



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

SİNİZM VE SINIF BİLİNCİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yunus Anıl YILMAZ

BURSA - 2017



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

SİNİZM VE SINIF BİLİNCİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yunus Anıl YILMAZ

**Danışman:
Doç. Dr. Rıza SAM**

BURSA - 2017

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Anabilim/Ana
sanat Dalı, Bilim Dalı'nda
..... numaralı
.....'nın hazırladığı
“.....
.....” konulu (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20.... günü -
.....saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın
tezinin/çalışmasının (başarılı/başarısız) olduğuna
..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)
Doç. Dr. Rıza SAM
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Ogün ÜREK
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Besim Fatih DELLALOĞLU
Sakarya Üniversitesi

...../...../ 2017

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Sinizm ve Sınıf Bilinci” Başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Yunus Anıl Yılmaz

Öğrenci No: 701444002

Anabilim Dalı: Sosyoloji

Programı: Sosyoloji

Statüsü: Yüksek Lisans

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 31/05/2017

Tez Başlığı / Konusu: Sinizm ve Sınıf Bilinci

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası b) Giriş c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 106 sayfalık kısmına ilişkin, 30/05/2017 Tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6'dır.

Uygulanan filtrelemeler

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Yunus Anıl Yılmaz

Öğrenci No: 701444002

Anabilim Dalı: Sosyoloji

Programı: Sosyoloji

Statüsü: Yüksek Lisans

Danışman

Rıza SAM, Tarih

*Turnitin programına Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Yunus Anıl Yılmaz
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Sosyoloji
Bilim Dalı	: Sosyoloji
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VI + 113
Mezuniyet Tarihi	: / / 20.....
Tez Danışman(lar)ı	: Doç. Dr. Rıza Sam

Sinizm ve Sınıf Bilinci

1983 yılında Peter Sloterdijk'in *Kritik der zynischen Vernunft* isimli eserini yayınlamasıyla birlikte sinizm felsefe literatüründe sıklıkla tartışılan bir konu haline geldi. Sinizm, adını Antik Yunan'da Sokrates'in takipçileri tarafından başlatılan bir felsefî akım olan Kinizm'den alır. Kinizm; pratik bir anti-idealizm, etik yaşam, eleştiri, satir ve direniş geleneğidir. Ancak modern çağla birlikte kelime bu anlamlarını kaybederek ideoloji eleştirisinin etki etmediği bir yanlış bilincin ve ironiyle otoriteyi meşrulaştırarak hayatta kalma stratejisinin adı olmuştur.

Bu çalışmada, sinizm ve Kinizm kavramları Sloterdijk'in *Kritik der zynischen Vernunft* çalışması merkeze alınarak açıklanmıştır. Bu kavramların açıklamalarının yanısıra bu kavramlarla ilgili fikir ayrılıkları ve kavramların bir eleştirisi de çalışma boyunca sunulmaya çalışılmıştır. Sinizm kavramının en ayırt edici tanımı olan "aydınlanmış yanlış bilinç" kavramı ise Aydınlanma düşüncesi etrafında ele alınmıştır. Aydınlanmanın, özne ve bilinç kavramlarını nasıl yorumladığı tartışılarak "aydınlanmış yanlış bilinç" olarak sinizm formülasyonunun sınırlılıkları sorgulanmıştır.

Anahtar Sözcükler:

sinizm, Kinizm, Diyojen, Peter Sloterdijk, Aydınlanma, özne, bilinç, yanlış bilinç

ABSTRACT

Name and Surname : Yunus Anıl Yılmaz
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Sociology
Branch : Sociology
Degree Awarded : Master
Page Number : VI + 113
Degree Date : / / 20.....
Supervisor (s) : Assoc. Prof. Rıza Sam

Cynicism And Class Consciousness

With the publication of Peter Sloterdijk's *Kritik der zynischen Vernunft* in 1983, cynicism has become a subject of frequent discussion in philosophical literature. Cynicism takes its name from Kynicism, a philosophical movement initiated by followers of Socrates in Ancient Greece. Kynicism is a practical anti-idealism, ethical life, criticism, satire and resistance. However, with modern times the word -by losing its meaning- has become the name of the false consciousness that critique of ideology does not affect and strategy of justifying authority with irony for self-preservation.

In this study; concepts of cynicism and Kynicism are explained by taking Sloterdijk's *Kritik der zynischen Vernunft* to the center. In addition to the explanations of these concepts, disagreements over the concepts and critiques of the concepts has also been tried to be presented throughout the study. The concept of "enlightened false consciousness", which is the most distinctive definition of the concept of cynicism, was handled around the idea of Enlightenment. By discussing how Enlightenment interprets the concepts of subject and consciousness, the limitations of cynicism formulation as "enlightened false consciousness" have been questioned.

Keywords:

cynicism, Kynicism, Diogenes, Peter Sloterdijk, Enlightenment, subject, consciousness, false consciousness

İçindekiler

Sayfa

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
YEMİN METNİ.....	ii
İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DİYOJEN'İN KİNİZM'İ, KİNİZM'İN DİYOJEN'İ.....	10
---	----

İKİNCİ BÖLÜM

KRİTERSİZ KRİTİK: <i>Kritik der zynischen Vernunft</i>	34
--	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ENTELEKTÜEL HAREKET OLARAK AYDINLANMA VE AYDINLANMANIN ÖZNE VE BİLİNÇ TASARIMI.....	52
1. Machiavelli'nin Politik Öznesi.....	56
2. Descartes'ın Bilinci.....	65
3. Kant ve Öznenin Özneleşmesi.....	84
SONUÇ.....	98
KAYNAKÇA.....	107

GİRİŞ

Pek çok çağdaş filozofun ısrarla savunduğu gibi Aydınlanma başarısız olduysa eğer, bunun sebebi en temel Descartesçi metodik ilkenin ısrarla gözardı edilmesidir. Descartes, düşünmeye başlamadan önce mevcut önyargılarının hepsini bir kenara bıraktığını söyler. Bugün, çağımızın sayılı beyinlerinden onların sayısız takipçilerine kadar herkes, böyle bir metodun imkânsızlığını vurgulamaktadır. Oysa Descartes meditasyonlarında daha hayatî bir noktayı dile getirir. Bütün bildiklerini bir kenara bırakarak yaşamak imkânsızdır. O hâlde yaşamaya devam etmek için -yanlış da olsalar- bir takım bilgilere, örf ve âdetlere riayet etmek zorundayızdır. Ve böylece Descartes da kendi yaşadığı toplumun değerlerini, kendisinden şüphe edilemeyecek bir bilgiyi bulana kadar takip ettiğini anlatır¹.

Savaş sonrası dönemin kaygılı filozoflarından beri felsefenin etrafında dönüp durduğu ve itiraf etmekten imtina ettiği gerçek tam da bu değil midir? Başarısız Aydınlanma projesinin namusunu kurtarmak adına kollarını sıvayanlar, çağımızın yaralarına Antik Yunan'dan Uzakdoğu'nun bilgeliğine ya da şizofrenden madunun deneyimine kadar her türlü "bakir" bilgiden deva arayanlar; yolculukları sırasında hangi bilginin divanında istirahat etmektedirler?

Bu retorik soru, Aydınlanmanın eleştirmenlerinin eleştirisini yapmak niyetindeymiş gibi görünür. Ancak esas meselesi Aydınlanmanın bir erdemini ona teslim etmeyi hedeflemesidir. Aydınlanma, Kant'ın bahsettiği gibi bir "*ergin olmama durumundan kurtulma*"² ise, Aydınlanma filozoflarının en büyük başarısı bu ergin olma hâline tekabül eden metodik kurallarıdır. Machiavelli, kendinden önceki dünyanın aşkınlık noktalarına saldırırken, kendi teorisine yeni bir aşkınlık noktası kurmayı da reddeder. Descartes, bilgide açık seçiklik aradığı gibi kendi yolculuğunda aldığı her kararı, attığı her adımı açık seçik anlatır. Spinoza'nın yazdıklarında "kafanıza yatmayan bir şeyler" görmeye başladığımız anda Spinoza kendi teorisindeki çelişkiyi formüle edilmiş bir şekilde önünüze koyar.

¹ Descartes, R. (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., s. 57-58

² Kant, I. (2014). "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784). I. Kant içinde, *Seçilmiş Yazılar* (N. Bozkurt, Çev., 4 b., s. 315-325). Ankara: Sentez Yayıncılık., s. 315

Belki de Aydınlanmayla ilgili muhafaza edilmesi gereken şeylerin başında bu ergin olma erdemliliği gelmelidir. En azından Aydınlanmanın eleştirmenleri de tıpkı Aydınlanmanın kurucuları gibi kimin “*alçak gönüllü ve sadık köle*”si³ olduklarını metinlerinin başında söyleyebilirler. Aksi hâlde Aydınlanmanın kurmakta başarısız olduğu eşit ve adil bir dünyanın imkânını bir şövalye edasıyla ararlarken yaşamaya devam etmek için takip etmek zorunda oldukları bilgi düzeninin -mecburen- liberal düşünceye ait olduğu çıkarımı yapılabilir. Art niyetli analistler, bunda “ideolojik” bir nüve bulmakta da geç kalmaz.

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında umutları savaşın enkazı altında kalan entelektüeller, varoluş amaçlarını yeniden inşa edebilmenin yollarını aramak için amansız bir çaba içine girmişlerdi. Savaşın geldiğini görüp canı pahasına İspanya’ya koşanlar da savaşa ve yükselen faşizme karşı sesini ve sözünü yükseltenler de işleneceğini bildikleri bu cinayeti seyretmek zorunda kaldılar. Yüzyılın yarısında, Avrupa’nın ortasında Santiago Nasar göz göre göre öldü. Bu cinayeti görenler, her aydınlanmış birey gibi, onun nedenlerini tahlil etmek için kollarını sıvadı. Bütün problemleri akıl ve Aydınlanmanın mutlak egemenliğinin sonuçları olarak tahlil edenler olduğu gibi akıl ve Aydınlanmanın başarısızlığında görenler de oldu. Ancak hangi cephede olursa olsun savaş sonrasında yazan her entelektüel, aslında Aydınlanmanın mirasını çarmıhını omzunda taşıyan İsa gibi omuzlarında taşıyorlardı. Ortada bir trajedi varsa bu trajedinin nedenleri ve sonuçları olmalıydı. Aydınlanmış bilinçleri, sebebi olmayan bir trajediyi kaldıramazdı. Aydınlanmanın dersini almış ancak onu pratiğe dökememişlerdi. Bu mutsuz ve aydınlanmış bilinci ancak 1983’te yayınladığı *Kritik der zynischen Vernunft* [Sinik Akılın Eleştirisi]⁴ kitabıyla Sloterdijk tarif edebilecekti.⁵

Savaş sonrası şiddetlenen tartışmalar Aydınlanma ekseninde ilerlemeye devam ediyordu fakat 1980’lerde Aydınlanma tartışmaları bir çıkmaza girmişti.⁶ Bu,

³Descartes, R. (2015). *Felsefenin İlkeleri* (14 b.). (M. Akın, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, s. 48

⁴ Türkçede, “*Sinik Akılın Eleştirisi*” adıyla basılı bir kitap bulunmamaktadır. Ancak kitabın adı Türkçede bu şekilde karşılanabilir. Bu çalışmada kitabın İngilizcedeki basımı olan “*Critique of Cynical Reason*”dan faydalanıldı. Kitaptan yapılan alıntılarda kitabın İngilizce çevirisine atıf yapılırsa da metin içerisinde kitaptan bahsedildiğinde kitabın orijinal adı kullanıldı.

⁵ Sloterdijk, P. (2001). *Critique Of Cynical Reason* (5 b.). (M. Eldred, Çev.) Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 5

⁶ Shea, L. (2010). *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, s. 142

Foucault'nun “*Aydınlanma'nın şantajı*”⁷ olarak tanımlayacağı bir çıkmazdı. Foucault'ya göre Aydınlanma tartışmaları Aydınlanmanın karşısında ya da yanında bir tutum almayı zorunlu olarak dayatıyordu. Aydınlanma merkezî bir sorun olarak tartışılmaya devam edilmeliydi ancak Aydınlanmayı analiz etmek için onun karşısında ya da yanında olma zorunluluğu reddedilmeliydi⁸. Aydınlanmanın karşıtları da yandaşları da birbirlerini sert bir şekilde eleştiriyordu ancak iki tarafın cevapları da tatmin edici olmaktan uzaktı⁹. İşte bu ortamda, birbirinden haberdar olmayan iki düşünür aynı yıl içerisinde aynı çözümle sahneye çıktılar. Bunlardan ilki *Kritik der zynischen Vernunft*'la Peter Sloterdijk'tı. Bu kitap, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hiçbir Alman entelektüelinin satamadığı kadar kopya satarak¹⁰ çıkmaza girmiş Aydınlanma tartışmalarına yeni bir çözüm öneriyordu. Öbür yanda ise 1983-1984 arasında verdiği derslerle Michel Foucault vardı. İki filozof birbirlerinden habersizce -gölge etmek pahasına- Sinoplu Diyojen'in fiçısının önünde buluşmuşlardı.

Kinizm; Sokrates'i Platon'un elinden çekip almaya ve onu ait olduğu yere, sokaklara, çıkarmaya çalışan felsefî ve pratik bir hareketti¹¹. Sokrates'in öğrencisi Antisthenes'in kurucusu olduğu öğretisi, onun parlak öğrencisi Diyojen'le hak ettiği değeri görmeye başlamıştı. Herkes onlara yüzünü buruşturarak bakıyor ve köpek muamelesi yapıyordu. Çünkü Kinikler daha fazlasını talep etmekten imtina etmişlerdi. Diyojen sokaklarda bir parça kuru ekmek için dileniyor, yaşamak için bir fiçıyla yetiniyor ve kaygısız mülksüzlüğünün tadını soylu hayatı acımasız kahkahasıyla eleştirerek çıkarıyordu. Tasmatsız bir köpek gibi yaşamayı seçmişlerdi fakat bu hayat son derece etik bir karakter taşıyordu¹². Diyojen pazar yerinde masturbasyon yapıp “*Keşke karnımı ovunca da açlığım geçse*” diye iç geçiriyordu lakin bunu cinsel

⁷ Foucault, M. (2014). Aydınlanma nedir? M. Foucault içinde, *Özne ve İktidar* (I. Ergüden, & O. Akınhay, Çev., 4 b., s. 173-192). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 185

⁸ A.g.e., s. 185

⁹ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 142

¹⁰ A.g.e., s. 131

¹¹ Luck, G. (2011). *Köpeklerin Bilgeliği Antikçağ Kiniklerinden Metinler*. (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, s. 16

¹² Atina sokakları, Yunan devrimcilerinin yanında polise karşı direnen Loukanikos'a kadar etik değerlerinin peşinden bu denli gamsızca koşan bir köpek görmeyecekti. Loukanikos, 16 yaşındaki Alexis Grigoropoulos'un polis tarafından vurulmasının ardından başlayan gösteriler boyunca göstericilerin yanında olmuş ve gösterilerin maskotu haline gelmişti. 2010 yılında faşistler tarafından kaçırılıp köprüden atılmasının ardından ayaklarında kırıklar meydana gelmesine rağmen iyileşir iyileşmez gösterilere geri dönmüş ve 2012'ye kadar pek çok gösteride ön saflarda yer almıştı. Loukanikos, 2014 yılında hayatını kaybetmiştir.

arzularının boyunduruğu altına girmek için yapıyordu¹³. Kinizm son tahlilde, son derece çileci bir karakter taşıyordu¹⁴. Diyojen'in, inançlarının peşinden gitmek için seçtiği bu çetin hayat, sonraları ancak "Diyojen fıkrası" diye anılacak birkaç hikâyeye hatırlandı. Hegel onlardan bahis açtığına ise bu köpekleri nihayet evcilleştirmiş ve tasmalarını takmıştı¹⁵. Üstelik Hegel için bunu yapmak yalnızca bir paragraflık bir çabayı gerektirmişti.

Hegel'den sonra Kiniklerin adının tekrar anılması için 160 yıl geçmesi gerekti. Ancak Kinikler yeniden gündeme geldiklerinde kendilerini büyük bir karmaşanın ortasında buldular. 30 yıldır faşizm, sosyalizm ve liberalizm üzerine her şey yazılıp çizilmişti fakat yapılan her analiz yalnızca haklı olmakla teselli bulabiliyordu. Eleştiri toprağı sürüyor ne var ki haklı olmak bir türlü hasat vermiyordu. Felsefe savaş boyunca Stalingrad'a sıkışmışçasına saatlerini hayatta kalmaya ayarlamıştı. Savaştan sonra ise tankıyla tüfeğiyle faşizmi temizleye temizleye ilerlemişti. Yine de kimse yeni bir savaşın kopmayacağını garanti edemiyordu. Hiçbir eleştirmen sesinin yankısını duyamıyordu. Eleştiri doğal sınırlarına dayanmıştı. İşte dimdik yamaçlarıyla Normandiya karşıda duruyordu ve felsefe bir filonun içinde karaya yaklaşan tüysüz bir Amerikan askeri kadar çaresizdi. Yeni bir yol bulmak gerekiyordu. Bütün düşünürler belki de ilk defa dünyanın bütün yükünü omuzlarında hissediyordu. Yorumlamanın değil, değiştirmenin gerekliliği¹⁶ belki de hiç bu kadar canlı hissedilmemişti. İşte Sloterdijk böyle bir ortamda Frankfurt Okulu'nun hüznü şarkısını şen bir kahkayla böldü.

Bu kahkaha Atina'nın köpeklerinden ödünç alınmıştı.¹⁷ Almanya'da yankısı duyulan tek ses de buydu. Sloterdijk'in metni yeni bir tartışma alanının kapılarını açıyordu. Zira savaştan sonra ilk defa bir filozof; düşünceyi bir yerden, bir konumdan

¹³ Desmond, W. (2008). *Cynics*. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, s. 89

¹⁴ Luck, *Köpeklerin Bilgeliği Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, s. 23

¹⁵ Hegel, G. (2003). *Elements Of The Philosophy Of Right* (8 b.). (H. Nisbet, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press, s. 231

¹⁶ Marx, K., & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi* (2 b.). (T. Ok, & O. Geridonmez, Çev.) İstanbul: Evsensel Basım Yayın, s. 17)

¹⁷ Daha sonra detaylı bir şekilde değinileceği gibi, Antik Yunan'ın felsefe geleneği olan Kinizm, *Kynos* kökünden gelir ve anlamı köpektir. Kinikler; felsefelerinin uzlaşmaz, saldırgan yapısından ve yaşayış biçimlerinden dolayı köpek adını almışlar ve bu ismi içselleştirmişlerdir. Köpek denilince akla sadık ve evcil bir hayvan değil daha yabani bir sokak hayvanı gelmelidir.

söylemeye cüret ediyordu.¹⁸ Almanya’da kendisinden önceki en güçlü geleneklerden birisi şüphesiz Frankfurt Okulu’ydu. Frankfurt Okulu’nun ağır topları ise Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer’dı. İkilinin yayınladığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* isimli kitap okulun en ünlü eseri idi. Bu eser, özellikle güncel olanın analizinde çağdaşlarından çok daha etkili bir çalışmaydı. Gözlemlerini öyle alelacele art arda sıralıyorlardı ki bir hızlı trenden dışarıyı seyredip gördükleri her şeyi nefes almadan ve hiçbir ayrıntıyı atlamadan anlattıkları hissini veriyorlardı. Aydınlanmanın felsefî kategorilerinden bir Hollywood yıldızının duruş şekline kadar her şey bu ikilinin karşısında ellerini kavuşturup boynunu eğerek suçunu dinlemek zorundaydı. Ancak kimdi bunlar? İlerlemenin yıkıcılığı üzerine düşünmeyi ilerlemenin düşmanlarına bırakmadıklarından¹⁹ başka, kimse haklarında bilgi sahibi değildi. İlerlemeci oldukları söylenebilir miydi? Burası bile şüpheliydi. Frankfurt Okulu’nun Sloterdijk üzerindeki etkisinden söz eden pek çok yazar vardır. Ancak Sloterdijk’ı bu geleneğin devamına koymak için onu bu gelenekten ayıran temel noktanın farkında olmak gerekir. Sloterdijk, Frankfurt Okulu’nun beden arayışıdır. Frankfurt Okulu’nun eleştirel teorisini kabul eder, tekrar eder ama bunu yaparken eleştirilerini nereden yaptığını söylemekte beis görmez. Bir çözüm önermekte Frankfurt Okulu’nun çekingenliğini taşımaz. Başka bir deyişle eleştiriyi, yaşayan bir felsefe olarak yeniden kurmak için çabalar.²⁰

Frankfurt Okulu; mesajını, dilini başkasına kiralamış bir elçi gibi iletir. Peki onlar elçiyse ilettikleri mesaj kimindir? Frankfurt Okulu, kılık değiştirip halkın arasına karışan ve halka padişahın emirlerini hatırlatan bir padişaktır. Poe’nun çalınan mektubu gibi, Frankfurt Okulu’nun öznel konumu da apaçık ortadadır. Bu yüzden kimse onu bulamaz. Frankfurt Okulu’nun ayakları yoktur, onu yeryüzünde aramak beyhudedir. Kendisini ancak zihinsel bir faaliyet olarak koymak ister. Bir konumu reddeder.

Esasen bu tutum eşine az rastlanır bir pozisyon alma şekli de değildir. Savaşın etkileri bazılarını ömür boyu, bazılarını ise kısa süreliğine böyle bir tercihe itmiştir. Faşizm, sosyalizm ve liberalizm; bedene büründüğü devletlerle bu savaşın aktörleriydi

¹⁸ Sloterdijk, Aydınlanmanın iç çelişkilerini Kinizm’le restore etmeyi önerir. Eleştirinin özgürleştirici potansiyeline olan inancını sürdürür. Bu yüzden Aydınlanmadan vazgeçmez. Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 149-150.

¹⁹ Horkheimer, M., & Adorno, T. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefî Fragmanlar*. (N. Ülner, & E. Ö. Karadoğan, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, s. 13

²⁰ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 137

ve herhangi birinin yanında yer almak savaş sonrasında her zamankinden zor bir hâl almıştı. Ancak savaşın üzerinden otuz yıl geçmiş ve bir pozisyon almanın, yeniden özneleşmenin ihtiyacı belirmişti. İşte bu ortamda Sloterdijk; Frankfurt Okulu'ndan, Bahtin'den ve Antik Yunan'ın Kiniklerinden öğrendiklerini, bir beden olarak inşa etmek için kolları sıvadı.

Foucault, Kiniklerden bahsettiğinde onlar için yıllardır icra ettiği Aydınlanma ve modernite eleştirisiyle zaten gerekli ortamı hazırlamıştı. Ancak Sloterdijk henüz yolun başındaydı. Kinikleri 21. yüzyılda misafir edecekse, onlar için uygun bir çevreden söz etmeliydi. O yüzden işe, çağın eleştiri geleneğinde çığır açacak bir tanımla başladı. Gündelik dildeki “sinik” (*cynical, zynisch*) kelimesini, Antik Yunan'ın “Kinizm”inin (*Kynicism, Kynismus*) karşısına koyan “sinizm” (*cynicism, Zynismus*) kavramını ortaya attı²¹. Sloterdijk'a göre 1968'in başarısız öğrenci hareketlerinin ardından ortaya yeni bir bilinç şekli çıkmıştı. Kitleler aydınlanmış, mücadele etmiş ancak kaybetmişlerdi. Şimdi mevcut çağda aydınlanmış bilinçleriyle hayatta kaldıklarına ve mücadeleyi sürdürmediklerine göre bugüne kadar bildiğimizin dışında yeni bir formülasyona ihtiyacımız vardı. Sloterdijk çağın genel karakteristiğini, yalnızca adını duyanı dahi ürkütecek üç kelimeyle ortaya koydu: “*aydınlanmış yanlış bilinç*”.²²

Sinizm, ilk defa Sloterdijk tarafından kullanılmış bir kavram değildi. Ancak kavram ilk defa Sloterdijk tarafından sebepleri ve sonuçlarıyla genişçe ele alınıyordu. Daha da önemlisi ilk defa bir bütünlük olarak, çağın karakteristiği olarak sinizm ideolojisinden bahsediliyordu. Bununla beraber Sloterdijk, klasik ideoloji eleştirisinin ölümünü haber veriyordu. Bu, sadece yüz yıl öncesinin geleneği için verilmiş bir ferman değildi. Savaş sonrası dönemin kırk yıllık eleştiri literatürünü de işlevsiz kılıyordu. Çünkü yeni yanlış bilinç -yani aydınlanmış yanlış bilinç- zaten ideoloji eleştirisinden etkilenmiş yine de pratik olarak yanlış kalmıştı.

²¹ Michael Eldred'in çevirisi vurgunun anlaşılabilmesi için *Kynicism* şeklinde olsa da İngilizcede “sinizm” için küçük harfle başlayan *cynicism*, Antik gelenek olan “Kinizm”i kastetmek için büyük harfle başlayan *Cynicism* şeklindeki kullanım da mevcuttur. Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 147-148. Bunun sebebi sinik kelimesinin doğrudan Antik Kinizm'den geliyor olmasıdır. Sloterdijk ise bu iki kavramı birinden diğerine evrilmiş iki bilinç durumu olarak değil birbirine karşıt iki bilinç durumu olarak kullanır.

²² Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 5

Bir bilinç nasıl aynı zamanda hem aydınlanmış hem de yanlış olabilir? Sloterdijk'in ortaya attığı esas zorlayıcı soru budur. Bu çalışmada cevabı aranacak olan soru da budur. Bu soruya cevap verebilmek için bu çalışmada, iki kavram daha derinlemesine incelenecek ve bu soruyu daha kolay hâle getirmek denenecektir. Aydınlanmış yanlış bilinç kavramının kendisi Aydınlanmaya dair bütün inançları sarsan, bu yüzden de ürkütücü bir kavramdır. Ancak bu çalışmanın amacı “aydınlanmış yanlış bilinç” kavramının, aydınlanmış zihinlere yüklediği kara bulutları bir nebze de olsa hafifletmektir.

Öncelikle ilk iki bölümde sinizm ve Kinizm kavramlarına değinilecektir. Özellikle sinizm hakkında otuz yılı aşkın süredir hararetlenmiş olan tartışmalar Türkçeye kazandırılmadığından sinizm kavramıyla ilgili genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Bu bölümlerde esas hacmi Sloterdijk'in *Kritik der zynischen Vernunft*'u kaplayacaktır. Sloterdijk'in sinizm ve Kinizm kavramlarıyla olan diyaloguyla beraber alandaki diğer tartışmalar mümkün olduğunca işlenecektir. Böylece sinizm kavramını Türkçede tartışmanın imkânı yaratılmaya çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde ise Aydınlanma ve yanlış bilinç kavramlarını yeniden düşünme çabasına girilerek sinizm kavramıyla ilgili yeni bir perspektif geliştirilmeye çalışılacaktır. Bu bölümde Terry Eagleton'ın deyiimiyle “*anlamsızlaşacak ölçüde genişletilen*”²³ bir kavram olarak Aydınlanma yeniden ele alınacak ve onda başka bir cevher aramanın imkânı denenecektir. Başarısız olduğu ya da ölü doğduğu, söylenebilecek hemen her yoldan söylenmiş “Aydınlanmanın idealleri” bir tarafa bırakılacak ve Aydınlanmanın anlamlandırma pratikleri ve her şeyden önemlisi “aydınlanmış” olmanın ne anlama geldiğini anlamak için Aydınlanmanın yöntemi anlaşılmasına çalışılacaktır. Böylece “aydınlanmış” olmak üzerine yeni bir fikir edinerek Sloterdijk'in aydınlanmış yanlış bilinç olarak sinizminin anlamı yeniden düşünülmüş olacaktır.

Aydınlanmanın başarılarının ve hatalarının muhasebesi bırakıldığı anda, onun praksisinden, daha da önemlisi bütünlüğünden -ya da diyalektiğinden- vazgeçilmiş olunur. Ancak neredeyse Aydınlanma adı telaffuz edildiği andan itibaren Fırat'ın iki yakasında da vuku bulmuş her olayın sorumluluğunu Aydınlanmaya yükleyen bir

²³ Eagleton, T. (2011). *İdeoloji* (3 b.). (M. Özcan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 264

diyalektikten vazgeçmenin gerekliliği zaten kendini dayatmaya başlamıştı. Anlamsızlaşacak kadar genişletilen Aydınlanma kavramında yeniden bir anlam bulabilmek için onun yöntemine ve anlamlandırma pratiklerine geri dönmek gerekir. Çünkü uzun süredir Aydınlanmayı başarısız bulanlar da onu felaketlerin kaynağı olarak görenler de Aydınlanmanın ne anlama geldiğini sormayı bırakmış ve sadece onun sonuçlarıyla ilgilenmişlerdir. Aydınlanmanın diyalektiği dendiğinde, diyalektiğin teorik yönünün ne olduğunu sorusu, uzun süredir cevabı aranmayan bir sorudur.

Bu çalışmada; Aydınlanmaya, yani modernitenin en güçlü entelektüel hareketine iki ana kavram etrafında geri dönülecektir. Bu kavramlar özne ve bilinç olacaktır. Yine bu kavramlar bilhassa üç büyük filozof etrafında tartışılacaktır: Machiavelli, Descartes ve Kant. Çünkü özne ve bilinç kavramına dair bir net şema, bu üç filozof üzerinden çizilebilir. Bu üç filozoftan ilkinin Aydınlanma filozofları arasında sayılmaması, sonuncusunun da Aydınlanma filozofu olmasına rağmen Aydınlanmanın en etkili eleştirmenlerinden birisi olması, üçüncü bölümün Aydınlanma üzerine ne kadar sağlıklı bir düşünme geliştirebileceğiyle ilgili endişe yaratabilir. Yine de bir çağın ortadan kalktığı ve diğerinin henüz başlamadığı tarihin en ilginç noktalarından birinde durması ve modern özneyi yaratmasıyla Machiavelli, özneyi merkeze alan bir tartışmada görmezden gelinemeyecek bir dehadır. Çağın aşkınlık noktalarının ortadan kalktığı ve insanın bir başına kaldığı bir dönemde insanı özne kılan Machiavelli'nin ta kendisidir. Tarihin; üstü bir çağ adıyla örtülemeyen bu boşluğunda İngiltere'nin Sheakespeare'i, İspanya'nın Cervantes'i varsa İtalya'nın da Machiavelli'si vardır. Aydınlanmanın idealleri açısından bakıldığında adı politik teorilerde sinkaflı bir küfürmüşçesine kullanılan bu adamın Aydınlanma çatısı altında anılması bir felaket dahi sayılabilir. Ancak Aydınlanmanın anlamlandırma pratikleri açısından Machiavelli'nin öznesiyle; Descartes'ın bilincinin ve Kant'ın öznesinin kategorik buyrukla olan ilişkisinin birlikte okunması önemlidir. Machiavelli'nin "eşit ve adil bir dünya" kurma peşinde olmayan öznesi, modern öznenin orijini olarak ele alındığında, Descartes ve Kant'ın hatta bütün bir Aydınlanma felsefesinin idealizmi daha görünür olacaktır.

Descartes ise modern bilincin mucidi olması vesilesiyle hem Aydınlanma hem de modernite açısından benzersiz bir önem arz etmektedir. Modern felsefenin babası ünvanını, mirasçılarıyla yaşadığı her tartışmadan onların üzerinde silinemez etkiler

bırakarak çıkmasıyla tesciller. Bernstein, Freud'un ödipal şemasını Descartes'a uygulamakta sonuna kadar haklıdır. Bütün bir modern felsefe, Descartes'ı tahtından indirme çabasının tarihidir²⁴. Bu çalışmada, Descartes'ın "*cogito ergo sum*"u ele alırken onun tahtına göz koyanların tartışmalarından beslenilecek, böylece *cogito* daha geniş bir açıdan görülmeye çalışılacaktır. Bu yolla çalışmadaki ana kavramlardan biri olan bilincin, kurucu dinamikleri Descartes'tan alınıp Kant'ın önüne bırakılacaktır.

Kant'ın teorisinde ise Machiavelli'nin tasasız öznesine tasalar icat edişi ele alınacaktır. Machiavelli'nin modern öznesine oturmayan Descartes'ın modern bilinci, Kant'ın tezgahında budanarak yeniden birleştirilmeye çalışılacaktır. İmmoral özne yeni bir moralle sınanacak. Machiavelli'nin öznesi Kant'ın tezgahına sığmayacak olsa da, Kant'ın masasından kalkan yeni özne Aydınlanmanın ideallerine giden yolda nefer olabilecek öznenin en net tasviri olacaktır. Kant'tan sonra, özneye ödevler vermenin, böylece ideallerin gerçekleştirilmesinin yolu açılacağından "yanlış bilinç" kavramı da mümkün hâle gelecektir.

İşte hem Aydınlanma hem de yanlış bilincin içeriği bu perspektiflerle yeniden ele alındığında -son derece yararlı bir kavram olarak ortaya çıkan- sinizmin, Kinizm'le bertaraf edilemeyeceği iddia edilecektir. Bu noktada Kinizm kavrayışı daha isabetli olan Foucault'yu da yeniden hatırlamak mümkün olacaktır. Yine de son kertede Marx'ın yöntemiyle çözümü aramak imkânı önerilecektir. Berman, Marx için şöyle diyordu: "*Çelişkilerin ötesine giden yolun çelişkilerin dışından değil, içinden geçmesi gerektiğini biliyordu o.*"²⁵ Modern çelişkileri en incesine kadar atlamadan görmeyi başaran ancak çözümü imkânsız ilan eden ya da buradan uzakta arayan postmodern geleneğe karşı çözüm, yine problemin kendisinde aranmalıdır. Bu amaçla demode yolları yeniden aşındırmak heyecanını kaybetmemek gerekir.

²⁴ Bernstein, R. J. (1999). *Praxis And Action: Contemporary Philosophies Of Human Activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, s. 5

²⁵ Berman, M. (2014). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor Modernite Deneyimi* (17 b.). (Ü. Altuğ, & B. Peker, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları, s. 180

DİYOJEN'İN KİNİZM'İ, KİNİZM'İN DİYOJEN'İ

Sıkça Lenin'e atfedilen ancak Lenin'in olduğuna dair inandırıcı bir kanıt bulunmayan müthiş bir söz vardır: “*Burjuvazi bize kendisini asacağımız halatı bile satacaktır.*”²⁶ Bugün burjuvazi halat satmakla kalmıyor; halatın nasıl düğümleneceğini, darağacının nasıl kurulacağını hatta burjuvaziyi neden asmamız gerektiğini dahi anlatan kanalları çekinmeden ortaya koyabiliyor. Peki, bu resimde ters giden şey nedir?

“...[H]er yerde olan fakat hiçbir yerde olmayan bir antikapitalizm! Bir devrim ve toplumsal değişim felsefesi olarak Marksizmin ‘kriz’ içinde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat kapitalizmin süregelen (finansal) krizi tepe yapmışken, Marx’ın her zamankinden daha geçerli olması gerekir, değil mi? Nitekim bazı Marksistlerin neşeyle belirttikleri üzere, krizden bu yana Komünist Manifesto’nun satışları artmış ve Wall Street yöneticileri manifestoyu okuyormuş. Gelgelelim, Marksizmin bu seferki geçerli hale gelişi, kriz içinde olduğu ve ayakta zor durduğu söylenen kapitalizme temelden meydan okumaya (onu yıkmaya?) götürüyor mu bizi; ya da bu doğrultudaki geçerli ilk adımları atmamızı sağlıyor mu; hatta Marksizmi salt ‘eleştiri’den öte bir şey olarak düşünüp onu devrimci dönüşüm için canlı, maddi bir kuvvet haline getirmemize yarıyor mu – bunlar belli değil işte.”²⁷

Giri’nin çizdiği tablo iç acıcı görünmüyor. Kapitalizmin acımasızca dünyaya yayıldığı, her yaştan insanın emeğini fabrikalarda metaya dönüştürdüğü ve proletaryanın ne yaptığını bilmediği ancak yine de yaptığı²⁸ o eski güzel günlerden artık eser yok. Antikapitalizm; kapitalizmin ürettiği, sattığı ya da kendisine mal ettiği ve son kertede kapitalizmin uslu çocuğu hâline getirdiği bir kavram durumuna geldi. Kapitalizm eleştirilerini kapitalistlerden duymak artık şaşırtıcı değil. Bununla birlikte kapitalizmin “kirli sektörlerinin” sahiplerini en ahlakî yatırımları yaparken görmek mümkün. Bir petrol firmasının çevreci kampanya düzenlemesi, garip olmak bir yana, sıradan bir hâle geldi. Silah kaçakçılarının savaş karşıtı kampanyalar düzenlemesine az kalmış gibi görünüyor.

²⁶ Boller, P.F., & George, J. (1989). *They Never Said It*. New York: Oxford University Press, 1989, s. 64

²⁷ Giri, S. (2012). Reel Hareket Olarak Komünizm. A. Badiou, & S. Žižek içinde, *Komünizm Fikri Berlin Konferansı, 2010* (s. 47-84). İstanbul: Metis Yayınları, s. 48

²⁸ Marx, K. (2013). *Kapital* (5 b., Cilt I). (M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap, 2013, s. 84

Sermayenin esas sahipleri, sermayenin oluşturduğu kültüre açıktan söverken ve onun açıklarını öyle ya da böyle yamamaya çalışırken işçi sınıfının bu kültürü açıktan sahiplenmesi beklenemez. Antikapitalizm işçi sınıfının içinde de farklı tarzlarda da olsa geniş bir onaylamaya erişmiş durumdadır. Bir devrimci gencin ya da sendikacıların “Arkadaşlar!” diye başlayan gür bıyıklı konuşmaları artık tedavülden kalktı. Sömürüldüğünden haberdar olmayan işçi var mı? Bugün kendi yaşam koşullarını kölelik olarak tanımlamak için teorik metinler, alengirli eleştiriler okumak zorunda kalan işçi kaldı mı? Peki, düşmanını bile argümanlarına ikna etmiş “sınıf bilinci” aynı zamanda devrimci, dönüştürücü bir anın eşiğinde olduğumuz anlamına mı geliyor? Kol kola antikapitalizm şarkıları söyleyen işçi sınıfıyla burjuvazi kendilerini ortadan kaldırarak aşmanın mı eşiğindedir? Bilinçlilik düzeyinde birleşen sınıflar buna verecekleri cevapta da birleşecektir: Yüksek sesle ve yürekten bir “Hayır!”.

İşte sinizmin güçlü açıklama potansiyeli burada devreye girer: Her yerde olan bir sınıf bilinci ancak hiçbir yerde olmayan devrimci bir sınıf hareketi. Aydınlanmış ancak yanlış olmaya devam eden bilinç. Sloterdijk’in farkına vardığı esas sorun buydu. Sloterdijk sinizmdaki sorunları ve onun üstesinden gelme yollarını tartışırken, sinizmi daha çok Aydınlanma ekseninde ele alıyordu. Bu çalışmada da Marxist bir sınıf bilincinden çok Aydınlanmacı bir alt-üst, otorite-halk vb. ikililikleri ima eden bir sınıf bilincinden bahsedilecektir.

Sloterdijk’in metninin henüz başında bulduğu formül “*aydınlanmış yanlış bilinç*” formülüdür. Fakat kendisinin de belirttiği gibi bu, sezgisel bir buluştur.²⁹ Sloterdijk, sezgilerini takip ettikçe, her taşın altından sinizm çıkmaya başlayacak ve doğal olarak ilk formül tek başına yeterli olmayacaktır. Kitap ilerledikçe sinizmin ortaya çıktığı biçimler büyüleyici görünmeye başlasa da okuyucuyu rahatsız eden, pek çok öge de kitaba dahil olur. Aydınlanmadan etkilenmiş mutsuz bilincin modern formu³⁰, çok geçmeden tarihin her anında yaşamakta olan bir realiteye dönüşür. Moderniteyi aşar ve Kinizm’le buluşur. 1968’in öğrenci hareketlerinden sonra görünür olan sinizm, çağları katederek Diyojen’i gören gözlere kadar sirayet eder. Bu sıçrama, elinde sinizm olan Sloterdijk’in her şeyi çivi olarak görmeye başladığı kuşkusunu yaşatır.

²⁹ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 217

³⁰ A.g.e., s. 7

Kuşku uyandırır da Sloterdijk, Kinizm'in olduğu her yerde sinizmin de olduğu çıkarımında bulunur. Çünkü direnişin olduğu her yerde bastırma da bulunur. Kinik provokasyonun tarihteki her ortaya çıkışında yönetici sınıflar cevap olarak sinik stratejileri öne sürmüşlerdir. Kinizm'in içindeki hakikat elementini görmüş ve baskılamışlardır. Bu andan itibaren “*ne yaptıklarını bilmektedirler*”.³¹

O hâlde Sloterdijk'in Kinizm kavrayışı sadece yeni bir eleştirel model sunmaktan ibaret değildir. Kinizm, sinizmin anlaşılması için de önemli bir kaynak sunar. Sloterdijk'in Kinizm'e müracaatının iki modeli vardır. Birincisi modern sinizmin kurumsallaşmasındaki öncül olarak Kinizm'dir. Bu modelde aşağıdan yukarıya doğru yöneltilen bir eleştiri olarak Kinizm'i görülür. Sinizm ise aynı ironik mesafeyi Kinizm'e karşı devreye sokar. Bu anlamda sinizm yukarıdan aşağıya doğru ironik bir savunma mekanizması olarak ortaya çıkar.³² İkincisi ise Aydınlanmanın işlevsizleşmiş teorik eleştiri mekanizmasını yenileyerek eleştiriye yeniden etkili hâle getirmeye çalışan pratik hareket olarak Kinizm'dir. Aydınlanmanın klasik eleştirisi, sinizm tarafından ironik mesafeyle savuşturulmuştur. Kinik kahkaha, sinik barikati yıkmak için önerilir. Aydınlanma Kinik yöntem yoluyla hem kendisini sınavacak ve yenileyecek hem de sinizme yani yanlış bilince karşı eleştirilerini yeniden işlevsel hâle getirecektir.³³

Burada göze ilk çarpan, zaten tarihsel olarak kendi zıttı olan sinizmi ilk ortaya çıktığında yaratmış olan Kinizm'in, nasıl olup da sinizme derman olacağı sorusudur. Burası Sloterdijk'in eserinde de açık değildir. Sinik aklı modern öncesine de genelleyen Sloterdijk, Eagleton'ın kullanışlı eleştirisinin muhataplarındandır. Sinizm, “*anlamsızlaşacak ölçüde genişletilmiş*”³⁴ bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. Bu problemleri akılda tutmakla birlikte şu açıktır: Sloterdijk'in sinizmi, Kinizm'e göbekten bağlıdır.

Kinizm, uzun süre unutulmuş bir öğretiyi olarak kalmıştır. Öğretiyi çağdaş yazarların dikkatine sunan 1937'de yayınladığı *A History of Cynicism from Diogenes to*

³¹ A.g.e., s. 218

³² A.g.e., s. 218

³³ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 149-150

³⁴ Eagleton, *İdeoloji*, s. 264

Sixth Century A.D. kitabıyla Donald R. Dudley olmuştur.³⁵ Yine de 1975'e kadar Kinizm, yeterince dikkat çekmemiş ancak bu tarihle birlikte konu hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Her şeyden önemlisi dikkate alınmayan ve felsefî kanondan marjinalleştirilerek dışlanan bu öğreti, yeni çalışmalarla birlikte saygın bir felsefe olarak görülmeye başlanmıştır.³⁶ Hem Foucault'nun hem de Sloterdijk'in 1983-1984 yıllarında Kinikleri teorilerinin merkezine alması bu sebeple anlaşılabilir. Artık bu çalışma da Kinik öğretiyi ciddiye almaya başlayabilir.

Kinizm, Sokrates'in arkadaşı ve takipçisi Antisthenes'le başlar. M.Ö. 445-365 yılları arasında yaşayan Antisthenes, Sokrates'in baldıran zehiri içtiği ana kadar yanından ayrılmamıştır.³⁷ Tıpkı Kinik öğretinin Sokrates'in yolundan asla ayrılmamış olması gibi. Öyle ki Antisthenes, kendi öğrencilerine, Sokrates'in öğrencisi olmalarını öğütlemiştir.³⁸ Kinizm, esasen Sokratesçilik'tir. Kinizm, Sokrates'i alır ve onu en radikal formuna kadar götürür.

Antisthenes, Atinalı bir babanın ve Trakyalı bir annenin oğludur. Yani gayrimeşru bir birlikteliğin sonucu dünyaya gelmiştir. Atinalılara göre piç (*nothos*) kabul edilir. Dolayısıyla Atinalıların sahip olduğu haklara sahip değildir. Normal *gymnasia*'yı kullanamaz. Onun için de vatandaş olmayanlara ayrılan *cynosarges* (*kynosarges*) adındaki *gymnasia*'yı kullanır. “*Cynos-arges*” ya da “*Kynos-arges*”, “parlak köpek” anlamına gelir. Bunun sonucu olarak da Antisthenes “saf köpek” olarak anılır ve daha sonraki antik yazarlar tarafından ilk Kinik olarak gösterilmiştir.³⁹

Kinikler açısından Greklerle barbarlar arasında bir fark yoktu. Köle ya da özgür olmak da önemsizdi. Bütün insanların kardeş olduğunu düşünüyorlardı. Bir insanı farklı kılan soyu ya da dili değil, zihniyetiydi.⁴⁰ Diyojen, kendisini dünya vatandaşı olarak tanımlıyordu.⁴¹ Kişiyi özgür kılan şey özgür bir anne babadan gelmek değildi. Kişi

³⁵ Branham, R., & Goulet-Cazé, M.-O. (1996). Introduction. R. B. Branham, & M.-O. Goulet-Cazé (haz.) içinde, *The Cynics The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* (s. 1-27). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s. 1

³⁶ A.g.e., s. 1-2

³⁷ Desmond, *Cynics*, s. 16

³⁸ Laertios, D. (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (C. Şentuna, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 256

³⁹ Desmond, *Cynics*, s. 16-17

⁴⁰ Luck, *Köpeklerin Bilgeliği: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, s. 23

⁴¹ Dudley, D. (1937). *A History of Cynicism From Diogenes to the 6th Century A.D.* London: Methuen & Co. Ltd. London, s. 35

ancak kendisini özgür kılabilirdi. Birisi Antisthenes'e özgür bir anne babadan gelmediğini söylediğinde “İki güreşçiden de gelmiyorum ama iyi güreşirim.” yanıtını vermişti.⁴²

Bunun yanında Kinikler çilecilikleriyle ön plana çıkarlar. Antisthenes'in “*Haz almaktansa, çıldırayım daha iyi*”⁴³ alıntısı oldukça popülerdir. Bu çilecilik esasen onların etik anlayışıyla doğduran ilgilidir.

*“Felsefe, yaşamın kaçınılmaz bunalımlarına ve sınavlarına, ama özellikle Sokrates'te olduğu gibi ölüme de bir hazırlık olmalıdır, bunu da ancak etik başarabilir. Geçerli olan, yaşamdan beklenenleri azaltmak ve katı bir çilecilikle dayanıklılık kazanmaktır.”*⁴⁴

Aslında bu çilecilik Diyojen'le birlikte farklı pencereler açmıştır. Antisthenes için haz; gösteriş, lüks, akıldan uzaklaşma, soyluluk gibi kötü özelliklerin göstergesiydi. Çilecilik ise insanı özgürleşmekten ve felsefeden uzaklaştıran hazzı karşı çekilmiş bir seti temsil ediyordu. Oysa Diyojen'in çileciği her türlü mülkten arınarak olabildiğince sade yaşama yönelen bir çilecilikti. Öyle ki bir fiçi ve bir heybeyle yetinmeyi öğrenmişti. Hatta eliyle su içen bir çocuk gördüğünde çocuğun sade yaşayışta kendisini geçtiğini söyleyip heybesinden tasını çıkarıp atmıştı.⁴⁵ Sade hayat yalnızca hazdan uzak durarak özgürleşmeyi temsil etmiyor aynı zamanda özgürleşebilmek için hayatın kendisinden alınan ilhamı mümkün kılıyordu. Bunun yanı sıra Kiniklere göre erdem, sıkı çalışmayla ve disiplinle kazanılırdı. Erdem, sözle övülecek bir şey değil yaşanılarak öğrenilecek bir şeydi.⁴⁶ Diyojen, konu Kinik öğretinin kendisi olduğunda da Kinizm'den taviz vermiyordu. Antisthenes'in öğretisini övüyor ancak onu iradesiz buluyordu. Antisthenes'i kendi sesini duymayacak kadar gürültü çıkaran bir borazana

⁴² Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 257

⁴³ A.g.e., s. 257

⁴⁴ Luck, *Köpeklerin Bilgeliği: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, s. 23

⁴⁵ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 269

⁴⁶ Luck, *Köpeklerin Bilgeliği: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, s. 30

benzetiyordu. Üstelik Diyojen, hocası ve Kinik öğretiyi öğrendiği Antisthenes'in o denli saygısını kazanmıştı ki Antisthenes bu eleştirilere cevap vermiyordu.⁴⁷

Böylece Diyojen'in Kinizm'ine gelinir. Diyojen boynuzun kulağı geçtiği anı temsil ediyordu. Ondan daha büyük bir Kinik yaşamadı. Diyojen sonrası Kinik gelenek daha çok Diyojen'i anlatan, onun hikâyelerini kaleme alan ve Kinizm'in gelecek nesillere aktarılmasını sağlayanlardan oluşuyordu. İlk Kiniklerin yaşamlarıyla teorileri çelişmiyordu.⁴⁸ Ancak sonraki Kiniklerde satirik bir eleştiri yazarı olmak bile Kinik sayılmak için yetmişti.⁴⁹ Yine de burada bir şerh düşmek gerekir. Diyojen her ne kadar gerçekten yaşamış bir kişi de olsa hayatı yüzyıllarca anlatılmış efsanelerle doludur. Ve onun hayatına yeni hikâyeler, yeni skandallar, yeni anekdotlar eklendikçe zaten kulaktan kulağa yayılmış hikâyeleri iyice güvenilirliğini yitirmiş ve Diyojen'i bir mite dönüştürmüştür.⁵⁰ Böylece ideal yaşamıyla ilgili kafada soru işareti yaratan Kinizm'in Diyojen'ine gelinir. Bugün bildiğimiz anlamıyla Diyojen, belki de adına yazılan onca kahramanlık hikâyesiyle, yalnızca Kinizm'in ideasıdır. İster hayatını gerçekten hikâyelerdeki gibi yaşamış olsun isterse de Kiniklerin ideal Kinik'i yarattıkları boş bir gösteren olsun; Diyojen, Kinizm'dir. Diyojen, Kinizm'in arketipik temsilcisidir.⁵¹ O yüzden Kinizm'den bahsetmek Diyojen'den bahsetmektir.

Diyojen, M.Ö. 410-400 yılları arasında Sinop'ta doğmuştur⁵² bu yüzden Sinoplu Diyojen olarak da anılır. Onu Sinop'tan Atina'ya sürükleyen yolculuğun sebebi tam olarak bilinmese de⁵³ bir banker olan babasının ya da kendisinin sahte para basması yüzünden Sinop'tan sürgün edildiği düşünülmektedir.⁵⁴ Deniz yolculuğu sırasında

⁴⁷ A.g.e., s. 105

⁴⁸ A.g.e., s. 20

⁴⁹ Satir bilindiği üzere ironik bir eleştiri içeren edebî türün adıdır. Diyojen ve Antisthenes sonrası Kinik geleneğe teori-pratik birliği, hakikatin pratikten öğrenilmesi gibi militan vasıflar kaybolmuştur. Diyojen ve Antisthenes sonrası Kinizm adı verilen gelenek, eserleriyle ironik bir eleştiri sunan yazarlardan oluşur. Bunların en ünlüleri Menippos'tur. Bu yazarları Kinik gelenek içerisine dahil etmek için Diyojen'in yaptığı gibi eleştiriye icra etmek, çileci bir yaşam sürmek ve etik kaygılar gütmek göz önünde bulundurulmamıştır. Ancak problem şudur ki; Diyojen ve Antisthenes'e dair bugüne ulaşan kaynaklar doğrudan satir icra eden bu yazarların eserlerinden kalmadır. Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 3.

⁵⁰ Foucault, M. (2016). *Doğruyu Söylemek* (5 b.). (K. Eksen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 100

⁵¹ Roberts, H. (2006). *Dogs' Tales Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts*. Amsterdam - New York: Editions Rodopi, 2006, s. 3

⁵² Luck, *Köpeklerin Bilgeligi: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, s. 89

⁵³ A.g.e., s. 89

⁵⁴ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 263-264

korsanların eline düşmüş ve Korinthos'a köle olarak satılmıştır.⁵⁵ Köle pazarında çığırkına “*Sor bakalım kendine bir efendi almak isteyen var mı?*” diye sormuş⁵⁶ ve satıldığı Kseniades'e de kendisine boyun eğmesi gerektiğini söylemiştir. Kseniades'in hem evini çekip çevirmiş hem de çocuklarına eğitim vermiştir.⁵⁷ Serbest bırakıldıktan sonra ise Korinthos'ta ve Atina'da yaşamıştır.⁵⁸

Atina'ya geldiğinde Platon, Aristippos, Aischines ve Antisthenes gibi Sokrates'in dostu olan kişilerle tanışmış ancak bunlardan yalnızca Antisthenes'le olan ilişkisini devam ettirmiştir.⁵⁹ Ondan öğrendiklerini daha da ileriye götürerek bugün Kinizm denilince akla gelen felsefeyi tam anlamıyla tesis etmiştir. 20. yüzyılda Kiniklerin ve Diyojen'in yeniden keşfedilmesiyle birlikte bu konuda çokça çalışma yapılmıştır. Yapılan çalışmaların amacı genellikle Kinik felsefeyi anlamak, felsefe kanonunda yok sayılmış bu geleneği felsefenin içerisinde yeniden konumlandırmaktır.

Ancak 1983'te hem Foucault'nun hem de Sloterdijk'ın Kiniklere yaptığı müracaatlar diğer çalışmalardan ayrılır ve Kinizm üzerine literatürde önemli bir yer tutar.⁶⁰ Bu iki filozofla birlikte Kinikler artık bir kavram etrafında çalışılmaya başlanmıştır. Kinikleri tanıma aşaması bitmiş, Kinikler artık bir felsefî çalışmanın parçası olarak düşünülmüştür. Başka bir deyişle Kinik öğretisi eyleme geçmiştir.

Sloterdijk'ın kavrama müracaatı sinizm üzerinden olurken, Foucault'nun müracaatı *parrhesia* kavramı üzerinden ilerler. *Parrhesia*, İngilizce'ye “*free speech*” (özgür konuşma) olarak, Fransızca'ya “*franc-parler*” (açıksözlülük) olarak ve Almanca'ya “*Freimüthigkeit*” (açıksözlülük) olarak tercüme edilir.⁶¹ *Parrhesiazesthai* (*parrhesia*'nın fiil hâli), *pan* (her şey) ve *rhema* (söylenen) sözcüklerinin birleşiminden meydana gelir ve “*her şeyi söylemek*” anlamındadır.⁶² *Parrhesiastes* (*parrhesia*

⁵⁵ Luck, *Köpeklerin Bilgeliği: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, s. 89

⁵⁶ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 266

⁵⁷ A.g.e., s. 267

⁵⁸ Luck, *Köpeklerin Bilgeliği: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, s. 89

⁵⁹ A.g.e., s. 105

⁶⁰ Anderson, P. (2014, Aralık 19). *Recovering the Cynic Legacy: Divine Friendship in the Cosmopolitan Thought of Diogenes of Sinope*. Ocak 20, 2017 tarihinde [www.academia.edu: https://www.academia.edu/10025134/Recovering_the_Cynic_Legacy_Divine_Friendship_in_the_Cosmopolitan_Thought_of_Diogenes_of_Sinope](https://www.academia.edu/10025134/Recovering_the_Cynic_Legacy_Divine_Friendship_in_the_Cosmopolitan_Thought_of_Diogenes_of_Sinope) adresinden alındı, s. 12

⁶¹ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 10. Fransızca ve Almanca olan kelimelerin Türkçe karşılıkları kitabın çevirmeni Kerem Eksen'e aittir.

⁶² A.g.e., s. 10

kullanan kişi), hakikati söyler ve bunu yaparken retorik araçlara başvurmaz.⁶³ Foucault'ya göre *parrhesiastes*, hakikat olduğunu düşündüğü şeyi söyleyen kişi değildir. *Parrhesiastes* söylediği şeyin hakikat olduğunu bilir. Modernler söylenilenin hakikat olduğunu açık ve seçik olarak kanıtlamak gerektiğine inanır. Oysa *parrhesiastes*'in söylediği şeyin hakikat olduğunu bilmesinin sebebi o şeyin hakikat olmasıdır.⁶⁴

Ancak *parrhesia* kullanıyor kabul edilmek için bazı özellikler vardır. Bunlardan birisi tehlike altında olmaktır. *Parrhesiastes* dile getirdiği hakikati dile getirmekle hayatını riske atıyor olmalıdır.⁶⁵ Bir kişi bir dostuna hakikati söylediğinde hayatını riske atıyor sayılmaz. *Parrhesiastes* sayılmak için kişi, hakikati hayatını riske atarak -örneğin bir krala karşı- dile getiriyor olmalıdır. *Parrhesia* kullanıyor sayılmak için gerekli olan şeylerden birisi de dile getirilen hakikatin bir eleştiri içeriyor olmasıdır. Bu eleştiri, muhatabında kızgınlık yaratacak ya da onu incitecek bir potansiyel taşınmalıdır.⁶⁶ Eleştirinin yönü elbette aşağıdan yukarıya doğrudur zira bir kralın kendinden aşağıdaki bir yurttaşa eleştiri yöneltmesi onu *parrhesiastes* yapmaz. Örneğin İskender, Diyojen'i bir kemik yığınına karıştırırken bulup ona ne yaptığını sorduğunda Diyojen şöyle karşılık verir: "*Babanın kemiklerini arıyorum ama kölelerin kemiklerinden farkını ayırt edemiyorum*".⁶⁷ Diyojen bu cevabıyla hayatını tehlikeye atar, krallar ve köleler arasında doğal bir fark olmadığı eleştirisini yöneltir ve bunu yapmayı kendisi için ödev addeder. Bu da *parrhesia* kullanıyor kabul edilmek için bir diğer özelliktir. *Parrhesiastes* hakikati dile getirmekte özgür olduğunda (işkence vb. altında olmadığı müddetçe), hakikati söylemeyi kendisi için bir zorunluluk, bir ödev olarak görüyorsa o zaman *parrhesia* kullanmış sayılır.⁶⁸

Yani kişinin bir eleştiri sunmak amacıyla kendisini tehlikeye atarak -hakikati söylemeyi kendisine ödev addettiği için- hakikati söylemesi *parrhesia*'nın icrasıdır. Foucault bu kavrama, eleştirinin pratik bir icraya dönüşmesi gerektiğini düşündüğü için başvurmuştu. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından gelen kırk yıllık eleştiri geleneğinin

⁶³ A.g.e., s. 10-11

⁶⁴ A.g.e., s. 12

⁶⁵ A.g.e., s. 14

⁶⁶ A.g.e., s. 15

⁶⁷ Higgle, R. L. (2013). *Speaking Truth: The Play of Politics and Australian Satire*. Bentley: Curtin University Department of Communication and Cultural Studies (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 40

⁶⁸ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 17

yetersizliğine karşı pratik, etkili ve dönüştürücü bir eleştiri mekanizmasının peşindeydi. Kendisine Antik Yunan'dan bulduğu *parrhesia* kavramına, Sinoplu bir köpekten daha iyi eşlik eden kimse olamazdı.

Foucault, Kinik *parrhesia*'nın üç ilkesi olduğunu söyler. Bunlardan ilki eleştirel vaazlardır.⁶⁹ Kamusal alandaki vaazlar pek çok Antik Yunan filozofunun kullandığı bir yöntemdir.⁷⁰ Ancak Kinikler haleflerinin aksine küçük dinleyici grupları arasında, elitlere yönelik yapılan vaaz türünü kullanmazlar. Kiniklerin dinleyici kitlesi herkeştir. Bu yüzden geniş insan topluluklarının olduğu her yerde vaaz verebilirler. Örneğin Diyojen gündüz vakti eline bir fener alıp sokaklarda gezer ve “*İnsan arıyorum*” derdi.⁷¹ Ancak eleştirel vaazların amacı daha çok dinleyenleri sarsmak, rahatsız etmek ve insanın sınırlarını zorlayarak hakikat üzerine düşüncelerini sağlamaktı. Aslında Diyojen için felsefenin icrasındaki amaç başlı başına muhatabını rahatsız etmektir. Bu rahatsızlığın insanları hakikati düşünmeye sevk edeceğine inanıyordu. Platon’u “*Bu adamın bize ne yararı var? Bu kadar uzun zamandır felsefe yapıyor, hâlâ kimseyi incitmedi.*”⁷² diye eleştiriyordu. “*Diğer köpekler düşmanlarını ısırır, ben dostlarımı onları kurtarmak için ısırırım.*”⁷³ diyordu.

Kinik *parrhesia*'nın ikinci ilkesi skandal davranışlardı.⁷⁴ Skandal davranışlar, kamu düzenine aykırı olduğu düşünülen şeyleri kamunun orta yerine getirmekle ilgiliydi. Eleştirel vaazlar ile aynı amacı taşıyordu: muhatabını rahatsız ederek hakikati düşünmesine yardımcı olmak. Bunun en bilinen örneği, Diyojen’in halkın arasında mastürbasyon yapmasıydı. Bunu Diogenes Laertios şöyle aktarıyor:

“Her şeyi, Demeterlik işlerini de Aphroditelik işlerini de ortalıkta yapardı. Sorularıyla şöyle mantık yürütürdü: Kahvaltı etmek tuhaf değildir; öyleyse

⁶⁹ A.g.e., s. 101

⁷⁰ Foucault, Sayre'nin Kinik felsefe üzerinde Hint felsefesinin etkileri olduğunu söyleyen tezine karşı, Kinik felsefenin yaşam biçimiyle hakikat bilgisi arasındaki ilişkiye dair Antik Yunan düşüncesinin radikal bir formu olduğunu öne sürer. A.g.e., s. 100

⁷¹ Luck, *Köpeklerin Bilgeligi: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, s. 120

⁷² A.g.e., s. 109

⁷³ Higgle, *Speaking Truth: The Play of Politics and Australian Satire*, s. 37

⁷⁴ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 101

agorada da tuhaf değildir. Sık sık ortalıkta masturbasyon yapar, 'Keşke ovuşturmakla kanın da açlığı geçse' derdi."⁷⁵

Bunun dışında Diyojen, İsthmia Festivalinde kuralların keyfiliğini göstermek için yarışları kazananlara verilen çam yapraklı bir tacı alıp kendi kafasına geçirmişti. Çünkü yoksulluğu, sürgünü ve kendi arzularını yendiği için bu ödülü atletlerden daha çok hak etmişti. Bu davranışı yargıçları sevindirmişti çünkü bu davranışından ötürü onu cezalandırabileceklerdi. Yine oyunlar sırasında birbirleriyle kavga eden atlar görmüştü. Bu kavga atlardan birisi kaçana kadar sürmüştü. Bunun ardından Diyojen bu sefer tacı birinci gelen atın kafasına geçirdi. Böylece kuralın keyfiliğine karşı skandal davranışı ortaya koymuş oldu. Çünkü bu oyunlarda kural ahlakî olarak en iyi olanı ödüllendirmekse bu ödülü ondan çok hak eden yoktu. Eğer fiziki olarak en iyi olanı ödüllendirmekse işte birinci gelen atın kafasına tacını yerleştirmişti bile.⁷⁶

Foucault'ya göre Kinik *parrhesia*'nın üçüncü ilkesiyse kışkırtıcı diyalogdu.⁷⁷ Foucault, bu diyalog türünü, Sokratik diyalogla karşılaştırarak anlatır. Sokratik diyalogda soru soran kişi Sokrates'tir. Amacı, muhatabının hayatı hakkında akılcı bir izahat vermesini sağlamaktır.⁷⁸ Muhatapla bir satranç oyunu oynanır. Muhataba verilen açıklarla muhatabın rahatlaması, savaş alanında ilerlemesi sağlanır. İlerlemenin rehavetiyle düşünmeden ağzından hamleler çıkardığı anda, Sokrates en önemli taşlarını tek tek alıp "Şah!" der. Böylece muhataba hem yaşadığı hayatla söyledikleri arasındaki fark gösterilmiş olur hem de Foucault'nun deyişiyle "*kişiye kendi cehaleti konusunda cahil olduğu*"⁷⁹ fark ettirilir. Fakat Foucault'nun örnek olarak ele aldığı Dio Chrysostom'un yazdığı Diyojen ile İskender'in diyalogunda durum farklıdır.⁸⁰

⁷⁵ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 280

⁷⁶ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 103-104

⁷⁷ A.g.e., 2016, s. 101

⁷⁸ A.g.e., 2016, s. 82

⁷⁹ A.g.e., 2016, s. 108

⁸⁰ Bu Diyalog, M.S. 1. Yüzyılda kaleme alınmıştır. Yani olayın gerçekleşmesinden sonra üç yüzyıldan fazla zaman geçmiştir. Diyojen'in yazdığı eserlerden hiçbirinin günümüze ulaşmadığı göz önüne alındığında bu belgelerin Diyojen'i anlamak için mecburen kullanıldığını belirtmek gerekir. Kiniklerin Diyojen'i de Diyojen'e dahildir. Yalnız bu belgeyi diğerlerinden ayıran bir durum göz önüne alınmalıdır. Dio Chrysostom, Sokrates'in diyaloglarını anlatan Platon değildir. Chrysostom, Diyojen'le hiç tanışmamış hatta ondan üç yüzyıl sonra yaşamıştır. Bunun yanısıra mallarına el konularak Roma'dan sürgün edildiği süre boyunca Kinik yaşam tarzını benimsemiş, malları iade edilerek Roma'ya geri çağırıldığında ise Kinik yaşantısını arkasında bırakmıştır. Ancak en önemlisi Diyojenden geriye yalnızca

Diyojen'in kışkırtıcı diyalogunda soruları soran kişi muhataptır. Yani bu diyalogda soruları İskender sorar, Diyojen cevap verir. Diyojen'in amacı İskender'in gururunu incitmektir. Öte yandan gurur incitici olan şey, hakikatin kendisinde gizli olmandır. Ancak hakikatle hakikati söyleyen arasında bir mesafe olmadığından hakikatin amaçları ve sonuçları Diyojen tarafından üstlenilmiştir denilebilir. O hâlde Diyojen bu diyaloga başlarken *parrhesia* kullanımının doğuracağı sonuçları göze almıştır yani tehlikeyi kabul etmiştir. Amacı keyfi sebeplerle karşıdakini incitmek değildir. Zira bunun için hakikatin kendisini harcamak müsriflik olurdu. Gurur kırıcı hakikatin sinkaflı bir küfürden farkı, içerdiği eleştiridir. Eleştirisini eğip bükmeden, retorik hünerlerle bezemeden, dosdoğru muhatabına yöneltmesi ancak hakikati tüm çıplaklığıyla söylemekten geçer. Yani muhatabın gururunu kırmak hakikatin doğal sonucudur. Ve yine Diyojen'in elini ateşe koyup konuşmasının⁸¹ tek sebebi hakikati söylemeyi kendisine ödev görmesidir. Herhangi bir kişisel çıkar mümkün değildir. Aksine, alınan risk oldukça büyüktür.

Diyalog en sert şekilde başlar: “*Güneş’imden çekil!*”⁸² Foucault’nun o meşhur “*Güneş’imden çekil!*” sözüyle ilgili yorumu da bu anlamda açıklayıcıdır:

küçük hikâyeler kalmıştır. Diyojen'in hikâyeleri uzun uzadıya diyaloglar değildir. Bu sebeple Chrysostom'un anlattığı Diyojen ile İskender'in diyalogunun tamamen kurgu olduğu söylenebilir. Haksızlık etmemek adına şu da eklenmelidir. Chrysostom'un diyalogu kurgu olmasına karşın, Diyojen'e dair anlatılanlardan oluşturulmuş bir Kinik sistem fikrini içerir. İskenderle Diyojen'in diyalogunu eşitler arasında yaşanmış bir diyalog gibi aktaranlara karşı bunun yoksul bir adamla bir hükümdarın diyalogu olduğunu vurgulamıştır. Diyojen'in ise özgür olma ve hakikatin bilgisine sahip olma konusunda İskender'e karşı üstünlüğü vardır. Bu sebeplerle diyalogun Diyojen'in ruhuna uygun bir kurgu olduğu varsayılabilir.

⁸¹ Ahmet Altan, babası Çetin Altan'ın kendisine anlattığı hikâyeyi şöyle aktarıyor: “*Kartaca elçisi Roma imparatoruna bir mesaj getirmiş, şöminenin başında konuşurlarken imparator elçiyi işkence yaptırmakla tehdit etmiş, elçi elini şöminedeki ateşin içine soktuktan sonra ‘Özür dilerim majesteleri, ne diyordunuz’ diye söze devam etmiş...*” Altan, A. (2015, Ekim 2015). *Öldüğünü herkes biliyor bir ben bilmiyorum*. Mayıs 02, 2017 tarihinde http://www.cumhuriyet.com.tr/:http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/sokak/401145/Oldugunu_herkes_biliyor_bir_ben_bilmiyorum.html adresinden alındı

⁸² Diyojen'in İskender'e söylediği ve Türkçe'ye “*Gölge etme başka ihsan istemez!*” olarak çevrilen sözü, Diyojen'in en popüler alıntısıdır. Bu çeviri Türkçe'de “Beni rahat bırak!” veyahut “Rahatımı bozma!” şeklinde anlaşılabilir. Aynı zamanda İskender'e karşı sarf edilmesi cesaretle ilişkilendirilebilir. Oysa bu söz hakikati söyleme cesaretiyle yani *parrhesia* ile ilişkilendirilmelidir. Yoksa kaba bir cesaret olarak anlaşılmalıdır. Zira Diyojen, İskender'i başından savma amacı gütmemektedir. Diyojen, İskender'e hayatını riske atarak hakikati söylemenin derindedir. O yüzden bu sözle diyalog sona ermez. Bu söz diyalogun başlangıcıdır. Diyojen, konuşmasının muhatabına konumunu göstermektedir. Bu söz, İngilizce kaynaklarda “*Get out of my sun!*” (Güneşimden çekil!), “*Get out of my sunlight!*” (Güneş ışığımdan çekil!) veyahut “*Get out of my light!*” (Işığımdan çekil!)” olarak geçmektedir.

“Kinik parrhesia aynı zamanda kolektif alışkanlıkları, kanuları, terbiye standartlarını, kurumsal kuralları vb.’ni sorgulama konusu haline getiren skandal niteliğinde davranış ve tutumlara da başvuruyordu. Bunun için çeşitli usuller kullanılıyordu. Bunlardan biri rollerin tersyüz edilmesiydi ve bunun bir örneğini Diogenes ile İskender arasındaki ünlü karşılaşmanın anlatıldığı Dio Chrysostom’a ait Dördüncü Konuşma’da görmemiz mümkün. Kiniklerin sık sık sözünü ettiği bu karşılaşma, İskender’in sarayının sahip olduğu mahremiyet içinde değil, sokakta, açık havada yaşanır. Karşılaşma gerçekleştiğinde kral ayağa kalkar, Diogenes ise fiçisine dönüp oturur. Diogenes güneşlenebilmek için İskender’e gölge etmemesini emreder. Güneş ışığının Diogenes’e ulaşabilmesi için İskender’e kenara çekilmesi emrinin verilmiş olması, filozofun güneşle olan doğrudan ve doğal ilişkisinin olumlanmasıdır. Ve bu yolla, soyu tanrılardan gelen kralın güneşi temsil ettiği düşüncesi üzerine kurulu mitik soyağacıyla bir tür kontrast yaratılmış olur.”⁸³

Diyalog boyunca Diyojen devamlı kendisinin üstün olduğunu hatırlatır ve İskender’in krallığından kaynaklı bütün niteliklerini yerin dibine batırır. Ancak bir diyalogu mümkün kılan gerçekliği de es geçmez. Konuşmayı kışkırtıcı tonda sürdürürken muhatabının sabrı gerçekten taşmaya başladığında tonunu aşağıya çeker. Bu sefer de karşısındakini, Diyojen’in elindeki hakikati öğrenememekle tehdit eder. Diyojen’in kozu karşısındakini karanlıkta bırakmaktır. Diyojen karşısındakinin canını yakmaktadır ancak bunu tıpkı bir doktor gibi onu iyileştirmek için yapar. Böylece diyalogun tonunu ayarlamayı becerir. Rakibini kışkırtır, öfkelenendirir, sakinleştirir ve yeniden saldırır. Bu Kinik yöntemi şu sözler oldukça iyi tanımlar: *“Kimi zaman gerilimi arttırır, kimi zaman da gevşetmeye çalışırlar. Tıpkı sazın tellerini geren ve bunu yaparken de kopmasın diye dikkat eden saz yapımcıları gibi.”⁸⁴*

İşte Foucault’nun *parrhesia* kavramı etrafındaki Kinizm okuması bu şekildedir. Ondaki hakikat potansiyeline, kendisinden başka hiçbir otoriteden almadığı ifade özgürlüğüne dikkat çeker. Kendi biyopolitika çalışmaları ekseninde de hiçbir mülkiyet ya da otorite tanımayan Kinik bedenin taşıdığı hakikati öğrenme ve dile getirme potansiyelini olumlar. Ancak Foucault, Kinik satir hakkında ağzını dahi açmaz.⁸⁵ Nesilden nesile, tamamen unutuldukları dönemlerde dahi Kinikleri yaşatan zeka dolu

⁸³ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 102-103

⁸⁴ Luck, *Köpeklerin Bilgeliği: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, s. 105

⁸⁵ Kinik satir, daha önce belirtildiği gibi, metinlerinde ironik bir eleştiri icra eden ve Diyojen’den sonra yaşamış Kinik geleneğin ortaya koyduğu metinler ve onların ironik anlatım biçimleridir. Muhatabını eleştirmeyi hedeflediği gibi metni okuyanı güldürmeyi de amaçlar.

eleştirel mizahları Foucault için adeta yok hükmündedir. Foucault, mizahın Kinik gelenekteki yerinin önemsiz olduğunu ya da abartıldığını da iddia etmez. Yalnızca bu konuda sessiz kalmayı tercih eder. İşte bu yüzden Foucault ve Sloterdijk'ın, Diyojen'in fiçisinin önünde gölge etmek pahasına buluştuklarını söylemekte beis yoktur. Foucault, Kinik satire gölge düşürür. Ancak Sloterdijk'ın listesi daha kabarık olacaktır.

Sloterdijk, Kinizm'e "sinizm" kavramı etrafında başvurmuştu. Sloterdijk'a göre Batı medeniyeti Kant'ın "*ergin olmama durumundan kurtulma*"⁸⁶ davetini geri çevirmişti. Eleştirel yeteneklerimizi, kim olduğumuzu sorgulamak için kullanmıyorduk. Dünyada var olmanın farklı yolları üzerine düşünmüyorduk. Bunların yerine eleştirel yeteneklerimizi, statükoyu tehdit eden her şeye karşı kendi kimliğimizi amansızca korumak için kullanıyorduk. Sloterdijk için Kinizm, Kantçı *sapere aude*'nin yani "bilmeye cüret et"menin yeniden canlandırılabilmesinin imkânını sunuyordu.⁸⁷ Foucault gibi Sloterdijk da Aydınlanma ruhunu ayakta tutmak için Kinizm'i son çare olarak görüyordu.⁸⁸

Foucault'dan farklı olarak Sloterdijk, Kinizm'i antik çağlarda yaşanmış ve bitmiş bir gelenek olarak görmüyordu. Farklı çağlarda farklı kimlikler altında zaman zaman ortaya çıkan bir anlayış olarak ele alıyordu. Ama kitabı boyunca kişileri ya da kurumları, Kinik veya sinik ilan ederken zaman zaman mesih gibi davranıyordu. Bu yüzden hem Kinizm'e hem de sinizme dair kriterlerinin neler olduğu yeterince açık değildir. Sloterdijk'ın kitabında karşılaşılan en büyük problemlerden birisi de budur. Sloterdijk'ın Kinik ilan ettiği bazı isimleri ve gelenekleri şöyle sıralayabiliriz: Buda⁸⁹, Heidegger⁹⁰, Wittgenstein ve Carnap⁹¹, psikanaliz⁹², Dada⁹³, Heinrich Heine⁹⁴ vs. Sloterdijk, bu isimlerin yanısıra Kinik dürtüden etkilenmiş daha pek çok isim zikreder. Bu isimleri yanyana koyduğumuzda Sloterdijk'ın Kinik olmak için koyduğu kriter ya da kriterleri anlamak oldukça güçleşir.

⁸⁶ Kant, "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt* (1784), s. 315

⁸⁷ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 131

⁸⁸ A.g.e., s. 137

⁸⁹ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 144

⁹⁰ A.g.e., s. 195

⁹¹ A.g.e., s. 35

⁹² A.g.e., s. 149

⁹³ A.g.e., s. 391

⁹⁴ A.g.e., s. 46

Sloterdijk'ın bir kişiyi ya da geleneği Kinik ilan ederken kullandığı kriteri kendisinin doğrudan deklare etmediğini söylemek gerekir. Yine de bu isimler ve Sloterdijk'ın onları işaret edişi, zorlama bir yorumla “aşağıdan yukarıya doğru eleştiri” başlığı altında ele alınabilir. Çünkü Diyojen de dahil olmak üzere bu kişilere ya da geleneklere gönderme yaparken onların, ideolojik konstelasyona karşı ideolojinin içerisinde hesaba katılmamış yıkıcı eleştiriler getirdiklerini öne sürmüştür. Kinizm'in önemli bir bileşeni budur. Kinik eleştiri, yukarıda olanın (efendinin, kilisenin, kralın vs.) kurumsallaştırdığı ideolojik yapıda daha önceden hesap edilmemiş bir boşluğu işaret eder. Bunu açığa çıkarır ve deyim yerindeyse yukarıda olanın façasını bozar. Sloterdijk'ın Kinikleri de hakim ideolojik argümanın bu şekilde façasını bozmuş olmalarıyla bu sıfatı hak ediyor olabilirler.

Sloterdijk'ın zaman zaman isimlerini zikrederek Kinik dürtüyle hareket ettiklerini söylediği ya da Neo-Kinik olarak tanımladığı kişilerde nasıl bir kriter aradığı belirsizdir. Ancak bunun sebeplerinden birisi de Sloterdijk'a göre Kinizm'in teorisinin olmamasından kaynaklanır. Kinizm, teorize edilemezdir. Kinizm; kısmen manevi olarak hayatta kalma sanatı, kısmen entelektüel direniş, kısmen satir ve kısmen de eleştiridir.⁹⁵ Peki Kinik kime denir? Bu özelliklerin hepsini taşıyana mı? Yoksa bu özelliklerden birisini taşımak yeterli midir? Bunun da Sloterdijk'ta açık bir cevabı yoktur. Sloterdijk, Kiniklerini sezgileriyle seçiyor gibidir. Kinik olarak seçtiği herkesin bir şekilde eleştiri geleneğinin içerisinde olduğu söylenebilir. Neticede eleştirel olmayan filozof ya da sanatçı bulmak da epeyce zordur. Yine de bu eleştirel Kiniklerin eleştirileri ne kadar “aşağıdan yukarıya doğru” yöneltilmiş olarak anlaşılabilir belli değildir. Bunun yanında Sloterdijk'ın Aydınlanmanın eleştirel meziyetlerini yetersiz bulduğu için Kinizm'i öne sürdüğü de açıktır. Öyleyse yalnızca eleştirel olmak da Kinik olmak için asla yeterli olamaz.

Kinizm'de, Sloterdijk'ın en çok vurguladığı yön satirik bir eleştiri olarak Kinizm'dir. O, en çok Diyojen'in kahkahasına vurulmuştur. Hatta bu kahkahayı o kadar sever ki içinde mizah elementi bulunmayan gelenekleri önce Kinik diye içeri alır, sonra espri yapmasalar da onlarda gülünecek bir yan bulur. Şeytanın kahkahasıyla Kinik kahkahanın farkını anlattığı bir paragrafta Sloterdijk, aniden “*Diyojen'in ve Buda'nın*

⁹⁵ A.g.e., s. 292

kahkahası”⁹⁶ diye cümleye başlar. Buda’nın Kinik geleneğe neden dahil edildiğini tam olarak çözemeden bir de Buda’nın bir kahkahasının olduğu iddiası ortaya çıkar. Kinik geleneğe girdikten sonra mı gülmeye başlamıştır yoksa güldüğü için mi Sloterdijk’in Kinikleri arasında yer alır, işte orası belli değildir. Shea de Sloterdijk’in iddiasını güçlendirmek adına Budizm’i zorladığını iddia eder.⁹⁷ Sloterdijk’in, sinizmi tarihin her döneminde yaşanmış bir olgu olarak ele alma iştahı, mecburen Kinizm’i de tarihin her döneminde yaşamış bir gelenek olarak göstermek zorunda kalmasına yol açmıştır. Elinde bir Kinikler karması vardır ancak hepsini yanyana sıralamaya yetecek bir tane kriteri dahi yoktur. O yüzdendir ki Diyojen dışında Kinik kabul ettiği kişi ya da geleneklerin üzerinde çok durmaz. Kinik olduklarını veya Kinik dürtülerle hareket ettiklerini yeri geldiğinde söyler ve geçer.

Bunun yanısıra satirin Kinikler için merkezi bir rolü olduğu konusu da şüphelidir. Kiniklerin muhataplarıyla pek çok defa alay ettikleri doğrudur. Ancak bu çok saldırgan bir alaydır. Diyojen, muhatabını iyileştirmek için ısırmayı kendisine ilke ediniyordu. Ancak Foucault’nun da hatırlattığı gibi skandal davranış da Kiniklerin yöntemlerinden birisiydi.⁹⁸ Burada bir alaycılık değil militan hareket söz konusuydu. Eğer Diyojen’in herkesin ortasında mastürbasyon yapması komik bir sahneyse bile bu hesap edilmiş, niyetli bir komeklik midir? Diyojen, eylemini ortaya koyarken bu sahnede gerçekten komik bir şey buluyor muydu? Bunu bilmek mümkün değildir. 1976 yılında Sidney Lumet’in başyapıtı *Network* yayınlandığında eleştirmenler filmin ne kadar büyük bir satir olduğunu söylemişlerdir. Rivayete göre hem yönetmen Sidney Lumet hem de senarist Paddy Chayefsky şaşırmış ve bunun bir satir olmadığına ısrar etmişlerdir. Zira birisi Diyojen’e “*Birçok kişi sana gülüyor.*” dediğinde Diyojen “*Ama ben kendime güldürmüyorum.*” demiştir.⁹⁹ Yine “*Sana gülen çok insan var.*” diyen birine de şöyle cevap verir: “*Onlara da belki eşekler gülüyordur; ama ne eşekler onların umurunda, ne de onlar benim.*”¹⁰⁰ Diyojen’den günümüze hiçbir eseri kalmasa

⁹⁶ A.g.e., s. 144

⁹⁷ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 156

⁹⁸ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 101

⁹⁹ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 275

¹⁰⁰ A.g.e., s. 277

da onun yedi tragedya kaleme aldığı söylenir.¹⁰¹ Oysa satir Kinizm'in olmazsa olmazıysa kendisinden komedyaya yazarı olması beklenirdi.

Hem Foucault'nun hem de Sloterdijk'in altını ısrarla çizdiği "aşağıdan yukarıya yönelen eleştiri" konusuyla ilgili de iki noktayı vurgulamak gerekir. Diyojen muhataplarına ahlakî olarak yukarıdan eleştiri yapar. Bu, Foucault ve Sloterdijk'in dile getirirler de sistematik olarak Kinizm teorilerine dahil etmedikleri bir konudur. Fakat bu nokta, Kinizm'in bahsedilip geçilecek bir özelliği değil, onun ayrılmaz bir parçasıdır. "Aşağıdan yukarıya" tanımlaması özellikle sınıflı olarak tahayyül ettiğimiz toplumumuzda zihnimizdeki başka aşağı ve yukarı kavramlarıyla temsil edilebilir. Kiniklerin aşağıdan yukarıya eleştirisi, akla işçi sınıfının burjuvaziye ya da halkın devlete karşı eleştirisi gibi bir ilişkiyi getirmemelidir. Antik Yunan'da vatandaşlık, soyluluk vs. gibi soyut kavramlar ve bunların somutlandığı mülkiyet ilişkileri hakikatle insan arasında duran engellerdir. Kinik, bunları üzerinden attığı zaman ahlaken yükselir ve hakikatin bilgisine ulaşır. Böylece toplumsal şemaya göre aşağıdan eleştiri sunuyor gibi görünen Kinik, esasen kendisini muhataplarının üzerinde gördüğünden yukarıdan aşağıya bir eleştiri sunmaktadır.

İkinci nokta da yine bu perspektiften anlaşılır. Diyojen sadece İskender'e değil, sıradan Atina vatandaşlarına, Spartalılara ya da önüne kim çıkarsa ona vaaz verir. Çünkü bütün insanlardan hakikatle olan ilişkisi bakımından ayrılmaktadır. Diyojen kendisi gibi beş parasız bir yurttaş ya da kendisinin altındaki bir köleye de vaaz verebilir. Yani Kinik'in muhatabı her zaman toplumsal olarak kendisinden yukarıda olanlar değildir. Kinik'in muhatabı toplumsal eşiti ya da toplumsal olarak altındaki bir köle de olabilir. Diyojen toplumsal olarak aşağıdadır ancak bir köle değildir.¹⁰² O, sözünü daha özgür kılmak için kendisini mülkiyetten arındırmıştır. Yine de toplumun en alt katmanında yer almaz. Hâlâ özgür bir insandır. Bu yüzden yeri geldiğinde toplumsal olarak da yukarıdan aşağıya bir eleştiri yöneltebilir.

Foucault ve Sloterdijk'in değinmediği bu yön, onların niyetleriyle ilişkili olabilir. Son tahlilde onlar, otoritelere karşı hakikati savunan eleştiri geleneğini diriltmek için Kinizm'e başvurmuşlardı. Yine de eleştirinin eşitine de yönelebileceğini

¹⁰¹ A.g.e., s. 285. Bununla beraber Diyojen'in hiç eser vermediğini iddia edenler de vardır.

¹⁰² Diyojen'in köle olduğu bir dönem olsa da onun hikâyelerinin çok büyük bir kısmı özgür olduğu döneme aittir.

unutmamak gerekir. Zira yanlış bilinç tam da bu ihtiyaçtan doğan bir tanımlamadır. Bilinçli proleterler, “kendileri için sınıf” olamayan sınıfsal eşitlerini yanlış bilince sahip olmakla eleştirirler. Bu anlamda eleştirinin yatay bir yönü de mevcuttur. Diyojen hakim düşünceyle kavga ettiği gibi o düşünceyi benimseyen eşitlerini de ısırmaktan geri durmamıştır.

Sloterdijk, Diyojen’i ilk diyalektik materyalist olarak tanıtır. Bu aynı zamanda varoloşçuluktur.¹⁰³ Başka bir deyişle Diyojen, varoluşsal problemlerini pratiğe dökmüştür. Diyojen diyalektik materyalisttir çünkü idealizme karşı savaş açmıştır. Antik Kinizm, halk tabakasının idealizme karşı antitezidir.¹⁰⁴ İdealizme karşı ilan edilmiş bu savaş, idealizm karşıtı konuşmalarla şekillenmez. İdealizm karşıtı bir yaşayışı içerir.¹⁰⁵ Ancak bu yaşayış yalnızca idealizme karşıt bir tez değildir. Bu yaşayış sonu gelmez bir hakikat arayışının ve hakikatin nasıl söyleneceğinin aranmasının da parçasıdır.¹⁰⁶ Bu anlamda da Kinizm, varoluşçudur.

Bununla birlikte Kinik, bedenini bir yansıtıcıya dönüştürür. Kinik, bedeniyle felsefe icra ederken insanların çıplak gerçekleri görmelerini hedefler. Kiniğin anti-idealizminin en güçlü argümanı kendisinde somutladığı eleştirilerdir. Kinik, soylu hayatı sözle eleştirmez. Soylu hayatın eleştirisini yaşar. Bu anlamda Kinizm, göze hitap eder. Sloterdijk, gözün diğer duyu organlarına üstünlüğünü vurgular. Göz kendi aksiyonu üzerine refleksiyon geliştirebilen tek duyu organıdır. Başka bir deyişle göz kendi görmesini görebilir. Bu sebeple felsefenin organik prototipidir.¹⁰⁷ Kinik, kendisine bakan gözlerde bir ayna etkisi yapabilmek için felsefesini icra eder.

Çünkü hayata dair olan yalnızca akılla kavranabilmenin ve akılla hayata geri yansıtılabilmenin uzağındadır. Bilim, yabancılaşma ve nesnelleşme karşılığında fizyonomi konusunda sessiz kalmıştır. Oysa bu, eleştiri geleneğinin zayıf karnıdır. Bilim kendisini şeylere mesafe alma ve nesneleştirdiklerine uzaktan bakma prensibiyle çalışırken dünyaya komşu olma yetisini yitirir. Marx’ın deyimiyile “*Siniklik, olayları*

¹⁰³ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 101

¹⁰⁴ A.g.e., s. 111

¹⁰⁵ A.g.e., s. 104

¹⁰⁶ A.g.e., s. 104

¹⁰⁷ A.g.e., s. 145

anlatan kelimelerde değil, olaylardadır.”¹⁰⁸ Aydınlanmacı eleştiri geleneğinin başına gelen de budur. Etkisizliğinin sebeplerinden birisi de bu olabilir. Sloterdijk için sinizm, en iyi jestlerden ve mimiklerden anlaşılabilir. Sinizmi anlamak, dünyaya komşu olmayı başaran bir eleştiri geleneğini gerektirir. Kinizm’den Aydınlanma için alınabilecek derslerden birisi de fizyonomiyi okumak ve fizyonomiyle eleştiri geliştirebilmektir.¹⁰⁹

Sloterdijk’ın metninin önemli bölümlerinden birisi sinizmi ve Kinizm’i fizyonomik değerlendirmeye tabi tuttuğu bölümdür. Bu bölümde dil çıkarmaktan gülümsemeye, kahkahadan osurmaya, göz dikmeden göz kırpmaya kadar pek çok hareketle birlikte göt, göğüs ve genital bölgeler gibi vücut bölümlerinin işlevlerini inceler.¹¹⁰ Bu hareketler sinizmin hakikatten kaçmasının bir yolu olarak işleyebildiği gibi Kinik direnişin biçimleri olarak da ortaya çıkabilir. Örneğin Sloterdijk için göt, iktidar tarafından kontrol altına alınması en güç organdır. Öncelikle o bilindik örneği verir. Şırmamamış bir göt için bir tahtla sıradan iskemle arasında bir fark yoktur. Göt, en halktan ve en kozmopolit organdır. Bu sebeple temel kinik organdır. Fransız aktris

¹⁰⁸ Marx, K. (1966). *Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Cevap*. (E. Başar, Çev.) Ankara: Sol Yayınları, s. 54

¹⁰⁹ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 139-140

¹¹⁰ Metindeki ifadeler, Sloterdijk’ın *Kritik der zynischen Vernunft* eserindeki ifadelerinin ruhuna uygun olarak çevrilmiştir. Sloterdijk; “göt” olarak tercüme edilen yerlerde İngilizce metinde “*arse*” ve Almanca orijinalinde “*Arsch*”, “sıçmak” olarak tercüme edilen yerlerde İngilizce metinde “*shit*” ve Almanca orijinalinde “*Scheiße*”, “osurmak” olarak tercüme edilen yerlerde İngilizce metinde “*fart*” ve Almanca orijinalinde “*Furz*” kelimelerini kullanır. Sloterdijk’ın kelime seçimleri keyfi değildir. Örneğin; “göt” ile “anüs”, “mabad”, “kalça”, “popo” ya da “kıç” aynı şey değildir. “Anüs”, anatomik olarak boşaltımın yapıldığı sindirim sisteminin son halkasıdır. Tıbbi bir terimdir ve değer yargısı içermeyen nötr bir kavramdır. “Kalça”, “kıç” “mabad” ya da “popo”, değer yargısı içermemeleri bakımından “anüs”e benzer ancak bu ifadeler halk arasında kullanılan ifadelerdir ve “anüs”ü değil gluteal bölgeyi işaret eder. “Göt” kelimesi de yine halk arasında kullanılması ve gluteal bölgeyi ifade etmesi açısından diğer tanımlarla benzeşir. Fakat “göt” kelimesinin farkı -tıpkı “*arse*” ve “*Arsch*” kelimelerinde olduğu gibi değer yargısı içermesidir. “Göt” kelimesi ve bu kelimeyi içeren deyimler aşağıda olan, değersiz olan vb. anlamlar taşır. Bu ifade, bir organı tanımlamaktan çok, bir organa benzeterek muhatabını incitmeyi ve değersiz göstermeyi hedefler. Sloterdijk’ın fizyonomik bölümünde daha teknik veyahut daha usturuplu bir ifade yerine “göt” kelimesini tercih etmesi, aşağıda olanla Kinik olan arasındaki benzerlikten gelir. Kinik de toplumun nazarında tıpkı “göt” gibi aşağıdadır, değersizdir. Fakat Sloterdijk Kinik’e sahip çıktığı gibi “göt”e de sahip çıkar. Ona göre “göt” hayati ihtiyaçları ve zaruriyetleri temsil etmesi, lüksle sefillik arasında ayırım yapmaması açısından temel Kinik organdır. Çeviride Sloterdijk’ın ifadesinin yumuşatılmamasının, olduğu gibi kullanılmasının amacı bu anlamları koruyabilmektir. Örneğin “osurmak” yerine “gaz çıkarmak” ifadesi kullanılabilir. Fakat bu durumda “osurmak” kelimesinin agresif tınısı kaybolur. “Gaz çıkarmak” doğal bir ihtiyaçtır. Toplum tarafından kabul edilebilir. Fakat Kudüs’te toplanan bir grup Yahudi’ye dalga geçmek için arkasını dönüp “osuran” bir Romalı askerinin amacı Yahudilerin inancına saldırıdır. Yahudilerin kutsal mekanında “gaz çıkarmak” doğal bir ihtiyaç, “osurmak” saldırıdır. Sloterdijk’ın, olduğu gibi kullanılmaktan çekinmediği ifadeleri sinizm üzerine bir çalışmada yumuşatmaya kalkmak, şüphesiz sinik bir girişim olurdu. Bu sinik girişim de Sloterdijk’ın, *Kritik der zynischen Vernunft*’un merkezine koyduğu fizyonomik bölümdeki bütün anlamın kaybolmasına yol açar.

Arletty işgalin ardından işgalci Nazilerle yatmakla suçlandığında şöyle cevap vermiştir: “*Kalbim Fransız ama götüm vatansız.*”¹¹¹

Sloterdijk’a göre götün basit olarak hayatta kalmaya dönük çalışması, soyluluk ya da milliyetçilik söylemlerini tanımaması tesadüf değildir. Yemek, içmek ve sıçmak en temel insani zorunluluklardandır. Götün işlevi temel bir zorunluluğu yerine getirmektir. Bu yüzden ideolojik olarak kontrol altına alınması güçtür. Göt böylece bütün organlar arasında diyalektik bir ilişkiye ve özgürlüğe en yakın olanıdır. Psikanalizin psikoseksüel gelişim evrelerinden birisinin anal dönem olması da bu açıdan oldukça anlamlıdır.¹¹²

Sloterdijk, gözünü dikme ve göz yumma arasında da bir fark belirler. Göz, vücudun kognitif organı olarak öne çıksa da maskelerin ardındaki çıplak gerçeklere gözünü dikmek ve göz yummak, Kinizm ve sinizm arasındaki farkı belirler. Kinik, güzel ya da çirkin olmasını ayırt etmeden doğal olana, toplumun üzerini örttüğü hakikate gözünü diker. Sinik, bu hakikatten kaçır.¹¹³ Ve sinik, hakikatten kaçmayı bilinçli olarak seçendir. Zira modern çağda kitleler aldatılmayı tercih ederler.¹¹⁴ Machiavelli’nin modernitenin henüz başında fark ettiği hakikat budur. Machiavelli, hükümdara neleri yaparsa halkın aldatılmayı, kendisine yalanlar söylenmesini kabul edeceğini anlatır. Antik çağların “Cehalet erdemdir.” sözü moderniteye uygun değildir. Modern; cahil ya da aldatılmış değildir. Modern; cehaleti ve aldatılmayı tercih edendir. Aldatılmasının karşılığında da talepleri vardır.

John Carpenter’ın *They Live*¹¹⁵ filmi böyle bir hikâyeyi anlatır. Filmin kahramanı John Nada, kilisede saklanan birkaç kutu güneş gözlüğü bulur. Bu güneş gözlüklerinin özelliği takan kişiye şeylerin arkasındaki hakikati göstermesidir. John Nada, gözlükleri takıp bir deste paraya baktığında “*Bu senin tanrın*”, reklam panolarına baktığında “*Tüket*”, “*İtaat et*” gibi mesajların olduğunu görür. Gözlükle temsil edilen Kinik gözünü dikmedir. Kinik gözünü dikme, normal düzeninde akan hayatın ardındaki

¹¹¹ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 148

¹¹² A.g.e., s. 149

¹¹³ A.g.e., s. 145

¹¹⁴ Machiavelli, N. (2014). *Hükümdar* (9 b.). (N. Adabağ, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 67

¹¹⁵ Franco, L. (Prodüktör), & Carpenter, J. (Yönetmen). (1988). *They Live* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: Universal Pictures

hakikati gösterir.¹¹⁶ Mesajları görmemek filmin akışında sinik bir tavır olarak algılanamaz çünkü hakikati görebilmek için bu güneş gözlükleri zaruridir. Ancak sinik tavır filmde başka bir şekilde sunulur. John, yakın arkadaşı Frank Armitage'e gözlüklerden bahsettiğinde Frank gözlükleri takmayı kesin olarak reddeder ve uzunca bir dövüş sekansı başlar. Frank, siniktir çünkü hakikati görmeyi ısrarla reddetmektedir. Hakikati görmemek için direnir çünkü zaten hakikati bilmektedir ve hakikatin vereceği ızdıraptan kaçmak için hakikati görmeyi reddeder. *They Live*'in göz yumma ve hakikatten kaçma üzerine refleksiyonu Sloterdijk için de geçerlidir. Sloterdijk'a göre sinizmin fizyonomik karşılığı, hakikate bilinçli olarak göz yummak ve ondan kesin bir şekilde kaçmaktır.¹¹⁷ Kinik ise tıpkı filmdeki John Nada gibi hakikati göstermek için siniği zorlar, onunla kavga eder ve onu ısıtır.

Sloterdijk'ın Kinikleri her şeyden önce anti-idealistlerdir. İdealizmin karşısına varoluşçu bir diyalektik materyalizmle çıkarlar. Yine Sloterdijk'a göre Kinizm'in en güçlü silahı kahkahasıdır. Çünkü Sloterdijk'a göre satir karşısında ayakta kalamayan şey hakikat değildir.¹¹⁸ Sloterdijk'ın esas derdi Aydınlanmayı yeniden hayata geçirebilmek için bir strateji öne sürebilmektir ve bu yüzden Kinizm'i ele alır. Aydınlanmanın eleştirisine güç katacak potansiyeli Kinizm'de görür. Kinizm'in Aydınlanma karşısındaki en güçlü özelliklerinden birisi de "*hayata komşu olması*"dır.¹¹⁹ Aydınlanma, nesnel ve objektif yorumun peşindeyken Kinizm, hayatın içindedir. İlhamını doğal olandan alır ve eleştirisini doğal olmayana yönlendirir. Yalnızca bir yakınlıkla ve sezgisel olarak anlaşılabilen sinizme¹²⁰ karşı Aydınlanma etkili olamaz. Aydınlanmacı eleştirinin üzerine düşünmediği en basit hareketlerimizde ya da organlarımızda temsil edilen sinizm yine hareketlerimizde ve organlarımızda cisimleşen Kinik eleştiriyiyle çözülebilir. Sloterdijk'ın Kinizm'i öne sürüşü Shea'e göre

¹¹⁶ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 145

¹¹⁷ A.g.e., s. 146. Siniğin zaten hakikati bildiği ancak yine de bilmiyormuş gibi şeylerin düzenini aynı şekilde devam ettirdiği vurgulanmıştı. Kafa karışıklığını önlemek için şunu da eklemek gerekir. Hakikate "*göz yummak*" yanlış bilincin değil aydınlanmış yanlış bilincin yani sinizmin metaforudur. Çünkü klasik anlamda yanlış bilinç, görmeyenin bilincidir. Metaforu "körlük" ya da "uyumak"tır. Yanlış bilince sahip olduğu düşünülen kişiye genellikle "Uyan!" ya da "Görmüyor musun!" denilebilir. Yanlış bilince sahip kişi görmemiş olandır. Öte yandan sinik "göz yumar"dır. Hakikati görür ancak bilerek ve isteyerek hakikate "gözlerini yumar".

¹¹⁸ A.g.e., s. 288

¹¹⁹ A.g.e., s. 140

¹²⁰ A.g.e., s. 140

Aydınlanmanın Diyalektiği'nin merkezine Diyojen'i koymaktır.¹²¹ Hâlihazırda Sloterdijk'in kendisi de araçsal aklın eleştirisinin sinik aklın eleştirisiyle tamamlanabileceğini söylüyordu.¹²²

Hem Sloterdijk hem Foucault için Kinizm, Aydınlanmanın son umuduydu. Aydınlanmayı Kinizm'den aldıkları ilhamla yaşayan bir felsefe olarak diriltmeyi amaçlıyorlardı.¹²³ Shea'e göre Sloterdijk da Foucault gibi Aydınlanmanın şantajını reddediyordu. Sloterdijk, Fransız post-Nietzschecileriyle Eleştirel Teori geleneği arasındaki tartışma arasında sıkışmayı reddetmişti. Postmodern evrenselcilik ve idealizm eleştirilerine açtı ancak Eleştirel Teori'nin eleştirinin özgürleştirici gücüne olan inancını paylaşıyordu. Sloterdijk, Aydınlanmanın akılcı ve özgürleştirici eleştirisiyle sınırlandırılmasına karşı çıkıyordu. Bunu Aydınlanmanın aleyhine olarak görüyordu. Aydınlanmanın eleştirisini Kinik eleştirisiyle yenilemeyi arzuluyordu.¹²⁴ Bunun için Kinizm'e başvursa da eleştirmenler Sloterdijk'a ilham veren isimlerden birinin de Bahtin olduğunu düşünüyordu.¹²⁵

Shea'e göre Sloterdijk'in satiri ön plan çıkararak Kinik anlayışı, Antik Kiniklerden en çok Menippos'un Kinizm anlayışına yakındı.¹²⁶ Fakat Sloterdijk açıktan böyle bir savunu yapmaz. Sloterdijk, satire olan düşkünlüğünü genellikle Diyojen'in hikâyelerinde temellendirir. Yine Sloterdijk tüm kitap boyunca adını bir kez ansa da¹²⁷ eleştirmenler tarafından Sloterdijk üzerindeki Bahtin etkisi genellikle vurgulanır. Bahtin'in dile getirdiği bazı görüşler, atıf almasa da Sloterdijk tarafından sık sık dile getirilir. Gülmenin 17. yüzyıldan sonra önemli konuları ele alamayacak bir şey olarak görülmesi Bahtin'in ele aldığı bir konudur.¹²⁸ Ortaçağ'da resmi ideolojinin gülmeyi yasaklaması ancak resmi ideolojinin dışında kalan alanlarda gülmeyi serbest bırakması da Bahtin'in gülmenin özgürleştirici potansiteliyle ilgili dile getirdiği tarihsel

¹²¹ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 143

¹²² Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 207

¹²³ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 137

¹²⁴ A.g.e., s. 149-150

¹²⁵ A.g.e., s. 165

¹²⁶ A.g.e., s. 150

¹²⁷ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 117

¹²⁸ Bahtin, M. (2014). Gülmenin Tarihinde Rabelais. M. Bahtin içinde, *Karnaval'dan Romana Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar* (C. Soydemir, Çev., 2 b., s. 77-154). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 84

referanslardandır.¹²⁹ Bahtin, gülmede özgürleştirici bir potansiyel görse de Sloterdijk'tan farklı olarak gülmenin hakikati söylemenin daha az zarar verici bir yolu olduğunu düşünüyordu.¹³⁰ Yine de Bahtin ve Sloterdijk arasında gülmede buldukları değer açısından paralellikler kesinlikle vardır. Hatta Shea, Sloterdijk'ın Kinizm anlayışını bütün antik yazarlardan daha çok Bahtin'e borçlu olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.¹³¹

Bahtin için karnavalda cisimleşen satir¹³², Sloterdijk için Kinik yaşamda cisimleşir. İkisi de eleştirel ve alaycı metinlere sıkışmış kahkahanın değil toplumda yeniden yer edinen bir kahkahanın izini sürerler. Böylece kahkaha konvansiyonel ahlakın ya da rasyonalizmin ötesine geçer. Hayatın ve toplumun içinde duyulan bir ses hâline gelir. Kahkaha ancak bu şekilde etkin olur. Öte yandan Bahtin için karnavala ait olan Sloterdijk için Kinik bireylere aittir. Yani Bahtin kahkahayı başlatan öznelere değil kahkahanın cereyan ettiği ortamların izini sürer. Sloterdijk kahkahayı atan özgürleştirici öznenin arayışındadır.

Aynı zamanda Sloterdijk'ın öznesi Foucault'nun öznesi kadar saldırgan değildir. Bir yönüyle Sloterdijk'ın Kinik öznesi aynı zamanda otantik hayatı deneyimleyen öznedir. Başka bir deyişle Kinizm'in bireysel bir yolculuk olan bir tarafı da vardır. Sloterdijk'ın Kinizm'i “*bir parça manevi olarak hayatta kalma sanatı*”¹³³ olarak tarif etmesinin sebebi budur. Foucault'nun aksine Sloterdijk, Kinik hayatı benimseyen öznenin yaşadığı mistik bir kendini gerçekleştirme deneyimi saptar.¹³⁴ Foucault, Kinikleri dünyayı değiştirmek uğruna savaşan militanlar olarak görürken Sloterdijk daha çok insanlara örnek olmanın peşindeki ermişler (ya da Shea'in deyişiyle hayırseverler) görmektedir.

Shea'e göre Sloterdijk için Diyojen bir hayırseverdir. Kinik'in temel görevi meditasyondur. Kinik, egosunu yumuşatmayı ve akışkan bir öznellik yaratmayı

¹²⁹ A.g.e., s. 88

¹³⁰ A.g.e., s. 108-109

¹³¹ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 165

¹³² Bahtin, Ortaçağ'da gülmenin yaşamdan dışlandığını ve gülmeye ancak resmi ideolojinin dışında kalan yerlerde (bayramlar, karnavalesk eğlence edebiyatı vs.) izin verildiğini söylüyordu. Tam da gayri resmi olan yerlerde görüldüğü için Ortaçağ satiri; “*olağandışı bir radikalizm, özgürlük ve acımasızlık taşıyordu.*” Bahtin, *Gülmenin Tarihinde Rabelais*, s. 88.

¹³³ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, 2001, s. 292

¹³⁴ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 183-184)

hedefler. Kinik'in sosyal eleştirisi aslında onun meditasyonunun topluma yansımalarıdır. Bir nevi meditasyon pratiğinin taşması ve dışarıya yansımalarıdır.¹³⁵ Shea'in yorumu oldukça radikaldir. Fakat bu yorumu mümkün kılan Sloterdijk'in belli başlı bir kriteri olmayan Kinizm yorumundan güç alır. Shea'in yorumunu mümkün kılan Sloterdijk'in Kinizm'e belirleyici sınırlar çizmemesidir. Bununla birlikte Kinizm'i herkes için önermesidir. Foucault, Kinizm'i yalnızca özel bir zümre için mümkün görüyordu.¹³⁶ Ancak Sloterdijk, Kinizm'de bir mücadele pratiğinin yanısıra kişisel bir varoluş ve kendini gerçekleştirme ihtimalini gördüğü için Kinizm'i bütün insanlığa öğütlüyordu.

Sloterdijk'in niyeti Diyojen'in anti-felsefesi yoluyla Aydınlanma eleştirisi için güçlü bir yenilenme imkânı araması olsa da Kinik örneklerini arttırdıkça esas gücünü kaybetmekte ve teorisi daha iyi bir hayat formunun övgüsüne dönüşmektedir. Shea bu savrulmayı şöyle özetler:

“Felsefî olarak, kahkahasına rağmen, Sloterdijk'in neşeli parodisi; eleştirisini arkasında bıraktığını iddia ettiği idealist geleneğin ve soyut düşüncenin karmaşıklığından kurtarmada tam olarak başarılı olamaz. Sloterdijk, merkezinde bilincin üstünlüğü olan felsefî bir geleneği, Diyojen'in 'jestlere dayanan' ve 'fizyonomik' anti-felsefesi yönünde değiştirerek altüst etmeyi amaçlar. Fakat bir Kinik modelden diğerine neşeyle atlarken, Diyojen'den Heidegger ve Buda'ya, bir tarzı karşıtıyla iyi bir Menippos stiliyle karıştırırken bilinç eleştirisi daha yüksek bir bilinç formunun, mistik meditasyonun övgüsüne dönüşür. Bütün iddialarının aksine Sloterdijk, yeniden keşfini aradığı 'bilinç' ve 'ahlak'ın kelime hazinesine yakalanmış kalır.”¹³⁷

Buradaki Sloterdijk'in niyetinin çarpıcılığı ve sonrasındaki savruluşu, *Kritik der zynischen Vernunft*'un karakterinin en güzel özetidir. Bu savrulma, Ron Fricke'nin iki belgeseli arasındaki savrilmaya benzer. Fricke, 1985 yapımı *Chronos*'ta¹³⁸ modern hayatın hızını ve tahribatını, doğanın ve kadim kültürlerin dingin ve görkemli yapısıyla

¹³⁵ A.g.e., s. 184

¹³⁶ A.g.e., s. 184

¹³⁷ A.g.e., s. 168

¹³⁸ Fricke, R., Magidson, M. (Prodüktörler), & Fricke, R. (Yönetmen). (1985). *Chronos* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: Canticle Films

karşılaştırarak eleştirir. Ancak 1992 yapımı *Baraka*'da¹³⁹ işler değişir. Modern hayat bütün yıkıcılığıyla temsil edilirken, doğa sadece bir içe çekilmeyle eşitlenmeye çalışılır. Böylece modern hayattan kaçmak ve yaşanan aşkın deneyimle modern insanlara model olmak gerektiği fikri öne sürülür. Problemin çözümüne giden yol problemin dışına çıkmakla başlar. Foucault'nun toplumun orta yerinde bir militanlığa davet ettiği yerde Sloterdijk ve Fricke, toplumdaki el ayak çekmeye, sifiliğe çağırır. Muhataplarını, bu içe çekilmenin toplum için yeterince yıkıcı bir eleştiri olduğuna ikna etmeye çalışırlar.

Sloterdijk bu savruluşu ve kitabının başında deklare ettiği niyetten uzaklaşmasını yalnızca Kinizm'i anlatırken değil esasen sinizmi anlatırken yaşamaktadır. Sloterdijk'in Kinizm'i anlatırkenki niyetinin Aydınlanmaya karşı Kinik bir eleştiriye harekete geçirmekten çok Aydınlanmayı geliştirmek için bir reçete çıkarmak olduğu unutulmamalıdır. Sloterdijk, Kinik bir eleştiri geliştirmez. Kinik bir eleştiri geliştirmenin Aydınlanma açısından faydalı olabileceğini savunur. Fakat Kinizm'in nasıl pratiğe döküleceğini göstermekte bile başarılı olamaz.¹⁴⁰ Bunun bir sebebi daha vardır. Sloterdijk; Aydınlanmanın, kendisi üzerine refleksiyon geliştirmesi için Kinik araçların kullanması gerektiğini gösterme niyetiyle Kinizm'i ortaya koyar. Fakat kitap ilerledikçe Kinizm'i kendini gerçekleştirmek anlamında bir hayat formu olarak modern insana öğütlemeye başlar.

Son olarak Kinizm'in onun eserindeki bir diğer rolü, sinizmin tam olarak ne olduğunu göstermektir.¹⁴¹ Sloterdijk, sinizmi Kinizm'e göbekten bağlı olarak anlatır. Kitabındaki ana düşünce Kinizm'le sinizm arasındaki mesafeyi gösterebilmek ve bu yolla sinizmi anlayabilmektir.

¹³⁹ Magidson, M. (Prodüktör), & Fricke, R. (Yönetmen). (1992). *Baraka* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: The Samuel Goldwyn Company

¹⁴⁰ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 161

¹⁴¹ A.g.e., s. 134

KRİTERSİZ KRİTİK: *Kritik der zynischen Vernunft*

Bir sanatçı, içindeki karanlık dehlizlere inmeyi başardığında kendisine dair olanla yüzleşir ve onu sanatına getirdiğinde ortaya teknik bir başarı değil sanat eseri koyar. Eğer daha derine inmeyi başarırorsa orada evrensel olanı bulacaktır. Sanatçının kendisine dair olanla yüzleşmesi her zaman sancılı ve sanat açısından verimlidir. Ancak insana dair olan aynı zamanda insanlığa dair olduğundan, insanlığa dair olanı bulan sanatçı ölümsüzlüğü de bulacaktır. İster bir romanda olsun ister bir senfonide, evrensel olan insanlığın arasına karışır ve onun hikâyesinin bir parçası olur. Sanatçı bu yüzden evrensel olanın peşindedir.

Fakat ölümsüzlük, sadece sanatçı tarafından arzulanmadığı gibi sanatçıya zimmetli de değildir. Bir köle ya da bir hükümdar, bir çiftçi ya da bir sporcu da ölümsüzlük için canhıraş bir çığlık atar gibi yaşar.¹⁴² Filozof da bundan muaf değildir. Filozof ya hep burada olanı yeniden bulan bir kaşif ya da burada olacak olanı görüp de haber veren ulak olduğunda ölümsüzleşir. Ne talihsizliktir ki Sloterdijk hem kaşif hem ulak olmak istediğinde kendi ölümsüzlüğünü lekelemiştir.

Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*'un başında henüz yeni yeni baş vermekte olan bir yarayı haber verircesine sinizmden söz eder. Klasik ideoloji eleştirisinin “evrensel ve yayılan” sinizm karşısında kaybettiğini ilan eder.¹⁴³ Sinizmi, “evrensel ve yayılan” sıfatlarıyla tanımlaması çok önemlidir. Bu şekilde Sloterdijk, henüz dünyaya yayılmamış ancak kaçınılmaz olarak her yeri ele geçirecek sinizmin ulaklığını yapmış olur. Böylece tıpkı henüz dünyayı esir almamış kapital sistemini bir bütünlük olarak ele alan ve onu dünyaya duyuran Marx gibi, Sloterdijk da kara haberi haykırması olur.

Ancak Sloterdijk, sinizmi tarihsel bir hakikat olarak koymak istediğinde bu sefer kaşifliğe soyunduğu görülür. Her ne kadar kitabının temel amacının sinizmin fizyonomik karakterini incelemek olduğunu ve bunu tarihsel kontekstine yerleştirmek

¹⁴² György Pálfi'nin *Taxidermia*'sı bunun en iyi örneklerinden birisidir. Filmde ölümsüzlük için her şeyini ortaya koyan üç nesli görürüz. Spermelerini her yere saçan bir sapıktan, adını ölümsüzleştirmek için kendisini hiçe sayan bir sporcuya ve oradan vücudunu kusursuz bir sanat eserine dönüştüren bir sanatçıya kadar üç neslin ölümsüzleşme çabası György Pálfi tarafından mükemmel bir görsellikle anlatılır. Miskolczi, P., Váradi, G. (Prodüktörler), & Pálfi, G. (Yönetmen). (2006). *Taxidermia* [Sinema Filmi]. Macaristan: Regent Releasing.

¹⁴³ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 3.

dışında tarihsel bir niyetinin olmadığını söylese de¹⁴⁴ bu çizgiyi çoğu zaman aşmaktadır. Sloterdijk kitap boyunca, sinizm-Kinizm dikotomisini ontolojikleştirmenin cazibesinden kaçamaz.¹⁴⁵ Shea'in zekice analizinde belirttiği “*daha yüksek bir bilinç formunun, mistik meditasyonun övgüsüne*”¹⁴⁶ dönüşen Kinizm anlatısı da bu sinizm-Kinizm dikotomisinin sonucu olarak ortaya çıkar.

O hâlde *Kritik der zynischen Vernunft*'ta iki Sloterdijk'la karşılaşılır. İlki toplumun küçük bir bölümündeki semptomu ve onun evrensel, yayılan karakterini fark eden, sinizmi işleyen merkezi bir norm olarak ele alan¹⁴⁷ ulak Sloterdijk'tır. İkincisi ise Kinizm ve sinizmi tarih okumasının merkezine alarak Kinizmi aşağı sınıfların muhalefeti ve sinizmi yukarı sınıfların savunma mekanizması olarak okuyan kaşif Sloterdijk'tır. Kaşif Sloterdijk, Amerika'yı keşfetmiş ve maalesef oraya Hindistan demiştir.

Bu çalışma için ulak Sloterdijk'ın sinizm kavrayışı önemli olsa da öncelikle Sloterdijk'ın *Kritik der zynischen Vernunft*'taki sinizm kavrayışının genel bir çerçevesi ele alınacaktır. Ardından bu çalışma, ulak Sloterdijk'ın fikirleri etrafında modernleşmiş formundaki yanlış bilinç üzerine refleksiyon geliştirmeye çalışılacaktır.

Sloterdijk işe modern, mutsuz ve hayal kırıklığına uğramış yanlış bilinçle başlar. Sinizmle ilgili ortaya koyduğu ilk tanım “aydınlanmış yanlış bilinç”tir. Ne yaptığını bilen ancak yine de yapmaya devam eden orta sınıftan bahseder. Ne yaptıklarını bilmektedirler fakat hayatta kalma güdülerini ve mevcut koşulların zorlamasıyla yine de yaparlar:

“Böylece, ilk tanımımıza geliyoruz: Sinizm, aydınlanmış yanlış bilinçtir. Aydınlanmanın hem başarılı olduğu hem de boşuna emek verdiği modernleşmiş, mutsuz bilinçtir. Aydınlanmanın dersini almış yine de onu pratiğe dökmemiş ve muhtemelen de pratiğe dökülecek kapasiteye sahip olmamıştır. Aynı anda hem iyi

¹⁴⁴ A.g.e., s. 6.

¹⁴⁵ Kitabın İngilizce basımının önsözünde Andreas Huyssen de -başka bir perspektiften olsa da-, Sloterdijk'ın sinizm-Kinizm dikotomisi yaratmasından dem vurur. Huyssen, A. (2001). Foreword: The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual. P. Sloterdijk içinde, *Critique of Cynical Reason* (5 b., s. ix-xxv). Minneapolis: University of Minnesota Press, s. xx.

¹⁴⁶ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 168.

¹⁴⁷ Huyssen, *Foreword: The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual*, s. xii

hem sefil durumda olan bu bilinç artık herhangi bir ideoloji eleştirisinden etkilenmez, yanlılığı hâlihazırda refleksif bir şekilde tamponlanmıştır.”¹⁴⁸

Başka bir deyişle sinik akıl, ideoloji eleştirilerinin söyleyebileceği her şeye hazırlıklıdır. İdeoloji eleştirisini reddetmez, kabul eder. Hatta bu eleştirileri geliştirmeye teşnedir. Ne var ki sinik bilincin bu eleştirileri kabul etmesi bir şey değiştirmez. Çünkü şeylerin düzenini bilse de bunun için yapılabilecek hiçbir şey olmadığına inanır. Refleksiftir çünkü eleştireldir. Tamponlanmıştır çünkü bilmek onda hasara neden olmaz. Klasik ideoloji eleştirisi kendi fiili koşullarını yanlış tanıyan kitleye ideoloji eleştirisini, çıplak hakikati ya da bilgiyi ulaştırmanın, başka bir deyişle kitlelerin aydınlatılmasının değişim için yeterli olduğu varsayımına güvenirdi.¹⁴⁹ Oysa sinik bilinç bu varsayımı boşa çıkarır. Bilir ancak bununla ilgili bir şey yapmaz. Aydınlanır ancak yanlış olmaya devam eder.

Sloterdijk, spesifik tarihî örneklerini İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki umutsuzluktan, öğrenci hareketlerinin mağlubiyetinden ve Birinci Dünya Savaşı ile Nazilerin iktidara gelişi arasında cereyan eden Weimar Cumhuriyeti dönemindeki sinik atmosferden seçse de¹⁵⁰ bununla yetinememesindeki niyet anlaşılır gibidir. Zira aydınlanmış olmakla yanlış bilince sahip olmak arasındaki karşıtlık gerçekten yirminci yüzyıla mı özgüdür? Tarihin geri kalanında insanlar ne zaman bilgiyle yüz yüze kalsa bilinçleri ani bir sıçrama mı yaşardı? Aydınlanma, aydınlatma projesiyle çıkageldiğinde dahi bilgi, insanlar için sarsıcılığını koruyor muydu?

György Lukács, erken dönem eseri *Roman Kuramı*'nda başka bir bakış açısından ve başka niyetlerle aydınlatmanın geçersizliğini zaten ilan ediyordu.¹⁵¹ Ona göre kaybolan bütünlüktü ve ipler aslında çok daha önce, Platon'la birlikte kopmuştu. Platon, analitik zihniyle Yunan'ın epik kahramanının maskesini düşüren hatta kahramanın karşısında galip geldiği karanlığı dahi aydınlatan yeni bir insan yaratmıştı. Sloterdijk'ın

¹⁴⁸ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 5.

¹⁴⁹ Žižek, S. (2011). *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (4 b.). (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları, s. 43.

¹⁵⁰ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 384-409.

¹⁵¹ György Lukács, daha sonra *Tarih ve Sınıf Bilinci* isimli eserinde bilincin, bilmekle ilgili olmadığını da vurgulayacaktı.

terminolojisiyle Platon, aydınlanmış insanı yaratmıştı. Platon'un yeni insanı sorulara açıklık kazandırmış -aydınlanmış- ancak çabası bir ürün vermemişti.¹⁵²

Lukács'a göre Platon'un insanı, dünyayı Yunan dünyası hâline getirmiş ancak Yunan *geisti* Yunana özgülüğünü kaybetmişti.¹⁵³ Çünkü Yunan *geisti* modern olanın aksine insanın doğasına uygun olanla dışarıdaki arasında bir fark taşıyordu. O yüzden Yunan epiği ya da tragedyasının, modern dünyanın romanından farklı olarak, hayatla arasında bir fark bulunmuyordu. Mevcut dünyamızın Yunan dünyasından daha zengin olması, hayatı anlamlı kılan bütünselliğin de ortadan kalkması anlamına gelir.¹⁵⁴ Elbette bu önermeler baş aşağı durmaktadır ve bunları yine Lukács'ın kendisi *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ayakları üstüne oturtacaktır. Yine de buradan çıkarılacak ders açıktır: aydınlanmış olmak ve yanlış bilinç birbirlerinin zıttı değildir. Aydınlanmış olmak, bilinci beraberinde getirebilirdi, eğer Platon eline hiç kâğıt kalem almamış olsaydı.

Elbette ne Sloterdijk ne de Lukács, bilginin zorunlu olarak bilince tekabül etmediğini söyleyen ilk isimler değildi. Hatta Aydınlanmanın tezinden çok sonra ortaya çıkmış olmaları sebebiyle bunlara kıyametten sonra gelen mesihler dahi denilebilir. Fakat daha modern dünyanın girişinde Machiavelli, aldanmayı talep eden politik özne olarak halkı tarif etmişti.¹⁵⁵ O hâlde Sloterdijk'in "aydınlanmış yanlış bilinci" gerçekten bir oksimoron mudur? Bu daha sonra daha detaylı olarak incelenecektir.

Peki, Sloterdijk'in "aydınlanmış yanlış bilinci" yeni midir? Kesinlikle öyledir. Sloterdijk'in ikinci sinizm tanımına geçmeden hemen önce bu yeniden düşünülebilir. Aydınlanmış olmanın ya da bilmenin zorunlu olarak bilince tekabül etmediğini ilk fark eden elbette Sloterdijk değildir. Ancak Sloterdijk öncesi keşiflerin her zaman teorik bir keşif olduğu görülür. Lukács, Marx ya da Machiavelli bilmenin zorunlu olarak özneyi dönüştürücü olmadığını zaten söylüyorlardı ancak onlar için bu teorik bir önermeydi.

Sloterdijk'in burada bilinç kavramıyla kastettiği -doğrudan açıklamasa da- tek tek bireylerin fiili psikolojik durumu ve bu bireylerin psikolojik durumlarının evrenselliğidir. Bireylerin, bilmesi ya da bilmemesidir. Marxist terminoloji için geçerli

¹⁵² Lukács, G. (2014). *Roman Kuramı* (4 b.). (C. Soydemir, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları, s. 46.

¹⁵³ A.g.e., s. 46.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 44.

¹⁵⁵ Machiavelli, *Hükümdar*, s. 67.

olmasa da Sloterdijk'ın hedefinde Aydınlanma olduğu için kavramın bu şekildeki kullanımını şimdilik adil kullanım olarak kabul edilebilir. Yine de belirtmekte fayda var. Bilincin ya da daha doğrusu sınıf bilincinin Marxist terminoloji açısından anlamı; proletaryanın düşünce ve eylemleriyle kendi varlığının bilgisini kavraması ve uygulamasıdır. Yoksa tek tek proleterlerin kendi durumlarının, sömürü koşullarının ya da bir bütün olarak kapitalist sistemin farkında olup olmamaları değil.¹⁵⁶

Bireylerin mevcut koşulların farkında olduğu yine de o koşulları değiştirmek yerine kabullendiği, Sloterdijk'ın aydınlanmış yanlış bilinç olarak kodladığı sinizm, sinizmin ilk tanımıdır. Fakat *Kritik der zynischen Vernunft* boyunca iki farklı sinizm tanımıyla daha karşılaşılır. İkinci sinizm tanımı daha tarihî olandır. Sloterdijk'a göre tarihteki ilk kültür eleştirisi, Kinizm olarak karşımıza çıkar. Kinizm, alt tabakanın toplumla arasında ortaya çıkan gerilimdir. Alt tabakanın huzursuzluğu; kahkaha, reddetme, direniş ve eleştiri yoluyla ortaya çıkar. Bireycilikten beslenir ve muhatabını yani toplumun üst katmanlarını rahatsız eder. Toplumun üst katmanları, toplumun ve medeniyetin bu Kinik eleştirisinden etkilenir ve onu bastırmaya çabalar. Kinizmin içindeki hakikat elementini görürler ancak hakikate karşı direnirler. Bu andan itibaren sinizm-Kinizm dikotomosi tarihte sabit kalır ve uygarlığın her krizinde Kinizm ve sinizm yeniden ortaya çıkar.¹⁵⁷

Bu iki sinizm tanımı arasında ilk bakışta bir tutarlılık vardır. Aydınlanmış yanlış bilinç, ikinci sinizm tanımının aksine zorunlu olarak yukarıdan aşağı doğru değildir. Ama ideoloji eleştirisini kabullenmesi ve savunma mekanizmalarını devreye sokarak ataletini koruması bakımından ikinci sinizm tanımıyla aynıdır. Birinci ve ikinci sinizm tanımı arasındaki en görünür fark ilk sinizmin Aydınlanmanın ideoloji eleştirisinden, ikincisinin ise Kinizm'den etkilenmesidir. Sloterdijk'ın temel tezinin “*hayata komşu olma*”¹⁵⁸ vasfını yitirmiş Aydınlanmacı ideoloji eleştirisini Kinik eleştiriyle yeniden canlandırmak¹⁵⁹ olduğu düşünülürse hem iki tanımını da neden sinizm kavramının çatısı altında birleştiği hem de her ikisinin neden farklı iki tanım olduğu anlaşılabilir. İki tanım arasındaki tarihî süreksizliğe sebep olan Aydınlanmanın ta kendisidir.

¹⁵⁶ Lukács, G. (2014). *Tarih ve Sınıf Bilinci* (3 b.). (Y. Öner, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları, s. 191.

¹⁵⁷ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, 2001, s. 217-218.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 140.

¹⁵⁹ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 137.

Aydınlanma, eleştirisini Kinik elementlerden arındırarak daha objektif bir dil arayışına girmiştir. Bu yüzden de sinizmi anlayabilecek ve ona karşı galip gelecek araçlarını yitirmiştir.¹⁶⁰

Elbette akla gelen ilk soru, Aydınlanmadan yirmi yüzyıl daha eski olan Kinizm'in Aydınlanmaya ne verebileceğidir. Aydınlanmanın yalnızca dört yüzyıllık başarısızlığı nihai başarısızlık olurken Aydınlanmadan önce iki bin yıl boyunca "tarihte sabit kalan" Kinizm'in bir anda başarı formülü olarak önümüze nasıl konduğu cevap bekleyen ilk sorudur. Sloterdijk'in anlatısından gördüğümüz kadarıyla tarihte Kinizm'in sinizme galip geldiği bir an bulunmamaktadır. O hâlde Kinizm, sinik aklın eleştirisine ne verebilir?

İlk olarak Kinizm'in tarihte sabit kaldığı iddiası oldukça problemlidir.¹⁶¹ Sloterdijk, Kinizm'in tarihte sabit kaldığını söyleyerek aslında toplumsal yaşamın örgütleniş biçimlerine karşı başkaldırının tarihte sabit kaldığını ima eder. Başka bir deyişle etki-tepki prensibi çalışmaktadır. Tarihin her döneminde zorba yönetimler, sınırlayıcı toplum kuralları, baskıcı dinler varolmuştur ve bunlar kendi isyancılarını yaratmıştır. Bütün bu direniş biçimleri Sloterdijk için Kinik nüveler barındırır. Kinik başkaldırıları karşısında otoritenin tavrı ise her zaman siniktir. Otorite figürleri - yukarıdakiler- Kinik isyancıların haklı olduğunu bilir ve savunma mekanizmalarını devreye sokarlar.¹⁶²

Daha önce sözü edildiği gibi Sloterdijk, Kinik olarak nitelendirdiği gelenek ya da kişiler için bir kriter sunmaz. Fakat daha da önemlisi tarihteki her Kinik hareketin, karşısındaki otoritede sinik bir tepki oluşturduğuna dair hiçbir delili yoktur. Klasik hikâye şöyledir: Yukarıdakiler aşağıdakilere baskı uygular ve bu etki aşağıdan yukarıya doğru bir tepkiye yol açar. Tarihin her döneminde anlatılan ve farklı şekillerde adlandırılan bu döngüde aşağıdan yukarıya doğru olan tepki, şimdi Sloterdijk tarafından Kinik olarak anılır. Sloterdijk, daha sonra nereden çıktığı belli olmayan yukarıdan aşağıya ikinci bir tepkiyi, yani tepkiye karşı tepkiyi, tarif eder. Bunun adı da sinizmdir. Buna göre yukarıdan aşağıya bir bastırma hareketi ortaya çıkar. Fakat bu bastırma,

¹⁶⁰ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 16.

¹⁶¹ Sloterdijk, Kinizm'in tarihte sabit kaldığını iddia eden tek kişi değildi Dudley, *A History of Cynicism From Diogenes to the 6th Century A.D.*, s. 209.

¹⁶² Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 218.

Kinizm'in içindeki hakikat elementini görmüş ve artık hakikatin farkında olanlar tarafından yapılmaktadır. Bu yüzden Kinizm, karşı çıktığı şey karşısında galip gelemese dahi yukarıdakilerin zihnini değiştirmiştir. Yukarıdakiler artık ne yaptıklarını bildikleri için siniktirler.¹⁶³

Kaşif Sloterdijk yürüdüğü patikayı tanımaktadır. Tarihteki her başkaldırıyı Kinik olarak tanıtırken kelimelerini çok dikkatli seçer:

*“İkinci versiyonda sinizm kavramı tarihî bir boyutu varsayar. İlk ifadesini Kinizm adı altında bulan medeniyetin antik eleştirisinde bir gerilim görünür hâle gelir: bireylerin, kendi toplumlarındaki bozulmalara ve yarı rasyonelliklerine karşı kendilerini tamamen rasyonel varlıklar olarak devam ettirme güdüsü.”*¹⁶⁴

Sloterdijk'in bundan sonraki cümleleri daha kesindir. Ancak “varsaydığı” tarihî boyut üzerine kurduğu ikinci sinizm tanımı güvenilir değildir. Çünkü “ilk ifadesini Kinizm adı altında bulan” medeniyet eleştirisinin neden kendisinden sonraki bütün “güdü”leri Kinizm adı altında toplaması gerektiği konusunda hiçbir argüman yoktur. Daha da kötüsü Sloterdijk'in ontolojikleştirmeye çalıştığı Kinizm, hâlihazırda Sokratesçi bir okul değil midir?¹⁶⁵ Kinizm'in kurucusu Antisthenes kendi öğrencilerine Sokrates'in öğrencisi olmalarını öğütlerken¹⁶⁶; Sloterdijk, tarihteki bütün eleştirel direniş hareketlerine Kinik olduklarını vaaz eder. Kendi öncülü açıkça belli olan Kinizm'in sırtına, “ilk medeniyet eleştirisi” olmak gibi ağır bir yük vermek Atlas'ın sırtına gökkubeyi yüklemekten bile daha ağır bir cezadır. Kinizm'i bu şekilde eğip bükerek kaşif Sloterdijk, ulak Sloterdijk'in ölümsüzlüğünü tehlikeye atar.

*“Harika bir hikâye, iyi yazılmış ve eğlenceli. Ama eleştiri değil.”*¹⁶⁷ diyor Neil Wilson *Kritik der zynischen Vernunft* piyasaya çıktıktan dört yıl sonra:

¹⁶³ A.g.e., s. 217-218.

¹⁶⁴ Alıntıda kalın olarak gösterilen yerler yazara ait değildir. A.g.e., s. 217-218.

¹⁶⁵ Navia, L. E. (1996). *Classical Cynicism A Critical Study*. Londra: Greenwood Press, s. 17.

¹⁶⁶ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 256.

¹⁶⁷ Wilson, N. (1987, Spring - Summer). Punching out the Enlightenment: A Discussion of Peter Sloterdijk's *Kritik der zynischen Vernunft*. *New German Critique*(41), 53-70. 04 21, 2016 tarihinde <http://www.jstor.org/stable/488275> adresinden alındı, s. 54.

“Bu kitabı okumaya başladığımda, başarısının kaynağını disiplinli bir felsefi analizde ve sinizmin yükselişinin yeterli bir tarihî açıklamasında bulacağımı beklemiştim. Başlığı ve kitabın fenomenoloji (*Phänomenologisches Hauptstück*), mantık (*Logisches Hauptstück*) ve tarihî (*Historisches Hauptstück*) işleyiş konularına işaret eden kısımlara bölünmesi bunun gerçekdışı bir beklenti olmadığını akla getiriyordu. Aptal olduğumu itiraf etmekten ne kadar nefret etsem de görünen o ki yoldan çıkmıştım ve birkaç yüz sayfa geçene kadar da sağduyumu geri kazanamadım. Yavaşça hile kafama dank etmeye başladı. Ve keşfettiğim kirli küçük üçkağıt neydi? Tarihî bölümün içinde, mantiki ve felsefi bölümlerin içinde olduğu kadar az -ya da fazla- tarih (kelimenin konvansiyonel anlamında) vardı. Ve felsefi ve mantiki bölümlerin içinde, tarihî bölümün içinde olduğu kadar fazla -ya da az- felsefe (yine kelimenin konvansiyonel anlamında) vardı. Sloterdijk tarih ve felsefe sözü veriyor, ancak nadiren hikâye anlatmanın ötesine geçiyor. [Tarih ve felsefe] yaptığında da, argümanı eleştirel olmaktan çok retorik. Kitabın kapağının aksine, burada pek de eleştiri yok. Disiplinli bir versiyonu olmadığı kesin. Bu kitap bir eleştiri değil[...]”¹⁶⁸

Wilson’ın önce cazibesine yenik düşse de er ya da geç farkına vardığı, *Kritik der zynischen Vernunft*’un en büyük problemi; kitabın, kendi iddiasını taşıyamıyor olmasıdır. Adıyla Kant’ın meşhur eleştiri üçlemesine gönderme yapan ve açılış cümlesi “Bir asır boyunca felsefe ölüm döşeginde yatıyordu ama ölemezdi çünkü görevini tamamlamamıştı.”¹⁶⁹ olan bir kitabın, retorikten daha fazlasını sunan disiplinli bir felsefi çalışma olmasını beklemek herhâlde yüksek bir beklenti olmasa gerek.

Wilson’ın tezini daha isabetli anlamak gerekir. Kitabı eleştiri değil retorik olmakla itham etmesi bir tür aşağılama şekli değildir. Tam tersi, Wilson retoriğe ihtiyacımız olduğunu savunur.¹⁷⁰ Fakat Aydınlanmayı Kinizmle restore edip hayata döndürmek, ölüm döşegindeki felsefeye yarım kalan görevini tamamlamak gibi iddialarla ortaya çıkan ve adı “*Kritik der zynischen Vernunft*” olan bir kitabın tek yöntemi retorik olamaz. Sloterdijk’in “*kritere olan ironik güvensizliği*”¹⁷¹ ise onu tam da arkasında bırakmaya çalıştığı geç modernizmin rölativizmine geri götürür. Sonuç olarak Wilson; Sloterdijk’in, mirasçısı olduğu Frankurt Okulu’yla aynı hataya

¹⁶⁸ A.g.e., s. 59. Köşeli parantezle eklenen yer çevirinin okunmasını kolaylaştırmak için eklenmiştir.

¹⁶⁹ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. xxvi.

¹⁷⁰ Wilson, *Punching out the Enlightenment: A Discussion of Peter Sloterdijk's Kritik der zynischen Vernunft*, s. 64.

¹⁷¹ A.g.e., s. 70.

düştüğünü söyler. Habermas'ın Aydınlanmanın Diyalektiği için yaptığı eleştirisi Sloterdijk için de geçerlidir: Sloterdijk masumiyete dönme umudunda ısrar eder.¹⁷² Üstelik bu Sloterdijk için fazlasıyla şaşırtıcıdır. Zira modern zihnin aldatılmadığını, aldatılmayı yeri geldiğinde talep ettiğini yani aldatılmaya bile bilinçli olarak karar verdiğini söyleyen Sloterdijk'ın ta kendisidir.¹⁷³ Bu noktadan, hem de sinik akla ideoloji eleştirisi işlemezken, masumiyete ya da “yüksek bir bilince”¹⁷⁴ ulaşmanın nasıl mümkün kılınacağı yine Sloterdijk'taki cevapsız sorulardan birisidir.

Üçüncü sinizm formu ise Sloterdijk'ın fenomenolojik bölüm olarak nitelediği bölümde ortaya çıkar. Bilincin polemik formu her zaman kahramanların ve uşakların karşı karşıya gelmesiyle ortaya çıkar. Kahramanın zihni “çıplak” hakikatin peşindedir ve asla daha azını talep etmez. Çünkü hakikat, gizli durumdur. Yönetenler; hakikati saklar devamlı yalanlar söyler. Kahramanlar ise saklanana ortaya çıkarmak için devamlı yönetenlere karşı savaşmaktadır. Kahramanların, Kinikler ya da Kinik bir dürtüyle hareket edenler olduğu açıktır. Sinizm ise ancak bu kavga esnasında ortaya çıkabilir. Kahramanlarla yönetenlerin savaşı ortaya iki bakış açısını çıkarır. Biri resmi diğeri gayrı-resmidir. Birisi yalan diğeri çıplak hakikattir. Kahramanlar çıplak hakikati ortaya çıkardığı için, hem yönetenlerin hem de uşağın zihni çıplak hakikatten etkilenir. Şeylerin düzenini eski yalanlarıyla olduğu gibi sürdüremezler. Bu yüzden hem yönetenler hem de uşaklar bilinçlerini korumak için -yani bilinçlerini yanlış kalmaya zorlamak için- yeni gerekçeler geliştirmek zorunda kalırlar. Çıplak hakikatlerden etkilenip yine de yanlış kalmaya devam ettikleri için siniktirler.¹⁷⁵

Sloterdijk, sinizmin üçüncü versiyonu olarak tanımlasa da burada gördüğümüz şekliyle sinizmin, ilk iki versiyonundan farkı yoktur. Üçüncü versiyon, ilk iki versiyonun dahil olduğu bir sinizm anlatısından başka bir şey değildir. “*Fenomenolojik Ana Metin*” isimli bu bölümde “*Başlıca Sinizmler*” ve “*İkincil Sinizmler*” olmak üzere iki bölüm yer alır.¹⁷⁶ Bu bölümlerde sinizmin farklı alanlarda nasıl ortaya çıktığı görülür. Sloterdijk; askerlik, devlet ve hegemonik güç, cinsellik, medikal, din ve bilgi (*knowledge*) gibi alanlarda sinizmin nasıl ortaya çıktığını anlatır.

¹⁷² A.g.e., s. 68.

¹⁷³ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 493.

¹⁷⁴ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 168.

¹⁷⁵ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 218.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 217-326.

Sloterdijk'ın bütün bu alanları özel olarak nasıl incelediği, bu çalışmada ele alınmayacaktır. Yine de bu bölümdeki ana fikri örneklendirmesi açısından bu alanlardan birisi tartışmaya açılabilir. “*Askerî Sinizm*” adını verdiği bölümde Sloterdijk; saldırmaktansa kaçınmanın, ölmektense hayatta kalmanın yeğ olduğunu öne sürer. Tarihte kahramanlar ve korkaklar vardır. Korkakların hayatta kalma şansı daha fazladır.¹⁷⁷ Yine de kahramanlık toplumsal olarak kabul edilen davranıştır. Özellikle kahraman figürü kadınlar ya da içinde bulunulan grup tarafından daha çok tercih edilen figürdür. Bu yüzden kahramanlık, erkekler tarafından içselleştirilir. Kahramanlık, asil bir davranış olarak yüceltilir. Böylece tehlikenin olmadığı durumlarda kahraman olmak her erkek için anlamlı hâle gelir.¹⁷⁸ Fakat tehlike karşısında, özellikle savaşmak durumunda kaldığında kahraman rolüne bürünmüş korkak, yalnızca hayatta kalmayı düşünecektir. İşte bu anda korkak, korkaklığını ve hayatta kalma arzusunu itiraf edecek ve tehlikeden kaçmayı seçecektir. Sonuçta kahramanlar, kendilerinden daha büyük bir güç karşısında hayatta kalamayacak fakat korkaklar yaşamaya devam edecektir. Korkak, korkaklığını itiraf etmek durumunda kaldığında hiçbir zaman içselleştiremediği kahramanlığa ve onun asilliğine karşı eleştiri geliştirmeye başlayacaktır. İşte kinik-realist eleştiri bu noktada başlar.¹⁷⁹

Ortaçağın sonu yaklaştıkça eski usül kahramanlıklar gelişen silah teknolojileri karşısında hüsrana uğramaya başladılar. Basit bir ateşli silah, görkemli bir kılıç ustasını dahi savunmasız hâle getirince¹⁸⁰ korkağın kinik-realist eleştirisi elle tutulur hâle gelmeye başladı. *Sancho Panza*, asil bir kahraman olan efendisi *Don Quixote*'nin yel değirmenlerine yani kendi hayalgücüne karşı savaştığı görüyordu. Asil sebeplerin örtüsü kalkmış ve çıplak hakikat modern dünya için de görünür olmuştu. Bu bir çeşit askerî aydınlanmaydı.¹⁸¹

Korkaklığın içindeki kinik hakikat elementi görünür olur olmaz askerî sinizm de baş gösterdi. Buna göre artık hayatta kalmanın değeri askerî makine tarafından

¹⁷⁷ A.g.e., s. 219.

¹⁷⁸ A.g.e., s. 220.

¹⁷⁹ A.g.e., s. 221-222.

¹⁸⁰ Kılıç ustası ürkütücü kılıcıyla son derece kendinden emin bir şekilde düşmanına korku salmaya çalışırken Indiana Jones'un umursamaz ifadesiyle silahını çıkarması ve tek hamlede düşmanını yere sermesini hatırlayın. Marshall, F. (Prodüktör), & Spielberg, S. (Yönetmen). (1981). *Raiders of the Lost Ark* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: Paramount Pictures

¹⁸¹ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 222-224.

yadırganamazdı ancak insanlar da otorite için ölmeye devam etmeliydi. Bundan böyle asil amaçlar için kılıç çeken şövalyeler yok olacak, sadece kendisinden daha büyük bir kahraman makinenin parçası olan askerler kalacaktı.¹⁸² Badiou'nün deyimiyile: “*Askerin özel bir adı yoktur. Bir Fikir bayrağı altında birleşmiş büyük bir disiplinin bilinçli bir parçasıdır. Asker, anonimdir.*”¹⁸³

Kinik hakikati, yani yaşamın ölmekten yeğ olduğunu anlayan otorite, sinik bir hamle yaparak modern dünyada aptallık anlamına gelecek eski tip kahramanlıktan vazgeçer. Ancak otorite olmaklığından kaynaklı sebeplerle savaşmak arzusu da devam eder. Hakikati görmüştür ancak şeylerin düzeninin de aynı kalmasını ister. Bu sebeple örneğin; kitle imha silahları üretirken dahi bu silahları “Savunma” Sanayii adı altında üretir. Bir başka ülkenin üzerine atom bombası atmak bile savunma amacıyla, Savunma Bakanlığı'nda alınan kararlarla mümkün olur. Artık askerî makine, kendisini hayatta kalma güdüsü üzerinden tanımlar. Temelde eskisinden daha farklı işlediği için değil kendisini eskisi gibi gerekçelendiremediği için bu yola başvurur. Aydınlanmıştır ancak yanlış kalmaya devam eder. Artık askerî sinizmden bahsediyoruz demektir.

Sloterdijk'ın üç farklı sinizm versiyonundan üçüncüsü işte bu fenomenolojik bölümde her bir alt başlığın tek tek ele alınmasından oluşur. Bunlar ilk iki sinizmin görünür hâle gelmesinin hikâyeleri olarak düşünülebilir. Bu bölümün temel amacı, sinizm anlatısının okuyucunun zihninde kurulması ve bu alanların birer eleştirisinin sunulmasıdır. Aynı bölüm Sloterdijk'ın, bu çalışmada kriterless olmakla eleştirilen, kritiğinin eksiklerini göstermek için kullanılabilir.

Sloterdijk'ın özellikle Kinizm için belli başlı bir kriteri yoktur. Çünkü Sloterdijk'a göre Kinizm'in teorisi yoktur ve Kinizm; bir parça entelektüel direniş, bir parça satir ve bir parça eleştiridir.¹⁸⁴ Ancak ister istemez Sloterdijk bazı direnişlere, bazı satirlere ve bazı eleştirilere Kinik (ya da kinik bir dürtüyle ortaya çıkmış) derken belli kriterler kullanıyor olmak zorundadır. Zira Aydınlanmayı, Kinik olarak kabul etmemesine sebep olan şey, ondaki satir ve fizyonomik eleştirinin eksikliğidir. Ancak Buda'yı Kinik geleneğin içine koyar ve Budizm'in içerisinde satir olduğunu ima

¹⁸² A.g.e., s. 224-225.

¹⁸³ Badiou, A. (2013). *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*. (B. Özkul, & E. Ünal, Çev.) İstanbul: Encore Yayınları, s. 58.

¹⁸⁴ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 292.

eder.¹⁸⁵ İtiraf etmek gerekir ki Sloterdijk'ın sinizm için bir tane sarsılmaz kriteri vardır. Sinizmin kriteri, yukarıdan aşağı da olsa işçi sınıfının içinde de gelişse, hakikati görmüş ancak yanlışlığını korumak için gerekçelendirme yöntemlerini değiştirmiş bilinçtir. Bu kriteri sağlayan her şey sinizm olabilir. Fakat tek kriter, konu somut örnekler olduğunda yine yarı yolda bırakabilir.

Sloterdijk, Kinizm'de bulduğu “bir parça satir”e büyük önem atfeder. Kinik olduğuna inandığı geleneklere kahkayı eklememesi bundandır. Çünkü satirde hakikat pozu kesen büyük organizasyonların, kurumların ve hegemonik güçlerin façasını çizen bir güç bulur:

*“Bir şeyin içerisinde ne kadar hakikat olduğuna karar vermenin en iyi yolu, onu tamamen gülünebilir hâle getirmek ve sonra ne kadar şaka kaldırabildiğini izlemektir. Çünkü hakikat, alay karşısında ayakta kalabilen şeydir, kendisine yöneltilen ironik jestle tazelenir. Satir karşısında ayakta kalamayan şey yanlıştır.”*¹⁸⁶

Hakikat gerçekten satir karşısında ayakta kalabilen, satir tarafından içerisine işlenemeyen ve hakikat olmağını kaybetmeyen midir? Bu iddia özellikle böyle bir kitap için oldukça cesur bir iddiadır. Sloterdijk, Kinizm'in satirindeki yıkıcı gücü övmek isterken biraz ileriye gitmiş olamaz mı? Zira sinik kelimesi doğrudan doğruya Kinik kelimesinden gelir. Hatta Batı dillerindeki felsefî akıma yapılan göndermede yaygın kullanım Kinik ya da Kinizm değil Sinik ya da Sinizm'dir.¹⁸⁷

Laursen, kelimenin antik anlamının Shakespeare'le beraber değişmeye başladığını, on ikinci yüzyılın sonlarına doğru değişimini tamamladığını ve günümüzdeki anlamını kazandığını söyler.¹⁸⁸ Ancak bu değişimle kaybolan Kinizm'in

¹⁸⁵ Sloterdijk'ın kelimelerini dikkatli seçtiği yerlerden birisi de burasıdır. Budist geleneğin satirle olan ilişkisini doğrudan iddia etmektense bunu “*Buda'nın kahkasi*” gibi yuvarlak bir ifadeyle ima eder. “*Buda'nın kahkahası*”, Budizm'deki sade yaşam anlayışına mahçup bir ifadeyle eklemeler ancak neyi kastettiği de açık değildir. A.g.e., s. 144.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 288.

¹⁸⁷ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 148-150.

¹⁸⁸ Laursen, J. C. (2009, Ekim). Cynicism Then and Now. *IRIS*, 3(6), 469-482. Mayıs 01, 2017 tarihinde <http://www.fupress.net/index.php/iris/article/view/3316/2919> adresinden alındı, s. 474-475.

alaycılık anlamı değildir. Sinik kelimesi alaycılık anlamını korumaya devam eder.¹⁸⁹ Kelimedeki değişim, Kinizm'deki etik imânın, yerini iki yüzlülüğe bırakmasıdır.¹⁹⁰ Alaycı ve ahlaklı filozof yerini alaycı ve iki yüzlü insana, Kinik-satir ise yerini sinik-satire bırakır.

Üstelik Sloterdijk bunun farkındadır. Büyük övgüyle bahsettiği Robert Altman'ın filmi *MASH*'in, bu sinik-satirik stratejiyi mükemmelce yansıttığını söyler.¹⁹¹ *MASH*, Kore Savaşı sırasında, askerlikle ilgili bütün ahlakî sorunları gözardı etmek ve sağlıklı kalabilmek için devamlı olarak askerî anlayışı, kendi hayatlarını alaya alan bir grup sinik askerın hikâyesidir.¹⁹² Sloterdijk'a göre askerlerin sinik-satirik stratejileri onları hayatta tutan temel mantıktır.¹⁹³ Slavoj Žižek, filmin diğer bir yönüne dikkat çeker. Bu sinik-satirik strateji askerî mekanizmayı da ayakta tutan güçtür. Askerler yalnızca kendi bilinçlerini çelişkiden korumazlar. Aynı zamanda kognitif çelişkilerden kaçınarak askerî makineyi de korumuş olurlar.¹⁹⁴ İdeolojilerin temel özelliklerinden birisi de budur. İdeoloji hiçbir zaman tam olarak ciddiye alınmak istemez. İşleyişi bozmadığı sürece her türlü alaya açıktır.¹⁹⁵ Bu spesifik örnek için; askerî ideolojide, bütün o ciddi pozlarına rağmen ciddiye alınmayı istemeyen bir tavır vardır. Çünkü askerî ideolojiyi lafzi olarak anlayan ve onu ciddiye alan asker akıl sağlığını koruyamaz. Aksine askerî makineyi mantıksız olmakla suçlayan ve onunla devamlı alay eden asker, kendi zihnini koruyabildiği için ideal asker olacaktır. Bunu en güzel anlatan ise Kubrick'in filmi *Full Metal Jacket*'tır.¹⁹⁶ Filmde emirlere harfiyen uyan, bütün kuralları ciddiye alan yani askerî makinenin görünürde talep ettiği her şeyi veren askerın filmin yarısı gelmeden kafasını havaya uçurarak intihar ettiği görülür. Onun aksine askeriyenin yöntemleriyle ve disipliniyle devamlı dalga geçen, savaşa bile barış simgesi rozetiyle giden hippı asker, savaşın sonuna kadar ayakta kalır. Askerî sinizm burada daha

¹⁸⁹ *cynical - Definition of cynical in English.* (t.y.). Mayıs 01, 2017 tarihinde <https://en.oxforddictionaries.com/>: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/cynical> adresinden alındı.

¹⁹⁰ Laursen, *Cynicism Then and Now*, s. 475.

¹⁹¹ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 302.

¹⁹² Preminger, I. (Prodüktör), & Altman, R. (Yönetmen). (1970). *MASH* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: 20th Century Fox.

¹⁹³ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 302.

¹⁹⁴ Žižek, S. (2011). *Kırılğan Temas Slavoj Žižek'ten Seçme Yazılar* (3 b.). (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları, s. 155.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 156.

¹⁹⁶ Kubrick, S. (Prodüktör), & Kubrick, S. (Yönetmen). (1987). *Full Metal Jacket* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: Warner Bros.

görünür olur. Çünkü askerî makinenin esas görevi askerleri söylediklerine inandırmak değil, onları savaş boyunca işler hâlde tutmaktır.¹⁹⁷ Bunun modern yöntemi ise sinizmden başka bir şey değildir.

Satir, sinizmin önemli bir unsuru olduğuna ve açıkça hakikat olmayan düşünceleri temsil eden kurumları koruyabildiğine göre hakikat ve satir ilişkisinden işkillenmeye başlayabilir miyiz? İşin daha korkunç kısmı, sinik-satirin neye karşı yöneltildiğidir. Sinik-satir, bir yönüyle muhatabı olan ideolojiye yöneltilir. Az önceki örneklerde olduğu gibi asker, sinik-satiri askerî makineye yöneltilir ancak askerî makine bu satirden sapasağlam kurtulur. Fakat sinik-satir bir yönüyle de Kinik eleştirinin kendisine yöneliktir. Eğer Sloterdijk'ın sinizm ve Kinizm'in tarihte sabit kaldığı¹⁹⁸ ve her Kinik etkinin, sinik bir tepkiye yol açtığı iddiasına inanacak olursak, sinik-satir karşıtı olarak doğduğu Kinizm'e karşı galip gelmiş olmaz mı? Sinik, Kinik eleştirileri kabul eden hatta onu icra eden ama hiçbir şeyi değiştirmeyen kişidir. Ancak günün sonunda işlemeye devam eden otoritenin kurumları ve işe yaramamış olan Kinizm'dir. Başka bir deyişle satir karşısında ayakta kalan otorite, gücünü koruyamayan ise Kinizm'dir. Sloterdijk'ın her eleştiriye Kinizm deme ilgisini bir kenara bırakırsak, kaybeden bütün bir eleştiri geleneğidir. Çünkü eleştiri geleneği, sinik-satir karşısında ayakta kalamamıştır. Sloterdijk'a göre ise satir karşısında ayakta kalamayan şey hakikat olamaz.¹⁹⁹

Oysa satir hakikati yere serecek olsaydı krallar yanlarında soytarı bulundurmazdı. Baskıcı Ortaçağ döneminde dahi gülmeye izin veriliyordu²⁰⁰ çünkü arada bir deliliğe izin vermek daha iyi iman etmeyi sağlıyordu.²⁰¹ Sloterdijk'ın trajedisi, kritersiz kritiğinde hakikate kriter koymaya kalkışmasıdır. Hakikati, Kinizm'in satirine tabi kılmaya çalışmış ancak baltayı sağlam taşa vurmuştur. Zira kritere hatta ele avuca gelmeyen Kinizm değil hakikattir. Sloterdijk, bu biricik özelliği Kinizm'e atfetmek istemiş ancak bütün çabasına rağmen Hansel ve Gratel misali arkasında bolca çelişki

¹⁹⁷ Fiennes, S., Holly, K., Rosenbaum, M., Wilson, J. (Prodüktörler), & Fiennes, S. (Yönetmen). (2012). *The Pervert's Guide to Ideology* [Sinema Filmi]. Birleşik Krallık: P Guide Productions, Zeitgeist Films.

¹⁹⁸ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 218.

¹⁹⁹ A.g.e., s. 288.

²⁰⁰ Bahtin, *Gülmenin Tarihinde Rabelais*, s. 88.

²⁰¹ A.g.e., s. 91-92.

bırakarak yoluna devam etmiştir. Geriye dönüp çelişkileri toplayanlar Sloterdijk'ın nereye varamadığını kolayca bulabilirler.

Burada Foucault'nun Kinizm kavrayışını yeniden övgüyü hak eder. Foucault; Kinik vaazı zekaya, militanlığı kahkahaya tercih ediyordu.²⁰² Oysa Sloterdijk eleştiriyi pratik ilham ve pratik icraya dönüştürmek için ortaya attığı Kinizm'i, sayfalar ilerledikçe bir meditasyona, egoyu yumuşatan bir sofuluk pratiğine dönüştürür. Foucault, Kinizm'in dünyayı değiştirmekten daha azını hedeflemediğini düşünür. Bu yüzden Sloterdijk Kinizm'i, herkesi iyileştirecek bir merhem gibi bütün insanlığa öğütlerken Foucault, yalnız özel bir zümrenin Kinizm'i icra edebileceğine inanır.²⁰³ Gerçekten de Kinik fiçısına çekilmiş bir bilge değil toplumun standartlarından, inançlarından çekilmiş ama toplumun orta yerinde durmaktan geri adım atmamış kişidir. Hakikati, sofulukla öğrenir. Hakikati, sofusu olduğu ve kaybedecek hiçbir şeyi olmadığı için dile getirebilir. Ancak sofuluğu cennetlik olmak, kirli dünyada temiz kalmak için değil hakikate sadık kalabilmek içindir. Sadık kaldığı hakikati de toplumun gözleri önüne serer hatta gözüne sokar. Sofudan çok militan, soytarıdan çok haindir. Kinikten kahkahasını alırsanız geriye yine bir militan kalır. Kinikten ahlakını alırsanız geriye sinik kalır ki tarihsel açıdan öyle de olmuştur.

Sloterdijk'ın satire atfettiği büyük önemi, Kinizm-sinizm dikotomisini ontolojikleştirmek için harcadığı bütün beyhude çabayı artık bir kenara bırakıp Sloterdijk'ta dikkati en çok çeken ilk sinizm tanımına geri dönelim.²⁰⁴ Çünkü kitabın kendi iddialarından bir bir geri adım attığı “sinik” sinizm tanımları göz ardı edildiğinde Sloterdijk'ın -onun terminolojisiyle- kinik-realist ilhamı²⁰⁵ “aydınlanmış yanlış bilinç” tanımında yatar.

Yanlış bilincin klasik tanımı, Marx'ın Kapital'de yaptığı gibidir:

²⁰² Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 188-189.

²⁰³ A.g.e., s. 184.

²⁰⁴ Sloterdijk'ın “*Tarihi Ana Metin*” adını verdiği bölümü bu çalışmada ele almayacağız. Bu bölüm, Birinci Dünya Savaşı'ndan Nazilerin iktidara gelişine kadar devam eden Weimar Cumhuriyeti üzerine detaylı bir inceleme sunarak Nazilerin iktidara gelişinde sinik atmosferin rolünü ele almaya çalışır. Sinizmin önü alınmadığı sürece nelere varabileceğini göstermesi açısından önemli olsa da bu bölüm, büyük oranda “*Fenomenolojik Ana Metin*” bölümünün daha spesifik bir versiyonudur.

²⁰⁵ Sloterdijk, bütün sinizmlerin kinik-realist bir pozisyondan başladığını söylüyordu. Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 222.

“Demek ki, insanların kendi emeklerinin ürünlerini birbirlerinin karşısına değerler olarak çıkarmalarının nedeni, bu şeyleri, aynı türden insan emeğinin maddi örtülerinden ibaret saymaları değildir. Tersine geçerlidir. Farklı türden ürünlerini mübadele sırasında birbirlerine eşitlerken, kendi farklı emeklerini insan emeği olarak birbirlerine eşitlerler. Bunu bilmezler, ama yaparlar.”²⁰⁶

Eleştirinin marifeti, hakim ideolojik kodları deşifre ederek onların altındaki hakikati görünür kılmasıdır. Çıplak hakikati görmeyen, ideolojik kodlara inanan eleştirinin muhataplarının bilinci yanlış bilinçtir. Hakim ideolojinin kurgusuna inanırlar ancak zorunlu olarak çıplak gerçeğe göre yaşamaya devam ederler. Emekleri sömürülür ama adil bir meta mübadelesinin içinde olduklarını düşünürler. Yeni iş alanlarının doğması için başka bir ülkeyi işgal etmeye giderler ama dini veya ulusal gerekçelerle savaştıklarını düşünürler. Bunlar vb. örneklerde olduğu gibi insanlar şeyleri gerçekte neden yaptıklarını bilmezler ama yine de onu yaparlar. Klasik yanlış bilinç budur.

İlk sinizm tanımıyla Sloterdijk, artık klasik yanlış bilincin yürürlükte olmadığını öne sürer. Bu sinizmi Slavoj Žižek şöyle özetler:

“İdeolojinin hâkim işleyiş tarzı siniktir, ki bu da klasik eleştirel-ideolojik işlemi imkânsız, daha doğrusu beyhude kılar. Sinik özne ideolojik maske ile toplumsal gerçeklik arasındaki mesafenin gayet iyi farkındadır, ama yine de maskede ısrar eder. Demek ki Sloterdijk’in önerdiği formül şöyle bir şeydir: ‘Ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlar.’ Sinik akıl artık naif değildir, aydınlanmış yanlış bilinç gibi bir paradokstur: Kişi yanlışlığı gayet iyi bilmektedir, ideolojik bir evrenselliğin ardındaki tikel çıkarın gayet iyi farkındadır, ama onu yine de reddetmez.”²⁰⁷

Aydınlanmış yanlış bilinç, bilincin modern formudur. Aydınlanmış ancak yanlış kalmaya devam etmiştir. Eleştiriden etkilenmiş yine de yapmaya devam etmiştir. Sinik zihin, ideoloji eleştirisinden etkilenmez çünkü ideoloji eleştirisini zaten hesaba

²⁰⁶ Marx, *Kapital*, s. 84.

²⁰⁷ Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 44.

katmıştır. Hakikati gizleyen maskeyi tanır fakat maskeyi korumak için sebepler icat eder. Sinizm ahlaksızlıktan çok ahlaksızlığın hizmetine koşulmuş bir ahlaktır.²⁰⁸

Sinizm, bir anlamda yanlış bilinçle işleyişte aynıdır. Yine de aydınlanmış yanlış bilinç olarak sinizmden bahsedildiğinde yanlış bilinçten çok daha farklı bir şeyden söz edilmektedir. Çünkü Huyssen’ın da isabetli bir şekilde söylediği gibi sinizm, aynı zamanda hayal kırıklığına uğraşmış insanın bilincidir.²⁰⁹ Sinizm, önce iki dünya savaşıyla ardından 1960’ların devrimci ayaklanmalarında hayal kırıklığına uğramış insanın bilincidir. Önce Avrupa idealine inanlar daha sonra devrime inanlar birer birer kaybetmişler. Yani sinizm, öylesine bir konformist noktadan doğmaz. Tam tersine bir trajediden doğar. İnsan; aydınlanmış, mücadele etmiş ancak kaybettikten sonra hayatta kalmak için zorunlu olarak yanlış bilincine geri dönmüştür. Sloterdijk, Marxizm’i “zorunlu yanlış bilinç” tanımlamasından dolayı eleştirir çünkü hem maskeyi işlevsel gösterip hem de aldatmacadan kaçınamayacağımızı savunur.²¹⁰ Oysa Sloterdijk’in “Kinizm varolduğundan beri varolan sinizm” formülasyonu bir kenara bırakılırsa, sinizmin gerçek bir trajediden doğduğu görülebilir. Hem aydınlanıp hep yanlış olmaya devam etmek keyfe keder bir karar değildir. Kurumların bu sinik zihin değişimine ayak uydurduğu ve “evrensel, yayılan” sinizmin yalnızca çıkış noktasıyla gerekçelendirilemeyeceği doğrudur. Ancak öyle ya da böyle “aydınlanmış yanlış bilinç”in, aydınlanmış olmasından gelen bir mücadele geçmişi de vardır.

O hâlde popüler kültürümüzde sakız hâline gelmiş başarısız Aydınlanma projesinin, kendi cürmünce erdemleri ve kendinden büyük etkileri muhakkak vardır. Aydınlanmanın bir yanıyla uçuk kaçık ideaların teorisi olduğu doğrudur. Fakat hepten başarısız olduğu şaibelidir. Aydınlanmanın modern zihni nasıl etkilemiş ve değiştirmiş olduğunu anlayabilmek için onun idealarını bir kenara bırakıp özne, bilinç ve ahlak gibi kavramlar üzerine nasıl refleksiyonlar geliştirdiğine bakmak gerekir. Sloterdijk’in da vurguladığı gibi Aydınlanma, ışık teorisi değil ışığın kaynağına doğru hareketin teorisidir.²¹¹ Başka bir deyişle Aydınlanma, hakikatin değil hakikate ulaşma yönteminin arayışıdır. Bulduğu sonuçlardan iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olabilir fakat gidis

²⁰⁸ A.g.e., s. 45.

²⁰⁹ Huyssen, *Foreword: The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual*, s. xi.

²¹⁰ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 38-40.

²¹¹ A.g.e., s. 177.

yoluna da yine de bakmak gerekir. Eğer Aydınlanma filozoflarının yöntemleri ve yöntem arayışları daha detaylı incelenirse, “aydınlanmış” olmanın neden “yanlış bilince” çare olmadığını yeniden düşünmenin imkânı bulunabilir.

ENTELEKTÜEL HAREKET OLARAK AYDINLANMA VE AYDINLANMANIN ÖZNE VE BİLİNÇ TASARIMI

İdeoloji, bilginin iktidar çıkarları açısından çarpıtılarak sunulması yani bilginin üzerinin örtülmesi yoluyla kitlelerin kontrol altına alınması faaliyeti olarak anlaşılmalıdır. Örneğin Orwell'ın *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'te işaret ettiği gibi "Sonunda Parti iki kere ikinin beş ettiğini söyler, siz de buna inanmak zorunda kalırdınız."²¹² sözü geniş kapsamlı ve açıklayıcı bir ideoloji tanımı değildir. Bu ifade üzerinden ideolojiyi anlamak isteyenler iki bariz hata yapar. Birincisi ideolojinin apaçık gerçekleri kendi çıkarları için tahrif etme mekanizması şeklinde işlediği yanılığsıdır. Bütün ideolojiler gerçeklikle en temel düzeyde bir bağ kurarlar.²¹³ Aksi takdirde ayakları yere basmayan ütopyalar olurlardı. Aslında her ideoloji kendisini iki artı ikinin dört etmesi gibi temel gerçeklikleri hesaba katarak inşa eder. İkinci hata ise *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ün kontekstinde doğru olmasına karşın genel olarak ideolojiyi anlamak için oldukça zayıf bir fikirden doğar: ideolojiyi partinin (iktidarın) istekleri belirler. Orwell'ın romanı ve tasvir ettiği gri ülkede partinin istekleri hayatı doğrudan belirlerken örneğin liberal ideoloji kendisini böyle bir emir komuta zinciri üzerine kurmaz. Yani iki sınıflı bir toplumda sistem, bir sınıfın daha fazla kâr elde ettiği bir şekilde işlese de bu belirli bir zümrenin emirleri üzerine böyle olmaz. Daha çok kendiliğinden bir akışı var gibidir. Adeta görünmez bir elin müdahalesiyle toplumsal fayda maksimize olur. Yani niyetli bir eylem niyetlenmemiş başka bir sonuca yol açar.²¹⁴

Burada dikkat çekici olan ilk unsur şudur: iki artı ikinin dört etmesi gibi son derece nötr görünen bir husus nasıl olur da iktidarın çıkarlarına hizmet eder? Ancak buna geçmeden önce şunu sormakta yarar var: İktidarların iki artı ikini beş gibi gösterdiklerini neden düşünürüz? İdeoloji eleştirmenleri, anarşistler, komünistler, feministler ya da herhangi bir kimlik siyasetinin içerisinde olan aktivistler neden iktidarların halka, burjuvazinin proletaryaya, erkeklerin kadınlara ya da heteroseksüellerin LGBTİ'lere bariz gerçeklikleri çarpıtılarak aktardıklarını düşünür? Ya da etkili olduğu itiraf edilen bu aldatmacaya, kendilerinin kanmadığını neden düşünüyor

²¹² Orwell, G. (2011). *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* (30 b.). (C. Üster, Çev.) İstanbul: Can Sanat Yayınları, s. 102.

²¹³ Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 43.

²¹⁴ Özel, H. (2009, Haziran 2). İktisat ve Sosyal Teoride "Görünmez El" Eğretilmesi. *Amme İdaresi Dergisi*, 42(2), 45-65, s. 46.

olabilirler? İki artı ikinin apaçıklığı karşısında kitlelerin gözünü kör eden şey ne olabilir?

Elbette buradaki hamle hasmın iki artı ikinin beşe eşit olduğunu savunduğu iddiasıdır. Yani otorite, gerçekleri açıkça çarpıtmaktadır. Bu da otomatik olarak eleştirinin sahibini iki artı ikinin dört ettiğini savunan hakikat savaşçısı yapar. Oysa gerçekten iktidarla kurulan ilişki bu çekingen kurbanlaştırma ideolojisi²¹⁵ konumu mu olmalıdır? *Trumbo*'daki tartışma sahnesinde, John Wayne, Dalton Trumbo'ya komünistlerin dağıttığı bildiriye bakıp ortamdaki kimsenin bu bildirileri almayacağını söyler. Trumbo ise bildiride ne yapıp yapmayacağımıza kongrenin karar veremeyeceğinin yazdığı cevabını verir. John Wayne, kongrenin tehdit olarak gördüğü her şeyin peşinden gidebileceği tehdidini savurur. Trumbo etkileyici bir cevap verir: *“İşte burada fikir ayrılığına düşüyoruz. Mesele de bu. İkimizin de hatalı olmaya hakkı var.”*²¹⁶ Hasımı siyaha, kendini beyaza boyamak bütün politik tartışmalarda vasat bir argümandır. Düşmanı şeytanlaştırmak, yaptığı her şeyi topyekûn reddetmek gerektiği anlamına gelir. Klasik ideoloji eleştirisi hasmıyla bu şekilde hesaplaşmaya teşnedir. Bu, “çıplak hakikat” arayışındaki Aydınlanmacı ideoloji eleştirisinin retoriğidir. Oysa;

*“İdeoloji eleştirisinin daha incelikli versiyonlarında -örneğin Frankfurt Okulu'nun geliştirmiş olduğu eleştiride- mesele sadece şeyleri (yani toplumsal gerçekliği) 'gerçekte oldukları' gibi görme, ideolojinin çarpıtıcı gözlüğünü çıkarıp atma meselesi değildir; aslanan gerçekliğin kendisini bu ideolojik mistifikasyon denen şey olmadan yeniden üretemeyeceğini görmektir.”*²¹⁷

Aydınlanma geleneği, çıplak hakikat ve maske retoriğini fazlasıyla kullanır. İdeolojik çarpıtmanın, gerçekliğin zorunlu koşulu olduğunu fark etmemiştir. Hakikatin gösterilmesinin yanlış bilinç karşısında galip geleceğine olan inancı, Aydınlanmacı ideoloji eleştirisini sinik akıl karşısında güçsüz kılan etmenlerden birisidir.

²¹⁵ Žižek, S. (2004). *Conversations with Žižek*. (G. Daly, Röportaj Yapan) Polity Press, s. 140-141.

²¹⁶ London, M., Williams, J., Rawat, S., Levinson, M., Mankad, N., McNamara, J., Brown, K. K. (Prodüktörler), & Roach, J. (Yönetmen). (2015). *Trumbo* [Sinema Filmi]. Bleecker Street.

²¹⁷ Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 43.

İtiraf etmek gerekir ki ideolojinin alanında konuşmak karla kaplı bir alanda yürümek gibidir. Ayak izini belli etmeden var olmak imkânsızdır. Bir kere ideolojiyle ilgili bir şey söylemek cüretinde bulunan herkes artık söylediği her şeyin; bir ideolojik kontekste ait olduğu, bir ideolojinin işine yaradığı eleştirilerine hazırlıklı olmalıdır. Çünkü ideoloji üzerine konuşurken bir ideolojinin alanından konuşmak her şeyin “ideolojik” olduğu varsayılan modern çağda oldukça normaldir. O yüzden iktidarların iki artı ikiyi beş gösterdiğini oysa eleştirinin apaçık gerçeklerle kitlelere ışık saçmaya geldiğini söylemek, ideoloji hakkında konuşurken, geçersiz bir argümandır.

Aydınlanmaya sıkça yöneltilen bu eleştiri; objektif bilimin, çıplak hakikatin savunucusu Aydınlanma için son derece oturaklı gibidir. Bu eleştiri haklılık payı içerir fakat bütün bir Aydınlanma geleneğini kapsamaz. Sloterdijk’in zekice ifade ettiği gibi, Aydınlanma ışık teorisi değil ışık kaynağına doğru hareketin teorisidir.²¹⁸ Aydınlanma, hakikati elinde bulunduran bir tanrının vahiyleri değil hakikate ulaşmaya çalışan öznelerin teorisidir. Aydınlanma, her şeyden önce öznenin ve bilincin teorisidir.

Descartes’la başlayan modern felsefenin tarihi aynı zamanda bilincin icadının tarihidir. Descartes’ın inceliği bilgi arayışında değil bilgiyi arama şeklindedir. Descartes okları kendi üzerine çevirir. Bu hareket felsefe tarihi için küçük, modern felsefe tarihi için büyük bir adımdır. Descartes’ın, *Yöntem Üzerine Konuşma*’sı ilginç bir şekilde otobiyografik bir tarzda ilerler. Descartes bilginin peşindedir. Ancak onun kafasını karıştıran şey bilginin nasıl aranacağıdır. Descartes, bu eserin hem nesnesi hem de öznesidir. Henüz kitabının başlarında özgür sanatlar dediği Yunan-Latin edebiyatından matematiğe kadar pek çok alana dair bilgi sahibi olduğunu²¹⁹ söyler. Avrupa’nın en iyi okullarından birinde eğitim görmüştür yine de yetinmemiş devamlı farklı kitaplar okumuştur. Bütün bunlara rağmen bu öğrenme çabalarını kendisine yalnızca cahilliğini göstermiştir.²²⁰ Ve nihayet gerçekten bilgiyi elde etmek istiyorsa daha önce sahip olduğu tüm fikirleri zihninden atması gerektiğini düşünür.²²¹

Ona göre insanlar doğruluğu kanıtlanamayacak konularda bilgiyle değil alışkanlıklarıyla hareket eder. Alışkanlığın cezbedici kolaylığı karşısında bilginin

²¹⁸ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 177.

²¹⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 31-34.

²²⁰ A.g.e., s. 31.

²²¹ A.g.e., s. 44.

peşinden gitmek zordur. Descartes bir kişinin doğruyu görme ihtimalinin bir çok kişinin doğruyu görme ihtimalinden yüksek olduğunu öne sürer. Kendisi ise böyle bir doğruyu inşa etmiş kimseyi görmediğinden kendi düşüncesine başvurmak zorunda kalmıştır.²²² Bunun için dört kural icat eder ve kendisine bu kurallara sıkı sıkıya bağlı kalacağına dair güvence verir.²²³

Böylece icat ettiği yöntemi nasıl icra edeceğini anlatmaya başlar. Ona göre yeni bir ev yapmaya başlayacak kişiler eski evlerini yıkıp yeni evleri hazır olana kadar harabenin içerisinde yaşamazlar.²²⁴ Tıpkı bu insanlar gibi Descartes'a da zihinsel bir yuva gerekir. Bütün fikirlerini zihninden söküp atmış ve yenisini icat etmemiş bir adam nasıl var olacak, gündelik ilişkilerini nasıl devam ettirecektir? Descartes, hâlihazırda yaşadığı ülkenin adetlerine göre yaşamayı uygun görür. Ancak bu kararı sırf kendi ülkesinin adetleri diğer ülkelerinkinden daha iyi olduğu için değil yeni düşüncesini kurarken daha rahat edeceği için tercih eder. Bunu çok etkileyici bir şekilde ortaya koyar:

“Belki bizdekiler gibi Persler ve Çinliler arasında da makul ve mantıklı insanlar vardı, ama ben mademki bizimkilerle yaşamaya mecburdum, öyleyse benim için en hayırlısı onların yolundan gitmektir diye düşündüm ve gerçekten onlar için neyin en iyi olduğunu doğru şekilde anlamak için konuştuklarına değil de, yaptıklarına baktım. Bunun nedeni, bugüne değin insanların ahlak yapısındaki bozulmalar dikkate alındığında, günümüzde gönlünden geçeni söylemek isteyen ancak birkaç kişinin kalmış olması değildi sadece, aynı zamanda çoğu insanın genelde kendinden bile bihaber olmasıydı. Çünkü bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna karar verirkenki düşünme tarzımız başkadır, böyle bir karar almış olduğumuzu bildiğimizdeki düşünme tarzımız başka; ve bunlar çoğu kez birbirlerinden bağımsız olarak gerçekleşir.”²²⁵

Henüz en meşhur önermesine varmadan Descartes, tam burada modern felsefeyi icat eder. Artık bilgi problemi salt bir *episteme* arayışı olmaktan çıkar. Artık sorun *epistemeye* kimin ulaşacağı problemidir. Descartes bunu yazarken aklında özne problemi vardır. Ve özneyi varedecek olan bilinç problemini düşünmektedir. Bu bir

²²² A.g.e., s. 48.

²²³ A.g.e., s. 50-52.

²²⁴ A.g.e., s. 56.

²²⁵ A.g.e., s. 57-58.

bakıma Marx'ın çok daha sonra ifade edeceği “*Bunu bilmezler, ama yaparlar.*”²²⁶ formülasyonunun Descartes'teki ifadesidir.

1. Machiavelli'nin Politik Öznesi

O hâlde Descartes'a göre bir yanda şeylerin düzeni öte yanda şeyler üzerine ürettiğimiz fikirler ayrımı vardır. Bu fikre katılacak Descartes'tan daha eski bir modern filozof varsa o kişi şüphesiz Niccolò Machiavelli'dir. Machiavelli'nin sistemi çok daha sonuç odaklıdır. Şeylerin düzeninin yine şeylerin kendisinden çıkarılabileceğine inanır. Machiavelli'ye göre genel geçer doğrular yoktur. “*Tekilliği içindeki şeyin fiili hakikati*”²²⁷ vardır. Bütün bunları politik özne olarak belirlediği hükümdara anlatır. Klasik eseri *Hükümdar*; Atina'dan, Sparta'dan, Roma'dan örneklerle doludur ancak bu dönemlerin filozoflarının adını ağzına almaz. Hatta onları “*gerçek yaşamda var olmamış, bilinmemiş birçok cumhuriyet, hükümdarlık düşlemiş*”²²⁸ olmakla suçlar. İyilik, hükümdarın yerine göre kullanacağı bir enstrumandan daha fazlası değildir.²²⁹

Machiavelli, aşkın sorunları da evrensel hakikatleri de bir kenara bırakır. Ona göre, erdem savaş kazanmaz. Yalnızca silahlı peygamberlerin kazandığını söylemesi de bundandır.²³⁰ İyilik ülke kurmaz ve güneş hakikati kimseyi hayatta tutmaz. Güncel sorunlar vardır ve onların çözümleri vardır. Burada yeni bir “güncel sorun” ortaya çıkar. Eğer bütün bunlar doğruysa, ortada gücünü tanrıdan alan bir hükümdar da kalmaz. Eğer aşkın bir güce hizmet etmiyorsa hükümdarın meşruiyetinin kaynağı nedir? İşte Machiavelli bu güncel sorunu kitabının en başında çözer:

“Ayrıca eğer alt toplumsal katmandan biri çıkıp da hükümdarlardan söz eder ve onları yönlendirmeye kalkarsa lütfen o kişinin tavrını kendini beğenmişlik olarak görmeyin... Nasıl ki bir manzarayı betimlerken düzlüğe çıkıp dağları ve yüksek

²²⁶ Marx, *Kapital*, s. 84.

²²⁷ Althusser, L. (2010). *İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach*. (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları, s. 31.

²²⁸ Machiavelli, *Hükümdar*, s. 59.

²²⁹ A.g.e., s. 59.

²³⁰ A.g.e., s. 23.

yerleri, yüksek yerlere çıkıp düzlükleri gözlemleriz; halkın karakterini tanımak için hükümdar, hükümdarların doğasını bilmek için halk olmak gerek.”²³¹

Oyun yazarı ve şair olmasından gelen kıvrak üslubuyla Machiavelli; tanrıları, hakikatin güneşini ve bütün erdemleri tahtlarından indirmekle kalmıyordu. Tarih sahnesine, hükümdarın ölçütü olarak halkı çıkarıyordu. Hükümdara halkın takdirini, güvenini kazanmasını salık veriyordu. Hatta becerebiliyorsa hükümdar halkı kandırmalıydı. Bu artık politikanın ölçüsünün halk olduğu ve yalnızca halkını arkasına alan hükümdarın başarı sağlayabileceği anlamına geliyordu. Ana unsur halkın desteği idi ve Machiavelli’ye göre bu desteğin nasıl kazanıldığını ahlakî açıdan sorgulamanın bir anlamı yoktu. Ahlakî yargılarımız kötü olduğu için değil, iş yaramadıkları için politika sahnesinde yeri yoktu. Burada dahiyane ve son derece modern bir keşif vardır. Machiavelli, Marx’tan ve Descartes’tan önce şeylerle onların maskeleri arasında anlamlı bir birliktelik olmadığını fark etmiştir. Yanlış bilince dair ilk modern kavrayış da burada ortaya çıkar.

Žižek, bütün ideolojilerin sadece bir anlamda işlemediğini ve mümkün bütün anlamlara gelebileceğini söyler.²³² Machiavelli; Sparta’dan, Roma’dan ya da Osmanlı’dan söz ederken her zaman işleyen şeyin peşine düşmüştür. Fark ettiği şey, fiili hakikatin (ya da işleyen şeyin) toplumların görünürdeki bütün farklılıklarına ve anlamlandırma farklılıklarına rağmen işlemesidir. Topluluklar savaşa giderken ister namaz kılsın ister tanrılara kurban adasın, savaşı askerî stratejiler kazanmaktadır. O yüzden dini, devleti daha iyi yönetebilmek için halkı ikna etmeye yarayacak bir araç olarak kullanmakta beis yoktur. Ama hükümdar, politik özne olarak bunun farkında olmalı ve dinin devleti ele geçirmesine engel olmalıdır:

“Rouen piskoposu bana İtalyanların savaştan anlamadıklarını söylediğinde, ben de ona Fransızların devlet işlerinden anlamadığını söyledim. Anlamış olsalardı Kilise’nin bu denli büyümesine izin vermezlerdi.”²³³

²³¹ A.g.e., s. 2.

²³² Fiennes v.d., *The Pervert's Guide to Ideology*, 2012.

²³³ Machiavelli, *Hükümdar*, s. 14.

Halkın bir kıstas olmaya başlaması *Hükümdar*'ın girişindeki “*hükümdarların doğasını ancak halkın bilebileceği*”²³⁴ sözünden çıkarılabilecek tek argüman değildir. Machiavelli burada çok daha kışkırtıcı bir argüman sunar. Eğer iyilik, erdem, estetik ya da güneş hakikati adına konuşmuyorsa sadece siyaset felsefesi değil Machiavelli'nin kendisi de dımdızlak kalır. Machiavelli heybesinde hakikatlerle, olmayan insanlar için olmayan ülkeler yaratmaya hevesli bir *Siracusa* yolcusu değildir. Bütün bunları söylemeye cesaret ettiği gibi bütün bunları söylemeye neden cesaret ettiğini de söyler. Machiavelli bütün tespitlerini halk olarak yapmıştır. Hükümdarların doğasını ancak halk bilebilir ve işte kendisi hükümdarlığı inceleyen bir metin yazmıştır. Ve metnin niyetiyle kendi niyetini gizlemeye çalışmamış adeta sınıfsal konumunu ortaya koymuştur.²³⁵

Descartes'ı Machiavelli'ye bağlayan konu şuydu: Descartes'a göre şeylerin düzeni ile şeyler üzerine ürettiğimiz fikirler arasında fark vardır.²³⁶ Machiavelli'yle Descartes'ı ortaklaştıran görüş budur. Ancak bu ikisi filozofu ayıran da aynı görüştür. Machiavelli'nin eseri “şeylerin düzeninden çıkarılan doğa yasaları” tarzında işleyen bir metin değildir. Hatta Machiavelli, hükümdarın cömert olmasının bazı durumlarda salaklık olduğunu ancak cömert gözükmesinde hiçbir zarar olmadığını söyler.²³⁷ Yani aynı şeylerin farklı şekillerde anlaşılabilmesinin açıkça farkındadır. Devamlı buna benzer halkla hükümdar arasındaki ilişkileri düzenleyecek psikolojik incelikleri olan tahlillere başvurur. O hâlde Machiavelli neredeyse Descartes'ın *res cogitans*ı üzerine düşünmeye yaklaşmıştır. Fakat onu, bu yönde ilerlemekten alıkoyan şey doğa yasaları keşfetmek konusundaki isteksizliği ya da doğa yasalarının var olduğuna dair inançsızlığıdır.

Machiavelli, *Hükümdar*'ın başındaki “*Muhteşem Lorenzo de' Medici'ye*” başlıklı bölümde eserini hükümdara bağlılığının bir nişanesi olarak sunduğunu söyler.²³⁸ Halktan biri olarak Machiavelli, eserini hükümdara bağlılığını belirterek yani halkın hükümdara bağlılığını belirterek açar. Elbette burada bariz olan bir amaç söz konusudur.

²³⁴ A.g.e., s. 2.

²³⁵ Althusser, *İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach*, s. 43.

²³⁶ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 57-58.

²³⁷ Machiavelli, *Hükümdar*, s. 60-62.

²³⁸ A.g.e., s. 1.

Machiavelli, yeni yönetimde kendisine yer bulmak istemektedir.²³⁹ Ancak halkın iradesinin tecessüm edeceği politik özne olarak hükümdarı neden seçmiştir? Aslında *Hükümdar*'da çeşitli yerlerde insana atfettiği özellikleri göz önünde bulundurmak gerekir. Machiavelli'ye göre insanlar “oynak ve değişken istençli”²⁴⁰, “nankör, değişken, içten pazarlıklı, riyakâr, korkak ve çıkarıcı”²⁴¹, “kötü yaradılışlı”, “basit, günün gereklerine uymayı bilen ve aldanmaya hazır” canlılardır.²⁴² Aslında Machiavelli'nin tezleri birbirini yadsır ve yadsıyarak belirler.²⁴³ Machiavelli, bütün bu güvenilmez doğasına karşı insana şekil vermeye çalışan bir ütopyacı değildir. Machiavelli'yi Aydınlanma filozoflarından ayıran erdemlerden birisi de budur. İnsanın, yönetimleri ve ideolojilerin kusurluluklarının onların varoluşunda olduğunu bilir. Aydınlanmayı sinizm karşısında zayıf kılan tam da bu faktörü ısrarla gözden kaçırmaması değil midir? Aydınlanma en iyi sistemin, en iyi yöntemin ve en iyi ideallerin arayışı olduğu için eleştirel faaliyeti kendisini devamlı yenilemek yerine bir kerede en doğruyu bulmak arayışındadır. Bu da Aydınlanmacı eleştirinin, sinik aklın kaygan zemininde etkisini yitirmesine yol açar.

Oysa Machiavelli'nin farkında olduğu şey bütün yönetimlerin kusurlu olduğudur. Kötüler kötü olduğu için, iyilerse kısa ömürlü olduğu için kusurludur.²⁴⁴ Machiavelli, şeylerin fiili hakikatinin tespiti ve tesisi iddiasında ısrarcı olduğu için bu kusurluluğu kabul etmiş hatta öne sürmüştür. Hükümdarın, hükümdarlığında hiçbir doğal zorunluluk görmez. Yani halkın hükümdara bağlanmasını gerektirecek hiçbir doğal zorunluluk yoktur. Bu, hükümdara yapılan tüm uyarıların temelidir. Hükümdar, tiranlaşarak hüküm sürebilir ancak ilk tehlikede ülkesini elinden kaybedeceğine şüphesi olmamalıdır. Machiavelli, kendi çıkarları için cumhuriyeti ele geçiren Sezar'a sırt çevirirken cumhuriyeti paylaşmak için ele geçiren Romulus'a övgüler yağdırır.²⁴⁵

²³⁹ Gülenç, K. (2014). Niccolò Machiavelli. A. Tunçel, & K. Gülenç (haz.) içinde, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Žižek'e* (2 b., Cilt I, s. 134-164). Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 143.

²⁴⁰ Machiavelli, *Hükümdar*, s. 24.

²⁴¹ A.g.e., s. 64.

²⁴² A.g.e., s. 67.

²⁴³ Althusser, *İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach*, s. 70-71.

²⁴⁴ A.g.e., s. 63.

²⁴⁵ Abramson, J. (2013). *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*. (İ. Yıldız, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları, s. 203.

Ancak katiyen sevilen bir hükümdar olunmayı salık vermez. Sevilen hükümdar ilk çıkar çatışmasında halk tarafından terkedilir. Hükümdardan korkulmalıdır.²⁴⁶

Bütün bu karışık mesajlardan çıkarılması gereken sonuç şudur: Hükümdar halkı elinde tutmalıdır, halka sahip olmalıdır. Bu uğraş hem halkı mutlu kılar hem de hükümdarın hükümdarlığını garanti altına alır. Daha da önemlisi eserin asıl yazılış amacına yani İtalya'nın bütünlüğünü sağlamaya²⁴⁷ doğru yol katedilmesini mümkün kılar. Aynı zamanda güvenilmez doğası olan bir insan olarak (bütün insanlar öyledir) hükümdarın davranışlarını kısıtlar. Kısacası Machiavelli çok özel bir tarzda halkı hükümdara, hükümdarıya halka emanet etmiştir. Bunun bir erdemlilik ya da iyilik adına yapılmadığını unutmamak gerekir. Machiavelli'nin her müdahalesi Gramsci'nin deyimiyle "*belli bir siyasal ereğe yönelik belirli bir kolektif iradenin oluşum süreci*"²⁴⁸ kontekstinde anlaşılmalıdır.

Peki, Machiavelli halkın iradesinin vücuda gelişi olarak yani politik özne olarak neden hükümdarı seçmiştir? Çünkü bir cümlede halkı hükümdara bağlayan Machiavelli, bütün eser boyunca hükümdarı ilmek ilmek halka bağlamaktadır. Yine de bunun hiçbir şeyin garantisi olmadığını bilir. Machiavelli'nin düşüncesini evrenselci hakikat teorilerinden ayıran da budur. O, sadece kusurlu bir sistem önermez; kusursuz sistem talebiyle dalga da geçer. Böyle bir talebin kendisini kusurlu bulur. Gramsci'ye göre hatanın ahlakçı ve doktriner anlamının dışında ideolojik ve tarihsel bir anlamı da vardır. Buradaki hata "*tarihsel bakımdan çökecek ve çürümeye lâyık olan*"²⁴⁹ anlamındadır. Althusser ise buradan hareketle Machiavelli'nin erdemini değil *virtünün* peşinde olduğunu yani hükümdarın entelektüel gücünün ve politik beceresinin kusursuzluğuna vurgu yaptığını belirtir.²⁵⁰ Demek ki Machiavelli kaçınılmaz olandan kaçmaya çalışmamaktadır. Tam tersi mümkün olanın sınırlarında, bir amaç etrafında örgütlenmiş bir politik özne, ideal bir hükümdar yaratmış ve bu rolü oynamak için Lorenzo de' Medici'yi göreve çağırmıştır.

²⁴⁶ Machiavelli, *Hükümdar*, s. 66.

²⁴⁷ Öztürk, A. (2013). Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük Ve Kurucu Lider İmgesi. *SBF Dergisi*, 68(2), 181-204, s. 182.

²⁴⁸ Gramsci, A. (2014). *Modern Prens Machiavelli, Siyaset ve Modern Devlet Üzerine*. (P. Esin, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları, s. 7.

²⁴⁹ A.g.e., 2014, s. 27.

²⁵⁰ Althusser, *İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach*, s. 81.

Her ne kadar gerçekten var olan bir hükümdar yardımı çağırılmış olsa da ideal hükümdar yaratması Gramsci'ye göre eserin ütöpik karakteridir.²⁵¹ Althusser de bu iddianın üzerinde durur. Althusser, Machiavelli'nin eserinin ütöpik olduğunu kabul eder ancak hangi anlamda ütöpik olduğu sorusunu sorar. Eğer ütopyalar geleceğin biçimini ve güvencesini geçmişte aramakla karakterize oluyorsa bu eser İtalya'nın politik sorununa Roma'da çözüm aradığı için ütopyadır.²⁵² Yine de biraz ileride Althusser, "*Machiavelli'nin ütopyası, ideolojik bir ütopya değildir, özünde politik bir ütopya da değildir*"²⁵³ diyecektir. Althusser'in kastını tam olarak kavrayabilmek için toplumsal konteksti iyi anlamak gerekir:

*"Machiavelli'nin yaşadığı yıllarda insanlar antik döneme ait bir heykel almak için etek dolusu para ödüyorlardı; Rönesans sanatçıları da tema ve yaklaşım bakımından antik dönem sanatçılarını taklit etmeye çalışıyorlardı. Ne var ki iş politika alanına geldiğinde antik döneme ait kitapların yüzüne bakan olmuyordu."*²⁵⁴

Machiavelli bunda Hıristiyan devletlerin günahı olduğunu düşünüyordu. Hıristiyan devletleri "*gururlu tembellik*"lerinden dolayı pagan Roma'nın "*erdemli gençlerini*" takdir etmekten acizdi.²⁵⁵ Hıristiyanlık ise bize hakiki yaşam yolunu öğrettiği için bu dünyanın maddi kazançlarını hor görüyor, onları yüceltmekten geri duruyordu. Bir Hıristiyan bu dünyada haksızlığa uğradığında cenneti kaybetmemek için sessizce acılara katlanabiliyordu. Oysa teolojik yönden yanlış olsa da pagan tavır kendi ülkesi ve özgürlüğü için savaşmayı mümkün kılıyordu.²⁵⁶ O hâlde Althusser alıntısını şimdi anlam kazanır:

"Machiavelli'nin ütopyası, ideolojik bir ütopya değildir, özünde politik bir ütopya da değildir, teorik bir ütopyadır; şunu demek istiyoruz: kendini teori içinde ürettiği gibi etkilerini de teori içinde duyurur. Bu ütopya Machiavelli'nin

²⁵¹ Gramsci, *Modern Prens Machiavelli, Siyaset ve Modern Devlet Üzerine*, s. 9.

²⁵² Althusser, *İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach*, s. 77.

²⁵³ A.g.e., s. 82.

²⁵⁴ Abramson, *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 198.

²⁵⁵ A.g.e., s. 198.

²⁵⁶ A.g.e., s. 205.

imkânsız bir görevin olabilirlik koşullarını düşünme çabasıyla, düşünülemez olanı düşünme çabasıyla karıştırılıyor. Dediğim şu; imgeleme, düşleme, ideal çözümler bulma değil, düşünme çabası. Daha ileride göreceğimiz gibi, Machiavelli'nin hemen hemen hiç örneği görülmedik düşünce biçimlerine bağlanması, düşünülemez olanı düşünme çabasını göğüslediği içindir.”²⁵⁷

O hâlde Machiavelli ilk olarak Antik dönemin sanatına ve imgelerine doğru yönelişin, Antik dönemi kendi bütünlüğü içerisinde ele almaya karşı direncin kendisini ütopyik buluyordu. Ve Hıristiyanlığa karşı Antik dönemin pagan inancını, Antik sanata yönelişe karşı Antik siyaseti öne sürerek çağının anlayışına bütünlük kazandırıyor ve böylece bu anlayışı aşmaya çalışıyordu. O yüzden Machiavelli'nin yaptığı iş en saf hâliyle teoriydi. Hatta onun bütün çabasını anlamlı kılan teorik arka plan buydu. Machiavelli tarafından İtalya'nın beş yüz yıl önceki güncel sorunlarını çözmek için dönemin hükümdarına yazılan “mektubun” hâlâ güncel olmasının sebebi de budur. Machiavelli'nin İtalya'nın birliği sorununa yönelik değerlendirmesine ek olarak bu eser, tekilliği içindeki şeyin fiili hakikatinin nasıl inceleneceğine dair bir yöntem çalışmasıdır. Onun eserinin teorik işlevi sanat ve felsefe alanında yüzeysel bir Antik Yunan özlemine kapılan çağdaşlarına antik dönemi bütünlük içerisinde ele almaları gerektiğini hatırlatmaktadır. Zira bütün o görkemli sanat yapıtları ve felsefenin vücuda gelişi havada durmaz. Tam aksine dönemin sert politik atmosferinin sonucudur. *The Third Man*'in klasikleşmiş şu repliğinde hatırlatıldığı gibi:

“Dostumuzun dediği gibi, İtalya'da 30 yıl boyunca Borgiaların yönetimi altında savaş, terör, cinayet ve katliam vardı ama Michelangelo, Leonardo da Vinci ve Rönesans'ı çıkardılar. İsviçre'de birbirlerini kardeşçe sevdiler, beş yüz yıllık demokrasileri ve barışları vardı. Ne ürettiler? Guguklu saat!”²⁵⁸

Bir bakıma Sherlock Holmes'ün de buna yakın bir işlevi vardır. Dedektifin hikâyelerdeki rolü ilkel bir kabilenin arasına dalıp onlara ışık tutan bir on dokuzuncu yüzyıl misyonerinin rolüyle aynı değildir. Tam tersi etrafındakiler gizemli olayların

²⁵⁷ Althusser, *İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach*, s. 82.

²⁵⁸ Reed, C., Korda, A. (Prodüktörler), & Reed, C. (Yönetmen). (1949). *The Third Man* [Sinema Filmi]. Birleşik Krallık: British Lion Film Corporation

ihtişamına kapıldığında Sherlock Holmes onlara hayatın bütünlüğünü hatırlatır hatta dayatır. Sherlock Holmes hikâyelerinde herkes rasyonalisttir. Sonuçta hikâye batı medeniyetinin orta yerinde geçmektedir. Yerde yatan bıçaklanmış bir ceset gördüklerinde bunun bir cinayet olduğunu düşünürler. Cinayet silahı ortadan kaybolduğunda katilin cinayet silahını yanında götürdüğünü, sakladığını ya da başka birisinin cinayet silahını cinayet mahalinden almış olabileceğini rasyonel olarak düşünürler. Onların zaafi öldüğünü gördükleri -ve bilimsel olarak öldüğünden emin oldukları- bir kişiyi ertesi gün kanlı canlı karşılarında gördüklerinde rasyonel düşünmeyi bir kenara bırakmalarındır. Sherlock Holmes, herkesin inancını kaybettiği anda rasyonel düşüncede ısrar eder. Onu hikâyedeki diğer karakterlerden ayıran özelliklerden birisi de budur. Gündelik hayatta her şey yolunda giderken hayatın akışının rasyonel olduğu konusunda kimsenin şüphesi yoksa; çözülememiş, gizemli olaylarda da irrasyonel açıklamalara sarılmanın anlamı yoktur. Eğer Marquez'in romanında bir karakter cennete uçabiliyorsa ve bu, Latin Amerika gerçekçiliğinin bir parçasıysa; rasyonel düşünme de batı düşüncesinin gerçekçiliğinin bir parçasıdır. Sherlock Holmes, klasik bir şekilde rasyonalist akılcılığın yüceltilmesi olarak okunabiliyorsa, bu ikiyüzlülük karşısında tavır almanın ifadesi olarak da okunabilmelidir. Açıkça ütöpik olan bu rasyonel aklın işlevi adeta insanlara görmedikleri, anlamadıkları ve anlamlandıramadıkları zamanlarda da orada bir yerlerde rasyonel açıklaması olan bir şeylerin döndüğünü göstermektedir. Yani hayatın bütünlüğünden vazgeçmemeleri öğütlenmektedir. Tersine de mümkündür. Eğer insanlar rasyonel aklı sonuna kadar götürmeyi beceremiyorlarsa, belki en başta ona prim vermemelidirler. Kinizm'in gücü de buradadır. Kinik, hayat devam ederken orada durup hatayı tespit eder ve insanlara gösterir. Foucault'ya -Sloterdijk'in aksine- Kinizm'i ancak özel birkaç kişinin icra edebileceğini²⁵⁹ düşündüren de budur. Çünkü herkes Kinik olduğunda yanlışlığı işaret edilecek kimse de kalmaz. Machiavelli de çağdaşları tarafından yapılan Antik Çağ'ın iki yüzlü övgüsüne karşı aynı başkaldırıyı yapar: Eğer Antik Çağ'ın görkemli sanatını ve felsefesini istiyorsanız, acımasız politikasını da almalısınız. Antik Çağ'ların politikası canınızı sıkıyorsa, sanatını ve felsefesini arzulamayı da bırakmalısınız.

²⁵⁹ Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*, s. 189-190.

O hâlde Machiavelli’de öncelikle halk dünyaya gelmiştir. Hükümdarlığa anlam veren bütün ahlakî argümanlar (yanlışlandıkları anlamında değil işlemedikleri anlamında) yok sayılınca, hükümdarı anlamlı kılan maddi bir gerçekliğin ihtiyacı ortaya çıkar. Yani halk müthiş bir işlevsellikle ve bir amaç uğruna dünyaya gelir. Artık politik amacı hayata geçirecek politik özneye anlam bahşeden tanrı değil halktır. Machiavelli’nin eserinde halk, özneleşmeyi mümkün kılacak dış zorunluluk olarak vardır. Modern politik hayatta ilk defa sahneye çıkan halk, Lacan’ın terminolojisiyle, politik öznenin -yani hükümdarın- hazır bulduğu simgesel düzenin adıdır. Halk, son derece kompleks ve anlaşılması güç bir yapıdır. Hükmedilmesi ve kavranılması imkânsız gibi görünür ancak onunla yaşamak mümkündür. Başka bir deyişle başrol olmasa da halk ilk kez sahneye çıkmış ve hükümdarın varlığını anlamlandırıp hareket alanını kısıtlamıştır. Böylece hükümdar, tarihin bilinci adına halkla beraber hareket eden bir figür olur.

Machiavelli’nin çok kuvvetli bir şekilde ortaya koyduğu yöntem Aydınlanmanın yöntemine yakındır. Ortaçağ’ı boydan boya katederek Antik Çağ’a gider. Ortaçağ boyunca ayakta kalmış, gücünü korumuş hiçbir otorite mümkün olmamış gibi “şeylerin fiili hakikatini”, antik şeylerin fiili hakikatinden çıkarma yolunu seçer. Burada İtalya’nın köklerinde, Roma’da bulunan -Ortaçağ karanlığı tarafından bastırılmış- bir hakikatin yeniden diriltilmesine dair tarih bilinci fikri yatar. Hükümdar, tarihin gitmesi gereken yere doğru tarihin önünü açan neredeyse Badiocü Olayın-Hakikati’ne sadık bir öznedir.

İtalya’nın politik birliğinin sağlanması amacı hem halkı hem de hükümdarı kendiliği üzerine düşünmekten geri durduran amaçtır. Machiavelli’nin keskin zekası politik alanda işleyenin tespitinde bulunduğu ve hükümdarı bir amaç etrafında bu göreve çağırdığından işini kolaylaştırır. Politik bir amacın varlığından dolayı “olan” ile “olması gereken” arasındaki farkın yarattığı gerilimi çözmek onun sorunu olmaktan çıkar. Machiavelli “olan” ile “olması gereken” arasındaki farkta ısrar etmektedir.²⁶⁰ Ancak konusu politik amacın gerçekleşmesi olduğundan “olması gereken”i rafa kaldırması onun sorununu çözmektedir. Bu yükümlülük politik bir amaç etrafında

²⁶⁰ Abramson, *Minerva’nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 184.

örgütlenmeyen bilgi arayışına çıktığında Descartes'ın temel endişelerinden birisi olacaktır.

2. Descartes'ın Bilinci

Descartes, “olan” ile “olması gereken” ayrımında temel bir problem saptar. “Olan” üzerine oldukça fazla yorum vardır. Bunların herhangi biri “olan”ın bilgisini veriyor olabilir. Bilmek; bilgimizle “olan”ın örtüşmesi yani şeylerin kendi bilgileriyle örtüşmesi, eşitlenmesi ise²⁶¹ bu eşitliği sağlayacak bir üçüncüye ihtiyacımız vardır. Ancak ortada, hangisinin “olan”ın bilgisi olduğunu saptayacağımız bir üçüncü yoktur. Her eşitlik kendisini mümkün kılacak bir ölçü olarak bir üçüncüye ihtiyaç duyar. Aristoteles'in deyişiyle takas edilen her şey aynı ölçüyle ölçülebilir olmalıdır (*commensurable*), ancak bu ölçek iki şeyi eşit kılabilir.²⁶² Bu tarz bir eşitlik formülasyonunu Descartes'ın felsefesinde konumlandırmamak için bir neden yok.

İki farklı nesneyi bir terazinin kefelerine koyduğumuzda ve bunlar arasında bir eşitlik olduğunu söylememizin sebebi onları aynı ölçüyle ölçüyor olmamızdır. Bir terazinin kefelerindeki kadar açık ve net bir şekilde bilgimizle şeylerin bilgisini eşitleyecek bir ölçüye ihtiyacımız vardır. Descartes'ın temel sorusu esasen bu üçüncünün ne olacağı yani daha doğru bir ifadeyle bilgi arayışının yönteminin ne olacağı sorusudur. Yoksa şeylerin bilgisinin ne olduğu sorusu değil.²⁶³

Burası Descartes felsefesinin en tahrir edici yönüdür. Descartes bilgiyi bir sarsılmaz bütünlük ya da evrensel hakikat olarak değil konvansiyonel bir ölçü aracılığıyla dolayımlanmış bir şey olarak ele alır. Yeniden basitleştirirsek: Hangi bilginin doğru olduğu nasıl anlaşılır? Henüz Descartes'ın elinde bunu bilmesini sağlayacak bir dayanak noktası olmadığına göre en baştan başlamalıdır.

²⁶¹ Bir şeyin bilgi olarak kabul edilebilmesi için üç kriter vardır. Bir şeye “inanma”mız, o şeyin “doğru olması” ve doğru olan bu şeyi şans eseri bilmediğimizi kanıtlamak için inancımızı “gerekçeleştirme”miz gerekir. Yalnızca bu üç kriteri sağlayan şey yani “*gerekçeli doğru inanç*” bilgisidir. Musgrave, A. (2013). *Sağduyu, Bilim ve Şüphelilik; Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*. (N. Küçük, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları, s. 16-17.

²⁶² Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics*. (C. Reeve, Çev.) Indianapolis: Hackett Publishing Company, s. 85.

²⁶³ Elbette Descartes'ı yola çıkartan soru budur. Ancak bu sorunun gerektirdiği diğer soru (üçüncünün ne olduğu sorusu) Descartes felsefesine yön veren soru olacak ve tartışma bunun peşinden gidecektir.

Descartes, öncelikle bütün eski fikirlerinden kurtulması gerektiğine karar verir. Elbette bu zorlu bir süreçtir ve uzun zaman alacaktır. Bunu yapmak için dokuz senesini dünyayı gezerek, insanlarla muhabbet ederek geçirmesi gerekecektir. Böylece zihnindeki her şeye şüpheyile yaklaşabilmiş ve bütün yanlış fikirlerinden kurtulmuştur.²⁶⁴ Fakat Descartes'ın şüphesi araçsaldır. Mutlak şüphenin cazibesine kapılmaz: “*Ancak bunu yaparken Şüpheciler gibi davranmadım, yani sırf şüphe etmek için şüphe edenler ve kesin olmayanın dışında hiçbir şey aramayanlar gibi. Çünkü ben onların tersine tamamen kesin olanın peşine düşmüştüm.*”²⁶⁵

Bertrand Russell, şüpheci Piron'un şüpheciliğini özetleyen bir hikâyesini aktarır. Piron'a göre bir seçimin diğerinden daha akıllıca olduğuna emin olacak kadar bilgiye asla sahip olunamaz. Bir gün hocası Anaksarkos'u kafası bir hendeğe sıkışmış şekilde gören Piron bir süre oyalandıktan sonra yoluna devam etmeyi seçer. Çünkü yaşlı hocasını oradan çıkarmanın çıkarmamaktan daha iyi olduğuna dair yeterli bilgi yoktur. “Daha az şüpheci olanlar” Anaksarkos'u oradan çıkarırlar ve Piron'u kalpsiz olmakla suçlarlar. Ancak Anaksarkos, Piron'u davranışından ötürü tebrik eder. Çünkü Piron tutarlı davranmış ve şüpheciliğinden vazgeçmemiştir.²⁶⁶ Herkesin ilk anda fark edebileceği gibi Piron yaşlı hocasına yardım etmek yerine etmemeyi “tercih etmiş”tir. Nasıl ki yardım etmenin etmemekten daha iyi olduğuna dair yeterli bilgi yoksa yardım etmemenin etmemekten daha iyi olduğuna dair bir bilgi de yoktur. Ancak yine de Piron bir tercih yapar.

Şüpheciliğe karşı geliştirilen argümanlardan birisi şüpheciliğin pratikte uygulanabilir olmadığıdır.²⁶⁷ Eğer bir seçimin diğerinden daha iyi, daha doğru olduğunun yeterli bilgisine hiçbir zaman ulaşamayacaksa bir şüphecinin her seferinde her bilgiyi yeniden gözden geçirmesi gerekmez mi? Yani bir şüpheci uçaktan paraşütsüz atlamanın her seferinde ölümle sonuçlanacağını bilgisine kesin olarak ulaşamayacağımızı söyler. O hâlde uçaktan atlamaması için hiçbir neden olamaz veya önüne bir tabak yemek konulan şüphecinin her seferinde yemeği yemesi riyakarlık olacaktır. Çünkü tabağın değil de yemeğin bizi besleyeceğine dair hiçbir zaman yeterli

²⁶⁴ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 64-65.

²⁶⁵ A.g.e., s. 65.

²⁶⁶ Russell, B. (2004). *Sceptical Essays*. Londra; New York: Routledge Classics, s. 1-2.

²⁶⁷ Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik; Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, s. 41.

bilgiye sahip olamayız. O hâlde bir şüpheci önüne bir tabak yemek geldiğinde her seferinde yemeğe yönelmemeli, bazen de tabağı yemeye yeltenmelidir. Ancak elbette bir şüpheci de bir dogmatik gibi her seferinde tabağı değil yemeği yemeyi tercih edecektir. O hâlde davranış kalıpları açısından şüpheciyle dogmatik arasında bir fark yoktur. Hayatta daima seçimler yapmak zorundayızdır ve bu seçimleri toplumun davranış kalıplarına uygun yapmakta şüphecinin düşüncesine zarar veren bir şey yoktur. Şüpheci yalnızca; yemeğin kendisini beslediğini, tabağın ise beslemediğini asla iddia etmez. Bunun bilgisine ulaşmak onun için imkânsızdır. Oysa dogmatik, yemeğin kendisini beslediğini bildiğinden emin olduğunu söyler.²⁶⁸

Descartes, bir şüpheciden farklı olarak şüpheciliği yöntem olarak kullanır. Descartes da şüphe ederken toplumun davranış kalıplarını kendisine ilke edineceğini söylüyordu.²⁶⁹ Ancak elbette o, davranış kalıplarını bilip bilemeyeceğini sormaz. Descartes için şüphe zihni yanlış bilgilerden temizlemenin yoludur. Böylece daha en baştan kesin bilginin varlığını varsaymış olur. Ona göre doğru ve yanlış bilgiler vardır. Ya da daha doğru bir ifadeyle bilgiler (*episteme*) ve kanılar (*doxa*) vardır. Yalnızca hangisinin bilgi hangisinin kanı olduğunu bilebilecek bir dayanağımız yoktur. Descartes'ı bir şüpheciden ayıran şudur: Şüpheci bilgiye ulaşmamızın imkânsız olduğunu varsayar. Bilgi, varlığa eşit değildir ve bu eşitliğin kendisi mümkün değildir. Bu eşitsizliği dolayımlayan üçüncü (ölçü, ölçekdaş), insana dair temel bir eksiklikte kurulur. Bilgi var olabilir hatta insan onu öğrenebilir de. Ancak onun hakikat olduğuna dair elinde hiçbir zaman delil olmayacaktır. Çünkü insan bu delile ulaşamayacak şekilde eksiktir.

O hâlde Descartes'ın üçüncüsü (ölçeği) bir tamlık olmak zorundadır. Descartes bu tamlığı bulana kadar dolayımlanmış bilgi iddiasına karşı şüpheyi aktifleştirir. Yoksa bilginin imkânına karşı değil. Bilgiye ulaşabileceğimiz şüpheciler tarafından da kabul edilir. Peşinden gittiğimiz soru bilgiye ulaştığımızda onun bilgi olduğundan nasıl emin olabileceğimiz sorusudur. Descartes'a göre bunun yolu ortaya kendi bilgisi kendisinden çıkarılabilecek bir ilk neden koymaktan geçer. Tamlıktan anladığı da budur. İnsandan asla eksiksiz olarak bahsetmez. Descartes'a göre kendi bilgisi kendisinden çıkarılabilecek ilk neden tarzı bir bilgiyi elde etme yolu geometri tarzı bilimlerden

²⁶⁸ A.g.e., s. 42-43.

²⁶⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 57-58.

geçer. Çünkü burada doğada varolup olmaması önemli olmadan, şeyler en yalın hâliyle ele alınmaktadır.²⁷⁰ Yani öyle bir nokta bulunmalıdır ki söylendiğinde kulağa “üçgenin iç açıları toplamı iki dik açığa eşittir” gibi gelmelidir.²⁷¹

Descartes algıladığı her şeyi yok sayarak işe başlar. Çünkü algılar bizi bazen yanıltırlar. O hâlde bizi ne zaman yanıltıp yanıltmayacağını bilemeyeceğimizden algıyı bir bilgi edinme yöntemi olarak kabul edemeyiz. Bütün bu akıl yürütmeleri çevre için, beden için her şeye genelleştirildikten sonra Descartes esas konuya gelir:

“Ama kendi kendimi dünyanın, göğün, yerin, zihinlerin, bedenlerin olmadığına inandırmıştım, öyleyse kendimin de olmadığına inandırmış olmuyor muyum? Kesinlikle hayır. Çünkü kendimi bir şeye inandırmışsam, demek ki vardım. Ama kesin bir aldatıcı var, öylesine güçlü, öylesine kurnaz ki bu, işi gücü sürekli beni aldatmak. Ama beni aldatıyorsa, hiç kuşkusuz ben de varım demek ki. O zaman istediği kadar aldatsın, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, hiçbir şey olduğuma beni asla inandıramayacak. O halde her şeyi yeterince dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu önermeyi, yani Benim, öyleyse varım, önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem, bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim.”²⁷²

Hemen ardındansa bütün bunları anlamlı kılan diğer önerme gelir: “Düşünüyorum, öyleyse varım”.²⁷³ Çünkü “Benim, öyleyse varım”²⁷⁴ formülasyonuna ulaştığı yerde hemen kendisinin ne olduğu sorusunu sorar ve artık açıklaması gereken başka emin olmadığı tanımlarla benliği tanımlayamayacağını söyler.²⁷⁵ Ona açık ve seçik gelen tek şeyi bulmak zorundadır. Bu, beden ya da hissetmek olamaz. Olsa olsa düşünmek var olduğunu kanıtlayabilir çünkü insan ancak düşünürken var olduğunu anlayabilir.²⁷⁶ İster rüyada olayım, ister kötü niyetli bir cin tarafından kandırılıyor

²⁷⁰ Descartes, R. (2015). *Meditationes De Prima Philosophia: Metafizik Üzerine Düşünceler*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., s. 28.

²⁷¹ Einstein’ın sözlerini burada hatırlamakta fayda var. Einstein’a göre: “[Geometrinin] yasaları gerçekliğe gönderme yaptıkları sürece, kesin değildirler; ve kesin oldukları sürece, gerçekliğe gönderme yapmazlar.” aktaran: Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphencilik; Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, s. 299. Başka bir deyişle Descartes’ın yöntemi aslında her daim şaibeli kalacaktır.

²⁷² Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia: Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 34.

²⁷³ A.g.e., 2015, s. 37.

²⁷⁴ A.g.e., 2015, s. 34.

²⁷⁵ A.g.e., s. 35.

²⁷⁶ A.g.e., s. 37.

olayım, bu esnada düşünmekteyimdir ve böylece ben, düşünen bir şeyimdir. Ve öyleyse ben, düşünen şeydir. O hâlde “Benim, öyleyse varım” önermesi “Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesiyle takas edilebilir.²⁷⁷

Descartes, “Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesinin “Yürüyorum, o hâlde varım” önermesinden daha sağlam olmadığı itirazıyla karşılaşır. Yürümek bedene ait bir eylemdir ve bedene dair eylemler algılar yoluyla anlaşıldığından şüpheli argümandan kaçamaz. Düşünmek ise bir tasımdır (*sylogism*), öncüllerinden zorunlu olarak çıkar.²⁷⁸ Bu yüzden “Düşünüyorum, o halde varım” felsefenin ilk ilkesidir.²⁷⁹

Descartes’ın tekrar tekrar vurguladığı gibi *cogito*’yu ilk neden hâline getiren şey onun apaçık anlaşılabilir ilk ilke olmasıdır. Machiavelli gibi Descartes da Platon’a dokundurmadan edemez. Platon, kafasında tasarladığı bazı ilkeleri (olması gerekenleri) algıladığı dünyaya giydirmeye çalışmıştır.²⁸⁰ Descartes ise henüz elinde bilgi dahi yokken şeylere nasıl olmasını hükmeden kibrin yerine şeylerin nasıl olduklarını onların ilk ilkesinden çıkarmaya girişen bir yöntemin peşindedir. *Cogito*’yla da bunu elde etmiştir. *Cogito* öyle güçlü bir ilk nedendir ki uykudayken ya da uyanırken, aldatılıyorken ya da aldanmazken hep oradadır ve işe yaramaya devam eder.²⁸¹ *Cogito*’nun varlığın bu kadar net bir göstereni olduğunu Spinoza da işaret eder. *Cogito* bütün aldanmaları dışarıda bırakmaktan daha güçlü bir adım atar ve “Aldanıyor olsam da aldatıldığım için varım” formülünü²⁸² işaret eder. Hatta Spinoza, formüldeki Descartes’ın kastını daha açıkça ortaya koyar: “Düşünürken varım (*ego sum cogitans*)”.²⁸³

O hâlde modern felsefeyi karakterize eden şey bir takım erdemler, ahlakî değerler, tanrı buyrukları ya da yüce hakikatler değil şimdi ve burada neler olup bittiğini anlama çabasının yeni ve şaşmaz bir yöntemini bulma girişimidir. Modern felsefeden

²⁷⁷ A.g.e., 2015, s. 35-37.

²⁷⁸ Descartes, R. (2003). *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies* (19 b.). (J. Cottingham, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press, s. 68.

²⁷⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 70.

²⁸⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 52.

²⁸¹ A.g.e., s. 86.

²⁸² Descartes’ın tam ifadesi şu şekildedir: “Ama kesin bir aldatıcı var, öylesine güçlü, öylesine kurnaz ki bu, işi gücü sürekli beni aldatmak. Ama beni aldatıyorsa, hiç kuşkusuz ben de varım demek ki.” Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia: Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 34.

²⁸³ Spinoza, B. (2014). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. (C. Şenkaya, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 28.

bahsederken bilinç, bu çabanın ortaya çıkardığı yepyeni bir kavram olarak düşünülmelidir. İnsana dair olumsuz atıflar antik felsefede olduğu gibi Descartes ve Machiavelli’de de sıklıkla görülür. Ancak antiklerin aksine bu olumsuzluklar karşılıklarına konulan bir takım olumlu niteliklerle kapatılmaya çalışılmaz. Bu olumsuzluklar daima burada ve bizimle olacaktır. Onları aşmak değil onlarla yaşamının en mükemmel yolunu bulmak gerekir. Modernlerin antiklerden aldığı ders şudur: Antikler yüzyıllardır insanın eksiklerini, olumsuz yönlerini anlatıyordu ve nasıl erdemli olunacağından bahsediyordu ancak değişen hiçbir şey yoktu. İnsanın nasıl olması gerektiği üzerine o kadar çok şey söylendi ki neredeyse insanın ne olduğunu sormak gerektiği unutuldu. Modernler insanın ne olduğu yeniden düşünmenin gerekliliğini sezdi. Elbette, ilk aşamada insanın ne olduğuna dair Machiavelli’nin ve Descartes’in da matah fikirleri yoktu. Ancak bu incelemelerin sonucunda insana dair atıfların olumlu ya da olumsuz olması büyük önem teşkil etmez. Önemli olan modernlerin bu soruyu yeniden sormuş olmasıdır ki modern felsefe, bunun etrafında oluşmuştur.

Bu soru aynı zamanda sinik aklı ortaya çıkararak sorudur. Yanlış bilinç, daha önce ahlakî eksiklikle ya da insanın günahkâr karakteriyle açıklanabilirken şimdi insanın kendi sınırlarında araştırılmaya başlanmıştır. “Olan” ile “olması gereken” arasında mekik dokuyan felsefe yerine “olan”ı anlamaya girişen ve “olan”dan çıkarım yapmayı görev edinen bir anlayış doğmuştur. Klasik yanlış bilincin yerini “aydınlanmış yanlış bilinç” olarak sinizmin almasının sebebi de budur. Aydınlanma, eleştirel faaliyetinde bilinçteki “yanlış”lığı, antiklerden daha isabetli şekilde kavramıştır. Fakat yanlışlıktan kaçmak istemeyen insan, aydınlanmasına rağmen yanlış kalmıştır. Aydınlanma istediğini elde edemese de öznesini kesin bir biçimde etkilemiş ve değiştirmiştir.

İnsanın ne olduğunu araştırma görevi yeniden güncel olduğunda Descartes bu görevi sırtlanmış ve yepyeni bir ilke sunmuştu: *cogito* yani düşünen ben. *Cogito* varlığını garantileyen bir şey olarak değil var olduğumdan emin olmamı sağlayan bir şey olarak vardır. Düşünmüyorken de var olabilirim. Ancak düşünmüyorken bunu bilemem. Bir şeyi bilemiyorsa ona tutunmanın hiçbir anlamı olamaz. Ancak düşünmüyorken var olduğumdan emin olabilirim.

Elbette modern felsefeyi sistematik olarak ortaya koyan bu ifade herkesin etrafında birleştiği ve alkış tuttuğu bir ilke değildi. Descartes'tan sonra ufak da olsa bir serh düşmeden Descartesçi olan kimse yoktur. Bernstein bu durumu şöyle ifade eder:

“Çoğu çağdaş felsefeci Kartezyen çerçeveye karşı ayaklanmıştır. Descartes sıklıkla modern felsefenin babası olarak adlandırılır. Eğer geçtiğimiz birkaç yüzyılın felsefesine dayanarak hüküm verecek olursak, bu adlandırma en iyi Freudyen anlamda anlaşılabilir. Birçok çağdaş felsefecinin genel karakteristiği babayı devirmeye ve onu tahtından etmeye çalışmaktır.”²⁸⁴

Bu başkaldırlardan birisi de *Deliliğin Tarihi*'yle Michel Foucault'ya aitti. Foucault, Descartes'ın *cogito*'sunun deliliği dışarıda bıraktığını iddia ediyordu. Foucault'ya göre rüyadayken, gerçeklik bir yere gitmiyordu.²⁸⁵ Yani gerçekliğe rüya sırasında değil ancak rüyadan uyandıığımızda ulaşabilirdik. Ancak yine de bir çıkış yolu vardı. Delilikte ise durum farklıydı. Delilik gelip geçici bir süreç değildi. Delilik her an buradaydı ve kendine ait bir dünyası vardı, o yüzden gerçekliği karanlıkta bırakıyordu. Delilikte gerçekliğin ortaya çıkması söz konusu değildi. Daha doğrusu Foucault'ya göre Descartes böyle düşünüyordu. Deli olduğunu düşünce olarak bile varsaymak mümkün değildi çünkü bu delilikti.²⁸⁶ Ve Foucault'ya göre Descartes'ın ilkesi deliliği aklın faaliyet alanının dışına atmıştı. Başka bir deyişle akıl, kendisini delilikten ayırmıştı. Düşünürken deli olduğun kanısına varmak imkânsızdı. “*Düşündükçe ve var oldukça aklını kaçırmaması olanaksız olan adına*”²⁸⁷ delilik, Descartes tarafından felsefenin ilk ilkesinin dışında bırakılmıştı. Foucault'nun Descartes argümanındaki en net bölüm şu alıntıda ortaya çıkar:

“*Delilik için ise durum başkadır; eğer delilik tehlikesi onun ne girişimini, ne de gerçeğinin aslını bozuyorsa, bunun nedeni herhangi bir şeyin bir delinin*

²⁸⁴ Bernstein, *Praxis And Action: Contemporary Philosophies Of Human Activity*, s. 5.

²⁸⁵ Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi* (4 b.). (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s. 86.

²⁸⁶ A.g.e., s. 87.

²⁸⁷ A.g.e., s. 88.

*düşüncesinde bile yanlış olamaması değil de, düşünen ben'in deli olamamasıdır.*²⁸⁸

Foucault'ya göre Descartes'ın argümanı şöyledir: Rüyada olduğumuzda bu deneyimi gerçekmiş gibi algılayabiliriz ya da uyanırken şeyleri algıladığımızda gözlerimiz bizi yanıltıyor olabilir. Ancak bunların gerçek olmadığını anladığımız daha gerçek bir an sayesinde bunların gerçek olmadığını anlarız. Yani Foucault'ya göre bu anlarda gerçek tamamen karanlıklara dalmamaktadır.²⁸⁹ Foucault, Descartes üzerine bu akıl yürütmesini deliliğin “düşünen ben” olamayacağı argümanı ile sürdürür. Ancak buraya geçmeden Foucault'nun Descartes yorumu daha da ileri götürülebilir. Foucault'ya göre Descartes bazı anlarda gerçek olmayanları sanki gerçekmiş gibi algıladığımızı iddia etmektedir. O hâlde bu anların gerçek olmadığından emin olduğumuz anlar olmalıdır. Eğer Descartes, rüyada yaşadığının gerçek olmadığını iddia ediyorsa gerçek olduğundan emin olduğu bazı anlara ihtiyaç duyar. Çok uzaktaki bir cismi gördüğümüzde onu küçücükmiş gibi algılarız. Onun küçük olmadığını bilmenin yolu onu yakından görmektir. Bu yüzden bir şeyi yakından görmek, o şeyi uzaktan görmekten daha gerçek bir izlenim bırakır. O zaman Descartes'a göre cisimlerin yakından görülmesi bilgiye ulaştırırken uzaktan görülmesi bizi inançlara sürükler. Eğer böyleyse bu formülasyon da mümkündür: “Yakınım, öyleyse varım!”

Elbette Foucault, kendi Descartes okumasını bu yönde geliştirmez. Sadece bunu imâ eder. Foucault'nun defaatle yaptığı bir Descartes alıntısı vardır. Kontekste sadık kalabilmek adına Foucault'nun alıntıladığından daha geniş bir hâliyle alıntılanmak gerekirse:

“Evet, belki duyular bizi bazen çok küçük ve çok uzaktaki nesnelere konusunda aldatırlar, ama duyular yoluyla edinilmiş olmalarına rağmen kendilerinden asla kuşku duyamayacağımız öyle çok şey de vardır ki; tıpkı benim şimdi burada olmam, ateşin yanında oturuyor olmam, üzerimde şu kışlık giysimin olması, elimde bu kağıdı tutuyor olmam ve buna benzer şeyler. Çünkü bu ellerin ve tüm bedenim benim olduğumu hangi mantık reddedebilir? Tersine bir şey için ancak kendimi şu delillerle bir tutuyor olmam gerekir, hani beyincikleri kara safranın o

²⁸⁸ A.g.e., s. 86.

²⁸⁹ A.g.e., s. 86.

yapış yapış nemiyle iyice sulandığından, fakir oldukları halde kral, çıplak oldukları halde mor kaftanlı olduklarına yeminler eden ya da kafalarının kilden, bedenlerininse tümüyle bir su kabağından oluştuğunu veya camdan yapıldıklarını söyleyen delillerle. Ama zaten onların akli başında değil [diyeceksiniz]²⁹⁰. İyi de bir şekilde onları kendime örnek almış olsaydım, benim de aklımı kaçırdığımı düşünecektiniz.”²⁹¹

Bu paragrafı alıntılama şeklinde Foucault'nun gözden kaçırdığı –ya da bilinçli olarak göz ardı ettiği- üç şey var. Birincisi, elbette metnin içinde bulunduğu başlıktır. Bu paragraf kitabın ilk bölümünde yani “*Kuşku duyulabilir şeyler*”²⁹² başlığının altında yer alır. İkincisi, birincisini tamamlayıcı niteliktedir. Descartes metnin bu bölümünde daha önce doğru kabul ettiği ve şimdi kuşku metodunun kapsamı içine aldığı şeyleri anlatmaktadır. Bu paragraftan bir paragraf önce bugüne kadar doğru kabul ettiği bir çok şeyi duyuları vasıtasıyla elde ettiğini söyler ve duyularının yanılabilir olduğunu da diğer örnekler vasıtasıyla ele alır. Bu paragrafı başlatmadan hemen önce şu cümleyi kurar: “*Sağduyuma göre de bizi bir kez aldatana da bir daha asla güvenmemeliyiz.*”²⁹³ Descartes, açık bir şekilde Foucault'nun argümanına hazırlıklıdır. Foucault, Descartes'ın gerçeği elinde tuttuğunu ve o gerçek aracılığıyla rüyaları ya da algılardan kaynaklanan yanlışları ehlileştirdiğini düşünüyordu. Oysa Foucault'ya göre delilik bu kalıba sığmıyordu. Delilik varsa “düşünen ben” imkânsız hâle geliyordu. Aslında, Foucault'nun görmezden geldiği, Descartes'ın rüya ve uyanıklık arasındaki ya da yakındaki ve uzaktaki nesne arasındaki kıyası gerçeğe gerçek olmayanın kıyası değildir. Descartes bu örneklerle aynı şeye karşı farklı bilgilere sahip olmanın tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Eğer bu tutarsızlık bir kez gözleniyorsa, onu gözlememize sebep olan duyulara güvenilemez.

Foucault, yukarıdaki Descartes alıntısını şu şekilde yorumlamayı tercih eder:

“Ben bir bedene sahip olduğuma inanıyorsam, vücudunun camdan olduğunu düşünen birinden daha sağlam bir gerçeği elimde tuttuğumdan emin olabilir

²⁹⁰ Metinde dipnotla eklenen bu kelime, bu çalışmadaki alıntıya köşeli parantezle dahil edilmiştir.

²⁹¹ Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia: Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 25.

²⁹² A.g.e., s. 23.

²⁹³ A.g.e., s. 25.

*miyim? Kesinlikle, çünkü 'onlar delidir ve eğer ben kendimi onların örneğine göre ayarlarsam, onlardan daha az kaçık olmam.'*²⁹⁴

Foucault'ya göre Descartes delilik karşısında *cogito*'ya bariz bir üstünlük veriyordu. Başka bir deyişle onlar zaten deli olduğu için Descartes bu delileri inceleme zahmetine bile girmiyordu. Rüya ya da yanılsamayla baş etmek için elinde yeterli malzeme vardı ancak bu malzeme delilikle baş etmek için yeterli değildi. Fakat Foucault'nun bu iddiası için de çok uzağa gitmeye lüzum yoktur. Foucault'nun gözden kaçırdığı üç şey olduğu daha önce belirtilmişti. Birincisi konu başlığı, ikincisi alıntılacağı paragraftan bir önceki paragraftı. Üçüncüsü ise alıntılacağı paragraftan bir sonraki paragraftır. Dikkat edilirse, kitabın genel kontekstine ya da Descartes düşüncesinin temellerine gönderme yapılmadığı, sadece Foucault'nun argümanını konumlandığı paragrafın sağına soluna bakıldığı anlaşılacaktır.²⁹⁵

Descartes'in bir sonraki paragrafı şöyledir:

*"Aman ne müthiş bir [çıkarım]²⁹⁶! Sanki ben her gece uyku uyuyan bir insan değilim ve sanki rüyalarım o delilerin uyanırken yaşadıklarının aynısını, hatta ara sıra çok daha tuhaflarını yaşamıyorum! Kim bilir kaç kez şu bilindik olaylarla karşılaşmışımdır, yani gece uyurken burada olduğumu, üzerimde kışlık giysimin olduğunu ve ateşin yanı başında oturduğumu sanmışımdır, oysa o sırada üstümü çıkarmış yatağımda yatıyorumdur. Ama şimdi uyanık gözlerle bu kağıda baktığımdan kuşku yok, salladığım şu başım uykulu değil, bu elimi bile uzatıyorum ve uzattığının farkındayım, oysa uyurken bunlar bu kadar net olmuyor. Aman sanki bunlara benzer sanıların oyununa geldiğim başka hiçbir olay hatırlamıyorum! Meseleye daha dikkatli bakınca, uyanıklığı uykudan ayıran öyle bariz işaretler olmadığını açıkça görüyorum. Öyle şaşkınlık ki, bu şaşkınlık neredeyse uyuyor olduğumu sanmamın doğru bir şey olduğuna beni ikna edecek."*²⁹⁷

²⁹⁴ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 86. Meditasyonların bu çalışmada yararlanılan baskısıyla, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'ndeki alıntısının çevirisinde küçük farklar olsa da anlamı bozan önemli bir fark yoktur. Bu yüzden iki çeviri arasındaki ifade farklılıkları kafa karıştırmamalıdır.

²⁹⁵ Yine dikkat edilirse bu çalışmada, *Deliliğin Tarihi* ele alınırken de yalnızca birkaç sayfaya gönderme yapıldığı gözden kaçmayacaktır. Bunu yaparken, Derrida'nın *Deliliğin Tarihi*'nin üzerine kurulduğu anlamın bu birkaç sayfada gösterilebileceği tezi takip edilmiştir. Derrida, J. (2005). *Cogito And History Of Madness. Writing And Difference* (A. Bass, Çev., s. 36-76). içinde Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd., s. 37.

²⁹⁶ Yine metinde dipnotla eklenen bu kelime, bu çalışmada köşeli parantezle alıntıya dahil edilmiştir.

²⁹⁷ Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia: Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 26.

Foucault'nun sıkı sıkıya sarıldığı bütün argümanlar bu paragrafta hâlihazırda yanlışlanmıyor mu? Foucault'ya göre Descartes düş ve hata olasılıklarını kucaklıyordu çünkü düş bittiğinde ya da hata geçtiğinde (nesnelere daha yakından baktığımızda vb.) gerçeğe geri dönüyorduk. Daha da önemlisi düşteyken ya da hata yaparken gerçek, bir yerlerde pusuda bekliyordu. Oysa Descartes için bu iddia iki açıdan bariz bir şekilde yanlıştı. Birincisi benden bağımsız bir gerçek yoktu. Modern felsefe “şimdi ve burada neler olup bittiğini anlama çabasının yeni ve şaşmaz bir yöntemini bulma girişimi” üzerine kuruluyordu. Eğer Foucault'nun iddia ettiği gibi Descartes'ın felsefesi “*tamamen karanlıklara dalmayan gerçeklik*”²⁹⁸ ihtimali üzerine kuruluyorsa, onu antik örneklerden ayırıp modern kılan şey ne olurdu? Modern soru zincirli olduğum mağaradan çıkınca göreceğim güneş hakikati üzerinden kendi konumumu anlamlandırmak üzerine kurulmaz. Temel soru şimdi zincirliken neyin beni varlığın bilgisine ulaştıracağıdır. Yani Descartes uyandığımda beni bekleyen bir gerçek olasılığı üzerine konuşmuyordu. Spinoza alıntısından da anlaşılabilceği gibi rüyadaysam da vardım. Devamlı beni aldatan bir cin olduğunda dahi beni aldattığı için vardım. Varlık, kendi sebebi olarak bulunuyordu. Kendi tutarlılığını bir tür dış gerçekten, antik hakikatten almıyordu. O hâlde Descartes için varlığın bilgisi uykudan uyanınca elde edecek bir şey değildi. Uykudayken de veyahut şuan uykudaysam da bunu düşündüğüm sürece varlığın ilk nedeninin bilgisine sahiptim.

İkinci bariz hata ise Foucault'nun deliliğin “düşünen ben” olamayacağı tezine ısrarla örnek gösterdiği alıntının, bu alıntıdan sonra gelen paragrafta açıkça yanlışlanıyor olmasıdır. Foucault'nun “*deli gibi vücudumun camdan yapıldığını düşünürsem ondan daha az kaçık olmam*”²⁹⁹ diye örnek gösterdiği cümle az önceki alıntıda Descartes tarafından açıkça reddedilmiyor mu? Üstelik Descartes bunu, deli diye örnek gösterilenlere hiçbir üstünlüğü olmadığını iddia ederek yapmaktadır. Yani Foucault'nun “*tamamen karanlıklara dalmayacak gerçek*”³⁰⁰ olarak nitelediği şeye sırtını dönmektedir. Böyle bir gerçeğin olmadığını söyler. Foucault, öncesini ve sonrasını gözardı ederek diline doladığı bölüm üzerine konuşmaya devam eder:

²⁹⁸ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 86.

²⁹⁹ A.g.e., s. 86.

³⁰⁰ A.g.e., s. 86.

“Nitekim duyular ne kadar aldatıcı olurlarsa olsunlar, ancak ‘çok az hassas ve çok uzaktaki şeyleri’ bozabilirler; onların yanılsamalarının gücü her zaman ‘benim burada, ateşin karşısında sırtımda bir sabahlık olduğu halde izlediğim’ bir gerçek tortusu bırakır.”³⁰¹

Descartes açıkça “uyanıklığı uykudan ayıran” elle tutulur bir şeyin olmadığını söylüyordu.³⁰² Üstelik Descartes; Foucault’nun gerçek tortusu bıraktığını iddia ettiği “ateş karşısında oturan Descartes” figürünün, uykudan daha gerçek olduğunu bilmenin mümkün olmadığını da söylemektedir.³⁰³ Yani bu noktada Descartes için uyku uyanıklıktan daha gerçek değildir. İlginç olan Foucault’nun iddiasını destekleyen bir ifadeye tutunmak adına bir paragraf öncesini ve sonrasını bu kadar dikkatlice göz ardı etmesidir.

Şu noktada açık olmak gerekir: Descartes -özellikle bu bölümde- deliliğe kucak açmamaktadır. Rüyaya, hataya ya da aldatıcı cine de kucak açmaz. Descartes bütün bunları açık ve seçik olanı ararken aynı ölçüde dışlamaktadır. Burada önemli olan Descartes’ın şu anda içinde bulunduğu ana referansla hakikati tanımlamadığıdır.³⁰⁴ Yani Descartes o anda o satırları yazdığı elleri gerçek olduğu için rüyanın, deliliğin veya hatanın yanlış olduğunu ileri sürmez. Bütün bunları açık ve seçik olanı bulmak adına dışlar çünkü yanlış oldukları zamanları kesin olarak saptayabilmektedir. Bir kez yanıltıklarından emin olduktan sonra bir daha onlara güvenmez. Eğer güçlü bir şekilde gerçek olduklarından emin olduğumuz şeylerin daha sonradan yine güçlü bir şekilde yanlış olduğunu görebiliyorsak; şu anda güçlü bir şekilde gerçek olduğuna inandığımız şeye (bu satırları yazdığım ellerime) de inanamayız. Çünkü onun da doğrulaması algıya dayanır ve algıların bizi “bazen” yanıltıklarını biliyoruz. Yanlış olan rüya ya da delilik değil algıların ta kendisidir. Bu yüzden Descartes’a göre rüyaya güvenemeyeceğimiz gibi uyanıklığa da güvenemeyiz. Deliliğe güvenemeyeceğimiz gibi akli başında olduğumuza da güvenemeyiz.

³⁰¹ A.g.e., s. 86.

³⁰² Descartes, *Meditationes De Prima Philosophia: Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 26.

³⁰³ A.g.e., s. 26.

³⁰⁴ Derrida, *Cogito And History Of Madness*, s. 57-58.

Descartes'ta delilik bütün hata biçimleriyle aynı sebepten dolayı hakikatin dışında bırakılır. Descartes burada deliliğe özel bir tutum geliştirmemiştir.³⁰⁵ Hatta Derrida'ya göre³⁰⁶ rüya, delilikten daha güçlü bir örnektir. Bir deli her zaman yanılgı içerisinde değildir. Ancak rüyadaki birisi tamamen yanılgı içerisinde. O yüzden Descartes'ın rüya örneği, kendi teorisinin konteksti açısından delilik örneğinden daha güçlüdür. Üstelik Descartes'ın teorisi delilikten (*madness*) daha ciddi olan çılgınlığı (*insanity*) ele almaktan da geri durmaz.³⁰⁷ Hatta şüphenin ilk aşaması atlatıldığında daha önce kenara atılan çılgınlık (ve diğer tüm hâller) düşüncenin temel bir elementi olarak geri dönecektir.³⁰⁸

Kısacası *cogito*'nun hakikat sahnesi rüya ya da uyanıklık, akli başındalık ya da delilik karşıtlıklarında bir tarafa geçmekle alakalı değildir. “*Düşünüyorum, öyleyse varım*” ilkesi şüphecilerin hiçbir argümanı tarafından sarsılamayacak kadar açıktır.³⁰⁹ *Cogito*, öyle bir ilkeyle çıkıp gelmiştir ki; rüya-uyanıklık, akıllılık-delilik gibi karşıtlıkları hayatın (en azından epistemolojinin) temel karşıtlıkları pozisyonundan alışı etmiştir. *Cogito*; rüyada ya da uyanıkken, akıllı ya da deliyken geçerlidir. Bunlar artık hayatın temel anlamlandırma pratikleri değil ikincil kategorileridir. *Cogito* ile deliliği karşı karşıya getirmek bu yüzden artık imkânsızdır. Çünkü artık deli bile olsam var olduğum bilgisi ancak *cogito* tarafından içerilmektedir. Eğer delilik, *cogito* tarafından zapturapt altına alınmış olsaydı bu; Foucault'nun tezini haklı çıkarırdı. Ancak *cogito*, delilikte içerilmiyor olsaydı Descartes'ın iddia ettiği gibi sağlam ve geçerli bir argüman olamazdı. Derrida'ya göre de *cogito*'nun anlamı ve değeri burada saklıdır: *Cogito*, varoluşu dolayısıyla, belirlenmiş bir delilik ya da belirlenmiş bir akıl alternatiflerinden kaçır.³¹⁰

Cogito kökeninde delice bir cüretle, belirlenmiş aklın ve belirlenmiş akıl-dışılığın dışında konumlanır. Descartes tarafından belirlenmiş sıfır noktası bu anlamı takip ederek *cogito*'dur denilebilir.³¹¹

³⁰⁵ A.g.e., s. 60.

³⁰⁶ A.g.e., s. 62.

³⁰⁷ A.g.e., s. 61.

³⁰⁸ A.g.e., s. 64.

³⁰⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 70.

³¹⁰ Derrida, *Cogito And History Of Madness*, s. 67.

³¹¹ A.g.e., s. 67-68.

Foucault haklı olarak Derrida'nın, eleştirisinde bütün bir *Deliliğin Tarihi*'ni üç sayfaya indirgenmesine itiraz etmiştir.³¹² Foucault'ya göre Derrida, her rasyonel söylemin felsefeyle bir ilişki taşıması gerektiğini düşünür.³¹³ Böylece eğer Foucault'nun çalışmasının “*felsefeyle taşıdığı temellendirici ilişkide*”³¹⁴ bir eksiklik varsa çalışma hatalı olmalıdır.

*“Bu nedenle Derrida, benim metnimde Descartes'la ilgili bir yanlış gösterirse, bir yandan, on yedinci yüzyılda polis yönetmelikleri, klasik dönemde işsizlik, Pinel'in reformu ve on dokuzuncu yüzyıl psikiyatri yurtları üzerine söyleyebileceğim her şeyi bilinçdışı olarak yöneten yasayı göstermiş olacağını varsayar; ve diğer yandan, bir lapsus kadar bir günah da söz konusu olduğundan, bu yanlışın benim incelememin alanındaki kesin etkisinin ne olduğunu (tıbbi kurumlar veya teoriler hakkında yaptığım analize nasıl yansıdığı) göstermek zorunda kalmayacaktır: Tek bir günah tüm bir yaşamı tehlikeye atmaya yeter... Yol açabileceği büyük ve küçük bütün hataları göstermek zorunda kalmadan.”*³¹⁵

Elbette Foucault üç sayfada altı yüz elli sayfalık incelemesinin göz ardı edilmesine tepki göstermekte haklıdır. Eserin bütünlüğü bu üç sayfaya indirgenemez ve altı yüz elli sayfalık çalışması hiçbir koşulda göz ardı edilemez. *Deliliğin Tarihi*, her yönüyle etkileyici ve ufuk açıcı bir çalışmadır. Foucault'ya göre “...[H]er bilginin, daha geniş olarak her rasyonel söylemin, felsefeyle temel bir ilişki taşıdığını ve bu rasyonalitenin veya bu bilginin bu ilişkiyle temellendiğini”³¹⁶ varsayan Derrida'dır. Foucault'nun eseri böyle bir iddia taşımaz. Hatta “*felsefenin ne tarihsel olarak ne de mantıksal olarak bilginin temellendiricisi*”³¹⁷ olmadığı görüşünü taşır.

Foucault bir kısım felsefe eğitimi eleştirisi sonrasında bu meşhur üç sayfayı yazmasının ve bir bölümün girişine koymasının bir hata olduğunu itiraf eder. Felsefe karşısındaki tutumunu tamamlayıcı olması açısından bu bölüme hiç yer vermeseydi

³¹² Foucault, M. (2011). Derrida'ya Cevap. *Büyük Kapatilma* (I. Ergüden, & F. Keskin, Çev., 3 b., s. 31-47). içinde İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 31-32.

³¹³ A.g.e., s. 32.

³¹⁴ A.g.e., s. 32.

³¹⁵ A.g.e., s. 32-33.

³¹⁶ A.g.e., s. 32.

³¹⁷ A.g.e., s. 34.

daha doğru yapmış olacağını düşünür. Ancak yine de bu bölüm vardır. Ve arkasında durmakta ısrarcıdır.³¹⁸

Foucault'nun üç sayfası gerçekten de *Deliliğin Tarihi*'nde merkezi bir yer işgal etmez. Ama bu delilik için geçerlidir. Aslında bu üç sayfa diğer altı yüz elli sayfadan çok daha fazlası için belirleyicidir. Bu üç sayfa felsefe karşısındaki pervasızlığın, onun güçlü konumunun karşısında anti-felsefeyi savunmanın nişanesidir. Foucault'yla beraber bir geleneğin -post-modernist, anti-modernist geleneğin ya da modernite eleştirisinin- nişanesidir. Sloterdijk da bu gelenekten nasibini almıştır. Aydınlanmış yanlış bilincin neden Aydınlanmadan etkilenmiş bilinç olarak anlaşılması gerektiğini açıklama zahmetine girmeden, Aydınlanma eleştirilerini sıralamaya başlar. Buradaki problem Aydınlanmaya vurmadaki kolaycılıktır. Zira post-modern entelektüeller arasında Aydınlanmaya neden vurulduğu sorgulanmaktansa vuruşların sayısı puan toplamaktadır. Sloterdijk'ın, Aydınlanmacı eleştiriye geliştirmek adına çıktığı yolda, bu kolaycılığa kaçması sinizm kavrayışını da çelişkilerle dolu hatta kullanılamaz hâle getirmiştir.

Daha da önemlisi, Foucault-Derrida tartışması Sloterdijk'ın *Kritik der zynischen Vernunft*'uyla aynı havayı solumaktadır. Aslında tartışma İkinci Dünya Savaşı sonrası entelektüel üretimin, Aydınlanma üzerine refleksiyonunu gözler önüne sermesi açısından önemlidir. *Deliliğin Tarihi*, kendi deyimiyle Foucault'nun "*Aydınlanma'nın şantajı*"na³¹⁹ boyun eğdiği dönem eseridir. Aydınlanma başarılı olmadıysa ona dair her şey bir kalemde silinebilir. Adeta Aydınlanmaya dair her ufak detayda sorun vardır. Derrida'nın tartışmaya dahil Aydınlanmayı bir kalemde silme çabasının popüler hâle geldiği eleştiri geleneğine karşıdır. Derrida, Aydınlanmanın kalemini hızlıca kırmak için kollarını sıvayanlara karşı Aydınlanmadaki özgürleştirici potansiyelin peşine düşer. Aydınlanmanın kendi potansiyeline sırtını döndüğü yerleri işaret etmek de ancak böyle mümkün olacaktır. Derrida'nın çabası Aydınlanma eleştirisinin yöntemini bulmayı hedeflemesi açısından, çağdaşlarının girişimlerinden çok daha keskindir. Sloterdijk'ın çabasının ise, Foucault'nun Aydınlanma karşısındaki pervasızlığına benzeyen girişimleri sebebiyle pek çok zaafi vardır.

³¹⁸ A.g.e., s. 34-35.

³¹⁹ Foucault, M. (2014). Aydınlanma nedir? M. Foucault içinde, *Özne ve İktidar* (I. Ergüden, & O. Akınhay, Çev., 4 b., s. 173-192). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 185.

Bu çalışma, Foucault-Derrida tartışmasını yalnızca Descartes'ın *cogito*'sunu ve dönemin Aydınlanma eleştirisinin yöntemini anlamak için etkili bir araç olarak kullanma çabasıdır. Ancak o tartışma daha farklı incelikler de içermektedir. Foucault'nun sessizliğin arkeolojisini yapma iddiasına³²⁰ karşılık Derrida bunun imkânını sorguladığı bir takım argümanlar³²¹ geliştirir. Derrida sessizliğin arkeolojisinin mümkün olmadığı söyler. Ve özetle bu argüman metnin dışının olamayacağıyla ilkesi etrafında geliştirilir. Tartışmanın bu çalışmada ilgilenilen Descartes okumalarıyla ilgili tarafı ana tartışmada ikincil bir konumda kalmaktadır. Tartışmanın ana damarıyla ilgiliyse Žižek şöyle yazar:

“...Foucault'nun Derrida'nın *Deliliğin Tarihi* hakkındaki eleştirel analizine müthiş bir şiddetle tepki vermesine, onu felsefenin hudutları içinde kalmakla itham etmesine şaşmamak lazım: Evet, Derrida felsefenin hudutları içinde kalır, ama pek kolayca felsefenin ötesindeki bir alana ulaşmış olduklarını iddia edenlerin karşısında Derrida'nın gücü tam da burada saklıdır. Derrida'nın yaptığı şey sırf felsefeyi 'yapıbozumuna uğratmak', onun dış bir Ötekiye olan bağımlılığını göstermek değildir; daha önemlisi, felsefenin dışında bir saha bulma girişimini 'yapıbozumuna uğratar' ve bu Öteki'ni belirlemeye yönelik tüm anti-felsefi çabaların bir felsefi kategoriler çerçevesine borçlu kaldığını ortaya koyar.”³²²

Foucault'nun “*felsefeye karşı ilk günah*”mış gibi karşısına çıkartıldığını iddia ettiği³²³ bu üç sayfa gerçekten de kapladığı sayfa sayısından fazlasını ifade etmektedir. Akıl hastanelerine kapatılan delilerin ve toplumsal olanın dışında konumlandırılmak istenen deliliğin faturasını Descartes'ın bariz bir retorik içerisinde kullandığı ve reddetmediği deliliğe kesmek, *Deliliğin Tarihi* için küçük; modernite eleştirisi ve anti-felsefe için büyük bir adımdır. Delilik, Foucault'nun iddia ettiği gibi *cogito*'dan silindiyse³²⁴ bu Descartes tarafından *cogito*'nun keşfi sırasında değil, Descartes'tan sonraki rasyonalizm geleneği içinde silinmiştir. Kartezyen özneyi yeniden öne sürerken

³²⁰ Foucault, M. (2011). *Deliliğin Tarihi*'ne Önsöz. *Büyük Kapatılma* (I. Ergüden, & F. Keskin, Çev., 3 b., s. 20-30). içinde İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 22.

³²¹ Derrida, *Cogito And History Of Madness*, s. 39-45.

³²² Žižek, S. (2015). *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi* (2 b.). (E. Ünal, Çev.) İstanbul: Encore, s. 327.

³²³ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 32.

³²⁴ Foucault, M. (2011). *Gövde, Bu Kağıt, Bu Ateş. Büyük Kapatılma* (I. Ergüden, & F. Keskin, Çev., 3 b., s. 48-75). içinde İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 71.

Žižek'in hatırlattığı gibi modern düşünceye hakim olan kendine karşı nötr olduğu öne sürülen *cogito*'nun dışında, *cogito*'nun çekirdeğinde bulunan ve saydam bir bilinç anlayışından uzak olan *cogito*'nun aşırılığına odaklanmak gerekir.³²⁵

Foucault'nun devamla modern düşünceyi köklerine kadar cezalandırma arayışına, Derrida ve Žižek'in karşı çıkışındaki motivasyon budur. Bir sistemi, anlayışı, akımı ya da ideolojiyi eleştirirken onun bütün kurucu unsurlarını bir çırpıda reddetmek hevesinde bir problem vardır. Örneğin; Žižek aynı argümanı Nazizm'in köklerini tek kalemde silmeye çalışanlar için de tekrarlayacak ve onun kökenindeki temel, solcu motiflerin arkasında duracaktır.³²⁶

Cogito'yla ilgili mesele şudur: Eğer bütünlüğü yakalayamıyorsam bile, anlayamıyorsam bile nasıl yapılacağını formüle ediyorum. Bu da sonsuz ve belirlenmemiş bütünlük imkânını varsaydığı için anlamlı bir çabadır.³²⁷ Başka bir deyişle *cogito*, her şeye kadir olduğu için değil elimizdeki en yetkin araç olduğu ve belirlenmemiş olanın imkânını varsaydığı için önemlidir. Bu, Descartes'ın sistemi kesinlikle bütün belirleme mekanizmalarının dışında kalır, belirlemez, mutlak özgürlük sağlar gibi bir iddia değildir. Ancak kendisinden önceki bütün bir felsefe geleneğinin sabit karşıtlıklarını mahveder. Kartezyen gelenek yeni karşıtlıklarla ortaya çıkmış mıdır? Kesinlikle. Ancak klasik felsefi anlam dünyasını yerle bir ederken ortaya çıkardığı potansiyel *-cogito*'nun potansiyeli- kendi niyetinin ötesindedir. Kendi belirlemesinin de ötesinde bir kurucu delilikle karakterize olur. Descartes'ın *cogito*'sundan bu dersi almak gerekir. Bütün bir modern geleneğin üzerine tarihselci bir okumayla çizgi çekmek, Aydınlanmanın bütün bir Ortaçağ'ın üzerine çizgi çekmesinden daha makul ya da masum değildir. Sinizmin motivasyonu tam da bu kurucu deliliği göz ardı etmesinde yatmaz mı? Sinik, yalnızca eleştiriyi değil kendi varlığının kurucu deliliğini reddeden değil midir? Sloterdijk, Aydınlanmayı dışsal bir eleştiri ve sinik aklı ona direnen özne olarak görür. Oysa Aydınlanmadan etkilenen bilinç, basitçe bilen bilinç midir yoksa bilmenin yollarını aşındıran bilinç mi? Aydınlanmadan etkilenen bilinç, aydınlanmış yanlış bilinçten farklı olarak, kurucu bir

³²⁵ Žižek, S. (2012). *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi* (3 b.). (Ş. Can, Çev.) Ankara: Epos Yayınları, s. 8.

³²⁶ Fiennes v.d., *The Pervert's Guide to Ideology*, 2012.

³²⁷ Derrida, *Cogito And History Of Madness*, s. 68.

deliliği kovalayan bilinç olmalıdır. Yoksa nasıl aydınlandığı hatta neyi bildiği dahi meçhul olan bir bilinç değil.

Bütün bunların yanısıra; Foucault'ya göre delilik meditasyon sırasında daha en başta dışlanmıştır. Bu yüzden kötü cin deliliğin güçlerine sahip olmasına rağmen “*deli olma riskini*” taşımaz.³²⁸ Böylece akıl, her zaman delilikten önce geldiğinin farkında olacaktır ve kendisini delilikten ayırmak için çabalamasına gerek kalmayacaktır.³²⁹ Eğer bu doğruysa, yani akıl deliliği teorik olarak daha en başında yendiye, neden onu kapatmak için bu kadar çaba harcasın? Kapatma, aklın delilik karşısındaki zafer sarhoşluğundan ileri gelen bir şöleden mi ibarettir? İmkansız değil. Ancak korku her zaman daha güçlü bir motivasyondur.

Kapatma, tam da deliliğin akıl tarafından bastırılmayan ve *cogito*'da içerilen anlamı karşısındaki paranoyanın dışavurumu olamaz mı?

*“Paranoyak Yargıç Schreber'i analiz eden Freud paranoya 'sistem'inin delilik değil, ersatz bir anlam evreni aracılığıyla delilikten -simgesel evreninin dağılmasından- kaçmaya yönelik ümitsiz bir teşebbüs olduğunun altını çizer.”*³³⁰

O hâlde bütün o kapatma geleneği, akla imkânını veren *cogito*'nun delice hamlesinin, yani 17. yüzyıl Aydınlanma hareketinin kendi eksikliğine, boşluğuna dair paranoyakça müdahalesinin ifadesi olarak anlaşılabilir mi?

Derrida, *cogito*'nun bu aşırılık noktasına ulaşmasının ardından Descartes'ın tanrıya çekildiğini iddia eder. Böylece tanrı beni delilikten koruyacaktır.³³¹ Descartes, beni, *cogito*'yla tanımlamıştır. Descartes'ın içerisinde delilik potansiyelini barındıran *cogito*'dan tanrıya çekilmesinin sebebi budur. Tanrı *cogito*'yu, yani beni delilikten koruyacaktır. Böylece *cogito*, çalışmaya başladığında her zaman kendisinden emindir

³²⁸ Foucault, *Gövde, Bu Kağıt, Bu Ateş*, s. 73.

³²⁹ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 224.

³³⁰ Žižek, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, s. 331.

³³¹ Derrida, *Cogito And History Of Madness*, s. 70-71.

ancak çalışmadan önce deliliktir.³³² Ve *cogito* kendisini delilikten ayırarak, kendi orijinini unutmakta ve kendi ihtimaline sırt çevirmektedir.³³³

Žižek burada Derrida'dan ayrılır. Ona göre *cogito*'nun çalışması demek, Gerçek ile simgeseli kurma arasındaki gerilime denk düşer.³³⁴ Derrida için *cogito*'da; çalışmadan, harekete geçmeden önce bir delilik ihtimali söz konusudur. Bu ihtimale nasıl yüzümüzü döneceğimizi söylemez. Sadece harekete geçmeden önceki potansiyel deliliğe dikkat çeker ve orada anlamlı ve değerli bir potansiyelin olduğunu öne sürer. Žižek ise deliliğin esas anlamının Gerçek'in kaosuna simgesel düzen dayatma deliliği olduğunu düşünür. Delilik kurucu bir unsur olarak ele alındığında her anlam sisteminin paranoyak olduğu görülecektir. Çünkü her seferinde Gerçek'e simgeseli dayatmanın imkânsızlığını denemektedir. “*Aklın deliliğinin yanında, akıl kaybının sebep olduğu salt delilik nedir ki?*”³³⁵

The Dark Knight'ın³³⁶ ünlü sorgu sahnesinde Joker ısrarla Batman'in kendisi gibi bir çılgın olduğunu ve Joker'i tamamladığını söyler. Joker, bütün ihtişamına rağmen Batman'in hamlesindeki delice yanı, Batman'e hatırlatırken kesinlikle haklıdır. Ya da Sherlock dizinde³³⁷ Sherlock'un Moriarty tarafından intihara zorlandığı sahne ele alınabilir. Sherlock'un, Moriarty'ye boyun eğecekken kendisinin de Moriarty'den farksız olduğunu fark ettiği an, Moriarty'yi alt edebileceğini de fark ettiği andır. Sherlock, meleklerin tarafında olsa da onlardan biri olmadığını itiraf ettiğinde, kendi varlığındaki kurucu deliliği kendisinin güçlü yanı olarak öne sürer. *Cogito*'nun kaçamadığı bu delilik anı ilk örnekte Batman tarafından bastırılmaya çalışılırken, onun özgürleştirici potansiyeli Sherlock tarafından kucaklanır. İşte ancak böyle bir kabul anında özne, kendisine çizdiği alanın dışına taşabilecek gücü kendinde bulabilir. Descartes ve rasyonalist gelenek tarafından Joker veya Moriarty olma potansiyelini bastırmak adına sırt çevrilen aklın deliliği (ki bu potansiyel bilim kurgu edebiyatı tarafından sıklıkla hatırlatılır) aslında özgürlüğe dair esas potansiyeli taşımaktadır. Akıl,

³³² A.g.e., s. 71.

³³³ A.g.e., s. 76.

³³⁴ Žižek, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, s. 331.

³³⁵ A.g.e., s. 331.

³³⁶ Thomas, E., Roven, C., Nolan, C. (Prodüktörler), & Nolan, C. (Yönetmen). (2008). *The Dark Knight* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: Warner Bros. Pictures.

³³⁷ Thompson, S. (Yazar), & Haynes, T. (Yönetmen). (15 Ocak 2012). The Reichenbach Fall [Televizyon dizi bölümü]. E. Cameron (Prodüktör), *Sherlock*. Londra, Birleşik Krallık: BBC Worldwide.

ancak deliliğin kabulüyle hatta sahiplenilmesiyle kendisine dönebilir. Hiç şüphe yok ki deliliğe kucak açan, onun özgürleştirici potansiyelini sahiplenene Kinik; delilikten kaçıp sakın bir limanda akli değil “akıllı olmayı”³³⁸ tercih edenlere sinik denir.

O hâlde, özgürlük öznenin simgeselden geri çekilme ve onu yeniden düşünme jestinde bulunur. Her simgesel, Gerçek’in kaosuna bir düzen dayatır. Ancak bunu özneliliğin mutlak mahkumiyeti ya da özgürlükten kaçışı olarak görmemek gerekir. İnsan, varoluşunun zorunluluğu olarak simgesel düzeni kurar. Alet yapabilme potansiyeliyle, bir dile sahip olma becerisiyle yani varoluşunun zorunlu öğeleriyle simgeseli kurmak durumundadır. Bunun kendisini her hâlükârda özgürlüğün karşısına yerleştirmek, insanın varoluşunu özgürlüğün karşısına yerleştirmektir. İnsanın özgürlüğünü varoluşunun karşısına yerleştirmektense kendi sınırlılıkları içerisinde aramak gerekir. İnsan, kendi varoluşuna döndüğünde özgürleşir. Aydınlanmanın özgürlükçü atılımı, bu arayışında temellenir. Sloterdijk’in “aydınlanmış” dediği yanlış bilinç böyle bir jestin kıyısından köşesinden geçmez. O zaman Aydınlanma nedir? Bu ancak bu sorunun ilk sahibi Kant’a danışılabilir.

3. Kant ve Öznenin Özneleşmesi

Aydınlanmayla beraber özne ilk defa varlığından sorumlu hâle gelmiştir. Çünkü Descartes’la birlikte öznenin varlığı ile düşüncesi arasında bir özdeşlik saptanmıştır. Özne farkında olsun ya da olmasın her ediminden sorumlu tutulmuştur. Çünkü bilincin yapısında her an kendine dönebilme olanağı vardır. Kant’ın *cogito*’yu her tasavvuruma eşlik etme olanaklılığıyla tanımlamasını Heinz Heimsoeth şöyle açıklar:

“...Benim her tasavvurumda, algılamamda, her objeyi bilmemde, bu düşünce bükülümünün (reflexion), bu bilginin olması gerekmez; ama olabilir; olması zorunlu değildir ama olanaklıdır. Bilen bilincin yapısında, her an kendisine, ‘ben’e dönme gücü ve olanağı vardır.”³³⁹

³³⁸ Horkheimer, M. (2013). *Akıl Tutulması* (9 b.). (O. Koçak, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları, s. 60.

³³⁹ Heimsoeth, H. (2014). *Kant’ın Felsefesi* (6 b.). (T. Mengüşoğlu, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 88.

Bu düşünce, özneyi kendi edimlerine hakim olamayan bir varlık olmaktan çıkarır. Artık özne, kendi edimine hakim olmamışsa, hakim olması olanaklı olmasına rağmen olmamış öznedir. Bilinç geri dönülmez bir şekilde kendi-bilincine bağlı hâle gelir. Spinoza kendinden çok emin bir tavırla tüm değişimlerin öznenin özgür seçiminden ileri geldiğini iddia eder. Üstelik değişimin öznenin isteğiyle olması ya da olmaması, dışsal nedenlerden ya da içsel nedenlerden kaynaklanmış olması da bunu etkilemez.³⁴⁰ Burası, Aydınlanmadan etkilenen bilinçle aydınlanmış yanlış bilinç arasındaki en büyük farktır. Sinik, eleştirinin haklılığı kabul edip pratikteki yanlışlığını dış kaynaklarda atfeder. Oysa Aydınlanmacı eleştiride böyle bir bahaneye yer yoktur.

Yine de Spinoza'nın çözemediği bir problem vardır. Spinoza'nın insan özgürlüğünü Tanrı'nın belirlemesinden ayıramadığı görülür. Spinoza bir yandan insan istencini doğrudan Tanrı'ya bağlamak ister. Böylece insan istencinin özgürlüğü kısıtlayacak şekilde dış nedenler tarafından belirlendiği eleştirisini Tanrı'nın zorunluluğuyla ve evrenselliğiyle göğüsleyecektir. Öte yandan insanın her ediminin özgür seçim olarak kabul edilmesini ister. Eğer Tanrı'nın şeyleri sürekli yaratmayı sürdürdüğü doğruysa insanın seçimleri nasıl özgür kabul edilebilir? İnsanla Tanrı arasındaki etmenleri insanın edilgen özne olarak kabul edilmesinin reddini amaçlayarak kaldıran Spinoza, Tanrı'nın hem her an yaratımda bulunup hem de insanın özgürlüğünü nasıl koruduğunu çözemez. Ancak bütün bir felsefesine yayılmış dürüstlüğüyle de bunu çözemediğini itiraf eder.³⁴¹

İşte bu noktada Kant'a dönmek gerekir. Kant, her akıllı filozof gibi cevabı vermemiş, soruyu değiştirmiştir. Kant'ın öncelikli saldırısı varlığın bilgisi için başvurulmuş mantığın çelişmezlik ilkesine olacaktır. Kant'a göre varlık bir çıkarıma dayanmaz, mutlak bir şeydir.³⁴²

Kant'ı anlamak için onun kavramlarıyla konuşmak gerekir. Çünkü Kant felsefesinde baş döndürücü bir kavram üretimiyle karşılaşır. Kant metafiziğin ancak *a priori* bilgiler içermesi gerektiğini söyler. Metafizik zaten kavramında içerildiği üzere deneyimden elde edilecek bilgiye kapalıdır. İster fizikte olduğu gibi dış deneyden ister psikolojideki gibi iç deneyden elde edilmiş olsun deneye dayanan yani *a posteriori*

³⁴⁰ Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, s. 137.

³⁴¹ A.g.e., s. 155.

³⁴² Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 39.

bilgiler metafiziğin alanının dışındadır. Bununla beraber iki tür yargı vardır: anatik yargılar ve sentetik yargılar. Analitik yargılar bilginin çözümlenmesine dayanan, açıklayıcı yargılardır. Analitik bir yargı özünde zaten içerilmiş olanın ortaya çıkarılması üzerinedir. Her cismin yer kapladığını söylediğimizde var olan bilgimize bir şey eklemeyiz. Zira bu bilgi zaten cismin kendisinde var olan bilgidir. Bilgimize yeni bir şey ekleyen, bilgiyi genişleten ve arttıran yargılar sentetik yargılardır. Bazı cisimlerin ağır olduğunu söylediğimizde kavramda içerilmeyen bir şeyi ortaya koyarız. Bu, bilgimizi arttırıcı yöndedir. Bunlarla beraber bütün analitik önermeler *a priori*dir. Çünkü analitik yargı aslında bir kavramda zorunlulukla bulunan bir yargıdır. O yüzden analitik yargı, saf bir düşünme ilkesi üzerine değil bir deney nesnesi üzerine kurulduğunda da zorunlulukla çıkarılan bir bilgiyi içerir. Kuşun uçan bir canlı olduğunu söylediğimizde bir deneyimden faydalanmayız. Kuşun uçtuğu ve canlı olduğu onun kavramında hâlihazırda içerilmiştir.³⁴³

Kant'ı kendisinden önceki gelenekten ayıran, fizik ve matematik alanıyla mantık alanının aynı şekilde bilenemeyeceğini fark etmesidir. Kant'a göre mantık alanındaki karşıtlıklar (*opposition*) ortadan kaldırılması gereken çelişmelerdir. Oysa matematikte bir karşıtlık, söz gelimi beş ile eksi beşin karşıtlığı, sayı doğrusu içerisinde bir yeri olan sifıra eşitliği getirebilir. Yine fizikteki bir karşıtlık, iki eşit kuvvetin aynı cismi zıt yönlerde itmesi gibi, durağanlık durumudur. Bu karşıtlıklar ortadan kaldırmamız gereken karşıtlıklar değildir, ortaya yeni bir durum çıkarırlar. Matematik ve fizikteki karşıtlıklara Kant, “gerçek geri çevirme” (*real repugnans*) adını verir.³⁴⁴

Eğer varlık çıkarıma dayanmayan mutlak bir şeyse; varlığı, çelişmezlik ilkesinden çıkaramayız. Kant, bunu mantık ile fizik ve matematik arasındaki farklılıktan çıkarıyordu. Çünkü matematikteki karşıtlıklarla mantıktaki karşıtlıkların farklılığı başka bir şeyi daha gösteriyordu. Matematik kavramlar aslında analitik çıkarımlara dayanmıyordu. Örneğin $7+5=12$ önermesinde $7+5$ bize yalnızca bu ikisinin toplamından tek bir sayı çıkacağı bilgisini *a priori* olarak verir. Oysa ikisinin toplamından elde edilen sayı yeni bir bilgidir, *a priori* olarak $7+5$ 'in kavramında bulunmaz.³⁴⁵

³⁴³ Kant, I. (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (4 b.). (İ. Kuçuradi, & Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s. 13-15.

³⁴⁴ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 40.

³⁴⁵ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 16-18.

“...[V]erilmiş bir kavrama belirli bir yüklem düşünmek zorundayız ve bu zorunluluk zaten kavramların kendilerinde bulunur. Ne var ki, soru, verilmiş bir kavrama ek olarak neyi düşünmek zorunda olduğumuz değil, -karanlık olsa da- onun içinde neyi gerçekten düşündüğümüzdür.”³⁴⁶

Bu da bizi örneğin bir matematik varlığı düşünürken çelişmezlik ilkesinden çıkarım yapamayacağımıza götürür. Yani matematik ve fizik yargılar sentetik *a priori* yargılardır. Ve tıpkı bunun gibi metafiziğin asıl işi de sentetik *a priori* yargılar bulmaktır. Metafiziğin içinde pek çok kez analitik yargılara başvurmak gerekir. Ancak nihai olarak metafiziğin içeriğini sentetik *a priori* önermeler oluşturur.³⁴⁷

Buraya kadar olan bölüm Kant’ın rasyonalist gelenekten kopuşunu gösteren bölümdür. Oysa Kant’ın işi burada bitmez. Empirist geleneğe de saldırır. Tıpkı Descartes’in eski karşıtlıkları *cogito*’yla aşması gibi Kant da rasyonalist-empirist tartışmasında kendisini iki taraftan da ayıracak hatta bu tartışmanın temellerini dinamitleyecektir. Sentetik *a priori* önermeleri tanımlaması rasyonalist argümanı temellerinden sarsıyordu. Şimdi ise yeni deneyim tanımıyla empirist argümana saldırarak.

Kant’a göre deneyim verileri, saf duyu verilerine indirgenemezler. Empirik gelenek *tabula rasa* formülünden yola çıkarak insanı deneyimin şekillendirdiği bir nesneye dönüştürüyordu. Oysa Kant’a göre deneyim, bize verilen kaotik bir bilgi akışı değildir. Biz duyu verilerini her zaman belirli iç zorunluluklarımız aracılığıyla kavrarız.

“...[D]eneyimin kendisinde, tek tek olayları aşan, genelliğe, düzen ve yasaya götüren, bir önceden görme vardır; onda, olaylardaki salt olmuş bitmiş olmanın tersine, bir zorunluluk saklıdır. Bu, empirik bilginin, yani duyulara dayanan bilginin form özelliğinden doğmaktadır. Kant’a göre, empirik bilginin form özelliğinin kaynağı, bilginin maddesinin kaynağından; yani duyu verilerinin kaynağından başkadır. Bu formlar, duyu verilerinin gerçek deneyim bilgisine

³⁴⁶ A.g.e., s. 18.

³⁴⁷ A.g.e., s. 20.

*çevrilmesi için gerekli önkoşullardır. Bunlar (matematikte ve mantıkta) a priori bilgi dediğimiz türden bilgilerdir.”*³⁴⁸

O hâlde Kant felsefesinin amacı artık anlaşılabilir. Kant, deneyime ait bilginin *a priori* formlarını bulma çabasıdadır. *A priori* kavramı, her duyulduğunda zihinde “deneyim öncesi” tanımı yankılanır. Aslında bu kavram her şeyden önce zorunlulukla birlikte yankılanmalıdır. *A priori* bilgi her zaman bir zorunluluk olarak bulunan, zorunlu olarak çıkarılan bilgidir.

Kant kendi idealizm anlayışının şeylerin varlığından şüphe etmekle hiçbir alakası olmadığını söyler. Kant’a göre şeyler ancak tasarım biçimlerimizdir, şeylerin kendisiyle ilgili değildir. Kant’ın çabası bilgimizi şeylerle değil, bilme yetimiz ile ilgisi içinde ele almaktır. “Transendental” sözcüğüyle bu anlamı yakalamaya çalıştığını söyler. Hâlbuki bu kelime Kant’ın başına daha büyük işler açmış ve hepten yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu yanlış anlaşılmayı aşmak için sonradan kendi felsefesine “*eleştirel idealizm*” demeyi önerir.³⁴⁹

Şeylerin kendisiyle onların görünüşleri Kant felsefesi içerisindeki önemli tartışma konularından birisidir. Tartışmanın temel sorusu “numen” ve “fenomen”in aynı şey mi yoksa birbirinden farklı şeyler mi olduğu sorusudur. Vakit kaybetmeden bu tartışmanın Kant felsefesi açısından tali bir tartışma olduğunu söylenebilir. Böylece tartışmadaki iki yorumunun (nedensellik yorumu ve aynılık yorumu) da ortak olarak kabul ettiği şeylere odaklanılabilir.³⁵⁰ Kant’a göre gerçek şeyler vardır ve bizde temsiller oluştururlar. Bilgi nesnelere hislerimiz aracılığıyla elde ederiz ve düşünme yetimizle üzerinde işlem yaparız. Hissetme ve düşünmemizin oluşturduğu sentez, deneyim verilerimizin *a priori* koşullarından bağımsız olamaz.³⁵¹ Bir başka deyişle numenler ancak Anlama Yetisi’nin nesnelere dir. Düşünülebilir ancak asla bilinemezler. Bu, numenlerin varlığını reddetmemizi sağlamaz aksine fenomenlerin varlığını kabul etmemiz numenleri zorunlu bir şekilde dayatır. Ancak eleştirel idealizmin amacı analitik yargıları fenomenlerin alanında tutmak, fenomenlerden elde edilen bilgiyi numenlere

³⁴⁸ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 71.

³⁴⁹ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*, 2000, s. 43.

³⁵⁰ Tartışmanın kısa ve dengeli bir özeti için: Wood, A. W. (2009). *Kant*. (A. Kovanlıkaya, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 91-106.

³⁵¹ A.g.e., s. 95.

doğru genellememektir.³⁵² Bu da bilginin *a priori* formlarını aşacak şekilde düşünölen şeyleri, yani saf aklın faaliyetlerini, kısıtlamak anlamına gelir.

Spinoza'nın; *khimerayı*, kurgusal varlığı ve akıl varlığını, varlıktan ayırmaya çalışırken yaptığı faaliyet bir nevi sağduyulu bir çabadır. Spinoza, bütün bu ayrımlarını açık ve seçik olarak anlaşılma kriteriyle yapar.³⁵³ Aynıısı Descartes için de geçerlidir. Oysa Kant, bilginin *a priori* formlarıyla düşünebilir olanın sınırını çizecektir. Bunun için düşünmenin kategorilerini ortaya koyar.

Deleuze'e göre "görünüş" kavramını "beliriş" olarak yorumlaması Kant'ın düşüncesindeki devrimdir: "...[H]er beliriş kendi ardındaki bir öze değil, kendi belirişini koşullandıran koşullara gönderir."³⁵⁴ Böylece özne kendisine belirenin kurucusu durumuna gelmektedir.³⁵⁵ Yani Kant'ın fenomen tanımı ve bunu takip ederek ortaya koyduğu kategoriler, özneyi bilgisinin sorumlusu hâline getirmektedir. Bir başka deyişle özne kendi zorunluluklarının sonucudur. Özne, varoluşunun sonucudur. Ancak henüz yine de özneleşmiş değildir. Özneleşme, ancak öznenin kendi zorunlu varlığına yönelmesiyle mümkün olacaktır.

Kant için bilginin en önemli iki *a priori* formu mekan ve zamandır. Bunlar indirgenemezler, bizim dışımızda oldukları da söylenemez. Onlar düşüncemize verilidir ve onlardan bağımsız bir düşünce mümkün değildir.³⁵⁶ Zaman ve mekan, düşünölmüş değildir. Bir soyutlamanın ya da tümnden gelimin sonucu olarak elde edilmezler. Mutlak bir realite değil, bilincin zorunlu formlarıdır.³⁵⁷

İşte bu kavrayışla Kant, *cogito*'yu yeniden düşünebilecektir. Kant, *cogito*'yu varlığını belirleyecek bir şey olarak görmez. Ancak *cogito*'dan tam anlamıyla vazgeçmez. *Cogito*'yu Anlama Yetisi'nin sentetik faaliyetlerine eklemeler. Bununla birlikte duyu verilerinin *a priori* formlarındaki sentezi de her zaman *cogito*'nun işleme olanağının olduğu bir şekilde sürmektedir. Burada Kant felsefesindeki bir sorunla karşılaşılır. Anlama Yetisi'nin faaliyetleri duyu verilerinin sentezinden sonra ortaya

³⁵² Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 2000, s. 66-67.

³⁵³ Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, s. 113-117.

³⁵⁴ Deleuze, G. (2015). *Kant Üzerine Dört Ders*. (T. Kılıç, Çev.) Ankara: Kabalcı Yayıncılık, s. 29.

³⁵⁵ A.g.e., s. 26.

³⁵⁶ Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi, s. 51-65.

³⁵⁷ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 80.

çıkan ikincil bir faaliyet midir yoksa duyu verilerinin *a priori* formları hâli hazırda Anlama Yetisi'nin alanına ait, onun ilkel bir formu mudur?³⁵⁸

Kant; *cogito*'nun varlığı belirlemede Descartes'in, hangi belirlenebilir biçimi varsaydığını söylemekten kaçındığını öne sürer.³⁵⁹ Böylece *cogito*, saf bir varlığı varsayar. Ancak belirlenmiş varlık her zaman bilginin *a priori* formlarıyla düşünülebilir. Başka bir deyişle imgelemin zorunlu koşullarının dışında düşünülebilir bir varlık yoktur. Böylece Kant, Kartezyen felsefeyi varlıktan çıkardığı sonsuzluk, süreklilik gibi kavramlardan temizlemeye girişir. Çünkü zaman, düşüncenin zorunlu koşuludur. Sonsuzluğu ifade edebiliriz ancak bilmemiz mümkün değildir. *Cogito* bize varlığın bilgisini veremez. Çünkü "*Düşünüyorum öyleyse varım*" ifadesi, belirlenmemiş varlığın belirlemeyle belirlenmesi işlemidir. Yani Kant'a göre Descartes, varlığı düşünceden çıkarmıştır. Bunun yerine *cogito*'yu bir kendi-bilinci olarak almayı öne sürer. Böylece *cogito*, hem Anlama Yetisi'nin sentetik faaliyetlerine hem de imgelemin *a priori* sentezine eşlik eden bir kendi-bilinci olanağına dönüşür. Çünkü *cogito* bütün tasarımlarıma bu şekilde eşlik etmezse tasarımlarımın bana ait olduklarını (transsendental idealizmin özünü) kabul etmemizi sağlayacak hiçbir verimiz olmazdı.³⁶⁰

Burada bir parantez açarak şu söylenebilir: Hegel'in Kant'a itirazlarından birisi "*Düşünüyorum öyleyse varım*" ifadesinin bir çıkarım olmadığıdır. Zira bu ikisini dolayımlayan bir üçüncü yoktur ve burada "Her düşünen vardır" gibi bir öncül bulunmaz. Düşünce ve varlık farklı şeydir ancak yine de özdeşirler. Aynı zamanda *cogito*'yla özdeş olan varlığın içeriği değil, (içeriği ne olursa olsun) varlığın kendisidir.³⁶¹

Cogito'yu saf varlığın bilgisinden men eden Kant, onun evrensel olan vurgusundan vazgeçmez. Aslında Kant, evren idesini boş bir kavram olarak tanımlar ve içinin gerçeklikle doldurulamayacağını söyler.³⁶² Kant'a göre olanaklılığını *a priori* bildiğimiz tek ide, özgürlük idesidir. Çünkü özgürlük, ahlak yasasının koşuludur. Kant burada bir tutarsızlık olmadığını söyler. Özgürlük, ahlak yasasının *ratio essendi*'si;

³⁵⁸ Žižek, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, s. 41-42.

³⁵⁹ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 74.

³⁶⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 98-99.

³⁶¹ Hegel, F. G. (1997). Descartes. (I. Şimşek, Dü.) *Cogito*(10), 135-150, s. 139.

³⁶² Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 102.

ahlak yasası ise özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir³⁶³ Başka bir deyişle Kant'ın amacı, tıpkı Descartes'in *cogito* ile varlığı dolaysız olarak birbirine bağladığı gibi, ahlak yasasıyla özgürlüğü dolaysız bir şekilde birbirine bağlamaktır. Ancak buradaki gizli üçüncü, evrenselidir. Zira *cogito*'yu varlığın bilgisinden dolayısıyla evrensel gönderiminden ayırmaya çalışırken Kant'ın gizliden gizliye *cogito*'da kabul ettiği, evrenselidir. Aslında Descartes'ta *cogito*, varlıkla özdeş olduğu için evrenselidir. Fakat Kant, *cogito*'nun varlıkla özdeşliğini reddedip *cogito*'yu hem Anlama Yetisi'nin hem de imgelemin elemanı kılarken yine de onun evrensel gönderiminden vazgeçmez. Çünkü ahlak yasasını pratik aklın alanından ayırıp saf aklın yasa koyuculuğuna emanet ederken³⁶⁴ bu evrensele gönderme yapmak zorunda kalacaktır. “Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.”³⁶⁵ Bu evrensele gönderme, Kant felsefesinde *cogito*'nun varlıkla özdeşliğinden koparılamadığının göstergesidir. Özgürlük idesi, evrensel idesini gerektirmektedir. Aksi takdirde mutluluktan ayrıştırılmış bir ahlak yasasını bu ikisi olmadan düşünmek imkânsız hâle gelir.

Hegel, Descartes'in “*Yürüyorum, öyleyse varım*” itirazına verdiği cevaba³⁶⁶ geri döner. Bu tarz eylemlerde “Ben” yani düşünce içerilmektedir ancak “Ben”in içeriği farklılaşmıştır. Descartes, hâlihazırda “Ben”i bütün içeriklerinden tecrit edebileceğimizi göstermişti. “Ben”i farklılaşmış şeyden tecrit edebiliriz. Bunlar evrensel düşünce değillerdir. “Ben”i yalnızca saf bilinçten ayrı düşünemeyiz çünkü bu zaten “Ben”in kavramında içerilir. Düşünerek varolmak da zorunlu olarak saf bir varlığı gerektirir. Böylece evrensel olanla birlik içerisinde bir varlık elde ederiz.³⁶⁷

Deleuze burada Kant'ın tarafını daha iyi anlatabilmek için Rimbaud'un “*Ben başkasıdır*” formülünü ödünç alır.³⁶⁸ *Cogito*, bütün tasarımlarıma eşlik ederken onları bir form içerisinde ele almaktadır. Düşünceyi kolaylıkla mekandan ayırabiliriz. O zaten dışarıya ait bir formdur. Ancak zaman, içeriye aittir ve “Ben” tasarımını dahi bu

³⁶³ *Ratio essendi*, bir şeyin varlığının nedeni ya da zeminedir. *Ratio cognoscendi* ise bir şeyin bilinmesinin sebebi yani bilginin zeminedir. Kant, I. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi* (5 b.). (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, & F. Akatlı, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s. 4.

³⁶⁴ A.g.e., s. 36.

³⁶⁵ A.g.e., s. 35.

³⁶⁶ Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, s. 68.

³⁶⁷ Hegel, Descartes, s. 140.

³⁶⁸ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 71-72.

formundan ayırmamız mümkün değildir. Öyleyse *cogito*, kendi-bilinci olarak yanı başında durduğu tasarımları ancak pasif bir varlık olarak belirleyebilecektir. Nasıl ki aynaya baktığımızda ancak geçmişe ait bir görüntümüzü görürüz işte öyle *cogito*'yla varlığımıza bakarken -kendi-bilincimiz aktifken- ancak pasif ve edilgen olan ve geçmişe ait bir formumuzu görebiliriz. O hâlde zamanın düşüncede zorunlu oluşu; düşüncenin, varlığı ancak pasif ve edilgen bir varlık olarak belirleyebileceği anlamına gelir.³⁶⁹ Kant, düşüncenin bu belirlenimlerinden sıyrılabilceğimizi iddia edenleri ayna paradoksunu düşünmeye davet eder.³⁷⁰

Yine Kant'a göre varoluşun *cogito*'dan çıkarılamamasının sebeplerinden biri böyle bir önermenin “*Düşünen her şey vardır*” gibi büyük bir öncülden çıkarılması gerekliliğidir.³⁷¹ Hegel ise “*Düşünüyorum öyleyse varım*”ın felsefenin ilk öncülü olduğunu, “*Düşünen her şey vardır*” gibi bir önerme çıkarılacaksa dahi bunun ancak “*Düşünüyorum öyleyse varım*”dan çıkarılabileceğini iddia eder.³⁷² Kant'ın kabul etmediği *cogito*'nun içeriksiz bir versiyonunun olamayacağıydı. Bir biçim olarak “*Düşünüyorum*” olamaz, düşünce olabilirdi. Düşünce ise varlığı ancak belli koşullar altında belirleyebilirdi çünkü bilginin *a priori* formlarından bağımsız düşünce olamazdı. Hegel ise düşüncenin ancak “*Düşünüyorum*”dan çıkarılabileceğini söylüyordu. Felsefenin ilk önermesinde düşünceden “Ben”in, yani zayıf bir belirlenimle de olsa varlığın ve evrensel ideasının ayrıştırılması mümkün değildir. Dolayısıyla evrensel ideasından bağımsız ne felsefe ne de kendi-bilinci olabilir.

Bu çalışmada, Aydınlanma filozoflarının yöntemlerine, onların çıkış noktalarına odaklanılmasının esas nedeni, tartışmaların inceliklerini gösterebilmektir. Sloterdijk'ın “*sezgisel*” buluşu olan “*aydınlanmış yanlış bilinç*” tanımı³⁷³, onu bir an önce Aydınlanmanın nerede hata yaptığını bulma çabasına sokar. Fakat daha önemli olan soru, aydınlanmış yanlış bilincin gerçekten aydınlanmış olup olmadığıdır? Aydınlanmış olmak, ister Kant'ın dediği gibi hem Anlama Yetisi'ne hem de imgeleme devamlı eşlik eden bir kendi-bilinci anlamındaki *cogito*'yu gerektirsin ister Descartes ve Hegel'in savunduğu gibi “Ben”le başlayan ve bütün düşünme faaliyetine zorunlu olarak eşlik

³⁶⁹ A.g.e., s. 74-75.

³⁷⁰ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 34-36.

³⁷¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 220.

³⁷² Hegel, *Descartes*, s. 139.

³⁷³ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 5.

eden *cogito*'yu gerektirsin, öznenin eleştirel olarak kendisine dönmüşlüğünü gerektirmez mi? Sinizm ise en basit tanımıyla kendi yanlış bilincine dış zorunlulukları, çevresel faktörleri bahane eden bilinçtir. Sinizm, aydınlanmış değil olsa olsa Aydınlamayı işitmiş ve ona cevaplar hazırlamış yanlış bilinçtir Lukács'ın deyişiyle "bilinçli" değil "farkında olan" öznenin yanlış bilincidir.³⁷⁴

Sorun Aydınlanmanın doğruluk değerindeki bir hata değildir. Hakim ideolojinin, "*basit ideoloji dışı şiddet ve kazanç vaadi*" sinik özneyi yanlışta ısrar etmeye zorlar.³⁷⁵ Yani Sloterdijk, pratik bir hareket olarak Kinizm'i ortaya atmakta bir bakıma haklıdır çünkü sinik aklın motivasyonu pratik kazançtır ya da boyun eğişi maruz kaldığı pratik şiddetten ileri gelir. Kinizm'i ele alış biçiminde problemler olsa da, Kinizm "*hayata komşu olduğu*"³⁷⁶ ve hakim ideolojinin sunduğu kazançları tanımayı mümkün kıldığı ölçüde Aydınlanmanın eksikliğini işaret etmede başarılıdır. Aydınlanma, yanlış bir özneyi tasavvur ettiği için sinik, aydınlanmış olmasına rağmen bilinci yanlış kalmaz. Bilinci yanlıştır çünkü insan, teorik olarak hakikati tanıdığı ölçüde dönüşmez. Machiavelli'nin tarif ettiği Sloterdijk'in da farkında olduğu gibi³⁷⁷ modern insan, şartlar uygun olduğunda aldatılmayı tercih edebilir. Hakim ideoloji insanı tatmin ettiği sürece, hakikatten haberdar ama onu reddeden insan mümkündür. Bunlarla birlikte sinizm, sorumluluk almayı reddeden dolayısıyla özneleşmeyi reddeden insanın bilincidir. Başka bir deyişle Kant'ın ahlak yasasının öngördüğü özneliği yani özneleşmeyi reddeder.

Kant saf akılı, bilginin yeter nedeni olarak gören gelenekle büyük ölçüde hesaplaşsa da onun için saf akıl hâlâ pratik akla üstündür. Çünkü saf akıl kendisini eleştirme gücüne sahipken pratik akıl, kendisinin egemen olduğu kuruntusuna kapılır, kendisini aşan beklentilere girer.³⁷⁸ Akıl, kendisinin tabi olduğu yasaları dahi eleştirme gücüne sahip tek yetimizdir.³⁷⁹

Kant ahlak yasasından bahsetmeye, haz ile ahlakın bağına keserek başlar. Mutluluk, ben-sevgisi ilkeleri bütün içerikli pratik ilkeleri kapsamaktadır. Haz, her hâlükârda bir nesneyi gerektirdiğinden yani her haz aslında bir nesne arzulamaya

³⁷⁴ Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 190.

³⁷⁵ Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 45.

³⁷⁶ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 140.

³⁷⁷ A.g.e., s. 493.

³⁷⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 16-17.

³⁷⁹ Wood, *Kant*, s. 115.

dayandığından ancak insanın duyularına aittir. Anlama Yetisi'ne ait olamaz. Kalkış noktası özne değildir. Oysa Kant'ın teorisi varlıktan değil düşünen öznenen hareket etmektedir.³⁸⁰ Ve düşünce bir etkinliktir, bağlantılar kurmak ve yargılamaktır.³⁸¹ Öyleyse aşağı ya da yüksek hazlar arasında bir fark yoktur. Çünkü ister yüksek sanat eserlerinden haz duyulsun isterse de en basit kabul edilen eylemlerden haz alınsın, bunlar düşünceye dayanmadığından ve bir nesneyi gerektirdiğinden başka bir deyişle özneyi edilgen kıldığından özgürlük idesiyle ve doğal olarak da ahlakla bağı kurulamaz.³⁸² Buna karşılık isteme, öznenin edimidir ve yasa koyucu bir tarzda isteme mümkündür:

“Akıl, istemeyi pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu –hatta bu haz yasasının kendisinden alınan bir haz olsa bile- araya girmeksizin, dolaysız olarak belirler ve ancak saf akıl olarak pratik olabildiği için, yasa koyucu olabilir.”³⁸³

Özetle, arzulamaya dayanan bütün istemeler deneyseldir.³⁸⁴ Öznenin, maksimlerini pratik genel yasalar olarak olarak düşünebilmek için istemenin içeriğini değil biçimini dikkate alması gerekir. İçerik deneye dayanırken biçim düşünceye dayanır. İçerik nesnelere aitken biçim özneye aittir. Maksimleri genel yasalar olarak düşünmenin yolu budur.³⁸⁵ Maksimlerin yasa koyucu biçimi, isteme için yeter neden kabul edilmeli ve “*bu biçimle belirlenebilecek istemenin yapısı*” bulunmalıdır.³⁸⁶ İsteme bu koşullar altında özgürdür. Özgür istemenin zorunlu belirlemeye uygun yasasını bulmak gerekir.³⁸⁷

“...[K]oşulsuz pratik olanla ilgili bilgimiz nereden başlar? Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı? Bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlüğün ne doğrudan doğruya bilincine varabiliriz –çünkü ilk kavramı negatiftir-, ne de

³⁸⁰ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 85.

³⁸¹ A.g.e., s. 82.

³⁸² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 25-27.

³⁸³ A.g.e., s. 28.

³⁸⁴ A.g.e., s. 23.

³⁸⁵ A.g.e., s. 30-31.

³⁸⁶ A.g.e., s. 32.

³⁸⁷ A.g.e., s. 33.

onu deneyden çıkarabiliriz –çünkü deney yalnızca görünümlerin yarasını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşıtı olan doğanın mekanizmini verir. Demek ki (kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımız anda) kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlâk yarasıdır; ve akıl onu hiçbir duyusal koşul tarafından altdilemeyen, hatta koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlâk yarası bizi doğrudan doğruya özgürlüğe götürür.”³⁸⁸

Böylece insanın nasıl özgür olabileceği sorusu berraklık kazanır. Kant’la beraber insan tanrı tarafından belirlenemez olur ancak yine de kendi iç zorunluluğunun etkisi altına girer. O hâlde Spinoza’nın sorusunu³⁸⁹ şöyle revize edebiliriz: insan hem iç zorunlulukları tarafından belirlenip hem de nasıl özgür olabilir? Kant’ın buna cevabı insanın ancak kendi iç zorunluluğuna bağlanarak özgür olabileceğidir. İçeriği hesaba katılmaksızın yasa koyucu biçimin kendisini kabul etmek ve özne olarak bu zorunlu koşula bağlanmak özgürlüğün temelini oluşturur. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”³⁹⁰ diye açıklar.

Elbette iyiliği koşulsuzca edimin kaynağına (yani niyete) bağlayan ve onun sonuçlarını düşünmeyen bu ahlak yarası Kant’ın eleştirmenlerince hedefe oturtulur. Žižek ise “Kant’ın hakikati olarak Sade” formülasyonunu yerinden eder. Kant’a yöneltilen eleştiride kategorik buyruğun formalist olduğu ve somut koşulları hesaba katarak İyi’ye dair belirli bir fikir edinme şansımızı yok saydığı söylenir. Žižek’e göre bu formal belirlenimsizlik Kant ahlakının esas gücüdür. Çünkü böylece ödevin ne olduğunu Kant ahlakından öğrenemeyiz, Kant’tan yalnızca ödevimize uygun davranmamız gerektiğini öğreniriz. Yani soyut bir buyruğu somut yükümlülüğe çevirmek de öznenin görevi hâline gelir. Tam da bu sebepten ödev bir bahane olmaktan çıkar. Klasik ahlak, ödevi yapmamanın bahanesi olmayacağını söylerken Kant ahlakı, ödevi yapmanın bahanesi olamayacağına işaret eder. Örneğin bir Nazi subayı için Yahudileri katletmenin bahanesinin bunun kendisinin görevi olması, bir Stalinist lider için muhalifleri cezalandırmanın tarihe karşı sorumluluk olduğu ya da bir bilim insanı

³⁸⁸ A.g.e., s. 33-34.

³⁸⁹ Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, s. 155.

³⁹⁰ Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (3 b.). (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s. 8.

için hayvan deneylerinin insanlığa karşı görev olarak addedilmesi Kant ahlakında mümkün değildir. Ödevin ne olduğuna karar vermek öznenin sorumluluğundadır. Bu yüzden ödevi yapmanın bahanesi olamaz.³⁹¹

İşte Kant'la birlikte kendi-bilinci, bu şekilde özgürlüğün temeli hâline gelir. Modern felsefenin karakteristiğini “*soyut ve cisimleşmemiş*”³⁹² bir özne olarak gören ve bunu bir eleştiri olarak kullanan modernizm eleştirisine karşı buradaki güçlü özgürlük potansiyelini es geçmemek gerekir. Örneğin Kant'a göre bir kişi özgür iradesiyle yaptığı davranıştan dolayı cezalandırmak gerekir. Eğer cezalandırmazsak onun insanlığını yadsımış oluruz.³⁹³

O hâlde elde neler var? Modern felsefe anlayışı Machiavelli'yle “...[H]akikati insani olandan daha yüksek bir kaynağa bağlayan, iyi, doğru ve güzelin ölçülerini kendi içinde barındıran ve bu bakımdan insani kontrolün tümüyle dışında kalan aşkınlık noktalarının reddiyle”³⁹⁴ yola çıkar. Descartes kendi-bilincinin; radikal, kurucu, delice hamlesini ortaya atar hatta onu felsefesinde icra eder. Böylece modern felsefe, özgürlük potansiyelini kuşkunun kendisinde bulan bir geleneğe kapılarını kapatmış olur.³⁹⁵ Kendisiyle başbaşa kalan özne, kendisinin sınırlarının arayışına çıkar. Kesinlik arayışı da bu temelde ele alınmalıdır. Spinoza'nın kesinliğe düştüğü şerh öznelliğin modern düşüncedeki yerini muazzam şekilde saptar: “*Her şeyi açık ve seçik değil, ancak karışık bir biçimde algılayabiliyor sayılsaydık, bu karışık algılamadan daha eksiksiz hiçbir şeyimiz olmazdı, ne de doğamızdan başka bir şey beklenirdi.*”³⁹⁶ Descartes, kendi icat ettiği *cogito*'nun delice potansiyelinden tanrıya geri çekilmiştir. Fakat Aydınlanmanın bir hakikat değil yöntem teorisi olduğunu yeniden hatırlatmakta beis yok. Descartes bütün alçak gönüllülüğüyle insanlara hakikat dayatmadığının altını çizer:

³⁹¹ Žižek, S. (2005). Kant ve Sade; Mükemmel İkili. *Cogito*(41-42), 182-191, s. 187-188.

³⁹² West, D. (2013). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (3 b.). (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık, s. 34.

³⁹³ Abramson, *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 336-337.

³⁹⁴ Günsoy Kaya, F. (2014). Leo Strauss. A. Tunçel, & K. Gülenç (haz.) içinde, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Žižek'e* (2 b., Cilt II, s. 549-582). Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 560.

³⁹⁵ Hegel, *Descartes*, s. 137.

³⁹⁶ Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, s. 54.

“...[H]iç kimse benim burada insanların akıllarını doğru kullanmaları için izlemeleri gereken Yöntemi onlara öğrettiğimi falan sanmasın; niyetim sadece kendi izlediğim yolu göstermek.”³⁹⁷

Kendisine mahkum kılınan özneye son ödevi de Kant tarafından verilir. Kant’la beraber özneye hem kendi sınırlılığı çarpıcı bir şekilde gösterilir hem de özne benzersiz bir şekilde edimlerinin sorumluluğuna tabi tutulur. Özne artık kendi sınırlılığını ve sınırlarını tanıyarak özneleşebileceğini öğrenir. Özne artık mutluluğu için değil öyle yapması gerektiği için ödevini yapmak zorundadır. Bununla da bitmez. Özne artık ödevinin ne olduğuna da karar vermek zorunda olacaktır. Bütün bunlarla beraber kendi-bilinci, tarihte öznenin karşılaştığı en zorlu görev hâline gelir.

Bütün bu girişimler yoluyla modern felsefe, eşi görülmemiş bir şekilde özneye hesaplaşma derdine düşmüştür. Bu bölümde bu girişimleri ele alarak hem modern bilincin ne anlama geldiğini anlamak hem de modern felsefenin “*banal bir okuması*”³⁹⁸ da aşmak hedeflenmiştir. Dünya Savaşları’nı, Holokost’u, atom bombalarını, yirminci yüzyılın totaliter yönetimleri bir çırpıda modern felsefede temellendirmek isteyen bir modernite eleştirisi geleneğine karşı, modern felsefe kürsüsü tam da bütün bunların karşısına kurulmuştur. Genelde modern felsefe, özelde Aydınlanmanın kurucu isimleri tarihteki bütün kötüye giden olaylardan, diğer bütün felsefe geleneklerinden daha çok sorumlu tutulmuştur. Ortaçağ’ın Hıristiyan teologları Haçlı Seferleri’nde ya da Antik Yunan filozofları kendi dönemlerinin savaşlarında ya da kötü giden toplumsal yapısında aynı şekilde pay sahibi olarak düşünülmezler. Bunda Aydınlanmanın somut sonucu olarak görülen Fransız Devrimi’nin de payı olabilir.³⁹⁹ Ne olursa olsun felsefî Aydınlanma ya da modern felsefe geleneği içerisindeki filozofların kitaplarından hızlıca alıntılar bulup bunları toplumsal koşullara gerekçe olarak sunmanın kabul edilebilir yanı yoktur.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 30.

³⁹⁸ Derrida, *Cogito And History Of Madness*, s. 38.

³⁹⁹ Fransız Devrimi’nin Aydınlanmanın bir sonucu olup olmadığı da tartışmalı bir konudur. Bu tartışmanın bir özeti için: Outram, D. (2007). *Aydınlanma*. (S. Çalışkan, & H. Çalışkan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 154-169.

⁴⁰⁰ Örneğin; Aydınlanma ve din ilişkisi üzerine yapılan yüzeysel bir inceleme hemen Voltaire’in meşhur sözünü öne atıp basit çıkarımların peşine düşecektir. Oysa Dorinda Outram, Aydınlanmanın önemli dini

SONUÇ

Sloterdijk'ın çarpıcı eseri *Kritik der zynischen Vernunft*'u yayınlamasının üzerinden yaklaşık otuz yıl geçti. Eser, önce Almanya'da büyük ses getirdi ve daha sonra İngilizceye kazandırılarak çağdaş felsefe literatüründe kendisine yer edindi. Bu süre zarfında Türkçeye tercüme edilmeyen eser, Türkçe tartışmalarda kendisine yer bulamadı. Tanıl Bora'nın⁴⁰¹ ve Ali Şimşek'in⁴⁰² kavrama müracatları orijinal ancak oldukça sınırlı bir şekilde sinizm ve sinik kavramlarını Türkçeye soktu. Yine de eserleri, etkili bir tartışma alanı yaratmadı. Bugün “sinizm” ya da “sinik” kavramları Türkçede bir küfür gibi telaffuz edilmenin ötesine geçememiş gibi görünüyor.

Bu çalışmayla hem sinizm kavramını Türkçede tartışılabilir kılmak hem de Sloterdijk'ın sınırlarını çizdiği anlamıyla sinizmin bir eleştirisini sunmak hedeflendi. İlk iki bölümde, *Kritik der zynischen Vernunft*'un henüz Türkçede olmamasından dolayı, Kinizm ve sinizm kavramlarını tanıtmak amaçlandı. Kinizm'i tanıtırken, kavrama Aydınlanmanın pratik bir eleştiri geleneği haline gelebilmesi için başvuran Foucault ve Sloterdijk'ın, Kinizm üzerine geliştirdikleri düşünceler merkeze alındı. Bu iki filozof dışında Kinizm'i pratik olarak işlemeyen ve yalnızca bir felsefe geleneği olarak ele alan kaynaklardan da mümkün olduğu kadar yararlandı. Bu haliyle hem Kinizm'in bir gelenek olarak ne olduğu hem de pratik bir reçete olarak Kinizm'in imkanı düşünüldü ve bu konudaki çalışmaların okuyucuya gösterilmesine çalışıldı.

İkinci bölümde tamamen Sloterdijk'ın sinizm kavrayışı üzerinde durulmasına gayret gösterildi. Bu bölümde; kavramın, Sloterdijk'ın incelediği kadar kapsamlı şekilde Türkçede bulunmaması sebebiyle kavramı tartışmayı Türkçede mümkün kılmak hedeflendi. Ancak bunu yaparken tezin ruhuna yani Sloterdijk'ın sinizm kavrayışının bir eleştirisini verme girişimine de sadık kalındı. İkinci bölüm boyunca hem Sloterdijk'ın sinizmle ne kastettiğini açıklandı hem de kavramın problemleri ortaya konulmaya çalışıldı. Bu bölüm boyunca kavram etrafındaki tartışmalar gösterilmeye çalışılsa da bölümün eksiklikleri de bulunmaktadır.

tartışmaların yüzyılı olduğunun ve bunların Voltaire'in “*Örgütlü din rezaletine son verin.*” sözüne indirgenemeyeceğinin altını çizer. A.g.e., s. 141.

⁴⁰¹ Bora, T. (2011). *Sol, Sinizm, Pragmatizm* (2 b.). İstanbul: Birikim Yayınları, b.a.

⁴⁰² Şimşek, A. (2014). *Yeni Orta Sınıf - 'Sinik Stratejiler'*. İstanbul: Mesele Kitapçısı, b.a.

Bu bölümdeki en büyük sınırlılık Almancadaki tartışmaların bu bölüme dahil edilememiş olmasıdır. Kitabın yayınlanmasının ardından kitaba yönelik Almanca eleştirilerin pek çoğunun dönemin dergilerinde yayınlanan makalelerde olması ve İngilizcede ya da Türkçede bulunmaması sebebiyle bu tartışmaları tezde kullanılmadı. Bu çalışmada, bu tartışmalardan yoksun olunması, bu bölümün çizdiği çerçeve açısından bazı eksiklikleri olduğunun göstergesidir. Bu tartışmaların ve *Kritik der zynischen Vernunft*'un Türkçeye kazandırılması ya da bu tartışmaları da kapsayan Türkçe bir çalışmanın yapılması sinizm üzerine kavrayışı muhakkak geliştirecektir. Bu çalışmada ise bu sınırlılığın farkında olduğundan, erişilebilen İngilizce kaynaklar olabildiğince verimli kullanılmaya çalışıldı.

İngilizce kaynakların, yani çalışmanın kaynakçasına dahil edilen veya edilmeyen sinizm temalı pek çok çalışmanın, temel problemi ise *Kritik der zynischen Vernunft*'la bir diyaloga girmek konusundaki isteksizliği idi. Sloterdijk üzerine yapılan çalışmaların büyük bölümü, onun *Kritik der zynischen Vernunft*'tan sonraki devasa literatürüne yoğunlaşmaktadır. Bunun temel sebebi, Sloterdijk'in *Kritik der zynischen Vernunft*'u yazdıktan sonra sinizm kavramına bir daha müracaat etmemesi olabilir. Sloterdijk, *You Must Change Your Life On Anthropotechnics* isimli kitabındaki bir paragraf dışında⁴⁰³ sinizm tahlili yapmaz. Daha önceki tahlillerine başvurmaz. Sonraki çalışmalarında “sinik” kelimesi ancak bir sıfat olarak -nadiren- Sloterdijk literatüründe kendisine yer bulur.⁴⁰⁴ Fakat sinizm üzerine çalışan pek çok kitap da Sloterdijk'in kavramından “ihtiyacı kadar” faydalanır. Başka bir deyişle, sinizmden bahseden pek çok yazar Sloterdijk'in tartıştığı şekliyle sinizm kavramını kullanmak ya da Sloterdijk'in kullanımını tartışmak yerine sinizmi “modern, aydınlanmış yanlış bilinç” olarak tanımlayıp kendi çalışmalarına dahil ederler. Kavramın Aydınlanmayla olan bağına kafa yormaktan çok “modern insanın iki yüzlülüğü” gibi basit bir anlama yani kavramın gündelik dildeki haline gönderme yaparlar.

Bu çalışma boyunca Sloterdijk'in, sinizm üzerine geliştirdiği bütün fikirlerle ele alınması hedeflendi. Çalışmada; kolay olan, tartışmadan kullanılabilir olan anlam ele

⁴⁰³ Sloterdijk, P. (2013). *You Must Change Your Life On Anthropotechnics*. (W. Hoban, Çev.) Cambridge: Polity Press, s. 430-431.

⁴⁰⁴ Sloterdijk'in çalışmalarının bir çerçevesi için: Davis, C. (2013). Foreword To The English Translation "Analyzing Philosophy's Temperamental Symptom". P. Sloterdijk içinde, *Philosophical Temperaments From Plato to Foucault* (T. Dunlap, Çev., s. vii-xv). New York: Columbia University Press, s. x.

alınıp hızlı bir sınıf eleştirisine atlamaktansa kavramın isabetliliği tartışmaya açıldı. Böylece ilk iki bölüm boyunca hem sinizm hem Kinizm gereksiz yüklerinden arındırılarak onlardaki güçlü potansiyel, ilk yaratıcı hamleleri yakalanmaya çalışıldı. Sloterdijk'a günahlarını ve sevaplarını teslim ettikten sonra aydınlanmış olmanın Aydınlanmayla ilgisi ele alınmaya başlandı.

Üçüncü bölüm, Aydınlanmanın sonuçlarından ya da ideallerinden bağımsız olarak özne ve bilinç tasarımını düşünmek üzerine bir çabanın ürünüydü. Hem Sloterdijk'ta hem de yirminci yüzyılın Aydınlanma eleştirisi geleneğinde, herkesin bildiği varsayılan bir Aydınlanmaya gönderme yapılması, adeta Aydınlanmayı boş bir gösterilene çeviriyordu. Aydınlanma, kimsenin tanımlama ya da yeniden keşfetme zahmetine girmediği herkesin ne olduğunu bildiği bir gelenek olarak düşünülür olmuştü. Üçüncü bölümün merkezinde Foucault ile Derrida arasındaki *cogito* tartışması ele alınarak yirminci yüzyılın Aydınlanmayla ilgili anlayışına bir ışık tutulması hedeflendi. Toplumsal her suça hızlıca dahil edilebilir bir Aydınlanmadansa tekrar tekrar müracaat edilebilecek delice bir kurucu hamle olarak Aydınlanma ele alındı.

Öncelikle bir Aydınlanma filozofu olmayan ancak modern özneyi herkesten önce fark eden Machiavelli ele alındı. Çünkü Machiavelli'nin ortaya attığı özne şablonu büyük oranda Aydınlanmanın özne tasarımıyla uyuşuyordu. Hatta Machiavelli'nin öznesi, aldatılmayı bilinçli olarak tercih eden özne olarak sinik öznenin de prototipiydi. Ardından Descartes'ın yöntemini ele alarak Aydınlanmanın aydınlatma projesinin, ışık tutmak değil ışık kaynağını bulmak üzerine kurulduğunu göstermek hedeflendi.

Burada Sloterdijk'ın bir el çabukluğundan daha bahsetmek gerekir. Aydınlanmış yanlış bilinç (*enlightened false consciousness - aufgeklärte falsche Bewußtsein*) zorunlu olarak Aydınlanma geleneğine gönderme yapmaz. Tanım olarak “aydınlanmış yanlış bilinç” aslında bilgilenmiş ancak yine de pratikte yanlış olan bilinci ima eder. Sloterdijk'ın orijinal terimi “*aufgeklärte*”, “*aufgeklärt*” fiilinden türer ve kelime anlamı olarak “*enlightened*” (aydınlanmış) ve “*undeceived*” (kandırılmamış) anlamlarının yanısıra “*told somebody the fact of life*” (birisine hayatın gerçeklerini söylemek) anlamını taşır.⁴⁰⁵ Kelime, Aydınlanmadan çok daha eskidir ve kökenleri klasik

⁴⁰⁵ *aufgeklärt*. (t.y.). Mayıs 17, 2017 tarihinde bab.la: <http://en.bab.la/dictionary/german-english/aufgeklaert> adresinden alındı

Latinceye dayanır.⁴⁰⁶ Aydınlanmış olmak, bir bilinç durumundan çok bilgi durumuna gönderme yapar ve bilgi edinmenin yöntemi konusunda bir şey söylemez. Oysa Aydınlanma, yöntemin teorisidir. Sloterdijk, aydınlanmış olmakla doğrudan Aydınlanmadan etkilenen bilinci kastederek Aydınlanma eleştirisine girişse de “aydınlanmış yanlış bilinç” kavramının ilk anda yarattığı etki zorunlu olarak Aydınlanmaya gönderme yapmaz. Kitabın niyetinin Aydınlanmanın eleştirel faaliyetini daha efektif kılmak olduğu göz önüne alınarak ikinci bölümdeki eleştiriler arasına bu kelime oyunundaki problem dahil edilmese de bunu not düşmekte fayda var. Zira Sloterdijk’in ortaya koyduğu ve büyük ilgi toplayan aydınlanmış yanlış bilinç paradoksu⁴⁰⁷, problemlili bir paradokstur. Aydınlanmadan etkilenen bilinç, bilen değil bilmeye cüret eden bilinçtir.⁴⁰⁸ Başka bir deyişle Aydınlanma; balık vermez, balık tutmayı öğretir. Aydınlanma; aydınlatmaz, aydınlanmak için kendi aklını kullanmaya cesaret etmeyi öğretir.⁴⁰⁹

Descartes’in yönteminin ardından özneyi neyin özne kıldığı ve öznenin özneleşmek için önündeki görevlerin neler olduğunun anlaşılabilmesi için, Kant’ın çalışmaları göz önüne alındı. Böylece Aydınlanmadan etkilenen bilincin, kendi sınırlarını keşfeden ve bu sınırları tanıma uğraşındaki bilinç olduğu ifade edilmeye çalışıldı. Ayrıca Kant’ın ahlak anlayışı yardımıyla öznenin kendi edimlerinden nasıl sorumlu tutulduğu ortaya koyuldu ki bir sinikle Aydınlanmadan etkilenen bilinç arasındaki en büyük fark bu sorumluluk bilincidir. Sinik, eylemlerinin sorumluluğunu alamadığı ve sorunu hep dış kaynaklara atfettiği için siniktir.

Bütün bu çalışma boyunca sinizm tanımının, önce tarihte sabit kalmış olmak yükünden kurtarılması denendi. Böylece Sloterdijk’in en çarpıcı tanımı olan aydınlanmış yanlış bilinç olarak sinizmle baş başa kalmak amaçlandı. Daha sonra sinizm tanımıyla Aydınlanma ve Aydınlanmayla ise sinizm yeniden düşünölmeye çalışıldı. Ancak sinizmde Sloterdijk’in Aydınlanmadan kalma olduğunu düşündüğü izler, bu çalışmada bulunamadı. Sinizm, Sloterdijk’in iddialarıyla sınıadıkça tanımın gittikçe küçüldüğü fark edildi. Elde kalan tanım, henüz Sloterdijk sinizm adını telaffuz

⁴⁰⁶ *enlight.* (t.y.). Mayıs 17, 2017 tarihinde [en.oxforddictionaries.com: https://en.oxforddictionaries.com/definition/enlight](https://en.oxforddictionaries.com/definition/enlight) adresinden alındı

⁴⁰⁷ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. 5.

⁴⁰⁸ (Kant, "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt (1784)*, s. 315.

⁴⁰⁹ A.g.e., s. 315.

etmeden otuz bir yıl önce yazılmış Paul Tillich'in paragrafına oldukça yakın bir tanım oldu:

“Bir önceki bölümde yaratıcı cesaretleri varoluşsal umutsuzluklarını ifade etmelerini mümkün kılan insanları ele aldım. İnsanların çoğu yaratıcı değildir. Ama sinizm adında yaratıcı olmayan bir varoluşçu tutumu vardır. Bugün bir sinik, Yunanların kavramla kastettikleriyle aynı kişi değildir. Yunanlar için sinik, akıl ve doğal hukuka dayanan çağdaş kültür eleştirmeniydi; devrimci rasyonalistti, Sokrates'in takipçisiydi. Modern sinikler kimseyi takip etmeye hazır değildir. Onların; akla inançları yok, hakikat kriterleri yok, değer yargıları yok, varlığın anlamına dair sorulara cevapları yok. Önlerine konan her normun altını oymaya çalışıyorlar. Cesaretleri, yaratıcı olarak değil hayat formlarının içerisinde ifade edilir. Onları reddetmek istedikleri her şeyi reddetme özgürlüğünden mahrum edecek her türlü çözümü cesaretle reddederler. Sinikler yalnız olmalarına rağmen yalnızlıklarını göstermek amacıyla kendilerine eşlik edecek birilerine ihtiyaç duyarlar. Onlar, ön anlamların ve nihai anlamların ikisinden de yoksun oldukları için nevrotik anksiyetenin kolay kurbanlarıdır. Çok kompülsif kendini-olumlama (self-affirmation) ve çok fanatik kendini-adama (self-surrender), yaratıcı olmayan cesaretin kendisi olmasının ifadeleridir.”⁴¹⁰

Böylece sinik, esas gayesi hayatta kalmak olan ve bu sebeple kognitif çatışmalarını bu yönde çözmeye çalışan kişidir. Esasen mutsuzdur ancak hayatını değiştirmektense hiçbir şeyin değişmeyeceğine kendisini inandıran bir pesimisttir. Sosyal eleştirilerin farkındadır fakat bunları neden hiçbir şeyin değişmeyeceğinin delili olarak kullanmaya teşnedir. Çünkü sinik, teorik olandan etkilenir. Sinik, pratik bir devrimci olay devam ederken mızımızlanan kişi değildir. Pratik bir sömürü düzeni, baskı rejimi vs. devam ederken yanlışlığın farkına varan ancak hayatta kalma güdüsü ağır basan kişidir. Fakat bu, mecburen böyle değil midir? İdeolojik yanılsama teorik düzeyde değil pratik düzeyde çalışan şeyin adı değil midir?

“Eğer bu fantazi boyutunu kavramak istiyorsak, Marx'ın 'bilmiyorlar, ama yapıyorlar' formülüne dönmemiz ve çok basit bir soru sormamız gerekir: İdeolojik yanılsamanın yeri neresidir, gerçekliğin kendisini 'bilmek'te mi yoksa

⁴¹⁰ Tillich, P. (2000). *The Courage To Be* (2 b.). New Haven, Connecticut: Yale University Press, s. 150-151. Tillich'in analizi kadar derinlikli olmasa da Tillich'den önce de sinizm üzerine isabetli sözler söylenmişti. Oscar Wilde, sinik için şöyle diyordu: “Her şeyin fiyatını bilip de, hiçbir şeyin değerini bilmeyen adam.” Wilde, O. (2000). *Lady Windermere'in Yelpazesi*. (H. Sayron, Çev.) Cumhuriyet, s. 79.

'yapmak'ta mı? Cevap ilk bakışta bariz görünür: İdeolojik yanılısama 'bilmek'te yatar. İnsanların fiilen yaptıkları şey ile yaptıklarını düşündükleri şey arasındaki uyumsuzlukla ilgili bir mesele söz konusudur - ideoloji, tam da insanların 'aslında ne yaptıklarını bilmemeleri'nden, ait oldukları toplumsal gerçekliğe ilişkin yanlış bir tasarıma (şüphesiz aynı gerçekliğe ilişkin çarpıtma yüzünden) sahip olmalarından ibarettir. Bir kez daha mahut meta fetişizmi ile ilgili klasik Marksçı örneği ele alalım: Para aslında bir toplumsal ilişkiler ağının cisimleşmesi, yoğunlaşması, maddileşmesinden ibarettir - bütün metaların evrensel eşdeğeri olarak iş görmesi, toplumsal ilişkilerin dokusundaki konumundan kaynaklanır. Ama bireylerin kendilerine, paranın bu işlevi - zenginliğin cisimleşmesi olma işlevi- 'para' denen şeyin dolaysız, doğal özelliğiymiş gibi gelir, sanki para zaten kendi başına, dolaysız maddi gerçekliği içinde zenginliğin cisimleşmesiymiş gibi. Burada Marksizmin klasik 'şeyleşme' motifine değinmiş olduk: Şeylerin, şeyler arasındaki ilişkilerin ardında, toplumsal ilişkileri, insan özneleri arasındaki ilişkileri saptamamız gerekir. Ama Marksçı formül bu şekilde okunduğunda, toplumsal gerçekliğin kendisinde, bireylerin sadece ne yaptıklarını düşündükleri ya da bildikleri düzeyinde değil, yaptıkları düzeyinde de çoktan işbaşında olan bir yanılısama, bir hata, bir çarpıtma dışarıda bırakılmış olur. Bireyler parayı kullandıklarında onda sihirli mihirli bir yan olmadığını; paranın, maddiliği içinde, toplumsal ilişkilerin bir ifadesinden ibaret olduğunu bilirler. Gündelik kendiliğinden ideoloji parayı, ona sahip olan bireye toplumsal ürünün belli bir parçası üzerinde belli bir hak veren basit bir göstergeye indirger. Nitekim gündelik düzeyde bireyler, şeyler arasındaki ilişkilerin ardında insanlar arasındaki ilişkilerin olduğunu gayet iyi bilirler. Sorun şu ki bizzat toplumsal faaliyetlerinde, yaptıkları şeyde, sanki para, maddi gerçekliği içinde, zenginlik denen şeyin dolaysız cisimlenişiymiş gibi davranırlar. Teoride değil, pratikte fetişisttirler. 'Bilmedikleri', yanlış-tanıdıkları şey, toplumsal gerçekliğin kendisi içindeyken, toplumsal faaliyetlerini sürdürürken -meta mübadelesi edimi içinde- onlara fetişist yanılısamanın kılavuzluk ettiği'dir.'⁴¹¹

Eğer ideolojik yanılısamanın yeri pratikte yatıyorsa teorik eleştiri pratik yanılısamayı ne derece düzeltebilir? Sinik, teorik eleştirinin yetersizliğinden değil doğrudan doğruya yapısından, doğal sınırlılığında doğan bir figür değil midir? O hâlde, Kinizm'in yol göstericiliğinde de bir tersine çevirme yapmak gerekir. Sloterdijk, Kiniklerin etrafında dönüp dururken onların pratik yanından Aydınlanmaya eleştirel kabiliyet çıkarma amacı gütmektedir. Oysa Kinizm ne toplumsal bir harekettir ne de bir devrim yapmışlığı vardır. Kinik'in pratik hareketi onun hakikati bulma yönteminin adıdır. Kinik, zihinsel faaliyetten değil doğrudan doğruya bir pratik yaşamdan hakikati öğrenmeyi amaçlar.

⁴¹¹ Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 46-47.

Eğer modern hayatta hakikati pratikten öğrenmenin imkânı yeniden sorgulanacaksa bu, tek tek bireylerin içe çekilmeleri ve hakikati aramalarıyla mı olacaktır? Yoksa bilinci gerçekten etkileyecek toplumsal bir Olay'ın dönüştürücü gücünde mi? Eğer Kiniklerin hakikatle ilişkilerinden modern çağ için bir ders çıkarılacaksa bu ders kesinlikle hakikatin pratikte öğrenileceği ve bilincin pratik faaliyetle dönüşüme uğrayabileceğidir. Eğer sinik denilen bu çağda pratikte işler tersine döner ve sinik için hayatta kalmak iktidarın karşısında olunca daha kolay hâle gelirse; bu yıkıcı, ikna olmaya kapalı, eleştiriden etkilenmeyen sinik zihin, iktidarın kendisine dönme potansiyelini içermez mi?⁴¹² Aydınlanmış yanlış bilinç, aydınlanmamış yanlış bilinçten pratikte farksız olsa da potansiyel olarak bir Hakikat-Olay'ı esnasında dönüşüme daha yatkın olabilir mi? Modern dünyada hakikati taşıyan bir an olarak Olay'ı öne süren Badiou'nün iddiası özetle şöyledir:

“...[K]imi zaman, Varlık Bilgisi'nin erişimi dışında, tümüyle olumsal ve tahmin edilemez bir şekilde, çok farklı bir boyutta (Varlık-dışına) ait olan bir Olay gerçekleşir. On sekizinci yüzyıl sonlarındaki Fransız toplumunu ele alalım: Toplumun o zamanki hali, katmanları, ekonomik, siyasî, ideolojik bölünmeleri, vs. bilginin erişimine tamamen açıktır. Ancak hiçbir Bilgi miktarı, 'Fransız Devrimi' adlı o tam anlamıyla açıklanamaz Olay'ı, bir şekilde öngörmemizi veya açıklayabilmemizi sağlayamayacaktır. Tam da bu kati anlamda alındığında, Olay hiçten/yoktan doğar (ex nihilo): Eğer durumun elverdiği terimlerle açıklanamıyorsa, bu onun Dışarıdan veya Öteden yapılmış bir müdahale olduğu anlamına gelmez – kendisini durum bünyesinde açılan Boşluk'a, o içsel tutarsızlık noktasına ve/veya fazlalığa iliştirir. 'Resmî' durumun 'bastırmak' zorunda olduğu şeyi görünür/anlaşılır kıldığı için, Olay durumun Hakikat'idir, fakat her zaman yerleşmiştir – yani Hakikat, her zaman belirli bir durumun Hakikat'idir. Örneğin Fransız Devrimi, ancien régime'in fazlalıklarını/aşırılıklarını ve tutarsızlıklarını, ondaki 'yalanı' görünür ve anlaşılır kılan bir Olay'dır; ancien régime'in kendi yerel Hakikat'idir – ona bağlıdır. Dolayısıyla Olay kendine özgü bir belirlemeler dizisine sahiptir: Olay'ın kendisi; adlanması ('Fransız Devrimi' nesnel bir kategorileşme değildir, Olay'ın tâ kendisine – takipçilerinin kendi edimlerini algılama ve simgeselleştirme şekline aittir); nihai Hedef'i (özgürleşmeyi tümüyle gerçekleştirmiş, özgürlük - eşitlik - kardeşlik toplumu); uygulayıcısı (Devrim için mücadele veren siyasal hareketler) ve son olarak da öznesi, yani Hakikat-Olayı adına durumun tarihsel çokluğuna müdahale eden, içinde Olay'ın izlerini – etkilerini ayırmsayan fail. Özneyi tanımlayan şey Olay'a sadakâttir: Özne

⁴¹² Şimşek, *Yeni Orta Sınıf - 'Sinik Stratejiler'*, s. 118.

*Olay'dan sonra gelir ve kendi durumu içinde onun izlerini ayırsadıkça kendini daim kılar.*⁴¹³

Bu çalışmada üstesinden gelinmeye çalışılan sinizmin bütün süsleri bir kenara bırakılıp tanımın çekirdeğinde duran temel kaygı anlaşılmaya çalışılırsa bu kaygının hiç de havada durmadığını söylemek gerekir. Sloterdijk'ın, felsefeyi ölüm döşeğinde bile rahat bırakmamasının⁴¹⁴ sebebi de bu kaygı değil miydi? Yine popüler tartışmalarda gündeme gelen *post-truth* kavramı da bu kaygının gün yüzüne çıkmasıdır. Temel kaygı, eleştiri geleneğinin neden işe yaramadığıdır. Yüzlerce yıllık insanlık birikimi olan eleştiri, neden bir türlü meyve vermemektedir? Sinizme ya da *post-truth*'la bu sefer sorgu odasına alınan iktidarlar, baskıcı yönetimler, otorite figürleri değil bir türlü özneleşmeyen sınıftır.

Kinizm'den alınacak ders, hakikatin pratikte bulanacağıdır. Aydınlanma ise öznenin kendi sınırlarını tanıyarak özneleşeceğini gösterir. Temel kurucu delilik olarak *cogito* her an devrimci bir dönüşüm anına hazır olarak bizimledir. Bu dönüşüm, kişisel bir deneyim de topyekün bir devrim de olabilir. Fakat eleştiri; özgürlük, ahlak ya da herhangi bir aşkın değer adına öznenin hayatta kalma ihtiyacına sırtını dönmesini bekleyemez. Bu, henüz modern çağın başında Machiavelli'nin öğrettiği temel derstir.

Bu çalışmada, Sloterdijk'ın kavramına sadık kalmaya ve onu kendi iç sınırlarıyla test etmeye gayret gösterilmiştir. Çalışma boyunca bu hedefin dışına çıkmamakta diretilmiştir. Eğer sinizm tanımını bu çalışmada hedeflenen sınırlara çekilebildiyse, ilerideki çalışmalarda hem eleştirmenin kaygılarını açığa çıkaran bir tanım olarak sinizm hem de pratik bir durum olarak bilinç kavramları çalışılabilir hâle gelmiş demektir. Sloterdijk'ın ilk sinik tanımlarından birisi “*Aydınlanmanın dersini almış yine de onu pratiğe dökmemiş*”⁴¹⁵ olmaktı. Aydınlanmanın dersini almak söz konusu olduğunda eleştirmene de bir görev düşmektedir. Aydınlanma -özellikle Kant- özneyi kendi sınırlarını tanımaya çağırır. Eğer öznenin sınırlılıklarından birisi teorik eleştiriye pratiğe dönüştüren sihirli bir makine olmamaksa eleştirmen bu sınırlılığı kabul etmeli ve yeni araçlarla çıkagelmelidir. Eğer öznenin sınırlılıklarından birisi hayatta kalmaya

⁴¹³ Žižek, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, s. 156-157.

⁴¹⁴ Sloterdijk, *Critique Of Cynical Reason*, s. xxvi.

⁴¹⁵ A.g.e., s. 5.

düşkünüğüyse, eleştirinin görevi özneye karşı kullanışlı bir küfür icat etmektense onun hayatta kalmasına ters düşmeyecek bir formüle kafa patlatmasıdır. Eğer Sloterdijk ya da herhangi bir çağdaş eleştirinin; eleştirinin hâlâ bir misyonu olduğuna inanıyorsa, eleştirinin muhatabını ya da eleştirinin tek bir formunu değil bir bütün olarak eleştiri faaliyetinin kendisini sanık sandalyesine oturmayı denemelidir.

Kaynakça

- Abramson, J. (2013). *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*. (İ. Yıldız, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Altan, A. (2015, Ekim 2015). *Öldüğünü herkes biliyor bir ben bilmiyorum*. Mayıs 02, 2017 tarihinde http://www.cumhuriyet.com.tr/http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/sokak/401145/Oldugunu_herkes_biliyor_bir_ben_bilmiyorum.html adresinden alındı
- Althusser, L. (2010). *İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach*. (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Anderson, P. (2014, Aralık 19). *Recovering the Cynic Legacy: Divine Friendship in the Cosmopolitan Thought of Diogenes of Sinope*. Ocak 20, 2017 tarihinde [www.academia.edu: https://www.academia.edu/10025134/Recovering_the_Cynic_Legacy_Divine_Friendship_in_the_Cosmopolitan_Thought_of_Diogenes_of_Sinope](http://www.academia.edu/https://www.academia.edu/10025134/Recovering_the_Cynic_Legacy_Divine_Friendship_in_the_Cosmopolitan_Thought_of_Diogenes_of_Sinope) adresinden alındı
- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics*. (C. Reeve, Çev.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- aufgeklärt*. (t.y.). Mayıs 17, 2017 tarihinde [bab.la: http://en.bab.la/dictionary/german-english/aufgeklaert](http://en.bab.la/dictionary/german-english/aufgeklaert) adresinden alındı
- Badiou, A. (2013). *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*. (B. Özkul, & E. Ünal, Çev.) İstanbul: Encore Yayınları.
- Bahtin, M. (2014). Gülmenin Tarihinde Rabelais. M. Bahtin içinde, *Karnavaldan Romana Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar* (C. Soydemir, Çev., 2 b., s. 77-154). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berman, M. (2014). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor Modernite Deneyimi* (17 b.). (Ü. Altuğ, & B. Peker, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bernstein, R. J. (1999). *Praxis And Action: Contemporary Philosophies Of Human Activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Boller, P.F., & George, J. (1989). *They Never Said It*. New York: Oxford University Press.
- Bora, T. (2011). *Sol, Sinizm, Pragmatizm* (2 b.). İstanbul: Birikim Yayınları.

- Branham, R., & Goulet-Cazé, M.-O. (1996). Introduction. R. B. Branham, & M.-O. Goulet-Cazé (haz.) içinde, *The Cynics The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* (s. 1-27). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- cynical* - *Definition of cynical in English.* (t.y.). Mayıs 01, 2017 tarihinde <https://en.oxforddictionaries.com/>:
<https://en.oxforddictionaries.com/definition/cynical> adresinden alındı
- Davis, C. (2013). Foreword To The English Translation "Analyzing Philosophy's Temperamental Symptom". P. Sloterdijk içinde, *Philosophical Temperaments From Plato to Foucault* (T. Dunlap, Çev., s. vii-xv). New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2015). *Kant Üzerine Dört Ders.* (T. Kılıç, Çev.) Ankara: Kabalıcı Yayıncılık.
- Derrida, J. (2005). Cogito And History Of Madness. *Writing And Difference* (A. Bass, Çev., s. 36-76). içinde Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Descartes, R. (2003). *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies* (19 b.). (J. Cottingham, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2015). *Felsefenin İlkeleri* (14 b.). (M. Akın, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2015). *Meditationes De Prima Philosophia: Metafizik Üzerine Düşünceler.* (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Descartes, R. (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma.* (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Desmond, W. (2008). *Cynics.* Stocksfield: Acumen Publishing Limited.
- Dudley, D. (1937). *A History of Cynicism From Diogenes to the 6th Century A.D.* London: Methuen & Co. Ltd. London.
- Eagleton, T. (2011). *İdeoloji* (3 b.). (M. Özcan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- enlight.* (t.y.). Mayıs 17, 2017 tarihinde en.oxforddictionaries.com:
<https://en.oxforddictionaries.com/definition/enlight> adresinden alındı
- Fiennes, S., Holly, K., Rosenbaum, M., Wilson, J. (Prodüktörler), & Fiennes, S. (Yönetmen). (2012). *The Pervert's Guide to Ideology* [Sinema Filmi]. Birleşik Krallık: P Guide Productions, Zeitgeist Films.

- Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi* (4 b.). (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, M. (2011). Deliliğin Tarihi'ne Önsöz. *Büyük Kapatılma* (I. Ergüden, & F. Keskin, Çev., 3 b., s. 20-30). içinde İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011). Derrida'ya Cevap. *Büyük Kapatılma* (I. Ergüden, & F. Keskin, Çev., 3 b., s. 31-47). içinde İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011). Gövdem, Bu Kağıt, Bu Ateş. *Büyük Kapatılma* (I. Ergüden, & F. Keskin, Çev., 3 b., s. 48-75). içinde İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014). Aydınlanma nedir? M. Foucault içinde, *Özne ve İktidar* (I. Ergüden, & O. Akınhay, Çev., 4 b., s. 173-192). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Doğruyu Söylemek* (5 b.). (K. Eksen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Franco, L. (Prodüktör), & Carpenter, J. (Yönetmen). (1988). *They Live* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: Universal Pictures.
- Fricke, R., Magidson, M. (Prodüktörler), & Fricke, R. (Yönetmen). (1985). *Chronos* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: Canticle Films.
- Giri, S. (2012). Reel Hareket Olarak Komünizm. A. Badiou, & S. Žižek içinde, *Komünizm Fikri Berlin Konferansı, 2010* (s. 47-84). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gramsci, A. (2014). *Modern Prens Machiavelli, Siyaset ve Modern Devlet Üzerine*. (P. Esin, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Gülenç, K. (2014). Niccolò Machiavelli. A. Tunçel, & K. Gülenç (haz.) içinde, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Žižek'e* (2 b., Cilt I, s. 134-164). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Günsoy Kaya, F. (2014). Leo Strauss. A. Tunçel, & K. Gülenç (haz.) içinde, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Žižek'e* (2 b., Cilt II, s. 549-582). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, F. G. (1997). Descartes. (I. Şimşek, Dü.) *Cogito*(10), 135-150.
- Hegel, G. (2003). *Elements Of The Philosophy Of Right* (8 b.). (H. Nisbet, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Heimsoeth, H. (2014). *Kant'ın Felsefesi* (6 b.). (T. Mengüşoğlu, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Higgie, R. L. (2013). *Speaking Truth: The Play of Politics and Australian Satire*. Bentley: Curtin University Department of Communication and Cultural Studies (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Horkheimer, M. (2013). *Akıl Tutulması* (9 b.). (O. Koçak, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar*. (N. Ülner, & E. Ö. Karadoğan, Çev.) İstanbul: İstanbul.
- Huysen, A. (2001). Foreword: The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual. P. Sloterdijk içinde, *Critique of Cynical Reason* (5 b., s. ix-xxv). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena* (4 b.). (İ. Kuçuradi, & Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (3 b.). (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2014). "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784). I. Kant içinde, *Seçilmiş Yazılar* (N. Bozkurt, Çev., 4 b., s. 315-325). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Kant, I. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi* (5 b.). (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, & F. Akatlı, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kubrick, S. (Prodüktör), & Kubrick, S. (Yönetmen). (1987). *Full Metal Jacket* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: Warner Bros.
- Laertios, D. (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (C. Şentuna, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Laursen, J. C. (2009, Ekim). Cynicism Then and Now. *IRIS*, 3(6), 469-482. Mayıs 01, 2017 tarihinde <http://www.fupress.net/index.php/iris/article/view/3316/2919> adresinden alındı
- London, M., Williams, J., Rawat, S., Levinson, M., Mankad, N., McNamara, J., Brown, K. K. (Prodüktörler), & Roach, J. (Yönetmen). (2015). *Trumbo* [Sinema Filmi]. Bleecker Street.
- Luck, G. (2011). *Köpeklerin Bilgeliği Antikçağ Kiniklerinden Metinler*. (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

- Lukács, G. (2014). *Roman Kuramı* (4 b.). (C. Soydemir, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Lukács, G. (2014). *Tarih ve Sınıf Bilinci* (3 b.). (Y. Öner, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları.
- Machiavelli, N. (2014). *Hükümdar* (9 b.). (N. Adabağ, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Magidson, M. (Prodüktör), & Fricke, R. (Yönetmen). (1992). *Baraka* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: The Samuel Goldwyn Company.
- Marshall, F. (Prodüktör), & Spielberg, S. (Yönetmen). (1981). *Raiders of the Lost Ark* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: Paramount Pictures.
- Marx, K. (1966). *Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Cevap*. (E. Başar, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2013). *Kapital* (5 b., Cilt I). (M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K., & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi* (2 b.). (T. Ok, & O. Geridönmez, Çev.) İstanbul: Evsensel Basım Yayın.
- Miskolczi, P., Váradi, G. (Prodüktörler), & Pálfi, G. (Yönetmen). (2006). *Taxidermia* [Sinema Filmi]. Macaristan: Regent Releasing.
- Musgrave, A. (2013). *Sağduyu, Bilim ve Şüphencilik; Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*. (N. Küçük, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Navia, L. E. (1996). *Classical Cynicism A Critical Study*. Londra: Greenwood Press.
- Orwell, G. (2011). *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* (30 b.). (C. Üster, Çev.) İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Outram, D. (2007). *Aydınlanma*. (S. Çalışkan, & H. Çalışkan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Özel, H. (2009, Haziran 2). İktisat ve Sosyal Teoride "Görünmez El" Eğretilmesi. *Amme İdaresi Dergisi*, 42(2), 45-65.
- Öztürk, A. (2013). Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük Ve Kurucu Lider İmgesi. *SBF Dergisi*, 68(2), 181-204.
- Preminger, I. (Prodüktör), & Altman, R. (Yönetmen). (1970). *MASH* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: 20th Century Fox.

- Reed, C., Korda, A. (Prodüktörler), & Reed, C. (Yönetmen). (1949). *The Third Man* [Sinema Filmi]. Birleşik Krallık: British Lion Film Corporation.
- Roberts, H. (2006). *Dogs' Tales Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts*. Amsterdam - New York: Editions Rodopi.
- Russell, B. (2004). *Sceptical Essays*. Londra; New York: Routledge Classics.
- Shea, L. (2010). *The Cynic Enlightenment: Diogenes In The Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Sloterdijk, P. (2001). *Critique Of Cynical Reason* (5 b.). (M. Eldred, Çev.) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sloterdijk, P. (2013). *You Must Change Your Life On Anthropotechnics*. (W. Hoban, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Spinoza, B. (2014). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. (C. Şenkaya, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Şimşek, A. (2014). *Yeni Orta Sınıf - 'Sinik Stratejiler'*. İstanbul: Mesele Kitapçısı.
- Thomas, E., Roven, C., Nolan, C. (Prodüktörler), & Nolan, C. (Yönetmen). (2008). *The Dark Knight* [Sinema Filmi]. Amerika Birleşik Devletleri: Warner Bros. Pictures.
- Thompson, S. (Yazar), & Haynes, T. (Yönetmen). (15 Ocak 2012). The Reichenbach Fall [Televizyon dizi bölümü]. E. Cameron (Prodüktör), *Sherlock*. Londra, Birleşik Krallık: BBC Worldwide.
- Tillich, P. (2000). *The Courage To Be* (2 b.). New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- West, D. (2013). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (3 b.). (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Wilde, O. (2000). *Lady Windermere'in Yel pazesi*. (H. Sayron, Çev.) Cumhuriyet.
- Wilson, N. (1987, Spring - Summer). Punching out the Enlightenment: A Discussion of Peter Sloterdijk's Kritik der zynischen Vernunft. *New German Critique*(41), 53-70. 04 21, 2016 tarihinde <http://www.jstor.org/stable/488275> adresinden alındı
- Wood, A. W. (2009). *Kant*. (A. Kovanlıkaya, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Žižek, S. (2004). *Conversations with Žižek*. (G. Daly, Röportaj Yapan) Polity Press .
- Žižek, S. (2005). Kant ve Sade; Mükemmel İkili. *Cogito*(41-42), 182-191.

- Žižek, S. (2011). *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (4 b.). (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Žižek, S. (2011). *Kırılğan Temas Slavoj Žižek'ten Seçme Yazular* (3 b.). (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Žižek, S. (2012). *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi* (3 b.). (Ş. Can, Çev.) Ankara: Epos Yayınları.
- Žižek, S. (2015). *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi* (2 b.). (E. Ünal, Çev.) İstanbul: Encore.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Yunus Anıl Yılmaz
Tez Adı	Sinizm ve Sınıf Bilinci
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Sosyoloji
Tez Türü	Yüksek Lisans Tezi
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Rıza Sam
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 01/06/2017

İmza : 