı dayandığı şeklindeki artık modası geçmiş anlayışıyla, politik sorunlar konusunda uzlaşmayı akılsal iradenin oluşması olarak tasarlamaktan kaçınır. Buna karşın eğer, Arendt’ın anladığı şekliyle pratik duruş noktalarının genelleştirilebilirliğinin -bu demek oluyor ki normların meşruiyetinin - sınanmasını ifade eden “temsili düşünme”<sup>17</sup> argümantasyondan [akılsal tartışma] bir uçurumla ayrılmamış-

<sup>16</sup> Hannah Arendt, “Truth and Politics”, P. Laslett / W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, 3. Cilt, Oxford, 1969, s. 115-116.

<sup>17</sup> “Political thought is representative. I form an opinion by considering a given issue from different viewpoints, by making present to my mind the standpoints of those who are absent, that is, I represent them. This process of representation does not blindly adopt the actual views of those who stand somewhere else and hence look upon the world from a different perspective; this is a question neither empathy, as though I tried to be or to feel like somebody else, nor of counting noses and joining a majority, but of being and thinking in my own identity where actually I am not. The more people’s standpoints I have present in my mind while pondering a given issue and the better I can imagine how I would feel and think if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and the more valid my final conclusions, my opinion. (It is this capacity for an ‘enlarged mentality’ that enables men to judge; as such, it was discovered by Kant – in the first part of his *Critique of Judgement* – who, however, did not recognize the political and moral implications of his discovery.) The very process of opinion-formation is determined by those in whose places somebody thinks and uses his own mind, and the only condition for his exertion of imagination is disinterestedness, the liberation from one’s own private interests. Hence, even if I shun all company or am completely isolated while forming an opinion, I am not simply together only with myself in the solitude of philosophic thought; I remain in this world of mutual interdependence where I can make myself the representative of

sa, o zaman ortak kanaatlerin iktidarı için de makul bir temel iddia edilebilir. Bu durumda iktidar, söylemsel olarak değiştirilebilir ve akılsal temelleri eleştirilebilir olan geçerlilik iddialarının tanınmasına fiilen demir atar.

Fakat Hannah Arendt bilgi ile kanı arasında argümanların kapatamayacağı dipsiz bir uçurum olduğunu düşünür. O, kanının iktidarı için *başka bir*

*everybody else. To be sure, I can refuse to do this and form an opinion that takes only my own interest, or the interests of the group to which I belong, into account; nothing indeed is more common, even among highly sophisticated people, than this blind obstinacy which becomes manifest in lack of imagination and failure to judge. But the very quality of an opinion as of a judgment depends upon its degree of impartiality.*" [Politik düşünme temsil edicidir. Belli bir meseleyi, farklı bakış açılarını hesaba katarak, karşımda mevcut olmayanların duruş noktalarını tasavvur ederek yani zihnimde bu duruş noktalarını temsil ederek bir kanı oluştururum. Temsil etme süreci farklı bir yer işgal edenlerin, dolayısıyla dünyaya farklı bakış açısından bakanların mevcut görüşlerini körü körüne kabullenmek anlamına gelmez. Bu ne başka biri olmaya çalışmak veya onun gibi hissetmek anlamında bir empati meselesidir ne de tek tek herkesi sayıp bir çoğunluğa katılmak meselesidir. Mesele, fiilen bulunmadığım bir yerde kendi kimliğimde kalarak bulunmam ve düşünmemdir. {Mesele ... kendi kimliğimi terk etmeden, benim yer aldığım duruş noktasından dünyadaki başka bir duruş noktasına geçmem ve artık o duruş noktasından hareketle kendi kanımı oluşturmamdır.} Belli bir sorun hakkında düşünüp taşınırken ne kadar çok insanın bakış açısını hesaba katarsam, onların yerine geçtiğim takdirde ne hissedeceğimi ve nasıl düşüneceğimi ne kadar iyi hayal edebilirimse temsili düşünme yeteneğim o kadar güçlenecek ve vardığım sonuçlar yani kanım da bir o kadar geçerlilik kazanacaktır. (Bu tam da insanların yargıda bulunmasını mümkün kılan 'genişletilmiş düşünme tarzı' yeteneğidir; aslında bu yeteneği Yargıgücünün Eleştirisi'nin I. Kısmında keşfeden Kant'ır ama o kendi keşfinin ahlaki ve politik uzantılarının farkına varamamıştır.) Kanı oluşturma süreci tam da başka birisinin yerinden düşünen ve bunu yaparken kendi zihnini kullananlar tarafından belirlenir; hayal gücünü bu şekilde kullanmanın biricik koşulu çıkarılsızlaşmak, yani kendi şahsi çıkarlarından kurtulmaktır. Buna göre bir kanı oluştururken tüm sosyal bağlarımdan sıyrılısam veya tamamen yalıtılmış bir durumda olsam bile, yalnızlık durumunda oluşan felsefi düşünmede olduğu gibi sadece kendi kendimle olmam. Kendimi başka herkesin temsilcisi kılabilirdiğim yerde bu karşılıklı bağımlılıklar dünyasının içine yerleşirim. Kuşkusuz bunu yapmayı reddedebilir ve salt kendi çıkarlarımı veya ait olduğum grubun çıkarlarını hesaba katarak bir kanı oluşturabilirim; aslında başka hiçbir şey, en bilgili insanlarda bile rastlanan ve hayal gücü eksikliği ve yargılama aczi olarak açığa çıkan bu kör inattan daha yaygın değildir. Kaniya bir yargı edimi olarak gerçek niteliğini kazandıran şey onun tarafsızlık ölçüsüdür." (a.g.e., s. 115)] **Bu alıntıda metin içinde kullanılan küme parantezi çevirmen tarafından eklenmiştir; bu parantezdeki çeviri Hannah Arendt'in "Truth and Politics" makalesinin yine Hannah Arendt tarafından yazılan Almanca versiyonundan yapılmıştır.** Bkz. "Wahrheit und Politik," *Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays*'inde, Piper Verlag, 2. Baskı, (1967) 2017. s. 119.

temel arar ve onu konuşma ve eyleme becerisine sahip öznenin söz verme ve sözünü tutma yeteneğinde keşfeder: “Daha önce de değindiğimiz gibi iktidar, insanlar bir araya toplandığında ve uyum içinde eylediğinde ortaya çıkar ve onlar dağıldıkları an yok olur ... Onları birleştiren güç ... nihayetinde sözleşmede kendini gösteren söz vermenin gücüdür.” (*Vita Activa*, s. 240) Hannah Arendt özgür ve eşit insanlar arasında yapılan ve tarafların birbirine karşı sorumluluk üstlenmesini sağlayan sözleşmeyi, iktidarın temeli olarak görür. Arendt, iktidar ile özgürlük arasındaki özgün eşdeğerliğin normatif özünü güvence altına almak için eninde sonunda kendi iletişimsel praksis anlayışından çok saygıdeğer sözleşme tasarımına bel bağlar.

Böylece doğal hukuk geleneğine doğru geri adım atar.

## Değerlendirme Süreci

**D**erginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Yayın Kurulu kararı ile tercihen Türkçe çevirisi olan yayınlar diğer dillerde de yayınlanabilir.

Dergiye gönderilen yazılar, başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Herhangi bir konferans veya sempozyumda bildiri olarak sunulmuş olan çalışmaların genişletilmiş hali, konferansın veya sempozyumun adı, yeri ve tarihi belirtilerek yayınlanabilir.

Gönderilen makaleler, yazım kuralları ve araştırma yayın etiğine uygunluk açısından yayın kurulunca incelendikten sonra çift taraflı kör hakemlik değerlendirme sürecine tâbi tutulur. (İki hakemden birinin olumsuz, diğerinin olumlu görüş bildirdiği makale, üçüncü hakeme gönderilir.) Hakem raporu doğrultusunda metnin yayımlanmasının uygun olup olmadığına karar verilir ve sonuç yazara/yazarlara bildirilir. Yazarlar bilimsel gerekçelerle hakem raporuna itiraz edebilirler. İtirazlar yayın kurulu tarafından uygun görülürse yeniden farklı bir hakemin değerlendirmesine başvurulabilir.

Çeviri makalelerin değerlendirme sürecine alınabilmesi için çeviriyle birlikte özgün metin de (word ve pdf formatında) gönderilmelidir.

### Yazım Kuralları

Dergiye gelen yazıların özet, anahtar sözcükler, kaynakça, dipnot, şekil ve tablolar dahil olmak üzere üst sınırı 8 bin kelimedir. İstisnai durumlarda 12 bin kelimeye kadar olan çalışmalar da Yayın Kurulu kararı ile yayınlanabilir.

Derginin sayfa düzeni tarafımızdan yapılacağı için yazıların Microsoft Word ile (2007 veya daha ileri bir versiyonuyla), 12 punto ile 1,5 satır aralığında yazılması yeterlidir. Yazılar, iki Word nüshası olarak gönderilmelidir.

İki nüshadan biri, yazar isimleri, kendine atıflar, teşekkür bölümü ve yazarların kimliğini deşifre edecek tüm üstveriler (metadata) kaldırılmış olarak gönderilmelidir. Metaverileri kaldırmak için Word programı açıkken Dosya> Bilgi> Sorunları Denetle> Belgeyi İncele> Denetle> Belge Özellikleri ve Kişisel Özellikler kısmında Tümünü kaldır tuşuna basılmalıdır.

Her metnin başında her biri 150-300 kelime arasında Türkçe *Özet* ve İngilizce *Abstract* kısımları bulunmalıdır.

Özet kısmından sonra *Anahtar Kelimeler*, Abstract kısmından sonra da *Keywords* en az 4 en fazla 7 kelime olacak şekilde eklenmiş olmalıdır.

İmla ve noktalama işaretleri için, TDK yazım ve imla kılavuzu esas alınmalıdır.

Kaynaklar yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak, herhangi bir numaralandırma yapılmadan sıralanırlar.

Sofist, Ekim 2025 sayısından itibaren APA 7. Edisyon Referans Sistemini esas almaktadır. Ayrıntılı bilgi için: <https://apastyle.apa.org> adresine bakılabilir.

Dergiye gelen yazıların özet, anahtar sözcükler, kaynakça, dipnot, şekil ve tablolar dahil olmak üzere üst sınırı 8 bin kelimedir. İstisnai durumlarda 12 bin kelimeye kadar olan çalışmalar da Yayın Kurulu kararı ile yayınlanabilir.

Derginin sayfa düzeni tarafımızdan yapılacağı için yazıların Microsoft Word ile (2007 veya daha ileri bir versiyonuyla), 12 punto ile 1,5 satır aralığında yazılması yeterlidir. Yazılar, iki Word nüshası olarak gönderilmelidir. İki nüshadan biri, yazar isimleri, kendine atıflar, teşekkür bölümü ve yazarların kimliğini deşifre edecek tüm üstveriler (metadata) kaldırılmış olarak gönderilmelidir. Metaverileri kaldırmak için Word programı açıkken Dosya> Bilgi> Sorunları Denetle> Belgeyi İncele> Denetle> Belge Özellikleri ve Kişisel Özellikler kısmında Tümünü kaldır tuşuna basılmalıdır.

Her metnin başında her biri 150-300 kelime arasında Türkçe **Özet** ve İngilizce **Abstract** kısımları bulunmalıdır. **Özet** kısmından sonra *Anahtar Kelimeler*, **Abstract** kısmından sonra da **Keywords** en az 4 en fazla 7 kelime olacak şekilde eklenmiş olmalıdır.

İmla ve noktalama işaretleri için, TDK yazım ve imla kılavuzu esas alınmalıdır.

Kaynaklar yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak, herhangi bir numaralandırma yapılmadan sıralanırlar.

APA 7. Edisyona uygun olan bazı referans gösterme biçimleri aşağıda örnek olarak sunulmuştur.

## Metin İçi Atıf Gösterme Yöntemleri

Metin İçi Atıf Gösterme Yöntemleri ikiye ayrılır. Parantez içi atıf: (Luna, 2020) ve Cümle içi atıf: Luna (2020).

Cümle içinde çok yazarlı kaynaklara atıf yapılırken son isimden önce “ve” konur:

Sönmez ve Kılıç’ın (2003) gösterdiği gibi... (Cümle içi atıf)

Cümlelerin sonunda ve diğer yerlerde (başlık, tablo vb.) gösterilen atıflara ise “&” işareti konur.

...olduğu gösterilmiştir (Sönmez & Kılıç, 2007). (Parantez içi atıf)

Yazar türü	Parantez içi atıf	Cümle içi atıf
Tek yazar	(Luna, 2020)	Luna (2020)
İki yazar	(Salas & D’Agostino, 2020)	Salas ve D’Agostino (2020)
Üç ya da daha fazla yazar	(Martin vd., 2020)	Martin vd. (2020)
Kısaltması olan yazar grubu İlk atıf	(Türk Tarih Kurumu [TTK], 2020)	Türk Tarih Kurumu (NIMH, 2020)
Sonraki atıflar	(TTK, 2020)	NIMH (2020)
Kısaltması olmayan yazar grubu	(Stanford University, 2020)	Stanford University (2020)

Tarihi olmayan çalışmalar için “t.y.” kısaltması kullanılır.

Bir atıfta bir yazarın birden fazla eserine atıf yapılacaksa yazarın soyadı bir kez yazılır; sonraki her çalışmada yalnızca tarihler belirtilerek virgülle ayrılırlar.

Ör:

Zhou (t.y., 2000, 2016)

Parantez içi atıf birden fazla eserden oluşuyorsa, alfabetik sıralanmalı ve noktalı virgül ile birbirlerinden ayrılmalıdırlar.

Ör:

(Adams vd., 2019; Shumway & Shulman, 2015; Westinghouse, 2017)

Bir ifadeyle doğrudan ilgili olan çalışmayı(çalışmaları) vurgulamak için, bu atıf(lar) önce parantez içinde alfabetik sıraya göre yerleştirilmeli ve noktalı virgülden sonra “ayrıca bkz.” gibi bir ifade eklenmelidir; bu atıflar da alfabetik sıraya göre olmalıdır. Bu strateji, yazarların yalnızca alfabetik sıra ile yansıtılmayacak en son veya en önemli araştırmayı vurgulamalarına olanak tanır.

Ör:

(Sampson & Hughes, 2020; ayrıca bkz. Augustine, 2017; Melara vd., 2018; Pérez, 2014)

Cümle içerisinde birden fazla atıf gösteriliyorsa, bunlar herhangi bir sırayla yer alabilirler.

Ör:

Suliman (2018), Gutiérrez (2012, 2017), ve Medina ve Reyes’in (2019) gösterdiği gibi...

Aynı soyadına sahip yazarlara atıf yaparken cümle içi atıfta yazarların baş harfleri eklenir.

Ör:

(J. M. Taylor & Neimeyer, 2015; T. Taylor, 2014)

Bir kaynağın belli bir kısmına atıfta bulunurken aşağıdaki tablodan yararlanılabilir:

Kaynak kısmı	Örnek
Sayfa	(Stoddard vd., 2020, s. 47)
Sayfa aralığı	(Dünya Sağlık Örgütü, 2019, ss. 202–205)
Bölüm	(Merenda, 2018, Bölüm 14)
Paragraf	(Liu vd., 2020, par. 3)

Paragraf aralığı	(Bassie & Meagher, 2020, par. 4–5)
Dipnot	(Garcia vd., 2020, Dipnot 2)
Tablo	(Dünya Sağlık Örgütü, 2019, Tablo 3)
Şekil	(Lazer, 2020, Şekil 4)
Görsel-işitsel bir eserde zaman damgası	(Patel & Gupta, 2019, 1:09:19)

Dini ve klasik eserlerden alıntı yaparken sayfa numarası yerine satır numarası, bent numarası ya da ayet numarası kullanılmalıdır. Eserin yaklaşık basım tarihini belirtmek için “yak.” kısaltması, milattan önce tarihli eserler için “MÖ” kısaltması kullanılır. Milattan sonra “MS” kısaltması ise kullanılmaz. Çeviri eserlerde ve yeniden yayımlanmış eserlerde olduğu gibi din metinleri ve klasik eserler de iki tarihli olarak yazılırlar.

Ör: (Kral James İncili, 1769/2017, 1 Kor.13:1)

(Aristoteles, yak. MÖ 350/1994, 4. Kitap)

(Shakespeare, 1623/1995, 1.3.36-37)

Çeviri ya da genel olarak yeniden yayımlanmış yayınlar metin içinde iki tarihli olarak verilirler: Orijinal eserin yayın tarihi ve çeviri eserin yayın tarihi)

Ör: Freud (1900/1953)

(Piaget, 1966/2000)

## Doğrudan Alıntılar

Metin içi alıntılar 40 sözcükten az ise devam eden satırda gösterilir ve çift tırnak içerisinde yazılırlar. Eğer alıntı devam eden cümlede başlıyorsa, bu durumda aşağıdaki yöntem uygulanır:

Buck-Morss’un (2012) belirttiği üzere “Hegel toplumsal hayatta yaşanan ve bizim şimdilerde modernlik adını verdiğimiz kırılmayı çok yakından gözlemlediği” (s.18) için onun düşünceleri günümüzü anlamada bir kılavuz olarak görülebilir.

Alıntı cümlelerin sonunda bitiyorsa aşağıdaki gibi gösterilir:

Kuantum kütleçekim kuramına ulaşmak bir gün mümkün olursa, bu kuram, “uzay-zaman kavramını büyük olasılıkla kökten değiştirecektir” (Sokal & Bricmont, 2002, s. 278).

40 ve üzeri kelime sayısındaki doğrudan alıntılar yeni bir paragraf açılarak blok halinde yazılır ve çift turnak işareti kullanılmaz. Blok, soldan 1,25 cm. içeri alınır. Blok alıntı 2 satır aralığında yazılır. Eğer alıntı birden fazla paragraftan oluşuyorsa sonraki her paragrafın ilk satırı ilave olarak 1,25 cm içeri alınır.

Ör:

Yazıyla ilgili olarak ise şu belirlemede bulunur:

Yazmak, sözü kendime bağlayan bağı koparmak, beni “sana” yönelerek konuştururken, bu sözün senden aldığı anlam içinde bana söz hakkı veren bağı koparmaktır, çünkü bu söz seni sorgular, sende bittiği için bende başlayan sorgulamadır. Yazmak, bu bağı kırmaktır. Ayrıca, dili dünyanın akışından çekmek, onu, kendisi aracılığıyla ben konuştuğumda dünyanın konuştuğu, günün çalışma, eylem ve zamanla oluşturulduğu güç haline dönüştüren şeyden geri almaktır. (Blanchot 1993, ss. 21-22)

Blanchot (1993) yazıyla ilgili olarak şu belirlemede bulunur:

Yazmak, sözü kendime bağlayan bağı koparmak, beni “sana” yönelerek konuştururken, bu sözün senden aldığı anlam içinde bana söz hakkı veren bağı koparmaktır, çünkü bu söz seni sorgular, sende bittiği için bende başlayan sorgulamadır. Yazmak, bu bağı kırmaktır. Ayrıca, dili dünyanın akışından çekmek, onu, kendisi aracılığıyla ben konuştuğumda dünyanın konuştuğu, günün çalışma, eylem ve zamanla oluşturulduğu güç haline dönüştüren şeyden geri almaktır. (ss. 21-22)

Sayfa numaraları içermeyen yazılı materyalden (örneğin, web sayfaları, bazı e-kitaplar vb.) doğrudan alıntı yapmak için bir başlık, bölüm adı ya da paragraf numarası verilebilir (Uzun bir başlık veya bölüm adı kısaltılabilir).

Ör:

Kireçlenme sorunu olan kişiler için, “ağrılı eklemlerin esnekliğini korumak ve kıkırdak bozulmasını yavaşlatmak için her gün hareket etmek gerekir” (Gecht-Silver & Duncombe, 2015, Kireçlenme bölümü).

Emeklilik planlayan kişilerin sadece paraya değil, aynı zamanda aile ve arkadaşlarından yeterli desteği alabilmek için “duygusal rezerve de ihtiyaçları” vardır (Chamberlin, 2014, par. 1).

Alıntı yapılacak pasaj bir yazım ya da baskı hatası içeriyorsa bu hata rahatsız edici olacağından, doğrudan alıntı yerine dolaylı alıntı tercih edilmelidir. Eğer doğrudan alıntı kullanılacaksa söz konusu hatanın hemen yanına köşeli parantez içinde italik olarak “[*orijinalinde böyle*]” ya da [*özgün metinde böyle*] ibareleri eklenmelidir.

Doğrudan alıntılarda açıklama gerekmeksizin yapılabilecek değişiklikler vardır:

1. Alıntının ilk harfi büyükten küçüğe ya da küçükten büyüğe değiştirilebilir.
2. Anlam değişmediği sürece alıntının sonundaki noktalama işaretleri değiştirilebilir.
3. Çift tırnak tek tırnağa ya da tek tırnak çift tırnağa dönüştürülebilir.
4. Alıntıdaki dipnot uyarıları atlanabilir.

Öte yandan doğrudan alıntılarda kelimelerin çıkarıldığını belirtmek için üç nokta kullanılmalıdır (örneğin, bir cümleyi kısaltmak veya iki cümleyi birbirine bağlamak için). Alıntıda bir ya da daha fazla kelime vurgulanacaksa, italik olarak yazılmalıdırlar ve köşeli parantez içerisinde [*italikler eklenmiştir*] ifadesi kullanılmalıdır.

## **Dolaylı Alıntılar**

Dolaylı alıntılarda sayfa veya paragraf numarası vermek zorunlu olmasa da, okurların uzun veya karmaşık bir çalışmada (örneğin bir kitap) ilgili pasajı bulmasına yardımcı olacaksa, yazar ve yıla ek olarak sayfa veya paragraf numarası da eklenebilir. Parantez içi atıf ya da cümle içi atıf kullanılabilir.

Ör:

Webster-Stratton (2016), annesine karşı güvensiz bir bağıllık gösteren 4 yaşında bir kız çocuğu vakasını tanımladı; aileyle çalışırken terapist, annenin çocuğuna karşı empatisini artırmaya odaklandı (ss. 152–153).

## Kaynakça

Kaynakçada yer alan tüm referanslar için DOI verilmelidir. DOI'den sonra nokta **konulmamalıdır**. Yayınevinin bulunduğu şehir ya da ülke **yazılmamalıdır**.

### *1. Süreli Yayınlar*

#### *Dergi makalesi*

Grady, J. S., Her, M., Moreno, G., Perez, C., & Yelinek, J. (2019). Emotions in storybooks: A comparison of storybooks that represent ethnic and racial groups in the United States. *Psychology of Popular Media Culture*, 8(3), 207–217. <https://doi.org/10.1037/ppm0000185>

#### *Çeviri dergi makalesi*

Piaget, J. (1972). Intellectual evolution from adolescence to adulthood (J. Bliss & H. Furth, Çev.). *Human Development*, 15(1), 1-12. <https://doi.org/10.1159/000271225> (Orijinal eser 1970'de yayımlandı)

#### *DOI olmayan ve veritabanları dışında URL'si olan makale*

Ahrmann, E., Tuttle, L. J., Saviet, M., & Wright, S. D. (2018). A descriptive review of ADHD coaching research: Implications for college students. *Journal of Postsecondary Education and Disability*, 31(1), 17-39. <https://www.ahead.org/professional-resources/publications/jped/archived-jped/jped-volume-31>

#### *Makale numarası olan dergi makalesi*

Jerrentrup, A., Mueller, T., Glowalla, U., Herder, M., Henrichs, N., Neubauer, A., & Schaefer, J. R. (2018). Teaching medicine with the help of “Dr. House.” *PLoS ONE*, 13(3), Makale e0193972. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0193972>

#### *Cilt numarası olmayan dergi makalesi*

Lipscomb, A. Y. (2021, Winter). Addressing trauma in the college essay writing process. *The Journal of College Admission*, (249), 30–33. [https://www.catholiccollegesonline.org/pdf/national\\_ccaa\\_in\\_the\\_news\\_-\\_nacac\\_journal\\_of\\_college\\_admission\\_winter\\_2021.pdf](https://www.catholiccollegesonline.org/pdf/national_ccaa_in_the_news_-_nacac_journal_of_college_admission_winter_2021.pdf)

#### *Sayı numarası olmayan dergi makalesi*

Sanchiz, M., Chevalier, A., & Amadieu, F. (2017). How do older and young adults start searching for information? Impact of age, domain knowledge and problem complexity on the different steps of information searching. *Computers in Human Behavior*, 72, 67–78. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2017.02.038>

#### *Magazin makalesi*

Schaefer, N. K., & Shapiro, B. (2019, 6 Eylül). New middle chapter in the story of human evolution. *Science*, 365(6457), 981–982. <https://doi.org/10.1126/science.aay3550>

Schulman, M. (2019, 9 Eylül). Superfans: A love story. *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/magazine/2019/09/16/superfans-a-love-story>

#### *Gazete Makalesi*

Carey, B. (2019, 22 Mart). Can we get better at forgetting? *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2019/03/22/health/memory-forgetting-psychology.html>

Stobbe, M. (2020, 8 Ocak). Cancer death rate in U.S. sees largest one-year drop ever. *Chicago Tribune*.

#### *2. Kitap*

Kitap kategorisinde telif kitaplar, editoryal kitaplar, antolojiler, dini eserler (Kur'an, İncil, Tevrat vb.) ve klasik eserler (Grekçe, Latince vb.) yer alır.

Bir kitap makalenin yazıldığı dilden farklı bir dildeyse, köşeli parantez içinde kitap başlığının çevirisi eklenmelidir.

Ör: Piaget, J., & Inhelder, B. (1966). *Lapsychologie de l'enfant* [Çocuk psikolojisi]. Oudrige.

#### *Antik eserler*

Antik eserlerin kaynakçada gösterimi yeniden yayımlanmış eserlere benzer şekilde yapılır. Orijinal eserin yaklaşık basım tarihi sonda parantez içinde gösterilir. Aristoteles, Platon gibi tek isimli yazarları yazarken isimden sonra nokta konur, ardından parantez içinde tarih yazılır:

Aristotle. (1994). *Poetics* (M. Heath, Çev.). Penguin Classics (Orijinal eser yak. MÖ 350'de yayımlandı.)

#### *Telif kitap*

Jackson, L. M. (2019). *The psychology of prejudice: From attitudes to social action* (2. baskı). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000168-000>

Sapolsky, R. M. (2017). *Behave: The biology of humans at our best and worst*. Penguin Books.

Svendsen, S., & Løber, L. (2020). *The big picture/Academic writing: The one-hour guide* (3. dijital baskı.). Hans Reitzel Forlag. <https://thebigpicture-academic-writing.digi.hansreitzel.dk/>

*Edisyon kitap*

Hygum, E., & Pedersen, P. M. (Ed.). (2010). *Early childhood education: Values and practices in Denmark*. Hans Reitzels Forlag. <https://earlychildhoodeducation.digi.hansreitzel.dk/>

Kesharwani, P. (Ed.). (2020). *Nanotechnology based approaches for tuberculosis treatment*. Academic Press.

Torino, G. C., Rivera, D. P., Capodilupo, C. M., Nadal, K. L., & Sue, D. W. (Ed.). (2019). *Microaggression theory: Influence and implications*. John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781119466642>

## Yeniden yayımlanmış kitaplar

Freud, S. (2010). *The interpretation of dreams: The complete and definitive text* (J. Strachey, Ed. & Çev.). Basic Books. (Orijinal eser 1900'de yayımlandı)

*Çeviri kitap*

Piaget, J., & Inhelder, B. (1969). *The psychology of the child* (H. Weaver, Çev.; 2. baskı). Basic Books. (Orijinal eser 1966'da yayımlandı)

*Edisyon kitapta bölüm*

Aron, L., Botella, M., & Lubart, T. (2019). Culinary arts: Talent and their development. R. F. Subotnik, P. Olszewski-Kubilius, & F. C. Worrell (Ed.), *The psychology of high performance: Developing human potential into domain-specific talent* (ss. 345–359) içinde. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000120-016>

Dillard, J. P. (2020). Currents in the study of persuasion. M. B. Oliver, A. A. Raney, & J. Bryant (Ed.), *Media effects: Advances in theory and research* (4. baskı, ss. 115–129) içinde. Routledge.

Thestrup, K. (2010). To transform, to communicate, to play—The experimenting community in action. E. Hygum & P. M. Pedersen (Ed.), *Early childhood education: Values and practices in Denmark* içinde. Hans Reitzels Forlag. <https://earlychildhoodeducation.digi.hansreitzel.dk/?id=192>

## 3. Sözlük

*Çevrimiçi sözlük maddesi*

American Psychological Association. (t.y.). Just-world hypothesis. *APA dictionary of psychology* içinde. Erişim: 18 Ocak, 2020, <https://dictionary.apa.org/just-world-hypothesis>

Merriam-Webster. (t.y.). Semantics. *Merriam-Webster.com dictionary* içinde. Erişim: 4 Ocak, 2020, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/semantics>

Zalta, E. N. (Ed.). (2019). *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2019 ed.). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/>

*Basılı sözlük maddesi*

American Psychological Association. (2015). Mood induction. *APA dictionary of psychology* (2. baskı, s. 667) içinde.

Merriam-Webster. (2003). Litmus test. *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. baskı, s. 727) içinde.

*Wikipedia Maddesi*

Oil painting. (2019, 8 Aralık). *Wikipedia* içinde. [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Oil\\_painting&oldid=929802398](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Oil_painting&oldid=929802398)

#### 4. Tez

Bir teze herhangi bir veri tabanından ya da kurumsal bir arşivden erişilebiliyorsa, o tez yayımlanmış sayılır.

Kabir, J. M. (2016). *Factors influencing customer satisfaction at a fast food hamburger chain: The relationship between customer satisfaction and customer loyalty* (Yayın No. 10169573) [Doktora tezi, Wilmington University]. ProQuest Dissertations & Theses Global. (Bu örnekte teze erişim için siteye kullanıcı adı ve parolayla giriş yapmak gerektiğinden gösterim, veritabanının ismi ile bitirilmiştir)

Miranda, C. (2019). *Exploring the lived experiences of foster youth who obtained graduate level degrees: Self-efficacy, resilience, and the impact on identity development* (Yayın No. 27542827) [Doktora tezi, Pepperdine University]. PQDT Open. <https://pqdtopen.proquest.com/doc/2309521814.html?FMT=AI>

Zambrano-Vazquez, L. (2016). *The interaction of state and trait worry on response monitoring in those with worry and obsessive-compulsive symptoms* [Doktora tezi, University of Arizona]. UA Arşivi. <https://repository.arizona.edu/handle/10150/620615>

Poyraz H. (1995). *Dil açısından ahlak felsefesi ve R.M. Hare* (Tez no. 41612) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. [https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=WY5CM7tPNE2z\\_YM6pBu0tzgNAbzWfYz\\_f5vAROfyTIJEUqBIE\\_L7ngR80ZRCqUk](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=WY5CM7tPNE2z_YM6pBu0tzgNAbzWfYz_f5vAROfyTIJEUqBIE_L7ngR80ZRCqUk)