

# POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking  
Sayı: 1 2012 Bahar ISSN:2147-1622

*Editör'den..*

Derrida'da Kökensiz Düşüncenin Kökeni Olarak Différance

Duyum, Gönderge ve Yer Üzerine

Levinas'ın Aşkılık ve Yükseklik Kavramları  
Bağlamında Ben'in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti

Okuma ve Düşünme:  
Heidegger ve Yunanlıların İzini Sürmek

Konuk Yazar: Ömer Naci Soykan,  
"Şiddetin Albenisi"

**POSSEIBLE**  
***Düşünme Dergisi***

**Sahibi**

Ertuğrul Rufayi TURAN

**Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Ertuğrul Rufayi TURAN

**Editör Yardımcıları**

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Yasin KARAMAN

Senem KURTAR

**Yayın Kurulu**

Ömer Faik ANLI

Erdal CENGİZ

Seyit COŞKUN

Kurtuluş DİNÇER

Senem KURTAR

**Danışma Kurulu**

Güçlü ATEŞOĞLU

Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ

Yasin CEYLAN

Elif ÇIRAKMAN

A.Kadir ÇÜÇEN

Cemal GÜZEL

Ahmet İNAM

Barış PARKAN

Erdinç SAYAN

Ayhan SOL

Ömer Naci SOYKAN

Harun TEPE

Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Halil TURAN

**Yazışma Adresi**

Ankara Üniversitesi,

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

*Posseible* Düşünme Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere elektronik ortamda yayınlanır.

ISSN: 2147-1622

[editor@posseible.com](mailto:editor@posseible.com)

<http://www.posseible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232 – 1233

**POSSEIBLE**  
*Journal of Thinking*

**Owner**

Ertuğrul Rufayi TURAN

**Editor**

Ertuğrul Rufayi TURAN

**Assistant Editors**

Emrah AKDENİZ  
Ömer Faik ANLI  
Yasin KARAMAN  
Senem KURTAR

**Editorial Board**

Ömer Faik ANLI  
Erdal CENGİZ  
Seyit COŞKUN  
Kurtuluş DİNÇER  
Senem KURTAR

**Board of Consultants**

Güçlü ATEŞOĞLU  
Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ  
Yasin CEYLAN  
Elif ÇIRAKMAN  
A.Kadir ÇÜÇEN  
Cemal GÜZEL  
Ahmet İNAM  
Barış PARKAN  
Erdoğan SAYAN  
Ayhan SOL  
Ömer Naci SOYKAN  
Harun TEPE  
Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Halil TURAN

**Mailing Address**

Ankara University,  
Faculty of Letters, Philosophy Department, Ankara, Turkey

*Posseible Journal of Thinking* is a bi-annual academic philosophical journal. The journal is published twice a year electronically

ISSN: 2147-1622

[editor@posseible.com](mailto:editor@posseible.com)

<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

**SAYI: 1**  
**(2012 BAHAR)**

**İçindekiler**

Editör'den.....	6
Şiddetin Albenisi (Ömer Naci SOYKAN).....	7
Levinas'ın Aşknlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında 'Ben'in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti (Ömer Faik ANLI).....	12
Derrida'da Kökensiz Düşüncenin Kökeni olarak Différance (Emrah AKDENİZ) .....	33
Duyum, Gönderge ve Yer Üzerine (Ayhan DEREKO) .....	50
Okuma ve Düşünme: Heidegger ve Yunanlıların İzini Sürmek (Kenneth MALY) .....	70
Dergi Yazım Kuralları.....	97

**Contents**

Editorial Preface .....	6
The Allure of Violence (Ömer Naci SOYKAN).....	7
Monadisation of ‘I’ and The Violence of Ontology in the Context of Levinas’ Concepts: Transcendence and Height (Ömer Faik ANLI).....	12
Derrida: Différance as the Foundation of Groundless Thinking (Emrah AKDENİZ).....	33
On Sense, Reference and Place (Ayhan DEREKO) .....	50
Reading and thinking: Heidegger and the hinting Greeks (Kenneth MALY) .....	70
Publication Rules and Principles .....	97

## Editör'den

### Posse-ible...

...Trying to learn to use words, and every attempt  
Is a wholly new start, and a different kind of failure  
Because one has only learnt to get the better words  
For the thing one no longer has to say, or the way in which  
One no longer is disposed to say it. And so each venture  
Is a new beginning, a raid on the inarticulate  
With shabby equipment always deteriorating...

(T. S. Eliot, East Coker)

Drei Gefahren drohen dem Denken.  
Die gute und darum heilsame Gefahr ist die  
Nachbarschaft des singenden Dichters.

Die böse und darum schärfste Gefahr ist das  
Denken selber. Es muß gegen sich selbst Denken,  
Was es nur selten vermag.

Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das  
Philosophieren.

(Martin Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens)

Düşünmenin hüznü bir yazgısı vardır. Salt edimselliğinde düşünce dinleyicisini bulamaz. Düşünmek kötü zamanlamadır. Özürlü bir şimdi'de parlar. Kendinden başka ölçüsü yoktur. Bu da ölçü değildir zaten! *Umut* geleceği, *nostalgia* ise geçmiştir. İkisi birden kökeninde yurt özleminden (Heimweh) başka bir şey değildir: Yurda dönüş umudu/özlemi/acısı. Hep uzakta olan varlık'a yakınlaşma çabasıdır. Bu çabanın ötesinde bir beklentisi yoktur. Düşüncenin açığa çıktığı zaman-mekan aralığı bu yüzden düşünenin varlığın açığa çıkma-gizlenme oyununa tanıklığının aralığıdır. Bu aralık kökeninde düşünenin acı çektiği yerdir. (Dante/Purgatory?) Kırılganlığı ve dayanıksızlığı entelektüel rahatlık ya da Jean Luc-Nancy'nin ifadesiyle, korkaklığa izin vermez: Nesnesi yoktur. Belirginleşmiş şeylerin düzeneğinde yer bulamaz kendine. Tanımlamalar, sınıflandırmalar, açıklamalar ve kanıtlamalar yabancıdır ona. Düşünce deneyimi ne *Erfahrung* (genel olarak deneyim) ne de *Erlebnis*'dir (Yaşam deneyimi). En az bencilliğin yaşandığı anda açımlandığı için dili poetiktir. Varlığın masumiyeti ve güzelliğinin karşısında görkemli bir baştan çıkmadır. Bu soylu baştan çıkışın hesap vereceği ucuz ve dar bir normatif etik sorumluluğu yoktur (Derrida). Eliot'ın şiirindeki gibi. Hep yeni ve umutlu bir başlangıç, hep farklı bir düşün kırıklığıdır sonu. Açığa çıkmış olanın belirliliğini değil, açığa çıkmanın belirsizliğini ister kendini göstermek için. Bu yüzden düşünme olanaklılığın poetikasıdır (Kearney). Heidegger'in belirttiği gibi, düşünce bir şeyin kendi özünde açığa çıkma olanağını gözetmedir. Her gözetme ise gözetileni sevmedir. Bu sevme/gözetme aynı zamanda düşüncenin olanaklılığıdır. Posse-ible, (sevme/olanaklı kılma) düşüncenin kendisidir. Düşünce kendini böyle ister.

Düşünce kendinden başka bir şey istemiyorsa, neden tüm öykü bu olmasın!

Görkemli bir başarısızlığın öyküsü. Bizim öykümüz de bu olsun.....POSSE-IBLE

## Şiddetin Albenisi

Ömer Naci Soykan

Canlıda şiddet, güç fazlalığından kaynaklanır. Gerçi cansız doğadaki güce, örneğin rüzgârın esişine, ırmağın akışına da “şiddet” deniyor: “Rüzgârın şiddeti ağaçları devirdi.” Ama hem cansız doğadaki, hem bitki ve hayvanla sınırlı canlı doğadaki şiddete bir değer yüklenmez; o yalnızca gücün bolluğunu, sertliğini dile getirir. Kimse yaban yaşamda, bir hayvan bir başka hayvanı parçalayıp yedi diye ona “Ahlâksız, vicdansız!” demez. İnsan bu tür değerleri, evcilleştirdiği veya evcil olsun olmasın kendisinde gördüğü davranışlarına benzerliklerinden ötürü hayvanlara yükler: “Kedi nankördür, köpek sadıktır, tilki kurnazdır, yılan sinsidir vb.” İnsanın tüm çirkinliği ve güzelliği de gerek kendisine gerek kendisinden çıkarıp hayvanlara yüklediği bu değerlendirmelerde ortaya çıkar.

Fizikçilerin, bitki ve hayvanbilimcilerin cansız-canlı tüm oluşumu açıklamak için önerdikleri, daha iyisi bulanan dek sağlıklı akıl için geçerli olduğu kabul edilen evrim kuramına göre, canlı doğayı, aşağıdan yukarı bitki, hayvan, insan diye sıraladığımızda, değer duygusunun yalnızca bu son katmanda, eş deyişle, insanda olduğunu söyleyeceğiz. Bunu söylememin nedeni, bu evrim çizgisinde beni burada asıl ilgilendiren nokta, hayvandan insana geçiş ve bu geçişle insanın kalıtım yoluyla edindiği vasayılan bazı özellikleridir.

Hemen söyleyeyim: Hayvanları severim. Sanırım onlar da beni sever. Sokakta bir kedi, bir kopek beni görmeye görsün; dolanır ayaklarıma, kendisini sevmeden bırakmaz beni. Hayvan kendisini gizlemez, ikiyüzlülük bilmez. Ne ise odur. İnsanın da bu bakımdan hayvanca yönü ağır basanını severim. Bu, *Mevlâna*'nın deyişiyle “olduğu gibi görünen ya da görüldüğü gibi olan” insandır. Hayvandan insana geçişte insanın hayvandan aldığı özellikleri insan, insansal varoluş ortamında, bu ortama özgü biçimde kendine mal etmiştir. *Nietzsche*, bir yerde “İnsan hayvansal erdemleri yağmalamakla ilkin insan olmuştur” der. Eğer o, bu sözyle benim söylediğimi kast etmişse ona hak veriyorum. Ama ben olsam “hayvansal erdem” demezdim. Erdem insana özgüdür. Hayvansal özellikler, insana taşınınca erdem oluyorsa, o zaman onlara değer yüklenmiş demektir. Buna göre *Nietzsche*'nin sözünü, “İnsan hayvansal özellikleri değer yükleyerek yağmalamakla ilkin insan olmuştur” biçimine dönüştürmek isterdim.

Tüm bu saptama ve belirlemeleri yapmamın nedeni, şiddetin insanın doğasında bulunduğunu göz önüne koymaktı. Kuşkusuz insanı yalnızca biyolojik evrimin bir ürünü

olarak görmek, onu salt biyolojik bir varlığa indirgemek olur. İnsanın tarihsel süreç içinde, kültürel evrimini gözardı etmemek gerekir. Bu ikinci evrimde kuşkusuz tarihsel-türsel sürecin payı önemli ise de bireysel çabanın rolünü de unutmamak gerekir. Aynı tarihsel süreci yaşamış bir toplumun iki üyesinden biri hiçbir değer tanımaz, yalnızca çıkarına göre eyleyen diğeri değer duygusuna sahip olabiliyor. Türsel açıdan bakıldığında da bilimciler, insanı insan yapan özelliklerin çoğunun kültürel olduğunu, onların kuşaktan kuşağa öğrenme yoluyla geçtiğini, genlerin ve kültürün birlikte evriminin insan evriminin itici gücü olduğunu söylüyor. . Hayvanın olduğu gibi görünmesi ona doğaca verilmiş bir şeydir. Onun “hayvan oluş” gibi bir sorunu yoktur. Ama insanın bir “insan oluş” sorunu vardır. Bu da doğanın ona verdiği olanakları kullanmasıyla gerçekleşir. Burada önemli olan biyolojik ve kültürel olarak insan olunduktan, *Aristoteles*’in deyişiyle “toplumsal canlı varlık” (“zoon politikon”) olunduktan sonra, yeniden tıpkı bir hayvan gibi olduğu gibi görünüyor olmaktır. O zaman insan kültürel evrimini tamamlamış olur. Kültürümüzde “insanı kâmil” denen şeyin bu olduğunu düşünüyorum. Demek ki hayvandan insana geçişle insan olunduktan sonra başka tarz bir hayvan oluşa geri dönülmekle “insanı kâmil” olunuyor.

*Rorty*, haklı olarak, “Acı” der, “biz insanları dilleri olmayan hayvanlarla bağlantıya sokan şeydir.” Ama başkasının acısı karşısında duyulan acıma, yani merhamet yalnızca insana özgüdür. Hiçbir hayvan bir başkasının acısına ortak olmaz. Demek ki acı duygusu da hayvandan insana geçerken nitelik değiştiriyor. Bir insanın bir başkasına şiddet uygularken veya başkası tarafından şiddete uğramış birine acımamamsı onda bu duygunun eksikliğini ve bu bakımdan onun hayvandan insana geçiş aşamasında kaldığını gösterir. *Heidegger*’in sevdiğim sözlerinden biri insanı “varlığın şiiri” olarak tanımlamasıdır. İnsanın gerçekten böyle bir tanımlamayı hak edebilmesi için onun en azından kimseye şiddet uygulamaması gerekir. O halde doğamızda var olan şiddetle nasıl başedeceğiz?

Bunun bir yolu oyundur. *Darwin*, oyunun hayvanlarda da bulunduğunu örnekleriyle göstermiş, ondan daha önce de *Fr. Schiller*, oyunun cansız doğadan başlayıp, bitkiden hayvana ve insana dek uzanan evrensel bir ilke olduğunu şairce bir sezgiyle bulgulamış,. “İnsan, sözcüğün tam anlamıyla insan olduğu yerde yalnızca oynar ve o, oynadığı yerde ancak tam insandır” demişti. Buna göre oyun, tüm basamaklarında doğayla bağımızı kurabileceğimiz bir görüngüdür. Dahası *Schiller*, insanlığın bu yetkinleşmesini “güzellik” olarak nitelmiş, böylece oyunu sanatsal yaratmanın temeline koymuştu. Daha sonra da Frankfurt Okulu’nun iki önemli düşünürü, *Marcuse* ve *Adorno*, *Schiller*’in evrensel bir ilke olarak öne sürdüğü oyunu, sanatı, genel olarak kültürü, tasarladıkları ideal toplum için model olarak önermişlerdi. Bitki bir yana, hayvan ve insandaki güç bolluğu hayvanda oyun olarak,



insanda oyun ve sanat olarak, genellikle söylendikte kültür olarak dışlaşır. Şiddetin kaynağı olan bu güç bolluğunun, kimseye zarar vermeyecek ve insana yakışır biçimde harcanması durumunda belki de yukarıda *Heidegger*'den alıntıladığımız insanın varlığın şiiri olduğu sözü haklı çıkacaktır. Öte yandan nasilki acı duygusu, insan hayvan bağı ve acıma duygusu da ikisinin ayrılığını gösteriyordu ise, şimdi de oyunun yine bu ikisi arasındaki bağı kurduğunu, sanatın ve kültürün ayırdığını söyleyeceğiz; ayıranların da birleştiren şeylerin insan varoloşunda aldığı yeni biçimler olduğunu gözardı etmeden.

Şimdiye dek insanın yüceliğinden, şiir oluşundan söz ettik; filozoflarla birlikte. Sanırım biraz fazla uçtuk. Ayağımızın yere değmesi için daha gerçekçi bir filozofa başvuralım: “İnsan uyum ister” diyor *Kant*, “ama doğa onun türü için neyin daha iyi olduğunu bilir: çatışma ister.” Şiddetten beslenen çatışmanın insanı geliştirdiğini biliyoruz. İnsan halinden memnun olsaydı, hep durduğu yerde kalırdı.

İnsanın kendi kendisiyle çatışması kendini yok etmeye varmayacaksa, ona bir diyeceğimiz yoktur. Onun bir başkasıyla çatışması, birbirlerine zarar vermeyecekse, ona da bir diyeceğimiz olmaz. Ancak çatışmanın bu zarar verici olmayan, tersine insanı geliştirecek düzeyde tutulabilmesi için şiddetin denetlenebilir olması gerekir. En iyisi, insanın kendisini denetlemesi, özdenetim dediğimiz şeydir. İnsan da buna layık olmalıdır. Ama hangi insan? Kitaplarda okuduğumuz “insan” ya da “insanlık” kavramı ile sokaktaki insan teki arasında dağlar kadar fark vardır. Şiddet konusunu bu farktan dolayı gündeme getirdim. Mademki şiddetten kaçınamayacağız, o halde onu yararlı hale getirelim. Bu her zaman için ilkemiz olsun! Böylece “insanlık kavramı”nın bir üyesi, bir örneği olma yolunda çaba harcayalım. Bunun için konu ne olursa olsun, ilkemiz aynı olsun!

Söz sanatlarını ele alalım. Sözün şehvetine kapılmanın bir albenisi yok değildir. Burada da durum iki yönlüdür. Örneğin hitabet, hem çatışma ve savaş çığırkanlığı hem uyum ve barış çağrısı yapmak için kullanılabilir. İnsanda saldırganlığı artırıcı etkisi olan adrenalin ile dinginlik ve huzur sağlayan endorfin salgıları vardır. Vücudun dengesini sağlayan, ruha, gönüle seslenen sözlerin etkisi ile öfke uyandıran, dolayısıyla insanı saldırganlığa iten sözlerin etkisi tarz bakımından birbirinden ayrıdır. İkinci durumda etki, âdeta fiziksel bir neden-etki biçimindedir. Gönülün etkilenmesi ise anlama, kavrama gibi düşünsel edimleri gerektirir. Gönüle söz beğendirmek kolay değildir; ama bedeni sözle harekete geçirmek, özellikle zayıf anlayışlı ve az buçuk eğitilmiş insanlar için o denli güç değildir. Bu ikinci tarz insanların şiddete daha çok eğilimli olduğu, kendiliğinden anlaşılırdır.

Dünya bir *şiddet dönemi*'ne mi girdi, bilmiyorum. Bunu geleceğin tarihçileri yazacak; hatta şimdiden söyleyenler bile var. Herkes gibi benim gördüğüm şu: TV kanalları, sinemalar

şiddet filmleriyle dolu. Gazeteler manşetten veriyor, bu tür haberleri. Şiddet anlatan kitaplar *çok satar* oluyor. Öte yandan, sokaktaki adamdan devlet büyüğüne, kime sorsan şiddete karşı. Hadi diyelim bu işi bazı küçük (?) gruplar yapıyor. Ama yetkili-yetkisiz, görevli-görevsiz, bilgili-bilgisiz herkes şiddete karşı çıktığına göre, bu küçük gruplar nereden besleniyor, güç alıyor? Yanıt hazır gibi: Silâh tüccarlarından, kara para sahiplerinden. (Onlara sorsan onlar da şiddete karşı olduklarını söyleyecekler ya...) Peki, o zaman bu kara dünya, ak dünyadan daha mı güçlü? Yoksa ak dünyanın aklığundan mı kuşkulananmalı? Asıl bu kuşku beni korkutuyor: Şiddet içimizde!

İnsan doğaca çok boyutlu bir varlıktır. Onun şiddete yönelmesi, tek boyuta indirgendiği durumlarda olur: sahip olduğu yeti, güç, oluşum ve ilgileri budanarak onlardan geriye hangisi olursa olsun yalnız biri kaldığında, tüm varlığı bu tek boyutla sınırlandığında. Örneğin sevgiyi alalım. Hangi duygu ondan daha soyludur! Ama eğer sevgi, tüm diğer ilgiler yok olduğunda, onların hepsinin yerini alırsa, o zaman o, sevgi olmaktan çıkıp kör bir bağlanma, tutku olur. Tüm güçlerini taşıyan benliğini bu kör bağlanmaya kaptıran insan, her an patlamaya hazır bir bomba gibidir artık. Bu bağlanmanın nesnesine düşen en küçük bir kıvılcım, bu benlik içinde sıkışmış, yoğunlaşmış gücün şiddet olarak dışarı çıkmasına yeter.

İnsanın tek boyuta düşürülmesi, dış etkilerdendir, diyor *Marcuse*. Öyle de olsa onun tek boyutlu olabilmesi, böyle bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmez mi? Türlü türlü var şiddetin. Konularına, yöntemlerine, araçlarına, ereklerine göre ayrı ayrı biçimlerde gruplandırılabilirler. Belki biri bir *şiddet sınıflaması* yapmıştır, bir yerlerde. Bilmiyorum. Niyetim, şiddet üstüne tüketici (?) bir sınıflama yapmak değil. Ama bir şey, bilgi nesnesi yapıldığında bu tür eğilimlerden uzak durulmaz.

Şu "yeraltı dünyası" deyimi, sanki insanları rahatlatmak için uydurulmuş. Şiddet yerin altında! Biz yerin üstündeyiz, bize bir şey olmaz. Ya da: yerin üstündekileri suçlamayalım; onlar temiz, alttakiler kirlidir. Kuralların hakça işlemediği, adaletsizliğin, baskının, sömürünün yoğun olduğu toplumlarda şiddet "son çare" olarak ortaya çıkar, bir tür meşruluk (?) kazanır. Düzen toplumun bazı kesiminin zararına hüküm sürdüğünde, o kesim bu zararı kabullenemez ve düzeni kendi lehine değiştirmek için hiçbir yasal araca sahip olmazsa, onun şiddete başvurması meşru görünebilir. Şiddeti asıl doğuran, teröriste törelerden başka hiçbir yol bırakmayan egemen güçlerdir. Ancak başka hiçbir yol kalmadığına karar verilmesi hiç de o kadar kolay değildir. Haksızlığa uğrayan her kişinin veya her kesimin "Başka çarem yoktu" demesi, onun gerçekten başka çaresi olmadığını kanıtı olamaz.

O halde terörden başka çare olmadığı durumlar nasıl saptanacak? Bizce bunun için yalnızca bir ölçü geçerlidir: "nefsi müdafaa". İnsan ancak kendi canını yitirme tehlikesi ile

karşı karşıya geldiğinde bu tehlikeyi yaratan canı yok etme hakkına sahip olabilir: cana karşı can. İki candan hiçbirisi diğerinden daha az veya çok değerli olmadığından canın kendini kurtarması için saldırgan canı saf dışı etmeye hakkı olmalıdır. Tek kişiye verilen bu nefsi müdafaa hakkı, toplum kesimlerine de verilmelidir. Ancak tek kişinin bu hakkı doğru kullanıp kullanmadığına karar verecek mahkeme toplumda vardır. Aynı şeyi kesimler için yapacak bir üst mahkeme ise ancak toplumlar arası bir konumda olabilir. Bunun için de dünyadaki toplumların kuramsal olarak tek bir toplummuş gibi davranması gerekir. Aksi halde bu üst mahkemenin kararı, şimdiki *Birleşmiş Milletler*'de olduğu gibi, çoğu kez, karar verenlerin taraflı davranmalarından ve onların sayısal çoğunluğundan dolayı hem adaletsiz olur hem de hiçbir işe yaramaz.

Şiddet, ancak sağlıklı ruhlarda kendi başına bir çekicilik bulabilir. Psikoloji, bu sav için yeterince örneğe sahiptir. İnancı uğruna yaşamını bile feda edebilecek birine saygı değil, ancak acıma duyulabilir. Böyle biri sağlıklı değildir. Demek ki şiddet, bu sağlıklı yapının bozulması sonucunda ortaya çıkan bir eğilimdir. Buna göre şiddetten kurtulmanın kökten çözümü, sağlıklı insanların oluşturduğu bir toplum yapısına kavuşmaktır. İnsanın doğayla uyumlu yaşaması, kendi kendisiyle de uyum içinde, sağlıklı olması sonucunu doğurur. Çünkü bizim doğamızı yapan da doğanın kendisidir. Bir insanın yaşamını bir ideolojinin eline vermesi, yaşamını soyutlaştırması demektir. Yaşam, tüm içeriklerinden, renklerinden, seslerinden arındırılmış, soyut, soluk bir düşünce olmuştur artık. Zaten ancak böyle bir durumda insan yaşamdan vazgeçebilir. Aşırılaştırılmış ve böylece yüceltilmiş tüm düşünceler, eğilimler aynı solukluğa uğramışlardır. Bir düşüncenin, değil tüm yaşamın, onun yalnızca bir kesitinin, bir tek yaşantının bile yerine geçmesi, yaşantıların içinin boşaltılmasıyla olanaklıdır. Her değer yaşam içindir, yaşamın hizmetindedir. Bir değer yüceltilerek onun yaşamın yerini alması, yalnız yaşamı değil değeri de yok etmek anlamına gelir.

## Levinas'ın Aşkınlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında 'Ben'in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti

Ömer Faik ANLI\*

### Özet

Levinas için, varlık ile ilişkiyi temele alan, “*ilk felsefe*” olarak ontolojiyi konumlandıran Batı Metafiziğinde ‘*Başka*’ya ve buna bağlı olarak da ‘etik’e ve sorumluluğa yer kalmamaktadır. Etik, ‘*Başka*’nın olmadığı bir sistematikte ancak ilineksel bir konumda felsefeye eklenmektedir. Bu, aynı zamanda ontolojinin şiddetidir. Elbette ki, bu bağlamda “neden etik?” sorusu ontolojik temelli felsefe içerisinden sorulabilir. Levinas’ın düşünceleri bu soruya bir yanıt olacaktır. Bu metinde, ilk felsefe olarak etiğin açığa çıkardığı olanaklar Levinas’ın Aşkınlık ve Yükseklik kavramları bağlamında araştırılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Levinas, Etik, İlk Felsefe, Aşkınlık, Yükseklik

### Monadisation of ‘I’ and The Violence of Ontology in the Context of Levinas’ Concepts: Transcendence and Height

### Abstract

For Levinas, there isn’t any place for other and also for ethics and responsibility in the Western Metaphysics which based on the relation with being and takes ontology as the first philosophy. Ethics can find only an accidental place for itself in the system of philosophy which the ‘other’ has no room in it. Also, this is the violence of ontology. In this context, a question, “Why Ethics?”, can be asked from the ontological based philosophy. Levinas’ thought will be the answer for this kind of question. In this paper, the possibilities of ethics as first philosophy will be investigated in the context of the Levinas’ concepts, transcendence and height.

**Key Words:** Levinas, Ethics, First Philosophy, Transcendence, Height

---

\* Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

### Giriş: Felsefe ve “İlk Felsefe”

Levinas'ın *Aşkılık ve Yükseklik* adlı metni, onun felsefeye ilişkin düşüncelerinin serimlenmesi ile başlamaktadır. Bu, aynı zamanda ‘Varlık’a ilişkin düşüncelerin sunulmasıdır; çünkü Levinas’a göre, “*felsefe varlığa dışarıdan eklenmez; felsefe varlık olarak varlığa özeldir.*”<sup>1</sup> Bu, açıklanması gereken bir ifadedir. Levinas, felsefe ile düşünme biçimimiz arasında bir ilişki kurmaktadır. İnsanın ‘dünya’ ile kökensel ilişkisi, felsefeden başka bir şey değildir. Çünkü ‘dünya’ ile olan ilişkimiz, düşünme biçimimiz tarafından tekrar biçimlendirilerek kökensel durumumuzun üzeri örtülebilmekte ya da yine düşünme biçimimizdeki bir değişiklik ile bu örtü kaldırılabilir. Felsefe, düşünce ile Varlık arasındaki ilişkideki konumlanışı ile bir düşünme biçimi yaratmış ve bu biçim içerisinde Varlık’ı yeniden konumlamıştır. Bu ilişkinin açığa çıkarılması için yapılacak düşünsel ‘arkeoloji’ çalışması da felsefenin konusu dahilinde olacaktır. İnsan ile ‘Varlık’ arasındaki kökensel ilişkiyi açığa çıkarmaya yönelik olan bu çalışma, aynı zamanda kendi temelini de aynı kökensel ilişkide bulacağından, bu yolculuk ‘Varlık’a doğru olan bir ‘yolculuk’tur.

“*Felsefe, ruhun en derin itkisi olarak onun özüne işlemiştir.*”<sup>2</sup> Bu itki, insanın ‘Varlık’a yönelimidir ve Heidegger’e göre bu yönelim de Varlık’ın kendini açmasına bağlıdır. O halde, felsefe, Varlık ile insan arasındaki karşılıklı ilişki olarak da anlaşılabilir. Bu ilişki, Heideggerci düşüncenin dilinde söylendiğinde, ‘anlama’ temelli olarak kurulan ilişkidir. Heidegger’e göre, insanın (*Dasein*’ın)\* ‘Varlık’a yönelimi kökensel olarak pratik bir anlama ile belirlenmektedir. Bunun olanağını sağlayan ise Varlık’ın buna izin verecek şekilde kendini açıyor olması ve insanın (*Dasein*’ın) da bu açıklıkta bulunuyor olmasıdır. “*Heidegger’de insan Varlık’ın çobanıdır.*”<sup>3</sup> Levinas, benzer konumlandırmalara Platon’da, Plotinos’ta, Hegel’de de rastlandığını ifade etmektedir. Bunların hepsindeki ortak nokta, Varlık ve ona akraba olan *ruh* ya da bizzat kendisinin bilincine varma yolunda olan *tin* olarak varlık ve *ruhun* (düşüncenin) bir aradalığı ya da özdeşliği anlayışıdır. Felsefeyi, eş deyişle düşünmeyi, daha da derinde ‘*düşünen ben*’i kökensel bir konuma yerleştiren bu anlayış, tüm Batı Metafizik tarihinde etkin olmuştur. Ancak burada sorulması gereken soru, ‘hangi felsefe? / hangi düşünme biçimi?’ sorusu olmalıdır. Çünkü, Levinas’ın da yukarıda örneklendirdiği

<sup>1</sup> Levinas, E., “Aşkılık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 115

<sup>2</sup> A.g.e., s. 115

\* Heidegger düşüncesinde ‘insan’ ve ‘Dasein’ kavramları tam olarak özdeş değildir; ancak Levinas düşüncesinin perspektifinden bakıldığında her iki kavram türevsel olarak ‘Ben’ kavramına ve onun ‘merkeziliğine’ ilişkin olarak konumlandırılabilir. Bu nedenle de bu çalışmada Levinas’ın yaklaşımı izlenecektir. Levinas’ın Heidegger okumalarının, Heidegger düşüncesi ile ne kadar örtüştüğü bir başka çalışmanın konusu olmalıdır.

<sup>3</sup> A.g.e., s. 115

gibi, temele ruh (özne/ben) ile Varlık ilişkisi konulduğunda, Aristoteles'in deyişi ile “*ilk felsefe*” ontoloji olarak konumlandırılmakta ve Varlık ile kökensel ilişkimiz ontolojik düşünme biçimi ile kurulmaktadır. Ancak bu kabul, kendinden açık ve kökensel değildir. Levinas'a göre, ilk olarak, ontolojiyi temele alan bu düşüncenin sorgulanması gerekmektedir. Çünkü bu düşünce biçiminin praksi empirik şiddet olarak kendisini göstermiş ve Nazizm gibi bir sonuç doğurabilmiştir.<sup>4</sup> Sorulan “hangi felsefe?” sorusu, Batı düşünme biçiminin insan için kökensel olup olmadığının sorgulanmasıdır. Varlık ile ilişkiyi temele alan, “*ilk felsefe*” olarak ontolojiyi konumlandıran Batı Metafiziğinde ‘*Başka*’ya ve buna bağlı olarak da ‘etik’e ve sorumluluğa yer kalmamaktadır.

Levinas Sokrates'in sorgulama yoluyla düşünme oluşturma yöntemini anarak, Sokrates'in asıl öğretisinin ‘Başkası’ndan bende olan dışında hiçbir şey almamak’ olduğunu söyler, ‘sanki ben bana dışarıdan gelen her şeye ezelden beri sahipmişim gibi.’ Kısacası, Sokrates'in temel öğretisi ‘aynının önceliği’dir.<sup>5</sup>

Etik, ‘*Başka*’nın olmadığı bir sistematikte ancak ilineksel bir konumda felsefeye eklenmektedir. Elbette ki, bu bağlamda “neden etik?” sorusu da yanıt aranacak bir sorudur.

### **Ontoloji - Epistemoloji İlişkisi**

Ontolojiyi “*İlk Felsefe*” olarak gören düşünce irdelendiğinde, bunun epistemoloji ile olan yakın ilişkisi de açığa çıkmaktadır: Buna göre, temel bir “bilme”, her türlü felsefi, bilimsel ya da sıradan bilginin o olmaksızın safdil kalacağı zemini oluşturan ‘ontoloji’ye ilişkindir. Tek tek varolanları birbirine bağlayan ya da birbirinin karşısına koyan ve bu konumlandırma üzerinden karşılıklı ilişkilere dayalı bilme edimi, bu ilişkilerin ve varlıkların ‘var oldukları olgusunu’ anlamayı içinde barındırmaktadır. Levinas, bu sorunun (tek tek varolanların ‘var olması’nın ne anlama geldiği?) herkes tarafından ön kabuller ile çözülmüş olduğunun düşünülebileceğinin ve yeniden ele almaya değer olup olmadığının sorulabileceğinin farkındadır. Çünkü, bir varolandan ya da varolanlar arası ilişkilerden söz etmek, öncelikle ‘Var olmak’ durumunu kabul etmektir. Heideggerci anlamda bir ‘unutma’ ile varlığın üzeri örtülmüş olsa da, varolana ilişkin her bir ifadede Varlık kendisini göstermektedir. Ona göre, belirli bir düşünme biçimine göre, ontoloji, “*apaçık buyurganlığı*” ve “*ilkselliğinden*” dolaylı bilme edimini de öncelemektedir; çünkü klasik felsefenin dizgesel

<sup>4</sup> bkz. Levinas, E., “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 41-49

<sup>5</sup> Megill, Allan, “Aşırılığın Peygamberleri”, *Bilim ve Sanat Yay.*, s. 449

yapısında da olduğu gibi, bilmek, bir şeyi bilmektir. O halde, bilgi'nin nesnesinin ne-liği, onunla nasıl bir bilme ilişkisinin kurulabileceğinin de belirleyicisidir. Bu durumda da, bilinen nesne, nesne olarak önceliklidir. Nesne'nin anlaşılması ya da bilinmesi, öncelikle onun 'Varlık olmak' bakımından ele alınması ile olanak kazanacaktır. 'Bilgi nesnesi'ni 'bilgi nesnesi' olarak ele almak ise, epistemoloji içerisinde sürekli kendi kendine gönderme yapan bir bilgi sisteminin sınırlarına sıkışmak anlamına gelecektir. Bu sıkışmışlık, ister istemez 'doğruluk ölçütü' sorunu ile yüzleşmeyi zorunlu kılacaktır. Bu yüzleşme ise, bilgi ile Varlık arasındaki ilişkinin irdelenmesi ve bağıntının açığa çıkarılması anlamına gelecektir. Bu da ontolojinin alanına girmek demektir. Bilgi, Varlık ile yüzleşmemizin, karşılaşmamızın sonuçlarından birisidir. O halde, bu karşılaşmanın irdelenmesi, 'Varlık'ın Varlık olarak ele alınması ve bilgiyi önceleyen ilişkinin açığa çıkarılması, bilginin kendisine önceldir. 'Bilme'nin hesabının verilebilirliği ancak bu yolla olanak kazanmaktadır. Böylece de Batı Metafiziğinin temelinde yer alan Antik Yunan düşüncesinden bu yana felsefenin temel disiplinleri olarak görülebilecek ontoloji ile epistemoloji arasında, ontolojiyi önceleyen kökensel bir ilişki kurulmakta, etik ise 'iyi'nin bilgisi olarak epistemolojiye bağlanabilmektedir. Görüleceği üzere bu konumlandırmada etik ancak bir bilgi sorunu olarak ele alınabilir durumdadır.

### Günümüz Ontolojisi Olarak Heidegger Düşüncesi

Levinas'a göre, "*varlıkbilimin [ontolojinin] günümüz felsefesince yeniden ele alınışının bir özelliği, genel olarak varlığın bilgisinin –ya da bir başka deyimle temel varlıkbilimin [ontolojinin]- bilen zihin için bir olgusal durumu varsaymasıdır. Buna göre, zamansal olumsuzluklarından kurtulmuş bir akıl –ideler gibi ebedi olan ruh- kendinden habersiz ya da kendini unutmuş safdil bir aklın kendisi hakkında oluşturduğu bir imge, kapıldığı bir hayaldir. Otantik olduğu söylenen varlıkbilim [ontoloji], zamansal varoluşun olgusalılığıyla çakışır.*"<sup>6</sup> Levinas'ın üzerinde durduğu 'günümüz' felsefesi, özellikle Heidegger felsefesi ve onun ardıllarıdır. Bu yaklaşımda, bu dünyaya aşkın olan bir idealar dünyası ontolojinin konusu değildir. Akıl, kavrayan olarak zamansız ya da bağlamsız değildir. Zamansal olumsuzluklardan arınmış bir akıl, kökensel olarak zamansal olan aklın kendi üzerine olan refleksiyonunda açığa çıkardığı bir imge, bir 'hayal'dir. Bu aynı zamanda zaman-üstü mutlak yetke olan "Aydınlanma Aklı"na yöneltilen bir eleştiridir. "*Varlığı varlık olarak anlamak, burada, aşağıdaki dünyada (ici-bas) varolmaktır.*"<sup>7</sup> Ancak bu anlamının

<sup>6</sup> Levinas, E., "Varlıkbilim Temel midir?", *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 76-77

<sup>7</sup> A.g.e., s. 77

dayanağı salt empirik bir anlayışla temellendirilmiş olan bir algı – dünya ilişkisi değildir. Bu anlayışta öne çıkan kavramlar *tarihsellik*, *fırlatılmışlık*, *gündelik yaşam*, *otantiklik* vb. gibi kavramlardır. *Tarihsellik*, ‘Ben’in geçmişin yükünü taşıyor olması ve içerisine doğduğu şartların bir ürünü olması olarak, sorumluluğu ‘Ben’in üzerinden almaktadır. Böylelikle de insan varoluşu, genel olanın yazgısını üstlenen bir varoluş hâlini alır. Bireysel yazgı ya da bireysel sorumluluk söz konusu değildir. Bu durumda birey, tarihsel sürecin sonucu konumundadır. Sorumluluk, ‘Ben-dışı’na yüklenmektedir ve birey kendi-dışı’na yazgılanmaktadır. Ancak yine de bu varoluşsal durumun açığa çıkardığı iki olanaklılık vardır. İnsan, *otantik* varoluş olanağı olarak kendi dünyasını (kendi ‘patikasını’) kurabileceği gibi tanıdık olanın dünyasında, *otantik-olmayan onlar alanında* (das Mann) yaşayan ‘Ben’ durumuna düşebilir. Miras alınan şeyler bireyin kendi yazgısını yaratmasında ketleyicidir. *Tarihsellik* ve *yitimsellik* bireyin kendi yazgısını yaratmasını engeller ve doğal bir güçsüzlüğe yol açar. Bunların ‘Ben’in dışında olması ve ‘Ben’in bunları yüklenmesi ‘Ben’in kendi yazgısını oluşturmasını engellemektedir. Bu durumda, ‘Ben’i oluşturan ‘Ben-dışı’ şeylerdir. ‘Ben’ kurgusallaşmakta, metafiziğin dili ile, töz olmaktan çıkmaktadır. Tarihsellik kabul edildiğinde, “Ben kavramı” tasarımsal olarak korunmaya çalışılmaktadır. O halde ‘Ben’den yola çıkmak doğru değildir. Bu bağlamda *Cogito* ve *Dasein* aynı kökenden –‘Ben’den- yola çıkmaktadırlar. Böylece de temeldeki ontolojik düşünme biçimi, ‘etik’e ve sorumluluğa yine yer bırakmamaktadır.

Levinas, Heidegger üzerine şunları söyler: “*Varlıkla kurulan ve ontoloji olarak yasalaştırılan ilişki, varolanı kavrayabilmek için nötrleştirmekten ibarettir. Bu yüzden de başkasıyla başkası olarak kurulan bir ilişki değil, başkasının aynıya indirgenmesidir.*”<sup>8</sup> Zeynep Direk, *Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği* başlıklı çalışmasında, Heidegger düşüncesindeki ‘sorumluluk’ anlayışı üzerine şunları söylemektedir:

Burada başkasına sorumlu olmaktan söz edilebilir mi? Başkasının kendisi olmasından ben sorumlu tutulamam. Sorumluluk, öncelikle başkasına karşı değil, benim kendime karşı, varlıkla (olmakla) ilişkimdeki sorumluluğumdur. Başkasından sorumlu olmak, son kertede onun varlıkla (olmakla) ilişkisindeki sorumluluğundan sorumlu olmaktır. Özgürce kendi olma yolunda yürüyen başkasına refakat etmekten öte bir anlam taşımaz bu. Hatta bir rehberlik bile değildir. **Olmakla ilişkide ben ve başkası yan yana, olmaktan sorumluyuzdur.**<sup>9</sup>

<sup>8</sup> aktaran, Megill, Allan, “Aşırılığın Peygamberleri”, Bilim ve Sanat Yay., 1998, s. 450

<sup>9</sup> Direk, Zeynep, “Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği”, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yay., 2005, s. 68 (vurgu bana ait)



Bu yoruma göre, *Dasein* başkası olarak diğer *Dasein*'lerle ancak yan yana olabilir. Bu durum Heidegger düşüncesinde “*Mit-sein*” (birlikte olmak) olarak kavramsallaştırılmıştır. Sorumluluk, Varlık karşısındaki sorumluluktur; ve bu da *Dasein*'in yüklendiği *otantik* varoluş sorumluluğundan başka bir şey değildir. Bu bağlamda *başkası* ile ilişki, Varlık karşısında eşitlerin ilişkisi olarak *yükseklik* barındırmaz. İlişki *yüksekte* olan *başkası* ile değil, yanımda, Varlık karşısında eşitim olanlardır.

Tekrar bu düşünme biçiminde Varlık ile olan ilişkiye dönecek olursak, Heideggerci anlamda, *Dasein*, varlığın açıklığında durmaktadır. Bu bulunuş, varlığı *Dasein* için anlaşılır kılar. Tersten söylendiğinde ise Varlık, varlığın açıklığında duran *Dasein*'da anlam kazanır. Bu anlam, *Dasein*'in yitimsizliğine dayanmaktadır. Levinas'a göre, Husserl tarafından keşfedilmiş olan ve Heidegger'in genel olarak varlığı 'kavrayış' ile ilişkilendirdiği “yenilik”, olumsuzluk ve olgusalığın kavrayışa sunulmuş olgular olarak değil de, kavrayış ediminin ta kendisi olarak anlaşılması ve bu anlamadaki geçişlilik ile “anlam veren yönelim” olanağının gösterilmiş olmasıdır. “*Bundan böyle, varlığı anlama, yalnızca kuramsal bir tavra değil, insanın her türlü davranışına dayanacaktır. İnsan, her şeyiyle varlıkbilimdir [ontolojidir].*”<sup>10</sup> İnsanın bütün ‘deneyimleri’ varlığı anlamasıdır. Bütün bu edimler varlığı anlamayı ya da hakikati dile getirir. “*Varlık şu anlama gelir: ışıktaki durmak, görünmek/ortaya çıkmak, gizlenmemişe/açığa çıkmışa girmek. Bunun gerçekleştiği yerde, yani varlık'ın egemen olduğu yerde, kavrayış/anlama [noein] egemen olur ve onunla gerçekleşir; ikilik birbirine aitlik hâlini alır. Kavrayış/anlama [noein], kendini açığa vuran/gösteren esas düzenin alıcı bulunuşu//düzene-getirilişidir.*”<sup>11</sup> Varlık, kavrayışta / anlamada bir başka deyişle de *düşüncede* açığa çıkar ve *ışığa gelir*. Bu açığa çıkış, *ışığa geliş*, bir söylemin/ifşaatin [disclosure] olduğu yerdedir. Dünya, şeylerin toplamı ya da toplamın varlığı değildir. Önceden kategorik olarak kurulmamış bir ilişki söz konusudur. Dünya, şeylerin toplamı ya da toplamın varlığı değildir. Önceden kategorik olarak kurulmamış bir ilişki söz konusudur. Dünya, ontik olarak, “*kullanıma-hazır-olan*”ların (Zuhandensein) toplamıdır. Böylelikle dünyaya pratik yönelmişliğimizde iki kavram ayrılır: *kullanıma-hazır-olan* (Zuhandensein) / *el-altında-olan* (Vorhandensein)

Bir şeyin bir ‘şey’ olması, “*kullanıma-hazır-olan*” ile “*el-altında-olan*” olması arasındaki salınımdır. En yakın olan ile ilişkide, bizim etkinliğimiz, yönelmişliğimiz onları *kullanıma hazır* olarak açığa çıkaran ‘deneyim’dir. Bu yönelmişlikte şeyler, bir ‘şey’ olarak

<sup>10</sup> Levinas, E., “Varlıkbilim Temel midir?”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 77

<sup>11</sup> Heidegger, M., “*An Introduction to Metaphysics*”, Yale University Press, 1968, s. 139

değil, “kullanıma hazır olarak” açıklanırlar. “Şey”in “kullanıma-hazır-olarak” açıklanışı, “şey”in anlam kazanması onun bir “bir-şey-için” olmasıdır.

Önümüzde-hazır-nesneler [el-altında-nesneler] epistemolojik, elimizde-kullanıma-hazır-nesneler ise varoluşsal yapıdadırlar. Örneğin bir çekiç, fiziksel nesne olarak ele alınıp, bilgisel bakımdan tanımlanmaya çalışıldığı sürece, o, Vorhandensein yani epistemolojik bir nesnedir. Bir çekiç, çekiçleme işlevi ile kavranıldığında, artık o bilgisel-fiziksel nesne değil, o kullanımla birlikte ortaya çıkan ilgi duyulan nesne olmuştur. Çekicinin çekiçleme özelliği onun Zuhandensein yani varoluşsal yapısını ortaya çıkarmıştır.<sup>12</sup>

Böyle yapılanmış bir anlam dünyasında bulunmak, “Dünya-içinde-olmak”tır. Dünya-içinde-olma durumu, kesintisiz olarak vardır. Böyle bulunmak insanın yazgısıdır. Şeylerin kendilerini anlamlı olarak açması, insanın dünyadaki bulunuşudur. *Dünya-içinde-olmak*, kategorik değildir; *Dasein*’ın (insanın) temel durumudur. *Dasein*’ın (insanın) etkinliği, şeyleri ona bir-şey-için olan yapıları ile açıklar. Ancak, tam da bu noktada Levinas önemli bir vurgu yapmaktadır: “*Hakikat, insan olduğu için var değildir. Genel olarak varlık kendi açıklığından ayrılamaz olduğu için, hakikat var olduğu için, ya da, varlık kavranılır olduğu içindir ki insanlık vardır.*”<sup>13</sup> Anlam veren olan *Dasein* (insan), kendisi “Varlık”ın açıklığında durduğu için, “Varlık”ın bu olanağına dayalı olarak anlam verendir. Anlam, *Dasein*’ın bu bulunuşundan kaynaklanır. Varlık’ın açıklığında bulunuş *Dasein*’ın yazgısıdır ve “Varlık”tan kopukluk değil, onun olanağıdır. Tüm bu düşüncelerde öne çıkan vurgu *Dasein*’ın (Ben’in) Varlık ile olan ilişkisinde kendi anlam dünyasını kuruyor olmasıdır.

Levinas, *Varlıkbilim [Ontoloji] Temel midir?* adlı metninde ontolojinin öncelliğini irdelerken, çağının ontolojisini de sorgulamaktadır. Bu nedenle, yukarıda genel hatları ile ele alınan düşünce, “*Günümüz Varlıkbilimi [Ontolojisi]*” başlığı ile Heidegerci bir ontoloji serimlemesi olarak sorgulamanın gereksiniminden doğmaktadır. Levinas, metinde hemen bu başlığın ardından, *Günümüz Varlıkbiliminin [Ontolojisinin] Muğlaklığı* başlığı altında sorgulamasına devam etmektedir. Bu, bir düşünce tarzını ve onun “*ilk felsefe*”sini açığa çıkarma sürecinde bir iz sürme edimidir.

Levinas’a göre, varlığı anlama ile somut –zamansal- varoluşun doluluğunun özdeşleştirilmesi, ontolojinin varoluştaki yitip gitmesi tehlikesini barındırmaktadır. Ontolojinin yeni konumlandırılışı, entelektüalizme olan karşıtlığı ile karakterize edilebilmektedir. “*Varlığı*

<sup>12</sup> Çüçen, K., “Heidegger’de Varlık ve Zaman”, Asa Kitabevi, 2003, s. 63

<sup>13</sup> Levinas, E., “Varlıkbilim Temel midir?”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 77

anlamak, onu görmek değil, kullanmayı bilmektir; gerçeğin içindeki konumumuzu anlamak, onu tanımlamak değil, duygulanımsal bir hâlde bulunmaktır; varlığı anlamak, varolmaktır. [...] Düşünmek artık temaşa etmek değil, bağlanmaktır, düşünülen şeye demir atmış olmak, dünyada-olma'nın dramatik olayıdır.”<sup>14</sup> Bu yaklaşımda insan, artık klasik anlayışta olduğu gibi varlığa mesafesini daima koruyan ve onu “seyreden” bir “akıl” değildir. İnsan, kendi zamansallığı ile varlığa katılındır. Bu katılım varlığı anlamaktır. Anlamak, daha önce de belirtildiği gibi insanın ‘deneyim’idir. İnsanın en basit edimi dahi, yöneldiği şeye *bir-şey-için* olarak yönelmesi üzerine kuruludur. *Bir-şey-için* olan, bir anlam taşımaktadır. Bu anlam, dahil olduğu anlam dünyasının bir parçasıdır; bu yönüyle de bağlamsaldır. Bir başka deyişle, bağlamsız bir anlam ya da anlama söz konusu değildir. Bağlamın değişkenliği ise onun insanın yitimsizliği ile ilişkili olarak oluşmuş olmasından kaynaklanmaktadır. İşte bu değişkenlik içerisinde Varlık’ı anlama çabası, varoluşta yitip gitme tehlikesini barındırmaktadır.

Her edim “Varlık”ı anlamakla ilişkili ise, deneyim, insanın anlam-dünyasını kuran ve yine o dünya içerisinde anlam kazanan kökensel bir durumdur. Edim, anlam-dünyası içerisinde anlamını buluyorsa, hiçbir edim “saf” ya da “dünya”dan soyutlanmış değildir.

Komedi en yalın hareketlerimizde başlar. Hareketlerimizin tümü kaçınılmaz bir biçimde sakarlık barındırırlar. Bir sandalye çekmek için elimi uzattığımda, ceketimin kolunu buruşturdum, parkeyi çizdim, sigaramın külünü yere düşürdüm. Yapmak istediğim şeyi yaparken, istemediğim bir sürü şeyi de yapmış oldum. Edimim saf bir edim olmaktan uzaktı. Ardımda bir sürü iz bıraktım. Bu izleri silerken, başka yeni izler bıraktım.<sup>15</sup>

Edimlerin bu birbirine bağlılığı, edimin saf ve yalıtılmış olmamasından kaynaklanmaktadır. O halde, bir edim amaçlarının ötesinde sonuçlara gebedir. Oidipus’un başarılı olurken kendi felaketine yol açması gibi, bir edimin “komedi” boyutundaki “sakarlığı” da bir “trajedi”ye dönüşecektir. Bu “anlama”nın “yalnızlık” olmamasının doğal sonucudur.

Anlama, ‘başka’yı da etkiler ve anlamanın kendisi etkiden etkilenir. O halde, insan niyetlerinin ötesinde sorumludur. Edimi yönlendiren bakışın, istenmeden yapılan eylemden kaçınması olanaksızdır. Bu, edimler ağının içerisine batmışlıktır. Bir başka deyişle de bu, anlam-dünyası’na, anlamlara batmışlıktır. Anlam, Varlık’ın olanağı, onun kendi açıklığından ayrılamaz olması ise, ontolojinin varoluşta yitmesi de söz konusu değildir. Ontoloji, anlama

<sup>14</sup> Levinas, E., “Varlıkbilim Temel midir?”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 78

<sup>15</sup> A.g.e., s.78

temele alındığında, varlıklarla her türlü ilişkinin özüdür. Varlığın anlaşılabilirlik koşulunun analizi, ontolojidir. Zamansallık, ontolojinin içinde yitip gittiği bir akışkanlık değil, varlığın anlaşılabilirliğinin koşuludur. Fakat burada öne çıkan durum, anlamanın ‘başka’yı nasıl etkilediğidir. Geleneksel anlamı ile ‘anlama’, bir aynılaştırma, bir tanıdıklaştırma edimi olarak ‘Başka’yı kendinde eriten bir edimdir. Anlama, ‘Başka’yı ‘Başka’ olarak bırakmaz. Ancak, bu durumda dahi, ‘Başka’ ile bir etkileşime giriliyor olması, bir anlamda sorumluluk kavramının kendisini hatırlatmasından başka bir şey değildir. Anlarken ya da anlamaya çalışırken ‘Başka’ ile ilişkiye girmek, onu etkilemek ve onun tarafından etkilenmek söz konusu ise, anlama ediminin kendisi saf ve ‘masum’ değildir.

### Ontolojinin Şiddeti

Levinas’a göre, ontolojinin temele alındığı bir “*felsefi olay, çokluğu, dolayısıyla da şiddeti ortadan kaldırıyormuşa benzetmektedir. Şiddet altında karşıtlığa, yani varlığın Aynı ve Başka olarak bölünmesine dayanır.*”<sup>16</sup> Metnin bu aşamasında onu anlayabilmek için Heidegger’in bakış açısını takip etmeye devam edilebilir. Bu durumda, Varlık ile kökensel ilişki olarak ‘anlama’ alındığında ve felsefe ‘anlama’ kökenli olarak oluşturulduğunda ‘Aynı’nın anlaşılabilir ve bu yolla ‘tanıdık’ hâle getirilen, *Başka’nın* ise ‘yabancı’, ‘tanıdık-olmayan’ olduğu söylenebilir. O halde, ‘felsefi olay’ın, tanıdık ile tanıdık-olmayan arasındaki karşıtlığı, tam da bu gerilimde yer alarak aşma çabası olduğu sonucuna varılabilmektedir. ‘Yabancı’ olan ‘Başka’, anlaşıldığında, ‘ben’in anlam dünyasına katılmakta ve bu dünyada yabancılığını yitirerek ‘tanıdık’ hâle gelmektedir. ‘Yabancı’, artık ‘bir-şey-için’dir; ve anlamı ile ‘Ben’in anlam dünyası içerisindeki yerini almıştır. Felsefe, her *Başka’yı Aynı’ya* benzetmektedir. Anlam dünyası içerisindeki her bir anlamlı öge, anlamlı olmağı ile aynılaştırmaktadır. Böylelikle de, anlam dünyaları monadlaşmaktadır.

Felsefenin tanımlanmasına ilişkin bir başka boyut da onun ‘hakikat’ ile olan ilişkisinde temellenir. Felsefe, hakikatin araştırılması olarak görülmektedir. Hakikat, Varlık’ın gerçekliği ile onu anlayan insanın (ruhun/bilincin/*Dasein*’in) oluşturduğu ‘kurgu’ / ‘temsil’ / ‘anlam’ arasındaki ‘upuygunluktur’. Hakikat arayışı, bu ‘upuygunluğun’ bulunması için gösterilen çabadır. Fakat bu yaklaşımın öne sürdüğü, ‘temsil’ ile ‘gerçeklik’in hakikatte iki özdeş biçim gibi üst üste binmesi değildir. Bu, ‘Varlık’ın kendisini açması, insan ölçeğinde ve düşünceye uygun biçimde belirmesi demektir. Hakikat, ‘Varlık’ın kendi hareketidir. Varlığın, ‘yabancı’ olarak, onu temsil edecek varlığın ufkuna girmesi kendiliğinden upuygunluktur. Bir başka

<sup>16</sup> Levinas, E., “Aşkılık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 115

deyişle ‘gerçekliği’ temaşa eden bir ‘ben’ / ‘özne’ değil, gerçekliğin onda kendini açtığı, gösterdiği bir ‘ben’ söz konusudur. “*Bilginin Ben’i aslında, hem Aynı’nın âlâsı, hem aynılaştırma olayının kendisi, hem de her Başka’nın Aynı’ya dönüştüğü potadır.*”<sup>17</sup> Levinas’ın açıkladığı ‘ben’, ‘yabancı’ olanın kendisinde ‘tanıdık’ olana, anlaşılabilir olana dönüştüğü ‘açıklık’tır. ‘Ben’, anlayandır; bu anlama, ben’in varlığı anlamlandırmasıdır. Anlamlandırma ilişkisi ise Varlığın kendisini göstermesi ile kurulan bir ilişki olduğu için Varlığın taşıyabileceği sınırlar içerisinde gerçekleşmektedir. Anlamlandırılan ve bu yolla anlaşılan ‘Varlık’tır; amaç, Varlık’ı ‘yakalayabilmek’tir. Bunun olanağını veren ‘Varlık’ın kendisidir ve bu nedenle de hiçbir anlamlandırma ‘Varlık’tan kopuk değildir. İnsan, ‘Varlık’ı ‘kendince’ anlamlandıran dışsal bir gözlemci değil, Varlık’ın anlaşılabilirlik olanağının ta kendisidir. O, ‘Varlık’ın açıklığında bulunandır. Fakat, böylesi bir düşünce biçiminde insan, bu ilişkiyi ‘aynılaştırma’ yoluyla kurar. Onun ‘Varlık’ı yakalayabilmesinin (ya da kısmen yakalayabilmesinin) koşulu aynılaştırmadır. ‘Varlık’ anlamlı hâle getirildiğinde, tanıdıklaşır ve bu bağlamda ‘aynılaşır’.

O halde sorulması gereken soru şudur: Tüm bu aynılaştırma süreci sonunda neden her şey ‘açık’ ve ‘anlaşılır’ kılınmıyor? Bir başka deyişle, mutlak ‘anlama’ya ya da onun hemen sonrasında mutlak ‘bilme’ye neden ulaşılamıyor?

Bunun yanıtı ‘Başka’ da yatmaktadır. ‘Başka’, ‘Aynı’ya direnir. Bu direniş ‘felsefenin başarısızlığıdır’. İronik olarak da bu başarısızlık felsefenin devamlılığını sağlamaktadır. Öyle ki ‘Başka’nın direnişi, kuşatılmazlığı ve kendini saklaması, ‘Aynı’ ile ‘Başka’ arasındaki gerilimi korumakta ve süreci devam ettirmektedir. ‘Varlık’, ‘Başka’da kendini saklamakta, hiçbir ‘anlama’ onu mutlak olarak açamamaktadır. ‘Başka’, kendisini göstermeyendir. ‘Aynılaştırma’ ile ‘ben’in ‘Başka’yı dönüştürerek kendi anlam dünyasına katma çabaları her seferinde ‘Başka’nın direnci ile karşılaşır. Onun ‘karanlığına’ doğru yapılan ‘yolculuk’ta ise geri dönecek bir ‘ben’ yoktur. Bu, aynı zamanda ‘ben’in kendisini aşmasının olanağı ve yoludur. ‘Tanıdık olmayan’ın tanıdık olana dönüştürülme çabası, sabit bir ‘ben’e izin vermez.

“*Şeylerin yasalarını koyarak farklılığı ve aynılığı uzlaştıran bilinç mitosu, felsefenin büyük mitosudur. Bu mitos, Aynı’nın totalitarizmine ya da emperyalizmine dayanır. Aynı’nın evrenselliğiyle tanımlanan idealizm, onu en sert biçimde reddeden felsefelerde bile mevcuttur.*”<sup>18</sup> O halde, Aynı’nın totalitarizmine karşı koymanın yolu, ‘karşıt felsefeler’ üretmek değil, ‘Varlık’ ile olan kökensel ilişkiye geri dönmek ve onu irdelemektir. Bu ilişkide ‘Başka’nın yeri belirlenmedikçe, o ‘tanıdık’ olanda eritmeye çalışıldıkça, ulaşılabilecek olan

<sup>17</sup> A.g.e., s. 116

<sup>18</sup> Levinas, E., “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 117

'ben' olacaktır. 'Ben'den çıkamayan ve ona çakılı olan bir düşünce ise "monad"laşarak kendi anlam dünyasının 'totalitarizmini' ve 'emperyalizmini' ilan edecektir. Öyle ki bu, empirik şiddetin toplumsal ve uluslar arası boyutlarda gerçekleşmesinin de zeminidir. Bu türden düşüncelerde gerçeğin varlığı, *benim-için* olması anlamına gelecek ve temelini Ben'in egoizminde bulacaktır. Oluşturulacak 'insan hakları' aslında 'Ben'in haklarıdır. Bu, 'başkası'na 'ben' statüsü vermek ve onun farklılığını, 'başkalığını' 'Ben'de eritmektir.

Levinas, burada önemli bir vurgu yapmaktadır:

Varlığın benim için olmasına karşı çıkmak, onun insan için olmasına karşı çıkmak değildir; hümanizmi terk etmek ya da mutlak olanla insanlığı birbirinden ayırmak da değildir. Bu yalnızca, insanın insanlığının Ben konumunda bulunmasına karşı çıkmaktır. İnsanın âlâsı –insanlığın kaynağı-belki de Başka'dır.<sup>19</sup>

Bu, 'Ben'in aşılmasını ve 'Ben'in 'açık' olmasını sağlamayı amaçlayan bir yaklaşımdır. Bunun olanağı ise 'Başka'da yatmaktadır; çünkü 'Başka', aynılaştırmaya direnen, kuşatılmayan ve mutlak olarak 'Ben'in anlam dünyasında eritemeyendir. O, bu yapısını, 'başkası'nda 'sonsuzluğa' açılan 'kapı' olmasında gösterir.

Bu durumda, 'ben'in kendisini aşabilmesinin tek yolu 'Başka' mıdır? Varlıkların koşullarının düşünen öznedede değil de varolanın Varlığında bulan bir yaklaşım (fenomenolojik hareket), bilincin dışına bir gerçeklik koymaktadır. O halde, bu 'hareket' idealist mitosu yıkmak için yeterli değil midir? Husserl'in fenomenolojik yaklaşımında ulaşılan sonuç 'Aşkınsal Ben' (Transendental Ego) olmuştur. Fenomenleri 'anlaşılır' kılacak 'aşkınsal indirgeme'nin dayanağı 'aşkınsal ben'dir. Husserl'e göre, bilinç daima bir şeyin bilincidir. Bu yaklaşımla Husserl, özne – nesne ayrımını gidermeye çalışmakta ve aşkınsal bir öznel kurmaya çalışmaktadır. 'Aşkınsal Ben', nesnenin anlamlı bir bütün olarak kurulabilmesinin koşuludur. Nesne, öznenin yönelimine bağlıdır ve bu bağlamda 'Aşkınsal Ben' indirgenemezliği ile önceldir. Bu, fenomenler karşısında aşkın bir bilinç olarak bulunmak anlamına gelmektedir. Aşkınsal öznelcilik, deneyim kavramını ön plana çıkarır. Husserl de felsefesini deneyim ile başlatır; ancak 'Aşkınsal Ben' ile sonuçlandırır. Yönelimsellik, bilinç ile varlık arasındaki benzerliği kurar. "Bir şeyin bilinci olarak bilinç, edim ya da duygulanma içindeyken bile, varlığın bilincidir."<sup>20</sup> Tersinden bakıldığında, Varlık bilincin 'oyununa', 'yanılsamaya' dönüşebilir. Bunun olanağını veren ise, yönelimsellikte, bilinç ile dünya arasındaki 'upuygunluk' fikri ve bu fikrin temelinde bulunan 'aşkınsal ben'dir. Görülmektedir ki bu yolla 'ben'in dışına çıkabilmek olanaklı değildir. Burada da 'ben' kendi dünyasını

<sup>19</sup> Levinas, E., "Aşkınlık ve Yükseklik", *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 117

<sup>20</sup> A.g.e., s. 118

kurmakta ve ‘aynılaştırma’ temelinden vazgeçmemektedir. Heidegger’in yaptığı gibi Varlık’tan yola çıkıldığında ve ‘Dasein’ olarak ‘Ben’ onun açıklığında duran olarak konumlandırıldığında da ‘Aynı’nın içkinliğinden kurtulmak imkânsızdır. “*Res cogitans (düşünen şey) olarak öznel, varlık olarak Başka’yı hedefler ve onu, kökten biçimde farklı hiçbir şeyle karşılaşmadan, Kierkegaard’ın ya da Jankèlèvitch’in ‘bambaşka’sını onda bulmaksızın kuşatır – bu kuşatma bir tarihi zorunlu kılarsa da.*”<sup>21</sup> Varlık, ‘başka’ iken, Dasein tarafından ‘tanıdıklaştırılır’. Bu biçimde ‘Başka’ kuşatılır ve bu kuşatma Varlığı temaşa eden özne’nin zamansızlığında değil de Dasein’in zamansallığında gerçekleşir. Bu biçimde kuşatıldığı düşünülen Varlık, aslında ‘aynılaştırmaya’, ‘tanıdıklaştırmaya’ dayalı olan anlama ilişkisi ile oluşturulmuş olan bir kurgunun açığa çıkmasından başka bir şey değildir. Bu, ‘Aynı’ ile ‘Başka’ arasındaki gerilimden doğan bir kurgudur; kuşatılmış ‘Başka’ değildir. “*Derrida, Levinas’ın konumunu şöyle toparlar: ‘Sonsuzca-başka olan, bir kavramla bağlanamaz, bir ufuk temelinde düşünülemez; çünkü bir ufuk her zaman aynı olanın ufkudur.*”<sup>22</sup> ‘Başka’, bu bağlamda daima ufkun ötesindedir. ‘Başka’ kendisini geri çekmiş ve karşılaşamaz ‘bambaşka’ hâlini almıştır. O halde, Levinas için Dasein’in yolculuğu da kendisinde sonuçlanmaktadır. Bu da ‘Ben’in aşılmasının olanağını vermeyen bir düşüncedir. “*Levinas’ın Heidegger’e karşı temel savı, onun Varlık ile varlıklar arasında yaptığı ayrımın ve birincinin ikinciye göre öncelikli olduğu varsayımının, bütün tiranlıkların en kötüsü olan, ‘aynı’nın ‘başka’ üzerinde kurduğu tiranlığın bir tezahürü olduğudur.*”<sup>23</sup>

### Muhatap Olarak Başkası

Heidegger için anlama, ‘varlığın açıklığı’na dayanmaktadır. ‘Olan’ın anlaşılması, ‘olan’ın olmaklığında anlaşılmasıdır. ‘Olan’ın anlaşılabilirliği, onun olmaklığının açık yapısında temellenmektedir. Levinas’a göre, bu, sanki sahibini bekleyen olanın olduğu olgusunun açtığı boş bir yeri ima etmektedir. Varlık, kendi açıklığında Dasein’i beklemektedir. Onun bu açıklığı, ‘olan’ın anlaşılmasının koşuludur. Bir başka deyişle tek tek olanlar, olmakta oldukları için (olan ve olmak ayrımı) anlam kazanabilirler. “*Böylece olanın anlaşılabilirliği, olanın –tam da açıklık’ta- ötesine geçmek, onu varlığın ufkunda kavramaktır.*”<sup>24</sup> Levinas, bu yaklaşımı ile Heidegger’in de Batı felsefesinin geleneğine bağlandığını ve tikel varlığı anlamının tikel varlığın ötesine geçmek ve evrenselin bilgisi olan bilgiyle ona yaklaşmak demek olduğunu savladığını öne sürmektedir. Heidegger belki “bilmek” kavramını

<sup>21</sup> Levinas, E., “Aşkılık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 119

<sup>22</sup> aktaran, Allan, “Aşırılığın Peygamberleri”, *Bilim ve Sanat Yay.*, s. 449

<sup>23</sup> Megill, Allan, “Aşırılığın Peygamberleri”, *Bilim ve Sanat Yay.*, s. 448

<sup>24</sup> Levinas, E., “Varlıkbilim Temel midir?”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 80

kullanmamaktadır; ancak o anlamayı Varlık'ı anlamak dolayımı ile ele almakta ve tek tek olanların anlaşılabilirliklerini Varlık'ın anlaşılabilirliği ile temellendirmektedir. Bu olan'ın 'olan' olarak değil, olmaklıkta anlaşılmasıdır. Levinas için bu yaklaşım, tekili tümele bağlayarak bilen geleneksel anlayıştan radikal bir kopma olmadığını göstermektedir. Olan ile ilişki, onu olan olarak anlamaktan başka bir şey değildir; ve bu da olmaklığın dolayımı ile olanaklıdır. Bu anlama ilişkisinin istisnası "*başkası*"dır.

Başkası ile olan ilişkimiz, elbet onu anlamayı istemektir; ama bu ilişki anlamayı aşar. Bunun sebebi, başkasını bilmenin, merakın yanı sıra, çıkarı olmayan temaşadan farklı olan sempati ve aşk gibi varolma tarzlarını gerektirmesi değildir yalnızca. Başkasıyla ilişkimizde başkası, bizi bir kavram dolayısıyla etkilemez. Başkası olandır ve bizzat bu niteliğiyle önem taşır.<sup>25</sup>

*Başkası*, *Başka*'nın izini 'yüz'ünde taşıyandır. Ontolojinin öncelliğini savunan bir karşı çıkış şu şekilde olacaktır: 'Olan', bizi varlığın açığa çıkması dolayısıyla ilgilendirir. Varlığın açıklığında yer alan olan, zaten anlamanın alanındadır. Varlığın açıklığa çıkması, varlığın kendini göstermesi olarak 'olan' ile kurulan ilişki, olanı olmaya-bırakmaktır. Çünkü, bu açığa çıkma anlamanın kendisidir. *Başkası* ile olan karşılaşmamız da anlama temelindedir. O halde, ontoloji '*başkası*'na da önceldir; çünkü onunla olan ilişkiyi de temellendirmektedir.

Oysa Levinas'a göre, '*başkası*' ile ilişkide 'olmaya-bırakma' söz konusu değildir. *Başkası*, kendisine seslenilen olarak, varlığı içinde anlaşılmaz. *Başkası*, önce bir anlama nesnesi sonra da muhatap değildir. Bu iki ilişki iç içedir. "*Başkasını anlamak, ona seslenmekten ayrılamaz.*"<sup>26</sup> Dil, '*başkası*'nın bilincine varmanın koşuludur. *Başkası*'nı anlamak, onunla konuşmaktır. Kişiyi seslenme, onu olan olarak muhatap almaktır. Çağrı, varlık olarak adlandırılrsa da 'o' kişiyedir ve bu doğrudan 'olan' olarak '*başkası*'na yapılan çağrıdır. Kişiler arası olan 'söz', *başkası*'nın zihnine kendi zihninden bir düşünce aktarmak ya da *başkası* ile paylaşılan bir anlamayı ifade etmek değildir. 'Söz', "*ortak bir içeriğe anlama yoluyla her türlü katılmadan önce, anlamaya indirgenemez bir ilişki yoluyla toplumsallığı kurmaktır.*"<sup>27</sup> O halde, *başkası* ile ilişki ontoloji değildir. *Başkası* ile ilişkinin temeli 'seslenme'dir [çağrı'dır]. Bu, anlamanın seslenmeden önce gelmediği bir ilişkidir. Bir nesneye yönelen düşünce ile bir kişiye bağlayan bağ arasındaki fark, ikincisinde bir seslenmenin dile gelmesidir. Olan olarak olan ile ilişki kurulur ve bu ilişki 'kavramak' değildir. Kavrayışın ötesine geçen, anlamanın dahi kuşatamadığı '*başkası*', seslenme ilişkisi

<sup>25</sup> Levinas, E., "Varlıkbilim Temel midir?", *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 80

<sup>26</sup> A.g.e., s. 81

<sup>27</sup> A.g.e., s. 82



ile bağ kurulandır. Onun bu kuşatılmazlığı, onu, aklın ya da bilginin tahakkümünden de korumaktadır. ‘Başkası’ asla mutlak ‘tanıdık’ olana indirgenemez. Ona yüklenecek her türlü anlam, daima eksik kalmaya mahkumdur; çünkü kurulan ilişki kökensel olarak ‘anlam’ dolayımında değildir.

Fakat unutulmamalıdır ki, ‘başkası’ ile olan ilişkimiz ‘anlam’dan da mutlak kopuk değildir. ‘Başkası’, bir insan olarak toplum içerisinde bize verilmiş olandır. O, bir “kadın”, “erkek”, “arkadaş”, “anne”, “baba” vb. dir. Tüm bu belirlemeler birer anlamlandırma ve bu anlamlar dolayımında bir ‘tanıma’yı içermektedir. Ancak, bu ‘tanıma’ ‘başkası’nı tüketememektedir. İçerisine düşülen ‘yanlış’, bu tür belirlemelerin ‘başkası’nı tükettiğine ilişkin inanç ya da alışkanlıktan kaynaklanmaktadır. “Başkası”, sadece bir ‘kadın’, sadece bir ‘erkek’, sadece bir ‘arkadaş’, sadece bir ‘anne’, sadece bir ‘baba’ vb. değildir. Bu belirlemelerin sayısı ne kadar arttırılırsa arttırılsın ‘başkası’nı tüketmeye yetmeyecektir. *Başkası* bir kavram ya da bir kavram altında anlaşılabilir tüketilebilir olan değildir. Onu, kendi anlam-dünyamıza katma çabalarımız sürekli olarak sınırlı kalacaktır. Bu bağlamda ‘başkası’ kendi anlam-dünyamızın sonsuza olan açılımıdır. Anlam-dünyası’nın da soyutlanmış bir ‘ben’ temelinde oluşturulmadığı ve anlamanın daima başka anlamalar ile ilişki içerisinde olduğu hatırlanacak olursa, *başkası* ile olan ilişkinin anlama ile değil, anlamanın ‘başkası’ ile olan ilişki ile belirlenmeye açık olduğu sonucuna ulaşılabilecektir.

Levinas, bu yaklaşımın temelini, insanı şeylere uygulanan kategorilerden kurtarma kaygısına bağlı olarak, şeylerin durağanlığına, ataletine, belirliliğine karşın insanın dinamizm, *aşkınlık* ya da özgürlük olan doğasının vurgulanmasının koyulmasını yeterli görmemektedir. Asıl sorun, insanla varlığın ufkunda ilgilenmenin bırakıldığı, bir başka deyişle de insanın “iktidarımıza” boyun eğmeyi bıraktığı yeri bulmaktır.

### **Aynı ve Başka’nın Karşıtlığında Ben’in Dışına Çıkmak: Aşkınlık ve Yükseklik**

‘Aynı’nın ya da ‘Aynılaştırma’nın kökeni ya da zemini nedir? Levinas’a göre,

Ben en üst dereceden bir özdeşleşmedir, hatta özdeşlik fenomeninin bizzat kaynağıdır. Ben’in özdeşliği, değişmez bir niteliğin sürekliliği değildir aslında. Benim bizzat kendim olmam, şu ya da bu karakter özelliğinin varlığını tespit ettikten sonra, dönüp kendimi aynı bulmamdan kaynaklanmaz. Bu baştan beri aynı olduğum için, bir kendilik –me ipse- olduğum içindir ki, her nesneyi, karakter özelliğini ve varlığı aynı olarak tespit edebilirim.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Levinas, E., “Başka’nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 129

Levinas'ın bu noktada sorduğu soru anlamlıdır: “*Ama, Aynı ve Başka arasındaki karşılık nasıl Aynı'nin zaferiyle sonuçlanmayacak? Üstelik Aynı'nin zaferini arzu etmemek mümkün mü? Başka'nın içinde bulunduğu realizm, çatışmanın sürekliliğini onaylamayacak mı?*”<sup>29</sup> Bu soruya yanıt verebilmek için ‘Ben’in dışına çıkmak gerekmektedir. Çünkü, ‘Aynı’ ile ‘Başka’ arasında görünen çatışma, ‘Ben’in perspektifinden görülen bir ‘çatışma’dır. Bu perspektifte, ‘Başka’, ‘Aynı’nin katlanamayacağı, onu temalaştırmadan duramayacağı bir konumdadır. Oysa bu sorunun yanıtına ilişkin yapılacak sorgulama, “*Başka tam da benimle ortak hiçbir şeye sahip olmadığında, tümüyle başka yani Başkası olduğunda, savunmasız gözlerindeki çıplaklık ve yoksunlukta bana öldürmeyi yasak ettiğinde ve coşkulu özgürlüğümü felce uğrattığında ortaya*”<sup>30</sup> çıkacaktır.

*Başka* ile olan ilişki yönelimsellikten farklıdır. O, varlığa açılmak ve varlığa yönelmek değildir. “*Mutlak olarak Başka, bir bilinçte yansımaz, yönelimselliğin teklifsizliğine direnir.*”<sup>31</sup> *Başka*, bir bilinç içeriğine dönüşmez; kuşatılmazdır. *Başka*, ilişkide dahi kendini geri çekendir. “*Başka'nın, yönelimselliğin teklifsizliğine direnci, Aynı'nin egoizminin altüst edilmesinden ibarettir. Yönelinen'in ona yönelmekte olan yönelimselliği mat etmesi gerekir.*”<sup>32</sup> Levinas bu ilişkiyi açımlayabilmek için ‘gün boyunca gösterişle ördüğünü geceleri gizlice söken Penelope’yi örnek göstermektedir.<sup>33</sup> Bu hareket, sürekli kendini geri çeken ve saklanan ‘Başka’ya doğrudur. Bu nedenle de bu hareketten bahsederken kullanılabilecek kavramlar “*Yükseklik*” ve “*Aşkılık*” kavramlarıdır.

*Başka*, kuşatılmazlığı ve tüketilemezliği ile ‘Ben’den ‘yüksek’tir ve ‘başkası’nda ‘sonsuz’a açılan kapıdır. O, ‘başka’ olarak hiçbir zaman ‘ben’in anlam dünyasında asimile edilemezdir ve daima Ben’e aşkındır. ‘Ben’, ‘başka’yı kavrayamaz; onun karşısında kendisini ‘haklılaştırılmaz’ ve onun üzerinde ‘iktidarını’ uygulayamaz. Bu durum, *Başka* ve *Başka*’nın izini taşıyan *başkası* ile olan ilişkinin simetrik bir ilişki olmadığını göstermektedir. İşte tam da bu durum ‘ben’in aşılması ve ‘özne’nin yıkılmasıdır. “*Mutlak Başka kendini Ben’e bir tema olarak sunmaz. Mutlak Başka'nın tezahürü (épiphanie) yüzdür; Başka, yüzde bana çıplaklığıyla, yoksunluğuyla seslenir, sorgular ve buyurur.*”<sup>34</sup> “Yüz”de *Başka*’nın tezahürü, onun izi vardır. Bu iz, ‘ben’i kendisine çağırır; *yüksekliği* ile ‘ben’i sorgular. Ben’in tek konumlanışı, “*Başka*”nın karşısındaki konumlanışıdır. Bu nedenle de ‘ben’ sorumludur. “*Ben,*

<sup>29</sup> Levinas, E., “Aşkılık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 120

<sup>30</sup> A.g.e., s. 120

<sup>31</sup> A.g.e., s. 120

<sup>32</sup> A.g.e., s. 120

<sup>33</sup> bkz. A.g.e., s. 120

<sup>34</sup> A.g.e., s. 121

*baştanbaşa sorumluluktur.*”<sup>35</sup> ‘Ben’ olmak, sorumluluktan kaçamamaktır. Ben, tek yanıt veren olarak, hiç kimsenin onun yerine yanıt veremeyeceği biriciklidir. ‘Başkası’, ‘ben-olmayan’ olarak ‘ben’i sorgular. Bu sorgulama bir çağrıdır. Hiçbir ‘ben’, bu çağrıya yanıt verme sorumluluğunu devredemez. Görüldüğü üzere, Levinas’ın düşünme biçiminde Ben’in kuruluşu için Ben’den yola çıkılmamaktadır. Onun biricikliğinin ve sonsuza açılabilme olanağının kaynağı, onun *başkası*’na karşı devredilemez sorumluluğudur. Bu, “kendim olmayı sürdürerek (başkasından asimile olmadan), kendimde kendimden başkası nasıl olabilirim?” sorusuna verilen bir yanıttır. “*Aşkınlık hareketinde hem kendimi olgusallığımda bulurum hem de kendimden başka hale gelerek olgusallığımdan zaten çoktan çıkmış, onu aşmış olurum. Levinas’ın istediği şey ben’in hem olgusallığı içinde ben olarak kaldığı hem de kendisinden çıkararak başka haline geldiği bir aşkınlıktır.*”<sup>36</sup> Aşkınlık hareketi, sorumluluğun hareketidir.

### **Aynı’nın Praksisine Karşı ‘Yükseklik’ ve ‘Aşkınlık’ Olarak Başka**

Levinas, *Aşkınlık ve Yükseklik* adlı metnini 1962 yılında yayımlamış olsa da, düşüncesinin temellerinde yer alan, ‘Modern Düşünce’nin praksişi olarak gördüğü Nazizme karşı duruş bu metinde de etkilerini göstermektedir. ‘Ben’den çıkan tüm felsefelerin yine ‘Ben’e döneceği düşüncesi ile ‘Ben’in yıkılabilmesinin ve aşılabilesinin olanağı aranmaktadır. Çünkü, ‘Ben’in anlam dünyası rahatlıkla empirik şiddete dayalı bir yaşam biçimini ve tek tipleştirme gibi bir ‘gerçekliği’ üretebilecek bir yapıdır. Bu durumun radikal bir örneği olan Nazizmin, köklerini geleneksel düşüncede “özne-nesne” ayrımında düşünsel olanın / ideal olanın yüceltilmesi yaklaşımında bulduğu savlanır. Bu yaklaşım, kendi köklerinden karşıtı üretmiş ve ‘ruh’ / ‘akıl’ olan özne bu-dünyadalığı ile ele alınmaya başlanmıştır. Özne’nin bu-dünyadalığı onun beden olması, bedeninin kategorileri ile tanımlanması sonucunu doğurmuştur. İşte tam da bu noktada “*ırk, yoksa bile icat edilmiş*”<sup>37</sup> bir aynılaştırıcı kavram ve ardından da bir gerçeklik olarak açığa çıkmıştır. Bu ‘gerçekliğin’ ilk uygulaması ise ‘aynı’lığı yaymak ve ‘başka’yı yok etmek olmuştur. Irkçılığın ‘evrensellik’ ideali, kendisini güç kullanarak yayılma olarak göstermiştir. Bu ‘yayılma’, Levinas’ın ailesinden de pek çok insanın ölümü ve Yahudi soykırımı ile sonuçlanmıştır. Levinas’ın ‘Ben’e karşı yönelttiği eleştiriler ve Nazizmin olanağının ‘Ben’i temele alan felsefelerde olduğu düşüncesi bu praksisin teorik altyapısının sorgulanmasından başka bir şey değildir.

<sup>35</sup> A.g.e., s. 122

<sup>36</sup> Direk, Zeynep, “Levinas’ta Adalet Kavramı”, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yay., 2005, s. 142

<sup>37</sup> bkz. Levinas, E., “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 41-49

Levinas düşüncesinde “*Başka*” ve “*Sorumluluk*” kavramları, “Ben”i aşmanın ve “Nazizm” gibi bir praksisin bir daha açığa çıkmamasının yolu olarak görülmektedir.

‘Ben’i anlam-veren aşkınsal konumundan indirme çabalarından biri de onun zamansallığını ve bağlamsallığını vurgulayan düşüncelerin de sorgulanmasını gerektirmektedir. Bu yaklaşımlara göre ‘Ben’, varlıktaki bağlanmalarını askıya alamaz. Kendini bu yolla geri çekerek, varlığı yöneliminin nesnesi olarak ‘elinin altında’ bulamaz. “Ben”in bağlarının koparılmasının imkânsızlığı onu “atılmışlık” / “fırlatılmışlık” durumunda bırakır. “Ben”, bağlamına atılmıştır. Kendisini ‘kendisinin’ belirlemediği bir dünyada kendisinin belirlemediği koşullarda bulur. O, tarihsel sürecin bir unsuru ya da sonucundan başka bir şey değildir. Bu nedenle de ‘özne’nin suçluluğu etik bir anlama sahip değildir. ‘Ben’, trajik bir varlık hâlini almaktadır. Tarihsel olanı yüklenmek, “doğal güçsüzlük” olarak kendini gösterir. Birey, yazgısını yüklenmektedir. Trajik kahramanın yüklendiği şey, ona dikte edilen evrenseldir / ‘aynılık’tır. Trajik kahraman ikilemede kalır; ancak sonuç toplumun / evrenselin istediğidir. Trajik kahraman yazgısını yaşamaktadır. Oysa Levinas’a göre ‘Ben’, ‘*Başkası*’ karşısında sonsuzca sorumludur. ‘Yabancı’ya ilişkin hiçbir şey ‘Ben’i ilgilendirmezlik edemez. Bu kökensel ‘sorumluluk’ simetrik bir ilişki değildir; bir karşılıklılık söz konusu değildir. ‘Ben’, ‘*Başkası*’nın ‘ben’e karşı olan sorumluluğundan da sorumludur. Bu nedenle, ‘*Başkası*’ daima ‘yüksekte’ olan, kendisine karşı sorumlu olunan ve hesabı ‘ben’den sorulurken aynı zamanda da ‘hesap verilen’ kişidir.

‘*Başkası*’nın kuşatılamazlığı ve tüketilemezliği, onun daima yönelimsellik karşısında ‘fazla’sının olmasına yol açar. ‘*Başkası*’, ‘Ben’in anlam dünyasında bu ‘fazlalığı’ nedeniyle eritilemez ve ele geçirilemez. O, anlam dünyasına dahil edilemeyen, anlam dünyasında eritilemeyen ‘*sonsuzluk*’un izini taşıyandır. O, herhangi bir nesnenin ‘durağanlığı’ gibi ‘aynılaştırmayı’ kabul etmez. ‘Ben’in anlamlandırma edimine karşı direnir; daima üzerine yüklenen anlamlardan ‘fazla’sına sahiptir. İşte bu, ‘*Başka*’nın anlamlar ile kuşatılamazlığıdır. “*Başkasının* yüzünde beliren *Başka*, Aşıl’in hiçbir zaman yakalayamayacağı ‘kaplumbağa’dır.

Yönelimsellik, varlığa uyarlanmış tinin bir hareketidir. Bir hedefi vardır. Bir temaya doğru gider. Varlık, hoşnutluk içinde, temada ikamet etmektedir. Varlık, en mükemmel ‘temalaştırılabilir’, önerme konusu yapılabilir olandır; ileri sürülenin konusudur. Ama düşüncenin temaya doğru açılması olan yönelimsellik, bu temanın dışına çıkmaz. Yönelimsellik, kendisinde düşünülenin fazlasını düşünmez. Düşünülen (noème), düşüncenin (noèse) içinde tam olarak eksiksizce yer alır. Sonsuz fikri ise, paradoksal biçimde, tam da düşünülenin fazlasını düşünmeye dayanır.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Levinas, E., “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 124

Bu fazlalığı ile ‘sonsuz’, anlam vermeye – anlamlandırma edimine önceldir ve aynı zamanda da anlamlandırma edimi ile yakalanamayacak olandır. Sonsuz olan ‘*Başka*’dır. ‘*Başka*’, kendisini gizleyerek, geri çekerek, kuşatılmazlığı ile ‘Ben’den ve ‘Ben’in anlam dünyasından uzak durur. Bu uzaklık, kendisinde bir çağrı taşır. Bu çağrı, ‘Ben’in anlam dünyasındaki aynılığa karşıt olan ‘*Başkası*’nın çağrısıdır; ‘Aynılık’ı yıkan, ‘Aynılık’a tahakküm olanağı tanımayan ‘sorumluluk’un çağrısıdır. ‘Ben’in anlam dünyasının mutlak olmadığının ve bu dünyanın ‘iktidarının’ meşru bir temeli olmadığının hatırlatılmasıdır. Bu, ‘Ben’ – ‘Sen’ ilişkisinin ilkselliği ile birlikte bu ilişkinin ‘sorumluluk’a dayalı etik yapısını açığa çıkarma çabasıdır.

Varlık, ‘örtüsü açılan’ olarak temalaştırılır. Bu yönelimin ve yönelim sonunda açığa çıkışın sonucu bir ‘kurgu’ / ‘düşünce’ olacaktır. Varlık’ın açıklığından bulunan insan, varlığın anlam olanağıdır. Onun ‘anlaması’, Varlığın anlamının açığa çıkması, anlaşılmasıdır. Düşünce, varlığa gelip dayanır ve durur. İnsan, kendi zamansallığında ‘Varlık’ın zamansal anlamını açığa çıkarır; ancak bu anlam açığa çıktığı anda Varlık geri çekilmiş ve geride temalaşmış ‘gölgesi’ni bırakmıştır. Bu ‘gölge’, ‘aynılaştırmanın’ – ‘tanıdık-olan’ın ‘yabancı-olan’ üzerinde kurduğu tahakkümdür. Buna olanak tanımayan ve ‘Ben’i aşabilme olanağını veren tek ilişki ‘*Başkası*’ ile olan ilişkidir. ‘*Başkası*’, kuşatılmaz; çünkü temalaştırılmaz. Onda daima buna direnen bir ‘fazlalık’ vardır. ‘*Başkası*’, sürekli olarak ‘ben’e çağrı yapan ve ‘ben’in kendisine dönmesine izin vermeyen ‘sonsuzluk’tur. ‘Saklanacak bir yer’ ya da uyum içinde yaslanılacak bir içsellik yoktur. Artık içerisinde bulunulan dünya, ‘ben’in anlam dünyası değil, sonsuz sorumluluğun dünyasıdır. Kendisine karşı sorumlu olunulan ‘*başkası*’, ‘ben’in karşısında konumlandırıldığı ‘*yüksekte*’ ve ‘*aşkın*’ olandır. *Başkası*, yalnızca dışarıda değil, *yüksekte*dir de.

Yükseklik fikri, kendiliğindenliği boyun eğmenin karşıtı gibi gösteren çelişkiyi giderir. Aynı’nın Başka tarafından sorgulanması, olumlu bir hareket içinde, Ben’in Başkası’ndan sorumlu ve Başkası’na karşı sorumlu olmasıyla gerçekleşir.<sup>39</sup>

Levinas bu ifadelerle *Başka*’nın sorgulayıcılığının olumlu bir hareket olduğunu vurgulamaktadır. Bir başka deyişle, kendiliğinden *yükseklik* olarak konumlanmış olan *başkası*na karşı olan sorumluluğun çifte bir hareketi vardır:

Sorumluluğu üstlenme mecburiyeti hesap verme mecburiyeti ile örtüşür. (...) Bu çifte hareket, sorumluluğu acıma olarak uygulamayı bana yasaklar, çünkü kendisinden sorumlu olduğum kişiye de hesap vermek zorundayım; öte

<sup>39</sup> Levinas, E., “Aşkılık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 125-126

yandan, sorumluluğu hiyerarşik bir düzen içindeki koşulsuz itaat olarak yerine getirmem de yasaktır, çünkü ben, bana emir verenden de sorumluyumdur.<sup>40</sup> Bu ifadeler, *başkası*'nın ve onda bir iz olarak beliren *başka*'nın *yükseklik*teki konumunun, praksisinde tahakküme dönüş olanağını içermediğini de göstermektedir.\* *Yükseklik* boyutuna işaret eden sorumluluğun çifte hareketi, sorumluluğun, buyruğun (emrin) geleneksel anlamlarına geri düşmesini ve kökensel duruma rağmen praksiste tahakkümün açığa çıkmasını engellemektedir.

### Sonuç: Başkasının Etik Anlamı ve Etik'in Önceliği

Anlama, varlığın açıklığında olanla ilişki kurduğunda onu varlıktan yola çıkarak 'adlandırır'. Anlama, olana seslenmez; onu adlandırarak ona karşı bir "şiddet" uygular. Olan, olan olarak ortadan kalkmaz; ancak anlamı ile 'ben'in iktidarı altına girer. Olan olarak 'şey', anlama ile 'o şey' halini alır. 'O şey', benim 'anlam dünyamın' bir parçası olarak 'ben'de erimektedir. Bu erime, bir asimilasyondur. 'O şey', o şey olarak anlamı ile 'benim' olandır. Oysa bu bağlamda *başkası*'na sahip olmak olanaklı değildir. *Başkası*, varlığın açıklığına tümüyle girmez. *Başkası* ile karşılaşma, varlık ufkunda, varlıktan gelerek gerçekleşmez. "*Başkasını onun tarihinden, çevresinden, alışkanlıklarından yola çıkarak anlarım. Onda anlamamanın elinden kaçıp kurtulan şey, olanın kendisidir.*"<sup>41</sup> Şeylerin, anlamada olan olarak bırakılması ancak anlama ile 'ben'in iktidarına girmesi, şeylerin 'kısmi yadsınması'dır. Oysa, *başkası* bütünsel olarak yadsınabilecek tek olandır. Bu bütünsel yadsıma 'cinayet'tir. *Başkası*, ancak öldürülerek 'iktidar' altına alınabilir; fakat bu da 'iktidar nesnesi'ni ortadan kaldıracığından, trajik bir biçimde iktidar ilişkisini kurulmadan parçalar. Öldürmek, *başkası* ile yüz yüze ilişki kuramamaktır. Onu, varlığın dolayımı ile kavramak ve onda sonsuza açılan 'yüz'ünü görememektir. Levinas'a göre 'yüz', *başkasının* sonsuzluğuna açılan 'pencere'/ 'kapı'dır. Yüz yüze olmak öldürememektir. *Başkası*'nın 'yüz'ü, onda kuşatılmaz olanın izlerinin taşındığı yerdir. *Başkası*'nın 'yüz'üne bakmak, onunla kurulan 'doğrudan' ilişkidir. Bu ilişki, anlamın kurduğu varlık dolayimli ilişkiden doğrudanlığı ile ayrılmaktadır. "Yüz", seslenmektedir ve 'çağırılmaktadır'. Bu çağrı, anlamlar ile kuşatılmış 'ben'e, *başkasının*

<sup>40</sup> A.g.e., s. 124

\* Levinas'ın etik'i betimleyen kullandığı metaforların tahakkümün diline ve ardından da tahakküm gerçekliğine geri dönmeye neden olabileceğine dair savlar için bkz. Farley, W. "Emmanuel Levinas: Ethics as Domination or Desire", *Transitions in Continental Philosophy* (ed.by Arleen B. Dallery, et al.), State University of New York Press., 1994

<sup>41</sup> Levinas, E., "Varlıkbilim Temel midir?", *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., 2003, s. 84

anlamlar ile kuşatılmaz sonsuzluğunun çağrısıdır. Levinas'a göre bu çağrı ontolojiye önceldir.

Ana hatları ile serimlenmeye çalışılan ontoloji ve *başkasıyla* ilişki arasındaki öncelik sorunu, Levinas'ın konu edinilen metninde bu aşamaya dek getirilmektedir. Metnin önemli noktası, ulaştığı sonuçtan öte, şeylerle olan anlam ilişkimizle diğer insanlar (*başkası*) ile olan ilişkimiz arasındaki farkı vurguluyor olmasında yatmaktadır.

Levinas için 'etik' ilk felsefedir. Var'a batmış olan 'sonlu-ben'in 'sonsuz' ile ilişkisi '*Başka*' ile ilişkidir ve bu ilişki her şeye önceldir. *Başkası*' ile olan ilişki etik ilişkidir. 'Ben', kendi varolması ile bağında yalnızdır.

İlk kölelik, kendini dayatan başka'sından değil, varlık'tan gelir; ilk sahip, benliği tıkayan ve acımasızca onun yerini alan insanın kendidir ve bilincin kendi tutsaklığını keşfettiği ilk bağ kimlik bağıdır. Kendi olma isteğinden, kendini bulmaktan, yabancı etkilerden arınmaktan daha derin ve daha belirleyici olan, belki de, kendinden kopmuş olma ve kendine geri dönme kaderinden kurtulma hayalidir.<sup>42</sup>

Var'a batmış olmak (ontolojik durum) bir ilişki değildir. Bununla beraber, kendine tutuklu olmak da bir ilişki değildir. İlişki *Başkası* ile olanak kazanır ve sonsuza açılan kapıdır; *Başka* Ben'de eritilemez, tüketilemez, çünkü o daima Ben'den *yüksekte* ve Ben'e *aşkındır*. Bu ilişki *Etik İlişkidir*, kökenseldir ve bu nedenle de etik 'ilk felsefe'dir.

Levinas'ın metinlerinde 'Ben'den yola çıkan felsefelere ve yönelimselliğin temel yapısına yönelttiği eleştiriler oldukça dikkat çekici ve üzerinde düşünölmeye değer eleştirilerdir. 'Ben'in anlam dünyasının monadlaşması, praksisinde çok ciddi tehlikelerin olanağını barındırmaktadır. Böylesi bir monadlaşmanın önüne geçebilecek ve 'Ben'i kendi dışına açabilecek kökensel ilişki "aranmaya" değerdir. Bu metin bağlamında ele alındığında, Levinas'ın kökensel ilişki olarak öne sürdüğü '*başkası*' ile olan 'sorumluluk'a dayalı etik ilişki yapısı, Levinas'ın eleştirilerinden sonra kendiliğinden açığa çıkan bir 'sıçrama' gibi görünmektedir. Öyle ki sonsuz sorumluluk düşüncesi anlaşılır olmaktan uzak düşmektedir. Elbetteki bu çalışmada yapılan değerlendirmenin tam da oluşmakta olan bir 'anlam dünyası' içerisinde gerçekleşmekte oluşu Levinas'ın öne sürdüğü kökensel duruma dönüşü güçleştirmektedir. "Sonsuz sorumluluk" düşüncesinin anlaşılabilir olmaktan uzak olması ve hatta anlaşılır olmaktan 'kaçıyor' olması da olanaklı bir durumdur ve Levinas felsefesine de uygun düşmektedir. '*Başkası*' ve '*başkası* ile ilişki' anlaşılamayacak ya da

<sup>42</sup> Finkielkraut, Alain, "Sevginin Bilgeliği", Ayrıntı Yay., 1995, s. 18

anlamlandırılmayacak ise yapılacak olan anlama çabasına son vermek değil, her anlamının eksik bir anlama olduğunun bilincine vararak düşünme biçimimizi sorguladığımız bu ‘yolculuğa’ devam etmek ve *ilk felsefe* olan etik’in üzerindeki örtüyü kaldırmak olmalıdır.

### Kaynaklar

- BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998
- ÇÜÇEN, Kadir, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, İstanbul, 2003
- DİREK, Zeynep, “Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği”, *Başkalık Deneyimi (Zeynep Direk)*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005
- DİREK, Zeynep, “Levinas’ta Adalet Kavramı”, *Başkalık Deneyimi (Zeynep Direk)*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005
- FARLEY, W. “Emmanuel Levinas: Ethics as Domination or Desire”, *Transitions in Continental Philosophy (ed. by Arleen B. Dallery, et al.)*, State University of New York Pres., 1994
- FINKIELKREUT, Alain, *Sevginin Bilgeliği*, çev.: Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995
- HEIDEGGER, Martin, *An Introduction to Metaphysics*, translated by Ralph Manheim, Yale University Press, 1968
- LEVINAS, E., “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”, *Sonsuza Tanıklık* (haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), çev.: Zeynep Direk, Metis Yay., 2003
- LEVINAS, E., “Aşkılık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık* (haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), çev.: Hakan Yücefer, Zeynep Direk, Metis Yay., İstanbul, 2003
- LEVINAS, E., “Başka’nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık* (haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), çev.: Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul, 2003
- LEVINAS, E., “Varlıkbilim Temel midir?”, *Sonsuza Tanıklık* (haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), çev.: Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul, 2003
- LEVINAS, E., *Ölüm ve Zaman*, çev.: Nami Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006
- LEVINAS, E., *Zaman ve Başka*, çev.: Özkan Gözel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005
- MEGILL, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev.: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998



## Derrida'da Kökensiz Düşüncenin Kökeni olarak Différance

Emrah AKDENİZ\*

### ÖZET

Bu makalede Derrida'nın Batı metafiziğinin okunmasında yapı-sökümü nasıl kullandığını, hem çıkış hem de varış noktası ya da adsız bir işleyiş olarak düşündüğü différance'a nasıl ulaştığını dile getirmeye çalışacağım. Derrida'ya göre kökensizliğin işleyişi olan bu süreç keyfi bir oyunu devreye sokar ve kendini ancak belirginliğini kaybeden izlerde belli ederek gelenekle gösteren-gizleyen ikili bir ilişki içinde işler; bu bağlamda amacım Derrida'nın gelenekle karşılaşmak ve böylece gerçekliğin iptal olduğu temelsiz ve yanılısımalı bu keyfi yapıdaki oyunu onaylama önerisiyle aslında bir anlamda Heidegger'in "Varlığın Hakikati" düşüncesini, ayının bengi dönüşü bağlamında, tekrarladığını dile getirmektir.

*Anahtar Kelimeler:* Yapı-söküm, différance, kökensiz köken, gelenek, oyun, onaylama

### Derrida: Différance as the Foundation of Groundless Thinking

#### ABSTRACT

*In this paper, I try to articulate how Derrida uses deconstruction as the interpretation of West metaphysical thinking and he reaches différance thought as both the beginning and the last point or as a nameless movement. According to Derrida the process as the movement of the foundlessness puts into play an arbitrary game and showing itself only in imperceptible traces, it works in a showing-hiding binary relationship with the tradition and my main point in this context is that Derrida's encounter with the tradition and thus with approving that baseless, illusory and arbitrary kind of game in which is the reality is canceled, in the context of the eternal returning of the same, actually repeats Heidegger's idea about the "Truth of Being".*

*Key Words:* Deconstruction, différance, foundless origin, tradition, play, affirmation

---

\* Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi

## Giriş

Çağımızın yaratıcı, put kırıcı ve yazıp çizdiklerine bakıldığında da bir o kadar verimli filozoflarından Derrida'nın temel felsefi duruşunun, gelenekle kurduğu ilişki bağlamında metafiziğe yönelttiği parçalara ayırıcı ve ayırdığı parçaları dönüştüren eleştirel ve sanatsal bir söylemde görünürleştiği söylenebilir. Derrida, temelsizliğin “temeline” inerek dönüştüren ve *icat eden* felsefi söylemini (yapı-söküm) oluştururken içinde konumlandığı geleneğin Platon, Rousseau, Nietzsche, Saussure, Freud, Husserl, Heidegger gibi yapı taşlarından etkilenir; tam da bu noktada akılda tutulması gereken, bu adların Derrida için aynı zamanda peşinde olduğu şeyi sorgulamada uğrak olarak konaklanacak metinler olarak anlaşılmasıdır; Derrida'nın yapmaya çalıştığı açısından söz konusu olan, metinler-arası bir ağ içinde eleştirel tutumun işaret edebileceği *izlerin* silik dokunuşlarının görülmeye çalışılmasıdır. Derrida, bu bağlamda kimi Derrida uzmanları tarafından bir yöntem olarak yorumlanan ve kökenini aslında Heidegger'in yapı-yıkım (destructuring)<sup>1</sup> kavramında bulan yapı-sökümle, bir tür eleştirel söylemi devreye sokmaya çalışır. Bu eleştirel söylemle bağlantısında Derrida'ya göre:

“... yazar, bir dilin ve belirlenimi gereği söyleminin mutlak anlamda hâkim olamayacağı dizgesi, yasaları ve yaşamı olan bir mantığın içinde yazar. Onları, bir biçimde bir noktaya kadar, yalnızca kendisinin belli bir dizge tarafından yönetilmesine izin vererek kullanır. Dolayısıyla okuma, daima yazar tarafından kavranmamış, söylediği şey ile kullandığı dilin örüntüsü bakımından söylemediği şey arasındaki, belli bir ilişkiyi amaçlamalıdır. Bu ilişki karanlığın ve aydınlığın, zayıflığın ya da gücün belirli bir niceliksel dağılımından çok eleştirel okumanın üretmesi gereken bir gösterge yapısıdır.”(Derrida, 1992:101)

Bu eleştirel söylem, batı metafiziğinin yapısını, işleyişini, eş deyişle nasıl bir kurgu içinde oluşturulduğunu gözler önüne sermeye yönelik, alışılmadık bir *deneyim* biçimi olarak açığa çıkar. Derrida'nın söylemi, bu bağlamda metafizik geleneğin yapısında aralanan, ama hep kapalı kalma eğiliminde olan ve ancak yapı-sökümle saydamlaştırılabilir duruma getirilen çıkmazların (aporia) deneyimlenmesi olarak düşünülebilir. Dolayısıyla burada söz konusu olan, felsefi söylemin, batı metafiziğiyle girilen bir hesaplaşma temelinde yükselen bir reflektif yaşantı biçiminde etkin hale getirilmesidir. Bu yaşantı biçimi, *izlerin*, yazarken

<sup>1</sup> Heidegger, “Varlık ve Zaman”ın 22-27, 39, 89 ve 392. paragraflarında bu kavramı kullanır. Yapmaya çalıştığı, geleneğin sormayı tamamen unuttuğu ‘Varlığın anlamı’ sorusunu tam da bu sorunun açığa çıkarttığı biçimiyle gündeme getirmektir.; burada artık sorunun soruluşuyla soruyu soranın soruyu sorabilmesinin koşulu olarak yitimsizlik sorunu söz konusu olmaktadır. Yitimsizlik, bu unutulmuş işleyiş, eş deyişle kendisi aracılığıyla oluşan geleneğin içinde gözden yiten, üzeri örtülen ve temelsizliğin bir ifadesi olan durum, unutulmuşunda, felsefe geleneğinin içinde, Heidegger tarafından anımsanmaya çalışılır; işte bu nedenle Heidegger felsefesindeki destruksiyonun bir tür anımsamaya denk düştüğü söylemek olanaklıdır. Heidegger’de düşünmenin (denken) aynı zamanda ortak-bir-anımsayış (andenken) olmasının anlamı da budur.

kendini silen ve bu nedenle de unutulmuş izlerin, iz olmasından dolayı unutulmaya yazgılı olan izlerin değişik biçimlerde görünen soluklaşmış izlerini takip edip belirginleştirmeye çalışmaktan ibarettir. Bu bağlamda Derrida, bir bütün olarak düşünülebilecek olan batı metafiziğini metinler arası bir etkileşim içinde tek bir metnin varyantları biçiminde, hepsi de birbirinin yerine geçen; ama temelde aynı işleyişin farklı adlandırılmaları olarak görünen kimi “yapılar” aracılığıyla yorumlamaya çalışır. Böyle bir bakış açısı ona temel bir işleyişin, *différance*'in açılımını verir. *Différance*'in açılımı, bu bakış açısıyla birlikte aynı zamanda arke-yazı, arke-iz, iz, ek, farmakon, oyun gibi, gelenekten alınarak icat edilmiş kavramlar aracılığıyla düşünülerek deneyimlenir.

Metafiziği yapı-söküme uğrattırırken kalkış noktasını *différance*'tan alan Derrida'nın ilkin Husserl'le başlayan düşünce deneyimi, sonuna kadar bu adlandırılmaz işleyişe bağlı kalışın açık bir ifadesi olarak düşünülebilir. Bu nedenle *différance*'in Derrida için ne demeye *geldiği*, onun felsefi serüveninin anlaşılmasında kaçınılmaz olarak üzerinde durulması gereken *kökensel* noktalardan birisi olarak kalmaktadır. Bu makalenin ana çatısını, temelde Derrida'nın *différance*'ı nasıl anladığını göstermeye çalışmak oluşturacaktır.<sup>2</sup> Bu söylenenler ekseninde Derrida'nın özellikle Saussure ve Husserl'le ilgisinde dile ilişkin bakışını nasıl oluşturduğuna kısaca bakılarak dille *différance* bağlantısı ele alınacak ve bu bağlantıdan hareketle *différance*'in, aynı adı taşıyan makalede de belirtildiği gibi, nasıl bir işleyişin adlandırılmaz adı olduğu serimlenecek ve Derrida'nın, *différance*'ı, aslında içinden çıkılamayacak, kendisinden kaçılmayacak bir sürecin, yani adı metafizik olan bir oyunun Nietzscheci tonda seslendirilen bir farkına varmaya çağırma olarak düşündüğü -ve bu anlamda aslında Derrida'nın düşüncesinin özellikle de temelle kurduğu ilişki bakımından Heidegger'in felsefi tutumundan pek de farklılaşmadığı ve bu noktada ortaya çıkanın her iki düşünür için de *-aynının özdeş olmayan bengisel dönüşü* olduğu dile getirilmeye çalışılacaktır.

## 1. Derrida ve Dil

Derrida'nın, *différance* ve *différance*'in yol açtığı deneyimi dile getirirken dayandığı en temel kaynaklardan ikisi şüphesiz Ferdinand de Saussure ile Husserl'dir. Saussure, geleneksel felsefenin şey, sözcük ve düşünce arasında yapmış olduğu uygunluk esasına dayanan gösterge ilişkisini, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiye indirgeyerek göstergenin yapısını

<sup>2</sup> Her ne kadar böylesi bir çaba Derrida'nın söylemi düşünüldüğünde şüpheli bir girişim olarak görünse de; çünkü Derrida'nın ne söylemeye çalıştığını anlatmaya çabalamak her şeyden önce onun yazının işleyişine ilişkin temel bir belirleme olarak işaret ettiği *presence-absence* ilişkisini paranteze almak gibi görünüyor; ama bununla birlikte tam da bu işleyiş nedeniyle ki Derrida üzerine bir yazı denemesi olanaklı olabiliyor. Bu, Derrida bağlamında olanaksızın olanaklı, olanaklının olanaksız oluşunun açık bir belirtisi olarak düşünülebilir gibi duruyor.

dönüşüme uğrattır. Göstergenin yapısındaki bu temel dönüştürmenin Derrida için taşıdığı önem, klasik gösterge anlayışının şey'in sözcük ve düşünce ile kurabileceği “içsel” ilişkiyi göz ardı ediyor olmasıdır; oysa Saussure’cü gösterge anlayışında öne çıkan, varolan ilişkinin *içsel* bir ilişki olmasıdır. “Bu ilişkide gösterge, bütünü yerine kullanılırken gösterilen, kavram yerine; gösteren de işitim imgesi yerine kullanılmaktadır.”(Altuğ, 2001:186) Bu gösterge anlayışında ilişki, gösterenle gösterilen arasında varolan bir ilişkiye indirgenir ve böylece “gerçeklik” paranteze alınır. Klasik anlayışın içsel bağlantıyı dışarıda bırakan üçlü ilişkisi, burada ikili bir ilişkiye dönüştürülerek dilin tüm gerçekliğinin göstergesel olduğu açığa çıkarılır. Bu anlayış, şeylerin dizilimini, düzenini dilden, dilin düzeninden; dilin düzenini de, şeylerin düzeninden bağımsızlaştırır. Bu bağlamda dilsel göstergenin bir algı nesnesine karşılık gelmesi dil için özsel değil; fakat ilineksel bir özellik olarak kalır. Bu, dildeki pek çok sözcüğün şeyleri belirtmediğini söylemekten başka bir şey değildir aslında. Peki dilde belirtilen, işaret edilenler nelerdir ve Saussure bağlamında Derrida için ne anlam ifade etmektedirler? Saussure için dilin bir göstergeler dizgesi olmasının anlamı, var olan anlamlandırmalar mantığının, kendisine aşkın olmayan bir işleyiş içinde gerçekleşmesidir. Bu işleyişte açığa çıkan şey, gösterene aşkın bir gösterilenin olmayışıdır; eş deyişle gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin belirli bir zorunluluk yasasına dayanmayan, keyfi bir ilişki olmasıdır. Yani gösterenle-sesle, gösterilen-kavram arasındaki ilişki özsel bir ilişki değildir; burada söz konusu olan daha çok rastlantısal bir işleyiştir. Rastlantı, belli bir kültürel ortamda oluşturulan dilin, ait olduğu bu kültürel ortamın onayladığı, geçerlilik kazandırdığı bir uzlaşımına göre kurgulandığı anlamına gelir. Bu nedenle her zaman için belirli bir gösterenin belirli bir gösterileni başka bir gösterilenle, yani başka bir ses ögesiyle karşılama olanağının var olması bir gösterge dizgesi olarak dillerin birbirinden farklılaşmış olan yapısını da açıklamaktadır. Bir gösterge dizgesi olarak dilin böyle bir nedensizlik ilkesine dayandırılması, Derrida’nın *différance*’ın nasıl bir işleyişe sahip olduğunu açıklamasında önem taşır; çünkü Derrida için tam da dilin dayandığı böylesi bir nedensizlik ilkesi, *différance* yapısının açılımına, işleyişine işaret etmekte; gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin keyfi bir ilişki olarak anlaşılması, dilin bir farklılıklar dizgesi, yapısı olarak düşünülmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda bir gösterge olması bakımından dilin bir farklılıklar dizgesi olarak anlaşılmasını, iki katmanlı düşünmek gerekir: Dil bir yandan kavramlardan, yani gösterilenlerden kurulu olarak gösterilenlerin birbirinden farkını açığa çıkarırken, öte yandan da gösterilenlerin gösterenlerden olan farkını açığa çıkartarak yol alır; yani bir yanda işitim imgeleri olarak kavramlar ve bunların birbirinden farklı olmaları, diğer yandan da bu imgelerin olanağını sağlayan maddesel öge olarak sözcüklerin im düzeyindeki farklılıkları.

Bu nedenle dilin bir farklılıklar dizgesi olarak düşünülmesinin, farklılığın bu ikili işleyişi göz önüne alındığında Derrida için ne anlam ifade ettiği açıktır: gösterenle gösterilenin içsel ilişkisinden kurulu olan dil, her şeyden önce hiçbir zaman ulaşamayacağımız, şimdiye, buraya çağıramayacağımız, dolayısıyla mevcudiyete getiremeyeceğimiz, var kılamayacağımız bir yoklukla temas halindedir; burada aslında bir temas durumundan çok bir tür temas yanılması durumu söz konusudur; hem imgesel/kavramsal hem de imsel düzeyde bir farklılıklar düzenine göre işleyen ve ancak bu biçimde olanaklı olan dil, özdeş olamayan, kendisiyle örtüşemediği için sürekli eksik kalan ve bu nedenle de mutlak şimdisi olmayan dil kendini ancak mutlak anlamda buradalaştıramadığı bir yokluk, bir farklılık olarak devam ettirir. Derrida'nın varoluş paradigması böylesi bir paradoksal varsayım üzerinden temellenir.

Bu söylenenler bağlamda belirtmek gerekir ki Derrida'nın felsefi söylemi, her zaman metafiziğin mutlak bir mevcudiyet arama çabasını deşmeye yönelik bir sorunsallaştırma etkinliği olarak ortaya çıkar. İlişkiye girdiği her filozofun metni hep böylesi bir çaba ekseninde okunur. Saussure okuması sonucunda Derrida, göstergenin yapısının “gerçeklik” dediğimiz şeyle aslında bir tür temassızlıktan ibaret olduğunu göstermiş olur. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, Saussure okumasının, diğer okumalar gibi dönüştürülerek *différance*'ın işleyişini açığa çıkaran bir kaynak olarak kullanılmasıdır; aynı Derrida'nın dille ilişkisini etkileyen Husserl okumasında olduğu gibi.

Derrida Husserl'in fenomenolojisiyle ilgiyi de temelde, sözü geçen mutlak, saf mevcudiyet arayışı bağlamında kurarak, ilkin onun temsil ettiği klasik fenomenolojinin çıkmazlarını göstermeye çalışır. Derrida için Husserl'in ulaşmaya çalıştığı türden bir saf ifade arayışı olanaksızdır; çünkü dilin söz konusu olduğu yerde Husserl'in yaptığı temel ayırım bakımından “işaret eden ve ifade eden göstergenin” (Direk, 2004:138) birbiriyle kurduğu ilişki ve bunların bilince karşı konumları düşünüldüğü gibi değildir; yani ifade eden göstergenin işaret eden göstergeye göre bilince karşı konumunun daha birincil bir durumda görünüyorsa hiçbir biçimde onun bilincin saf mevcudiyetini garanti ettiğini göstermez, çünkü her şeyden önce bu iki gösterge biçimi arasında bir *bulaşma* söz konusudur; bulaşmanın olması saf bir bilincin, dolayısıyla saf bir dilin olanaksızlığını göstermektedir. Howells'ın da belirttiği gibi

“Derrida, Husserl’in düşüncenin doğrudan bir ifadesi olarak söylenen sözün dolaylılığının, yazıya çevrimine özgü olan ertelenme ve bozulmayla kirletilmediği türünden kendi içinde çelişik savlarından etkilenir. Derrida’nın yanıtı, böylesi bir bulaşmanın, bilincin saf mevcudiyetine sonradan katılan bir ekleme olmaktan çok aslında ta başından beri bilinci kuran öge olduğudur.” (Howells, 1998:144)

Bu bağlamda bulaşma, her şeyin her şeyde iz bıraktığı, izlerden oluşan bir ilişkisellik durumunun açığa çıktığı ve bu nedenle de saf mevcudiyetin olma olasılığını kesintiye uğratan bir işleyişin adıdır. Neyin izinin neyde olduğunun bilinmediği bu ilişkisellik durumu, temelsizliğin işleyişi olan *différance*’ın kendini açma, “gösterme” biçimidir. Derrida temelsiz bir temelin işleyişi olarak düşündüğü *différance*’ı, adlandırılmaz ve kavranılmaz olan bu yapıyı, metinler arası bir ilişkisellik içinde, ele alınan metinlerde bırakılan izler aracılığıyla görmeye ve göstermeye çalışır.

## 2. *Différance*

Derrida, farklı yazılarında sık sık, değişik açılardan, söz-merkezli bir yapı olarak gördüğü batı metafiziğinin merkezîliğinin altında hep bir temel arama çabasının yattığını belirtir.

“Söz-merkezcilik, Derrida’nın mevcudiyet felsefesi için kullandığı bir terim olup varlığı, dünyanın bilince olan dolaylı mevcudiyeti ve bilincin öz-mevcudiyeti türünden buradalık terimleriyle anlayan bir dünya görüşüdür. Söz merkezlik, varlık-tarıbilimin ya da varlık dininin bir biçimidir; başka bir deyişle o, farklılıkları, Logos’ta yerini alan mevcudiyetin doluluğuna tabi kılarak varlığın arkeolojik ve eskatolojik anlamını mevcudiyet ya da Parousia terimleriyle belirler.”(Howells, 1998:48)

Dolayısıyla Derrida açısından yapılması gereken, mevcudiyet metafiziği olarak anlaşılan bu temel arama çabalarının oluşturduğu yanılsamaları, *différance*’ın açılımı olarak yorumlanabilecek birtakım çıkmazları göstermektir. Belli bir merkez etrafında oluşturulan kavram çiftlerinden kurulu olan metafizik, yapısını, temele aldığı bir eksen etrafında örer. Sorulan sorular ve bu sorulara verilen yanıtlar bu merkez üzerinden hareketle oluşturulur; başka bir deyişle metafiziğin soruları ve yanıtları kapalı, dizgesel bir yapı içinde retorik bir biçimde işleme olanağı bulurlar. Bu bağlamda Derrida’nın yapı-sökümcü okuması, etkisini kendi içine kapalı bu yapıyı, üzerinde yükseldiği varsayılan temellere kadar inip sorgulayarak araştırmak ve bunun neden böyle olduğunun hesabını vermeye çalışarak gösterir. Bu sorgulamada hem çıkmazlar açığa çıkarılmaya çalışılır, hem de çıkmazların ana “nedeni” olarak anlaşılabilir olan *nedensizlik ilkesinin* izlerine rastlanır:

“Herhangi bir şeye ilişkin nihai temelleri ya da (felsefenin gözde temalarından olan) her şeye ilişkin dizgeli bir ilişkiselliği açığa çıkarma iddiasında olan bir metin okunduğunda, boşluklar, mantıksal atlamalar, nihai temellerin olanaksızlaştığı ya da sonul dizgeleştirmelerin gizlendiği semptomlar olarak işleyen belirsizlik ve bulanıklık anları bulunacağından emin olunabilir.” (Hurst, 2004:265)

Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, Derrida'nın metafiziğe ilişkin bir yadsımayı erek edinmediğini görebilmektir. “Derrida yapı-söküm stratejisinin işe, metafiziğin kavramlarını yadsımakla başlamadığını açıkça belirtir; çünkü bu kavramlar kaçınılmazdır ve bugün onları kullanmaksızın düşünebilmenin de hiçbir yolu yoktur.”(Howells, 1998:45)

“Söz konusu olan, metafizik tarihiyle metafizik tarihinin yıkımı arasındaki ilişkidir. Metafiziği sarsmak için metafizik kavramlar olmaksızın işe girişmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu tarihe yabancı olan bir dile-söz dizimine ve sözlüğe-sahip değiliz; biçimine, mantığına ve yıkmaya çabaladığı şeyin örtük koyutlarına sızmamış tek bir yıkıcı önerme dile getiremeyiz.” (Derrida, 1978:280)

Bu bağlamda Derrida için belirlenmiş bir merkez etrafında oluşturulan bu yapının başlangıcında bulunan işleyişe, yani différence yapısına bakmak gerekir; difference'ın ne olduğunu anlamaya çabalamak da ilkin logos'un metafizik tarihinin başlangıcında, Platon için ne anlama geldiğini ve difference ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu anlamayı gerektirir; çünkü aslında “Derrida anlamın sonsuz bir difference'ı olarak dilin özgür oyununu kutlamaktadır.”(Kearney,1996:113) Bu, ele alınan metinlerdeki atlamaların, bulanıklıkların, belirsiz noktaların kendini bir oyun ekonomisi içinde açan bir işleyişte karşılık bulduğu anlamına gelmektedir. Logos'un çağrıştırdığı kurallılık, dizgesellik, Derrida tarafından bir bakıma bu farklılıklar oyununa tabi kılınan bir yapı olarak anlaşılmaktadır.

Derrida, batı metafiziğini belirleyen söz merkezci yapının Platon'la başladığını belirtir; bu nedenle metafizik tarihinin temelini oluşturduğu düşünülen logos'a öncelik verilir. Logos'a Platon'un her şeyin temelinde yatan bir arkhe, bir baba olarak bakmasının altında, Platon'un logos'un kendi kendisine yeten, dolaysızlık ilişkisi içinde açığa çıkan bir doğaya sahip olduğunu kabul etmesi yatar. Temel, sav gibi anlamları olan logos'un bir diğer anlamı da sözdür. Söz, Platon'da ilkin ruhun kendisiyle doğrudan, burada, şimdi kurduğu bir ilişki biçimi olarak görünür. Bu ilişki, Derrida açısından Platon'un saf bir mevcudiyet arayışında dayandığı temel noktadır. Platon için logos'un, yani sözün doğrudanlığı, yazının dolayımı yapısı karşısına konur. Bir anlamda söz yazıyı önceleyen, onun nedeni olarak düşünülen bir önceliğe sahiptir; çünkü yazının dolayımsallığı, sözün kendi kendisiyle örtüşen aktarımını,

mevcut olmayan için de olanaklı kılmaya yönelik bir aracı olarak devreye sokulmakta başka bir deyişle yazı, farklı zamanlarda ve farklı uzamlarda sözü tekrar tekrar canlandırmaya yönelik bir tür deva olarak sunulmaktadır. Derrida'ya göre bu durum, sözün her zaman yazıdan daha üstün tutulmasına yol açmış olan batı metafiziğinin ana karakterini de göz önüne serer. Bu nedenle de eleştiriyi "... Sözün, yani logos'un gücünü ve kaynağını, babalık konumuna tahsis eden Platonik bir şemanın sürekliliğine yöneltmek" olarak düşünmek yeterli olacaktır (Derrida, 1999:64) Derrida için, Platon'un arayışı, söz bağlamında mutlak mevcudiyetin, bulunuşun arayışı haline gelir. Oysa yazının dile getirilen yardımcı doğası, Derrida için bir farklılıklar yapısının da görülmesini zorunlu kılmakta; yazının, sözü, kendisi aracılığıyla tekrar edilebilir bir duruma getirmesi, bir bakıma, Platon'un ima ettiği türden bir mevcudiyetin, ya da özdeşliğin olmadığını açığa çıkartmaktadır. Burada metin, artık her tekrar edilmişinde, olduğu varsayılandan başka bir metin olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda "doğru, tekrar edilir tekrarın tekrar edilene" olarak anlaşılır. (Derrida, 1999:79)Yazı, tam da bu tekrar edilebilirlik özelliği bakımından hakkında konuşabileceğimiz bir özdeşliğin bulunmadığını gösterir. Derrida bu durumun logos'un metafizik tarihindeki babalık konumunu sarstığını düşünür: "Onun statüsü, kaydolduğu anda bile kimsenin oğlu olmayan, hiç oğul olarak kalamayan ve ne ahlaken ne de hukuken kaynaklarını artık *tanımayan* bir *graphein*'in statüsüyle örtüşür." (Derrida, 1999:65) Burada Derrida için söz konusu olan, yazının *kendini*<sup>3</sup>, farklı zamanlarda, farklı bağlamlarda ilişkiye geçilen bir yapı olarak farklılıklar içinde sunması değildir sadece; yazının gösterdiği çok önemli bir şey daha vardır: yazıyı da olanaklı kılan, yazıdaki farklılık, tekrar edilebilirlik durumunu açığa çıkaran ya da tersten okunacak olursa, yazıdaki farklılığın, tekrar edilebilirliğin açığa çıkardığı, gösterdiği bir ana durum olarak arke-yazı; başka bir deyişle *différance*.

*Différance*, bir biçimde adlandırılmak, seslendirilmek zorunda kalınan sessiz işleyişin adı olarak *différance*, Derrida için, sergilenemeyen, gösterilemeyen bir devinimdir. *Différance*'ın sergilenememesinin temel nedeni öncelikle onun bir burada olan, şimdide olan, mevcut olan duruma karşılık gel(e)memesidir; çünkü gösterilebilir olan gösterildiği anda burada olduğu varsayılandır. Oysa *différance* tam da burada olamayışın, gösterilemeyişin olanağı olarak düşünülmektedir. *Différance* "her türlü sergilemede gözden yitmenin kendisi olarak

---

<sup>3</sup> Derrida söz konusu olduğunda yazının *kendisi* derken yazıya ilişkin bir özdeşliğin anlaşılmasında gerekiyor; çünkü her ilişkiye geçildiğinde aynı biçimde anlaşılacak, başka bir deyişle aşkın bir gösterilene sahipmiş gibi duran bir metinsellikten söz etmek olanaklı değil. Buradaki kendilik yazının yazı olarak açığa çıkardığı bir *aynı* yapısı, belki Nietzsche'yi anımsayacak olursak aynının bitimsiz döngüsü olarak anlaşılabilir: hep aynı; ama birbirinden farklı olarak aynı.



sergilenecektir. Gözükmeyi gözden yitme olarak göze alacaktır.” (Derrida, 1999:50) Gözden yitmenin kendisi olarak, kendini yazarken silen izi olarak *différance*’ı Derrida gözden yitişleri içinde bulmaya çalışacaktır. *Différance*, tek başına sadece bir farklılığın adı değildir; *e* harfiyle değil de *a* harfiyle yazılan sözcüğün ne anlama geldiğini görmek için Derrida ilkin kavramın Latincesine, yani “*différé*”ye bakarak sözcüğü iki farklı açığa çıkışı içinde anlamak gerektiğini vurgular. Bu anlamlardan ilki Derrida’nın zamanlaşma (*temporalisation*) diye adlandırdığı, sözcüğün uzamlaşma olarak adlandırılan diğer anlamıyla da ayrılmaz bir bağlantı içinde olan anlamıdır. Derrida’ya göre mevcudiyetin ayırıcı özelliği, kendisini kendisinden ayırarak işlemesidir. Bu, aslında mevcudiyet dediğimiz şeyin bir tür simulakrum olmasından kaynaklanmaktadır. İmlerden oluşan dilin yapısı, aşkın bir gösterilen olmamasından dolayı döngüsel bir biçimde işler. Her kavram, her sözcük, ulaşılabilecek mutlak bir anlamın olmaması nedeniyle birbiriyle ilişki içinde hareket eder. Bu bağlamda var olan, sadece farklı kavramların farklı kavramlarla anlaşıldığı bir göndergesellik bütünüdür. Göndergesellik, dilin metaforik olarak sürekli bir ertelemeyi gerçekleştirdiğini gösterir. Ulaşılabilmek istenen mevcudiyet hiçbir zaman ulaşılabilecek olamayacak bir hayal olduğundan dolayı “gerçeklik” dediğimiz şeyle kurduğumuz ilişki de hep mutlak bir erteleme olacaktır; bu bağlamda “burada” denilen, sürekli kendini erteleyerek olmakta olduğu şey gibi görünendir. “Daha fazla ertelenemeyecek olan mutlak anlamda ertelenendir. Bize şimdide verilen bulunuş bir kuruntudur... saf kurgudur. Bulunmayan bulunuşa ek olarak gelen im, imge, tasarım bizi ertelemeye bıraktıran yanılsamalardır.” (Derrida, 1992:96) Bu, aslında burada denilenin erteleme mantığı içinde bir tür yokluk olduğunu söylemektir. Metaforik yapısı bağlamında dilin işleyişi böyle bir yokluk-varlık ilişkisi üzerinde temellenir. Ertelleme bu anlamda yokluğun, bulunmamanın adlandırılışı olarak düşünülebilir:

“İm şimdi burada olanı yokluğunda sunar. Onun yerini alır. Şeyi ele alabildiğimiz, onu gösterebildiğimiz ölçüde ona buradaki, burada-olan deriz, ne zaman ki buradaki kendini sunmaz, imleme yoluna başvururuz, imi işin içine karıştırırız. İşaret alır, işaret veririz, işaret ederiz. Öyleyse işaret ya da im ayrı(m) konmuş (*différé*) buradalıktır, ertelenmiş şimdi, yerinden ayrılmış burasıdır. İster sözlü ya da yazılı im olsun, ister seçimle ve politik temsile ilgili olsun imlerin dolaşımı şeyin kendisiyle karşılaşabileceğimiz, onu ele geçirebileceğimiz, tüketebileceğimiz ya da harcayabileceğimiz, görebileceğimiz, burada görülebileceğimiz anı erteler. Bilinen karakterlerine göre zamanlamanın *différance*’ı olarak tanımladığım şey, imin klasik olarak belirlenmiş yapısıdır.”(Derrida, 1999:52)

*Différance*’ın zamanlaşması olarak bu noktada açığa çıkan, aslında uzamlaşmanın yapısıdır. Varlıkla-yokluğun, bu olanaklı ama olanaksız durumun nedeni, içsel olanın, yani dilin metaforik olarak hiçbir zaman kendi dışındakiyle doğrudan bir ilişki kuramayacak olmasıdır.

Derrida'nın Rousseau üzerinden izini sürdüğü ek teması<sup>4</sup> tam da bu olanaksızlığın, bu aralığın, diğer tarafa geçmenin önünde duran uçurumun bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Bu uçurum hiçbir zaman doldurulamayacak bir mesafenin, özdeş ol(a)mamanın, başka, ayırt edilebilir olmanın, benzemezlikten ileri gelen farklılığın etkin bir biçimde yinelenmesiyle oluşan uzamın adıdır. Arkhe-yazının, eş deyişle *différance*'ın işleyişi böylesi bir geçişsizlik sınırının çizgisinde devinir; bu devinim aynı zamanda mesafeyle birlikte zamanlaşmanın özdeş olmayan yapısını açığa çıkarır. Buradaki zamansal ertelemeyi Derrida bir de metnin tekrarlanabilirliği bağlamında ele alır; sözün yazıda, farklı zamanlarda farklı okumalara açık biçimde, zamansal olarak tekrar edilebiliyor olması onun için erteleme başka bir açıdan bakıldığında görülen yüzüdür. Kearney'in de belirttiği gibi,

“... bir gösterenin bir diğerinin yerine sonsuzcasına geçtiği tekrarın zamanlaştıran doğasına dayanma, gösterme oyununun asla zaman dışı bir kökünde ya da sonda bitmeyeceği anlamına gelir. Zamanın öncesinde ya da ötesinde kendinde-buluş olarak sözün hedefi, yalnızca yazının zamanlaştıran oyunu ile zamanın üzerinde üretilir ve tam da bu oyun kendinde-buluşun altını oyarak onu *ad infinitum* erteler.”(Kearney, 1996:120)

*Différé*'nin bu anlamında “daha geçe bırakma, hesaba alma, bir ekonomik kalkül, bir dolambaç, bir erteleme, bir gecikme, bir yedek, tasarım içeren bir işlemin içindeki zaman ve güçlerin hesaba alınması motifi” söz konusudur. (Derrida, 1999: 51) Bu söylenenler bağlamında yazının (*différance* ya da arkhe-yazının) erteleyen işleyişi onun bir temele, bir kökene ait olmadan, dolayısıyla metafiziğin anladığı anlamda eşzamanlı ve mutlak bir zamansallığı dışlayarak hareket ettiğini gösterir. Böylece “...yazı, gösterenin kendisini yalnız başına, makine gibi, onu ayakta tutacak ve tekrarında ona yardım edecek bir ruh olmadan, yani hakikat hiçbir yerde *kendisini mevcut hale getirip sunmadan*, tekrar etmesine olanak tanıyabilecektir.” (Derrida, 1999:80) Kendisini mevcut hale getirip sun(a)mayan ve bu nedenle de bir yokluk-varlık deviniminde işleyen *différance* yapısı, zamanın uzamlaşması ya da uzamın zamanlaşması ile açılır ya da zamanın uzamlaşması ve uzamın zamanlaşması *différance*'ın açılımı olarak düşünülebilir. *Différance*'ın bu iki katmanlı hareketi birbirinden ayrıştırılamayan bir karaktere sahiptir. Birbiriyle kesişiyor gibi görünen bu ikili devinimi Derrida'nın Rousseau'nun ek temasını yapı-söküme uğrattığı metni üzerinden yorumlamak olanaklı gibi görünmektedir. Derrida'nın okumasında Rousseau'nun ek'i *différance*'ın bir eki

<sup>4</sup> Derrida, Rousseau'nun kültür ve doğa karşıtlığı bağlamında kullandığı ek kavramını dilin özdeş olmayan; ama aynı olan işleyişini kullanarak- ki bundan başka bir yolu da yoktur zaten- yeniden yazar. Birbirleriyle kurulan ilişkileri bakımından bile ek olan doğa-kültür ilişkisi, böylece Derrida'nın okumasında eke yapılan bir ek olarak karşımıza çıkar.

olarak ele alınır; başka bir deyişle ek'e ilişkin bir ek yapılıdır. Derrida Rousseau'nun ek'ini öz-duygulanım<sup>5</sup> (auto-affection) olarak okur.

“Buradanın dille iadesi, sembolik ve doğrudandır. Bu çelişki düşünülmalıdır. Deneyim olarak, bilinç ya da vicdan olarak iadenin doğrudan deneyimi *dünyaya geçişi engeller*. Dokunma dokunulandır, öz-duygulanım kendini saf bir öz-hâkimiyet olarak verir... Şey kendisini öz-duygulanımın olanağı olmaksızın var olamayacak sembolik dizgenin dışında gösteremez. Doğrudan iadenin deneyimi beklemez. Hemen oracıkta, anında tatmin edilir. Eğer beklerse diğeri onu beklettiği için değildir bu; zevk daha fazla ertelenemediği içindir.” (Derrida, 1992:95)

Şeyle aradaki uzaklık, içsel olanla dışsal olan arasındaki mesafe *différance*'ın bir *aralık* içinde işlediğini gösterir. Aralık, burada olmayanla buradaymışçasına varsayılan arasındaki *ilişkisizliğin ilişkisi* olarak imin burada olanı yokluğunda sunmasından başka bir şey değildir. Bu tam da özdeş olmayanın (*differing*) özdeş olmayışından kaynaklanan ertelenişini (*deferring*) ifade eder. Başka bir deyişle uzamın zamanlaşması ya da zamanın uzamlaşması bu iki katmanlı yapının birbiriyle kesiştiği bir öz-duygulanım (öz-etkilenim) durumuna karşılık gelir. Bu kesişim, “... buradanın, bellekte-tutmaların ve beklentilerin kaynaktan ve sapına kadar karmaşık ve bu nedenle de dar anlamda kaynaktan-olmayan sentez biçiminde kuruluşunu” ifade eden *différance* yapısından başka bir şey değildir. (Derrida, 1999:54) Sözle bağlantısında yazının kaydedici, anımsatmaya yönelik, söylendiği anda kayda geçirilmesiyle söyleyenin söylediğini yokluğunda canlandırarak yeniden buraya çağırarak imleyici karakteri de *différance* işleyişinin içerdiği bu ikili anlam ekonomisini, dışsal olanla içsel olanın örtüş(e)mediği olanaksızlık durumunu gösterir; dil metin aracılığıyla şimdi, burada olmayanı ikinci elden burada kılmaya çalışır. Bu, zaten burada olmayanı yokluğunda sunan yapının, bir üst düzeyde bunu ikinci defa daha yapmasıdır. Burada olanı yokluğunda sunuşun, bu özdeş olmama durumundan kaynaklanan farkın, eş deyişle uzamlaşmanın aynı zamanda geleceğe, gelmekte olanın ilgisine ertelenmesi, yani zamanlaşma, yani yokluğunda sunulanın bir yoklukta daha sunulması, bir tür ikiye katlanış; uzamın ve zamanın üst üste gelerek katmanlı devinişi oluşturması; Derrida'nın kullanımıyla babanın yokluğu, olmayan babanın katli, baba ve oğul oluş; eş deyişle *différance* ekonomisinin “doğal” bir sonucu:

“Yazının tanrısı Thoth, hem baba, hem oğul, hem de kendisidir. Farkların oyununda kendisine belirli bir yer tahsis edilmesine izin vermez. Kurnaz, ele geçmez, maskeli, komplocu, soytarı, Hermes gibi, bu ne kraldır ne de vale; daha çok bir tür *joker*, işe yarar bir gösteren (*signifiant*), nötr bir kart, oyuna oyun katan.” (Derrida, 1999:71)

<sup>5</sup> Affection sözcüğü hem etkilenmek hem sevgi anlamlarına geldiği için duygulanım sözcüğüyle karşılanabilir gibi duruyor. “Gerçeklikle” ilişkimiz bakımından onanistik çağrışımlarla ilgi içine sokulan kavram, “kendinde-şeyle” olan mutlak kesintimizi, bağlantısızlığımızı; ama onla olan bitimsiz, tatmin edilmesi olanaklı olmayan ilişkimizi dile getiriyor.

İlişkide olunanların böylesi bir oyun mantığı içinde işlediğinin açığa çıkması, temelsiz temelin, arke-yazının, différance'ın, eş deyişle bir nedensizlik ilkesinin görünümüleri olarak imlerin ve kavramların, birbirleriyle giriştiği sona ermeyen bir yerine geçme, eklenme ilişkisi içinde devindiğini gösterir. Bu ilişkide her burada olanı yokluğunda sunan, geçmişten ertelenerek geldiği şimdide taşıdığı izlerle erteleneceği bir sonraki bulunustaki bulunmayış durumunda birleşmek üzere katlanarak, eklenerek oyuna katılır. Zamansal ve uzamsal bir katlanmayla artarak yol kat eden bu üçlü ilişkinin mutlak bir zorunluluktan çok kuralları önceden belirlenmemiş, ama bir kere belirlendiğinde de belirlenen bu kurallara göre işleyen bir ekonomiyi dikkate alarak işlemesi, différance'ın Derrida için neden metafiziğin oluşturduğu merkez açısından düşünülemediğini gösterir; çünkü metafizik de aslında bu özgür oyunun oluşturduğu bir yapı olarak izlerden ve eklerden oluşan bir zincirden öte bir şey değildir. Burada artık “ ... hiçbir gerçekliğin, mutlak olarak dışsal hiçbir göndermenin, hiçbir aşkın gösterilenin kenar çekmeye, sınırlamaya, denetlemeye erişemeyeceği bir yerine geçme... yerine geçenlerin ve yerine geçenlerin yerine geçenlerin dilsel değiş tokuşunun ortamı... zincirinden boşanmış bir zincirlenmiş...” söz konusudur. (Derrida, 1999:70) Birbirinin yerini alan ve bu yerine geçme oyununda bir kendilik olarak değil de daima izler toplamı olarak, yeni izlere açık bir durumda olan ve “...bulunuşun simulakrumu olan iz” (Howells, 1999: 56) kendini oyun mantığı içinde merkez-dışı bir okuma bağlamında özellikle Freud, Nietzsche ve Heidegger'de gösterir. Batı metafizik tarihinde yer alan bu üç adın metinlerinde rastlanan ortak nokta üçünün de buradalık, bulunuş anlayışı bağlamında özdeş olanı soru konusu edinmiş olmalarıdır.

Derrida'ya göre “Nietzsche'de başlıca büyük etkinlik bilinçsizdir.” (Derrida, 1999:56) Nietzsche için “gerçekte” var olan sadece güçlerin, birbirinden farklı güçlerin karşılıklı oyunudur. Derrida'nın Nietzsche okumasında açığa çıkan, özdeşlik olmayan aynının, metafiziğin indirgemeci bir tutum içinde görmezden geldiği bu kaçışsız döngünün kuralsız işleyişini görmektir:

“Aynı tam da, bir ayrımlıdan ötekine, karşıtlığın bir teriminden ötekine dolanık ve çokanlamlı geçiş anlamında différance'tır... aynının ekonomisindeki ayrı(m) konmuş başkası olarak görünmesindeki zorunlulukla bir tuttuğu bütün karşıtlık çiftleri böylece yeniden alınabilir (kavranılır-olan, duyulurun ayrı(m) konmuşu, ayrı(m) konmuş duyulur olarak; kavram ayrı(m) konmuş, ayrı(m) koyan görü olarak; kültür-ayrı(m) konmuş, koyan doğa olarak... Bu aynının différance olarak açığa çıkarılmasıdır ki ayrımlı ve bengi döngüdeki yinelemenin aynılığı da kendini belli eder.” (Derrida, 1999:56)

Freud, Derrida için bilincin yetkesini soru konusu edindiği, yani aslında ayrımsal olanı ele aldığı için, aynı Nietzsche’de olduğu gibi, *différance*’ın kendini silen izine rastlanan metinler oluşturmuştur. Bilincin yetkesinin soru konusu yapılması, her şeyden önce bilinçle bilincin dışında yer alan arasındaki, eş deyişle içsel olanla dışsal olan ya da kavranılır olanla maddesel olan arasındaki, metafiziğin yaptığı o temel ayrımın geçerliliğinin sorgulanması anlamına gelir. Freud’un Derrida tarafından okunuşunda *différance*’ın izine Freud’daki yaşam çabasıyla ilgili yedeğe koyma stratejisinin dolambaçlı işleyişi içinde rastlanır. Bu durum “haz ilkesiyle gerçeklik arasındaki ayrımın dolambaç anlamında *différance* olduğunu” ifade eder. (Derrida, 1999:57) Haz ilkesi gerçeklik ilkesinin dayattığı bir zorunluluk durumu karşısında geri çekilerek kendini ileride, daha uygun koşullarda gerçekleştirmek için yedeğe alır. Bu yedeğe alma, ulaşılabilecek hedefe, hazzın gerçekleşmesine dolambaç katmak, hazzı gerçekliğin dayatması karşısında geleceğe ertelemek demektir. Ertelemenin olduğu yerde açığa çıkan, *différance*’ın zamansal yapısıdır. Bununla birlikte *différance*’ın karşılıklı iki ilkenin ayrımı (*differing*) temelinde oluşan bir dolambaç, eş deyişle erteleme eşliğinde açığa çıkması Freud’u Derrida’nın eleştirisinden kurtaramaz; çünkü Derrida’ya göre Freud’da *différance* açığa çıkmakla birlikte *différance*’ın oyun mantığı gözden kaçır. Freud ertelenmiş haz ilkesinden söz ederken aslında bu ertelenmişliğin er geç ertelenemeyecek, gerçekleşecek, buradalaşacak bir bulunuşu içerdiğini de ima eder. Bu durumda Freud’un psikanalitik söylemini *différance*’ın oyununu gör(e)meyen, ulaşılabilecek bir hedefi var sayan bir anlayış olarak düşünmek kaçınılmaz olur; çünkü ne ulaşılabilecek bir hedef ne de nihai bir erek vardır.

“*Différance*’ın ekonomik belirlenimi hiç de ertelenmiş buradalığın daima yeniden bulunabileceğini, geçici olarak ve yitirme olmaksızın buradalığın sunuluşunu, yararın algısını ve alının yararını geciktiren bir yatırımın olmasını içermemektedir... burada yitirenin kazandığı ve her yitirmenin bir kazanma, her kazanmanın bir yitirme olduğu bir oyunu kabul etmek gerekir.” (Derrida, 1999:57)

Tüm bu söylenenler bağlamında denilebilir ki Derrida, ulaşılabilecek bir hedefin olmadığı, mutlak, bilince aşkın, kendisiyle özdeş bir varoluştan söz edilemeyeceği ve bu bağlamda geçerli tek seçeneğin mutlak bir farklılık olduğu yollu Nietzsche’den açık etkiler taşıyan savı Heidegger üzerinden okuyarak ve dönüştürüp bir seçenek olarak sunmaya çalışarak içinde bulunduğu paradoksal durumu, bir bakıma, savunulabilir bir noktaya çekmeye çalışır.

## Sonuç

Derrida'nın izlerin zincirlenen oyunu olarak gördüğü *différance*, en belirgin biçimde Heidegger'in metafizik eleştirisinde ontik-ontolojik ayırım olarak kendini açar. Heidegger'in metafizikte gelenekselleşmiş olan indirgemeciliğe karşı yapmış olduğu eleştiri bu kökensel ayırımın unutulmuş varlığın mutlak bir bulunuş olarak saltıklaştırılmasına yönelir. Oysa varlığın kendisinden söz edebilmek onun hep burada olduğu, şimdiye geldiği durumları dikkate almayı gerektirir; bu nedenle varlığın varolanla ilişkisi hep buradalaşmayı, burada bulunmayı gerektiren bir devinimi görmeyi istemektir. Batı metafiziğinin gözden kaçırdığı nokta, varlıkla varolan ilişkisinde açığa çıkan bu devinimdir; devinim tam da işleyişi reddedilen ayırımın kendisidir ve bu bağlamda varolanın varlık kazanmasıyla birlikte varlığın kendini ayırmaştırması, Heidegger'in düşünsel etkinliğinin merkezini oluşturmaktadır. Bu noktada Derrida için önemli olan, Heidegger'in bu ayırmaşmaya ilişkin olarak dile getirdiği gözden kaçan durumdur: Varlığın varlaşırken (*presence*), buradalaşırken devinimi içinde bu devinimin ima ettiği, açığa çıkardığı ayırımı saklaması, gizlemesi, bunun üstünü örtmesi. Bu kendini varlaştıran özünün açılımını kapatan devinim, tam da varlığın özüne ait gizemli bir durumun ifadesidir aslında; bunun neden böyle olduğu yanıtı bulunamayacak olan bir *gizemdir* ve Heidegger'in teknolojinin karşı konulamaz gidişinde gördüğü apokaliptik bekleyiş varlığın bu unutulmuş, ayırımın silindiği yüzüne aittir. Derrida, Heidegger'deki bu ayırimsal açılımın aslında *différance*'ın açılımı olarak metafizik tarihi içinde konumlandırılabileceğini dile getirir. "Kendisinin bir yüzüyle, *différance* kesinlikle varlığın ya da varlıkbilimsel ayırımın tarihçe ve dönemce açılmasından, açımından başka bir şey değildir. *Différance*'ın *a*'sı bu gelişmenin *devinişini* gösterir." (Derrida, 1999:58) Heidegger'in varlıkbilimsel ayırımında, bu ayırımın devinişine ait gizlenmede gördüğü unutulmuş, Derrida'nın izin kendini silerek iz bırakan devinişi olarak okunur, eklenir, ayırılır. Burada söz konusu olan, artık varlığın hakikati değil "...asla kendini sunamayan(ın) iz(i), kendini sunmayan iz"dir. (Derrida, 1999:59) Kendini sunamayan bir sunuş olarak, burada olanın yokluğunu sunuş olarak iz, daima ertelenmiş, ayırımı konmuş iz, ancak metafiziğin metinlerinde yedekte bırakılmış bir biçimde görülmeye çalışılır. İz, aşkın bir gösterilenin olmadığı, mutlak merkezin var sayılmadığı bir durumu açığa çıkararak "...*text*'in-dışarısında hiçbir şey yoktur" (Derrida, 1992:102) ifadesini ilgili *context*'e yerleştirip kendini açığa çıkarır. Bu bağlamda söz konusu olan, kendini metafizik tarihinde varlıkbilimsel ayırım olarak bırakan izin, bu ayırımın unutulmasıyla silinen silik izidir. Burada aynı Heidegger'de olduğu gibi unutulmuşun iki katmanlı devinişine karşılık gelen ikili bir siliniş söz konusudur. Nasıl ki

varlığın hakikati dediği zaman Heidegger, varlığın kendini açarken, sunarken sunuşunda, buradalaşmasında kendini örten ilk geri çekilişinin, yanı sıra kendini açarken kapatan bu devinimin gözden kaçırıldığı, tamamen bu devinime ait devinimin kapanan açılımını, yani ayrımı gizleyen, unutturan özsel işleyişini anlıyorsa, Derrida da kendini metafizik tarihi olarak açan izin, bu açılımında kendini silen ikili bir açılım olarak devindiğini söylemektedir; yani bu durumda Derrida'nın Heidegger okumasının gösterdiği, izin izinini silinişidir. Heidegger'i bu noktaya kadar dönüştürerek okuyan Derrida bundan sonrasında Heidegger'in de *différance*'in oyununu dışarıda bıraktığını vurgular; metafizik tarihine şiddet uygulayarak metinde çıkarılmayı bekleyen, otantik bir köken düşüncesinin Derrida açısından oyunun bir parçası olması, eş deyişle işlevsel olması dışında fazla bir anlam taşımayacağı açıktır. Varlığın bir hakikati olduğunu ileri sürmek ve bu hakikati kendini gizleyen bir deviniş içinde örtüsünden sıyrarak görünür kılmaya çalışmak ve bu bağlamda özellikle Sokrates öncesi dönemin 'logos'unda (varlık anlayışında) karşılığını bulacak bir orijine, temele dönüş düşüncesi, Derrida'nın Heidegger'e yönelttiği başlıca eleştiri olmakla birlikte her iki düşünürün söyledikleri bağlamında taşıdıkları ortaklıklar, çok kesin çizgilerle ayrılmış bir farklılığın söz konusu olmadığı düşünmektedir.

Heidegger'in varlığın hakikati dediği ve metafizik tarihinin metinlerinden çıkarttığı temel durum, temelsizliğimizin bize temel olduğu, yuva kurduğu, logosun bağlayıcı çatısı altında özümüzün açılımı olarak kendine kök saldığı *orijinal* bir duruma işaret etmektedir. Bu temelsizlik durumu, Derrida'nın *différance* dediği işleyişin *Heidegger'ce* adlandırılması olarak okunabilir. Bu anlamda Heidegger'deki orijine dönüş çabasını herşeyin merkezinde yer alan mutlak bir kaynağa dönüşten çok *différance* yapısının işleyişine denk düşen, mutlak bir varlığın değil yokluğun kaynak olduğu türden bir ilksel devinime dönüşün çabası olarak anlamak olanaklıdır.<sup>6</sup> Bu, Heidegger'de varlığın hakikati olarak düşünülürken Derrida'da *différance* olarak düşünülür. Burada söz konusu olan, aynının özdeş olmayan döngüsüdür, aynının sunduğu farklılığı icat edebilme gücüdür. Bu bağlamda, Derrida'nın da belirttiği gibi kendisi de dâhil hiçbir düşünürün metafiziğin bütünü kaplayan ağlarından kaçabilme gücü

---

<sup>6</sup> Derrida köken anlamında logos arayışı bağlamında sanki Heidegger değişmez, kendisiyle örtüşen aşkın bir temel arıyormuş eleştirisi yaparken Heidegger'in ikinci başlangıç olarak düşündüğü Sokrates öncesiyle kesintili bir ilişki kurmaya çalıştığını gözden geçiriyor olabilir mi? Heidegger bir anlamda kökensizliği köken edinmenin ifadesi olarak anlaşılabilir bir iş yapıyor ve dönülecek orijini yokluğunda varlaştırarak, buraya getirerek kendi kavramlarıyla bir *Ur-sprung*'a olanak sağlıyor, bu kökenle olana sızırma, hiçbir zaman aynı olana dönüş olarak değil farklı olana dönüş olarak aynının bengi dönüşüne gönderme yapıyor. Bu bağlamda aslında Derrida için de Heidegger için de Hakikat tüm bu oyuna ve onun yaratıcı kurallarına olanak sağlayan kökensizliğimizin onayında birleşiyor; bu bağlamda Heidegger'in kökenle ilişkiyi olanaklı kılan kökensizliği köken edinmesi Derrida'nın *différance* düşüncesi ile "aynı" olama imliyor.

yoktur; çünkü var olan, içinde bizim de yer aldığımız, “hakikatimiz” olan bir oyundur; bunun görüldüğü ve eşiğin geçildiği yanılışına düşülebileceği noktada yapılabilecek tek şeyse oyunu, kuralsız ve özgür döngüsü içinde *fark ederek* olumlamaktır. Bu durumda filozofun yapacağı da söylemleriyle bu oyuna, oyunun aynı ama özdeş olmayan döngüsüne katılarak Nietzsche’ci anlamda bir “gülme ve dansla” (Derrida, 1999:61) eş deyişle *amor fati* tavrıyla evet demesi ve oyunu yaratıcı bir biçimde sürekli kılması olacaktır; sonuç olarak Heidegger’in yapmaya çalıştığının da tam olarak bu olduğu söylenebilir; gerek Derrida gerekse Heidegger, temelde bulunan bir temelsizliğin açtığı kapatılamaz ya da birleştirilemez boşluğun alanında salınarak düşüncenin serüvenine katılırlar ve bu serüven kendini bulunuş ya da mevcudiyet metafiziği olarak gösteren gelenekle, bu geleneği olanaklı kılan yokluk aracılığıyla bir tür yokluk metafiziği içinde karşılaşmak ve bunu bir oyun mantığı içinde ele almak biçiminde gerçekleşir.

#### KAYNAKÇA

ALTUĞ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001

CASEY, Edward S., *Origin(s) in Heidegger/Derrida*, **The Journal of Philosophy: Vol. 81, No. 10**, pp.601-610, Eighty-First Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, 1984

DERRIDA, Jacques, *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, London and Henley, The University of Chicago Press, 1978

DERRIDA, Jacques, *Acts of Literature*, Edited by Derek Attridge, New York-London, Routledge, 1992

DERRIDA, Jacques, *Différance*, **Toplumbilim Dergisi:Derrida Özel sayısı**, Çeviren: Önay Sözer, pp.49-61, İstanbul, 1999

DERRIDA, Jacques, *Platon’un Eczanesi*, **Toplumbilim Dergisi:Derrida Özel sayısı**, Çeviren: Zeynep Direk, pp.63-81, İstanbul, 1999

DİREK, Zeynep - GÜREMEN, Refik, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Ankara, Epos Yayınları, 2004



HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, New York, translated by Joan Stambaugh, State University of New York, 1996

HOWELLS, Christina Howells, *Derrida*, Cambridge-UK, Polity Press, 1998

HURST, Andrea, *Derrida's Quasi-Transcendental Thinking*, **South African Philosophy Journal**, pp.245-266, University of Port Elizabeth,2004

KEARNEY, Richard, *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1996

KUIKEN, Kir, *Deleuze/Derrida:Towards An Almost Imperceptible Difference*, **Research Phenomenology: 35**, pp.290-308, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2005

SALLIS, John, *Heidegger/Derrida-Presence*, **The Journal of Philosophy: Vol. 81, No. 10**, pp. 594-601, Eighty-First Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, 1984

WHEELER, Samuel C., *Derrida's Differance and Plato's Different*, **Philosophy and Phenomenologic Research: Vol.LIX, No. 4**, pp.999-1013, December 1999

WINFREE, Jason, *Concealing Difference: Derrida and Heidegger's Thinking of Becoming*, Vanderbilt University, 1999

## Duyum, Gönderge ve Yer Üzerine

Ayhan DEREKO\*

### Özet:

Buyurucu mantığın temelini oluşturan özdeşlik, bilhassa somut fiziksel varlıklar söz konusu olduğunda çelişkili sonuçlara yol açar. Frege bir çok yazısında bu çelişkilerle baş etme yollarını aramıştır. Burada onun *Duyum ve Gönderge Üzerine* isimli makalesi çerçevesinde, özdeşlik konusu üzerine olan görüşlerinin bir özeti sunuluyor. Felsefenin kadim sorunlarına, bilgikuramsal veya onto-metafizik yaklaşımları önceleyen saf mantıksal bir yaklaşımla eğilmenin öncüsü sayılan Frege, duyum ve gönderge ayırımına giderek yeni bir anlam kuramı geliştirmiştir. Bu kuramda Frege'nin ilgisi, parça ile sınırlı kalan analitik bir özellik arz eder, ve anlamın bütün (dünya) ile ilişkisi belirsiz kalır. Ben de Frege'nin yolundan giderek bu kuramı ilerletme çabası içinde, anlam için belirleyici bir unsur ve kuramın eksik halkası olduğunu ileri sürdüğüm *yer* kavramını geliştirmeye çalıştım.

Anahtar Sözcükler: özdeşlik, eşitlik, değişme, duyum, gönderge, yer, Frege, mantık felsefesi.

### On Sense, Reference and Place

#### Abstract:

Identity, as the basis of normative logic, gives rise to contradictory consequences, especially when concrete physical things are in question. Frege, in his several articles, sought ways to cope with these contradictions. Here, a summary of his thoughts about the theme of identity is presented in the context of his article *On Sense and Reference*. Frege is the pioneer of giving priority to a purely logical approach instead of epistemological or onto-metaphysical approaches in dealing the ancient problems of philosophy, and by the distinction between sense and reference he developed a new theory of meaning. In this theory his concern shows an analytical characteristic that remains limited to the parts, and the relation of meaning with the whole (world) is uncertain. By following up Frege's approach and in order to advance this theory, I tried to develop the concept of *place* which I claim to be a determinative element for meaning and the missing piece of the theory.

**Key Words:** identity, equality, change, sense, reference, place, Frege, philosophy of logic.

---

\* Dicle Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi

Alman asıllı bir matematikçi olan Frege, Russell ve Wittgenstein gibi isimlerle birlikte analitik felsefenin ve çağdaş dil felsefesinin kurucuları arasında anılır.<sup>1</sup> Ne felsefe dünyasında ne de matematik dünyasında fazla tanınmamasına ve ününü, onun görüşlerini ve eserlerini yakından bilen az sayıdaki matematikçi-düşünürün kamuoyuna tanıtması sayesinde dolaylı yollardan edinmiş olmasına rağmen Frege, mantığa yaptığı katkılardan ötürü bazılarınca Aristoteles ile kıyaslanmıştır.<sup>2</sup> Dolayısıyla Frege'nin yirminci yüzyıl düşüncesinde (hem felsefede hem matematikte) tuttuğu yer önemlidir, ve onun bir bakıma ikinci Aristoteles olarak görülmesi de zaten onun ne derece önem verilmeye değer birisi olduğunu vurgulamak içindir.

### Frege'nin Mantık Tarihindeki Önemi

Frege bir matematikçi olmasına rağmen, başlıca, matematiğin temelleri ve dilbilimsel anlamın doğası üzerine çalışmıştır ki bunların ikisi de felsefi sorunlardır. Kendisi, modern mantık, formel semantik (biçimsel anlambilim), dil felsefesi, matematik felsefesi alanlarının babası olarak görülmektedir. Çünkü bu alanlarda çalışan bir kişi öncelikle Frege'nin geliştirip ortaya koyduğu terimlerle yüz yüze gelir ve Frege'nin bu konulardaki felsefi sorunları çözmekten ziyade bunların çözümü için gereken yöntemleri geliştirdiği kabul edilir. Dil/üst-dil ayrımı ve kullanma/anma ayrımı Frege'nin bu alanlara yaptığı değerli katkılar arasında sayılır. Yine, önermeleri ve cümleleri göstermek ve tümdengelimli çıkarımları denetlemek için belirsizliklerden arınmış bir sembolik dil (*Begriffsschrift*) geliştiren; mantıkta daha az kullanışlı olan, önermelere ilişkin özne/yüklem analizi yerine, cebirdeki fonksiyonlar kuramından ilhamla, daha güçlü bir fonksiyon/değişken analizini getiren Frege'dir. Niceleyiciler kuramını da Frege geliştirdi ve hem önermeler mantığının hem de yüklem mantığının tam ve eksiksiz bir açıklamasını ortaya koydu. Onun önermeler mantığı için geliştirdiği doğruluk-fonksiyonu semantiği, bugün doğruluk-tabloları adı ve biçimiyle kullanılıyor ve her mantık kitabının vazgeçilmez bir parçasını oluşturuyor. Bu biçimsel sistemin ifadelendirmedeki gücü, duyarlılığı, tamlığı ve her yönüyle kullanışlılığı sayesinde

<sup>1</sup> Gottlob Frege (1848-1925) Wismar'da doğdu, önce Jena'da eğitim gördü, Göttingen'de matematik doktorası yaptıktan sonra tekrar Jena'ya döndü ve 49 sene boyunca burada matematik ve mantık dersleri verdi. Önemli eserleri: *Begriffsschrift* (1879; Kavram Yazısı), *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884; Aritmetiğin Temelleri), *Grundgesetze der Arithmetik* (1893; Aritmetiğin Temel Yasaları).

<sup>2</sup> "As a logician and philosopher of logic he ranks with Aristotle", bkz. Anthony Kenny, "Frege, Gottlob.", *The Oxford Companion to Philosophy* (Edited by Ted Honderich), NewYork: Oxford University Pres, 1995, 294.

Frege'nin mantığı Aristoteles'in mantığını tahtından etmiştir ve onun iki bin küsur yıllık saltanatına son vermiştir.<sup>3</sup>

Bu noktada Frege'nin modern mantığın kuruluşuna yaptığı katkılar için kısa bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Bütün kaynaklar modern mantığın babası olarak George Boole'u gösterirler. Kuşkusuz Boole'un ortaya koyduğu katkılar açısından zamansal bir öncelik sahibi olduğu inkâr edilemez. Ancak bu katkıların niteliği ve boyutları bakımından yapılacak bir değerlendirme kimin ne derece onurlandırılması gerektiğini yeni baştan düşünmeyi gündeme ister istemez taşıyacaktır. Zira Boole'un bu konudaki katkılarının, Aristoteles'ten bu yana zaten kabataslak oluşmuş bulunan bir önermeler mantığına ait olan mantıksal işlemleri biçimsellendiren bir cebir geliştirmiş olmaktan daha ileri gitmediğini belirtmek gerekir. Dummett bu görüşün en önde gelen savunucusudur: “(Frege'nin) genelliği ifade etmede kullanılan niceleyici-değişken notasyonunu kazandırması, modern mantık ile George Boole ve takipçilerinin bile hala dâhil olduğu eski mantıksal gelenek arasındaki keskin kırılmaya sebep olmuştur”.<sup>4</sup> Yine bir başka yerde Dummett, Boole'un modern mantığın babası sayılmasını haksız bulur:

Boole'un başardıkları dikkate alındığında, yaptıklarının o tarihsel koşullarda yapılmasının çok zor olması anlamında, büyük bir itibarı hak ettiği konusunda hiç kuşku yoktur. Bununla birlikte, bu tarihsel önemden sonra ve ayrıntıya inerek, eğer Boole'un yazılarının günümüzdeki katkısını soracak olursak, farklı bir cevap vermemiz gerekir. Boole'u “modern mantığın babası” olarak adlandırmak doğru olmaz. Modern mantığı öncellerinden ayıran keşifler elbette niceleyicilerin (ya da, daha genel bir ifadeyle, değişkenleri bağlayan ve iç içe geçebilen eklemlerin [operatörlerin]) kullanılması ve biçimsel bir sistem kavramıdır ki bunların her ikisi de Frege'ye özgüdür ve hiçbirisi bir embriyo aşaması halinde bile Boole'un çalışmasında yoktur.<sup>5</sup>

Hemen bütün kaynaklarda Frege, modern mantığın kuruluş tarihinde, de Morgan, Boole, Schröder, Venn, Peano, Peirce ve Russell gibi isimlerle birlikte anılmakta, uzun bir oluşum sürecine katkıda bulunmak açısından diğerlerine bir üstünlüğü ve onlardan bir farklılığı yokmuş gibi takdim edilmektedir. Bu alandaki ününü her ne kadar dolaylı ve gecikmiş bir

<sup>3</sup> Joseph Salerno, *On Frege*, Belmont: Wadsworth, 2001, 1 ve 3.

<sup>4</sup> Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge: Harvard University Pres, 1978, 7.

<sup>5</sup> A.g.e. , s. 66. (çeviri benim, A.D.)

biçimde elde ettiyse de, yine de bu durum, Frege'nin çalışmalarının ne kadar ihmal edildiği ve bu çalışmaların değerine ne derece haksızlık yapıldığını göstermesi açısından çarpıcıdır.

### Frege'nin Felsefe Tarihindeki Önemi

Bundan başka, Frege'nin Descartes-sonrası felsefede epistemolojik ağırlıklı tartışmaların sahip oldukları merkezi konumlarını kaybetmelerine yol açan bir devrimin mimarı olduğu iddia edilmiştir.<sup>6</sup> Yine Dummett'in vurguladığı üzere, Frege ile birlikte bilginin doğası veya inançların haklılandırılmasına dair soruların yerini anlam ve anlamaya dair sorular almaya başlamıştır. Descartes'ın zamanından yakın geçmişe gelinceye kadar felsefede birinci konu neyi bilip neyi bilemeyeceğimiz ve yargıları nasıl haklılandırabileceğimiz, kısacası, şüphecilikten kurtulmanın ne derece mümkün olduğu idi. Frege, Dummett'e göre, bu bakış açısını bütünüyle reddeden, böylelikle Descartes'ı aşip Aristoteles ve Skolastiklerle aynı yaklaşımı paylaşabilen ilk çağdaş düşünür olmuştur. Aristoteles ve Skolastikler için olduğu gibi Frege için de mantık felsefenin başlangıcıdır ve mantığı gerektiği kadar bilmedikçe başka hiçbir şeyi doğrulukla bilmek ve yapmak mümkün değildir. Bu yüzden epistemolojinin matematik felsefesine, bilim felsefesine, metafiziğe ya da felsefenin herhangi bir dalına karşı bir önceliği yoktur. Dummett böyle bir perspektif kaymasının Frege'den bir nesil sonrasına ait olan Russell'da bile bulunmadığını belirtir.<sup>7</sup> Buna göre, anlam vermenin nasıl mümkün olabildiği, yani p-düşüncesini dile getirme ve edinmenin nasıl mümkün olabildiği sorusu, diğer tüm felsefi sorular karşısında bir önceliğe sahiptir ve ancak bu temel soruya bir cevap verildikten sonradır ki p'de dile geleni gerçekten bilip bilmediğimiz ya da p'de dile gelen inancımızın yerinde olup olmadığı gibi sorular gündeme gelebilir. Bu bakış açısından, düşüncelerin doğasına ilişkin konular (ki bunların içine düşüncelerin yapısı, doğruluk değerleri, dile getirilebilirlikleri ve anlaşılabilirlikleri gibi hususlar dahildir) epistemolojinin konularından bağımsızdırlar ve bunlar karşısında öncelik sahibidirler. Hatta daha kökten bir tutuma göre bu konular psikolojinin ve zihin felsefesinin konuları karşısında da öncelik ve bağımsızlığa sahiptirler. Zira düşünme ve yargıda bulunmanın ikisi de birer zihinsel edim olmakla beraber, Frege'ye göre düşündüğümüz ve yargıda bulunduğumuz şeyin kendisinde hiçbir öznelik ya da psikolojik yön bulunmaz.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> David Bell, "Frege, Gottlob.", *A Companion to Epistemology*, (Edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa), Oxford: Blackwell, 1998, 148.

<sup>7</sup> Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, 89.

<sup>8</sup> David Bell, "Frege, Gottlob.", 148.

Frege'nin hem matematiğin temelleri hem de dilsel anlamın doğası üzerine olan düşüncelerinin kalkış noktası özdeşlik kavramıdır. Özdeşliğin özel bir çeşidi sayılabilecek olan matematikteki eşitliğin ne anlama geldiği ve nasıl yorumlanması gerektiği soruları üzerinden çarpıcı ve benzersiz bir felsefe geliştirmiştir. Bu felsefenin ulaştığı temel sonuçları şöylece özetlemek mümkündür:

- Dilsel anlamlar kendi başlarına var olan bağımsız nesnelere.
- Düşünce ve konuşmanın anlambilimsel içerikleri (semantic contents) ne bu düşünce ve konuşmanın hakkında olduğu durumlar, olaylar, koşullardır (circumstances) ne de bu düşünce ve konuşma ile birleştirdiğimiz/bağladığımız/ilintilendirdiğimiz psikolojik-ruhsal hallerdir.
- Anlambilimsel içerik zihin ve dünya arasında zorunlu bir ara bölgedir. Bir tür üçüncü dünyadır.
- Haberleşmenin/iletişimin yani öznel arası bilgi alışverişinin mümkün oluşu ancak bu sayede açıklanabilir.<sup>9</sup>

Frege bu görüşlerini en etkili biçimde özellikle bir dizi makalede dile getirmiştir. Bunlardan neredeyse Frege'nin adıyla birlikte anılır hale gelen en ünlüsü “Duyum ve Gönderge Üzerine”dir.<sup>10</sup> Bundan başka ayrıca “Fonksiyon ve Kavram,”<sup>11</sup> “Kavram ve Nesne Üzerine,”<sup>12</sup> “Düşünce: Mantıksal Bir İnceleme”<sup>13</sup> gibi makalelerini de anmak gerekir.

### Özdeşlik Sorunu

Özdeşlik ifadeleri ile matematikte olduğu kadar günlük dilde de karşılaşırız ve bu ifadeleri farkına varmadan sıklıkla kullanırız. Bir özdeşlik ifadesi iki şeyin birbiri ile tamı tamına aynı olduklarını dile getirir. Ya da onun iki şey arasında bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin bir özdeşlik ilişkisi olduğu da söylenebilir. Daha bu tanım aşamasında bile özdeşliğin bir takım problemler doğurduğu açıktır. Hemen göze çarpan birinci sorun: özdeşlikteki aynılığın tam ve eksiksiz olduğunu kabul edebilir miyiz? Acaba buradaki ‘tamamen aynı’ deyimini dolaysız, kelime anlamı ile mi almalıyız yoksa mecazi anlamı ile mi? Zira, olağan

<sup>9</sup> Joseph Salerno, *On Frege*, 8.

<sup>10</sup> “Über Sinn und Bedeutung” (1892) [ing. “On Sense and Reference”].

<sup>11</sup> “Funktion und Begriff” (1891) [ing. “Function and Concept”]

<sup>12</sup> “Über Begriff und Gegenstand” (1892) [ing. “On Concept and Object”]

<sup>13</sup> “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung” (1918) [ing. “Thought. A logical investigation”]

deneyimde birbirinin tamamen aynı iki şeye tanık olduğumuzu söylemek zordur. Hemen her durumda bizim şahit olduğumuz, aynılık değil benzerliktir. Günlük dilde ‘tamamen aynı’ deyimine yüklediğimiz anlam daima mecazidir. Örneğin “bu iki ayakkabı birbirinin aynı” dediğimizde durum budur. Çünkü ayrıntılı bir incelemeye gidildiğinde uzaktan ve ilk bakışta göze çarpmayan pek çok farklılığın ortaya çıkacağını biliriz. Mesela ayakkabılardan bir tanesinin belirli bir bölgesinde küçük, silik bir leke bulunabilir ama diğerinde bulunmayabilir, birinin tabanı diğerine göre hafifçe şişkin olabilir, vb. Öyleyse “bu iki ayakkabı birbirinin aynı” derken neyi kastederiz? Belki onların aynı numara (örneğin 39 numara) olduklarını, aynı ayak (örneğin sağ ayak) için olduklarını, renklerinin, biçimlerinin, yapıldıkları malzemenin, vs. aynı olduğunu kastederiz, ama hiçbir zaman kelimenin tam anlamıyla “aynı” olduklarını değil.

Peki, fiziksel dünyada kelimenin tam anlamıyla “aynı” olduklarını söyleyebileceğimiz iki şey hiç yok mudur? Belki iki kum tanesi ya da iki toz zerresi? Dikkat edilirse, çok fazla ayrıntıya sahip oldukları için büyük boyutlu nesnelere iki tanesinin kelimenin tam anlamıyla “aynı” olmalarını neredeyse imkansız bir ihtimal olarak gördüğümüzden, böyle bir ihtimalin ancak çok küçük boyutlu nesnelere için mümkün olabileceğini düşünürüz ve örneklerimizi böyle nesne çiftlerinden seçmeye yöneliriz. Oysa hiç değilse mikroskobun keşfinden bu yana, artık şunu çok iyi biliyoruz ki kum taneleri ya da toz zerrelere hiç de öyle zannedildiği gibi “ayrıntısız” nesnelere değil. Onlar da pek çok ayrıntı içeriyorlar ve onlardan birbirinin tamamen aynı iki tanesine rastlamak hiç olası görünmüyor. Elbette, kum taneleri ya da toz zerrelere daha küçük nesnelere/varlıklara da var ve bu soruşturmayı daha küçük boyutlara doğru ilerletmenin mümkün olduğu söylenebilir. Ama bu iş için kullanacağımız aletler/enstrümanların gözlem ve ölçmeye getirdiği sınırlamalar yüzünden hiç kuşkusuz büyük güçlüklerle karşılaşmaya başlayacağız ve duyularımızla algılayamadığımız kadar küçük boyutlardaki iki nesneyi birbiriyle tam bir kıyaslama işlemi hemen hemen imkânsız olup çıkacak.

Öbür yandan, burada önemli olan husus, bir yığın örnek arasından tamamen aynı olan iki örnek nesneyi arayıp bulmak değil, her bir durumda böyle bir ihtimalin olup olmadığına önceden karar verebilmektir. Eğer aynı türden nesnelere niteleyen ayrıntıların sayısı, o türdeki mevcut nesnelere sayısından daha az ise, böyle bir durumda birbirinin tamamen aynı iki nesnenin bulunması kesindir. Demek ki önemli olan husus, daha küçük boyutlara inildikçe böyle bir durumla karşılaşmanın söz konusu olup olmadığıdır. Belki, atom altı boyutlardaki nesnelere için ayrıntıların sayısının böyle nesnelere sayısından az olduğunu düşünebiliriz. Oysa ilginçtir, atom altı parçacıkların “en az ayrıntılılarından” olan elektronların bu az

sayıdaki ayrıntıya göre kıyaslanmasına ilişkin “Pauli dışlama ilkesi” adıyla bilinen bir yasa vardır ve bu ilke aynı atomda dört kuantum sayısı birbirinin aynı olan birden fazla elektron bulunamayacağını belirtir. Sanki, doğa tıpatıp aynılığa izin vermemektedir.

Çok kabataslak ortaya koyduğumuz bu nesne-ayrıntı ontolojisine bazı itirazlar olabilir. İtirazlardan birincisi, şeylerin nesnelere (örneğin töz veya cevher) ve ayrıntılar (örneğin özellikler veya arazlar) diye iki temel kategoriye ayrıldığına katılmakla birlikte, aynılığın nesnelere arasında değil sadece ayrıntılar arasında sağlanan bir ilişki olmasını benimsiyor olabilir. Tabii böyle bir görüş doğrusu çok farklı bir görüştür. Buna özellik realizmi denebilir – gerçekten varolanlar özelliklerdir, nesnelere özellik yumaklarıdır. Böyle bir görüşü şu şekilde eleştirmek mümkün: Bir kere bu görüşün ayrıntılara bir tür ontolojik bağımsızlık verdiğini görüyoruz; oysa bu olağan deneyimle çelişen bir şey. İkincisi, “aynılık sadece ayrıntılar için geçerli bir ilişki, nesnelere için geçerli değil” iddiası şu şekilde eleştirilebilir: Mesela, bu nesnedeki siyahlık şu nesnedeki siyahlıkla aynıdır, diyebiliriz; ama böyle bir durumda bile bu aynılık biriciktir, bunu kıyaslayabileceğimiz ikinci bir aynılık yoktur. Örneğin, A’daki siyahlık B’daki siyahlıkla aynı olsun; B’daki siyahlık da C’daki siyahlıkla aynı olsun. Bu durumda, A ile B arasındaki siyahlık aynılığını, B ile C arasındaki siyahlık aynılığı ile kıyaslayamayız. İkisini kıyaslayamayız, çünkü nesnelere değişmiştir, bu ikisi artık aynı aynılık değildir. Bir başka ifadeyle, A’nın siyahlığı ile B’nin siyahlığının aynılığı, B’nin siyahlığı ile C’nin siyahlığının aynılığı ile aynı aynılık değildir; ve dikkat edilirse bu deneysel bir güçlük değil, mantıksal bir imkansızlıktır; deneyle ilgili değil mantıkla ilgilidir.

İkinci bir itiraz da şu olabilir: Nesnelere dediğimiz şeyler aslında duyu verilerinin zihinsel işlemlerden geçmiş örgütlü bütünleridir; bundan ibarettirler, bunun ötesinde bir şey değildirler. Dolayısıyla zihnin kurgusu olan bu bütünlerin ötesinde nesnelere dediğimiz şeyler ya yoktur (Berkeleyci idealizm), ya da varsa bile ulaşılamazdır (Kantçı idealizm). Bu itirazın da buradaki tartışmanın özüyle ilgisi yoktur. Çünkü bu iki görüş fiziksel dünyaya ilişkin bilgimizin doğasına ilişkin görüşlerdir. Dolayısıyla epistemolojiye aittirler ve özdeşlik dile getiren iddiaların/yargıların nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili değildirler.

Burada aklımıza şöyle bir soru geliyor: bir nesnenin bütün ayrıntılarını sayıp dökmek mümkün olabilir mi? Böyle bir şey mümkün olsaydı doğa bilimlerinin de sonu gelirdi, çünkü nesnelere hakkında söylenebilecek her şey söylenmiş olurdu. Nesnelere hakkında konuşmanın bir sonu olduğunu düşünemeyiz; nesnelere, haklarında söylenebilecek bir şey kalmayacak şekilde dil içinde tüketilebilir değildirler. Aynı şekilde bir nesnenin ayrıntıları hiçbir zaman olabilecek bütün ayrıntılar değildir, sadece göz önüne alınan ayrıntılardır. Biz daima nesnelere



belli bir perspektiften yaklaşır ve ayrıntıların bir kısmını dikkate alır geri kalan birçoğunu bilerek önemsemeyiz. Hatta bu perspektif, bakışımızda öyle bir çarpıtmaya sebep olur ki sayısını bilemediğimiz kadar çok ayrıntıdan tamamen habersiz yaşarız.

O halde, perspektiften arınmış bir bakış yoksa, nesnelere bütün ayrıntıları ile belirlemeyeceğimiz için, tamamen aynı iki nesne saptamak da imkansızlaşacaktır. Ama fiziksel dünyadaki nesnelere için özdeşlikten bahsetmenin hala olası bir yolu bulunabilir: Bir nesnenin kendi kendisiyle özdeş olduğunu söyleyemez miyiz? Ya da, bir nesnenin kendi kendisi ile özdeş olduğunu söylemek ne anlama gelir? Özdeşliğe iki şey arasındaki bir ilişki olarak bakarsak yine böyle bir durumda özdeşlikten bahsedemeyiz, çünkü burada iki şey yok tek bir şey var. Böyle bir halde, özdeşliğin tanımında geçen “ilişki” yönü değil “aynılık” yönü öne çıkmalıdır.

Biz bir nesnenin kendi kendisiyle aynı olduğunu söyleriz. Peki bu ne anlama gelir? Zihnimize onun (tıpkı aynadaki görüntü gibi) bir eşini hayal edip, somut fiziksel nesne ile soyut hayali nesnenin aynı olduklarını kastediyor olamayız, çünkü bu, durduk yerde bir ayrılık, bir farklılık icat etmek olur. Görüldüğü kadarıyla burada “aynılık” o nesnenin bütün diğer nesnelere farklı olduğu anlamına gelir. Bir nesne kendisinden başka bütün nesnelere farklıdır, ayrıdır, ama kendisinden farklı değildir. Özdeşlik bu anlamıyla, aslında kimliktir; bir nesnenin kendi kendisiyle aynı olduğunu söylemek, onun ne bu ne öteki olmadığını sadece kendisi olduğunu söylemektir. Ama unutmayalım ki bir nesne, diğer nesnelere olmadan kendi başına, kendisi olamaz. Bu yüzden aynılık, bağımsızca kavranabilen bir özellik değildir, ancak farklılık kavramına bağlı olarak idrak edilir. Her nesne ancak diğer nesnelere sayesinde kendisi olabilir ki bunu sağlayan da farklılıktır.

Ancak böyle alındığında, bir nesnenin kendi kendisiyle aynı olduğunu söylemenin bir anlamı olabilir. Demek ki fiziksel nesnelere dünyasında temel karakteristik farklılıktır. Farklılık kuraldır; her şey, her şeyden farklıdır. Yani aynılığı farklılık dolayısıyla tanımlıyoruz, farklılığın tamamen ortadan kalktığı bu özel hali “aynılık” olarak adlandırıyoruz; bu özel halin dışındaki bütün hallerde aynılık değil benzerlik vardır. Aynılık bu anlamda, farklılığın karşıtı değildir, çünkü karşıtlardan birindeki artma diğerinde azalmayı gerektirir. O halde farklılığın karşıtı benzerliktir; nitekim benzerlik arttığında farklılık, farklılık arttığında benzerlik azalır.

Ama biz, yine de, daha ileri gidip böyle iki nesnenin, yani tamamen aynı iki nesnenin olduğu bir durumu hayal edebiliriz. İşte böyle bir durumda bile ortada neden iki nesne bulunduğunu nasıl açıklayacağız? Eğer bu iki nesne tamamen aynı ise söz konusu bu “ikiliği” yaratan nedir?

Bu soruyu ele almadan önce ulaştığımız sonuçları özetleyelim. Özdeşlik sorunu üzerine yürüttüğümüz tartışmanın bu aşamasına gelinceye kadar, fiziksel nesnelere dünyasında tamamen aynı iki şey bulunmadığını, sadece bir nesnenin kendi kendisiyle aynı olduğunu söylediğimiz durumda özdeşlikten bahsedilebildiğini ve bu durumda da özdeşliğin “kimlik” anlamına geldiğini belirttik. Demek ki tamamen aynı olduğunu hayal ettiğimiz iki şey, fiziksel nesne olamazlar. Yani bu iki şey fiziksel nesnelere dünyasına ait olamaz. Eğer tamamen aynı iki şeyin bulunduğu bir durumu hayal edebildiğimizi ve bunun kuru bir hayalden ibaret olmadığını ileri sürüyorsak, bu söz konusu durum somut fiziksel dünyaya has olamaz. İşte bu noktada, buraya kadar tartıştığımız “aynılık” problemi yanında, özdeşliğin doğurduğu ikinci bir problemle karşılaşırız: eğer özdeşliğe iki şey arasındaki bir ilişki gibi bakarsak, bu sefer, bu şeylerin nasıl şeyler olduklarına dair sorun gündeme gelmektedir. Bugüne kadar bu şeylerin genel olarak, ya fiziksel nesnelere soyut taslakları (örneğin “masa” idesi veya kavramı) ya da kurmaca varlıklar (örneğin “kanatlı at”) oldukları ve, ya ruhsal benliğimize özgü psikolojik haller oldukları (empirizm, rasyonalizm) ya da bambaşka bir doğadaki bir dünyada somut bir varlığa sahip şeyler oldukları (Platonik idealizm) varsayıldı.

### Özdeşliğin Fregeci Kuramı

Tartışmayı bu aşamaya getirdikten sonra Frege'nin özdeşlik hakkındaki görüşlerini ele almak istiyoruz. Olağan kullanımda, özdeşliklerin hemen her türden şeyler için söz konusu olabildiğini göstermek için, farklı alanlarda ve farklı türden şeyler arasında kurduğumuz özdeşliklere örnek olarak şunları verebiliriz:

$$2 + 2 = 4$$

Sabah Yıldızı Akşam Yıldızıdır.

Clark Kent, Superman ile aynı kişidir.<sup>14</sup>

Bunlardan birincisi matematik alanına (sayılar), ikincisi fiziksel nesnelere dünyasına aittir ve üçüncüsü de kişiler/öznelere arasındadır. *Duyum ve Gönderge Üzerine* 'de Frege temel soruyu şu şekilde belirler: Özdeşlik ilişkisi nesnelere arasında mı yoksa bu nesnelere işaret eden

---

<sup>14</sup> Joseph Salerno, *On Frege*, 8.

semboller arasında bir ilişki midir?<sup>15</sup> Demek ki Frege'nin gözünde özdeşliğe dair sorun bir "aynılık" sorunu değil, bir "şeyler" sorunudur.

Frege daha önce *Begriffsschrift*'te özdeşliklerin semboller arasında bir ilişki olduğunu savunmuş, ancak *Duyum ve Gönderge Üzerine*'de bu görüşten caymıştır. Bu önceki görüşe göre, 'Sabah Yıldızı' sembolü ile 'Akşam Yıldızı' sembolü farklı harflerden/seslerden oluştuğu için aynı değildirler, dolayısıyla 'Sabah Yıldızı Akşam Yıldızıdır' ifadesi bize, bu iki adın (sembolün) aynı nesnenin adları olduğunu söylemektedir. Yani bu durumda ilişki nesnelere arasında değil semboller arasındadır.

Aslında sezgisel yaklaşıma göre, özdeşlik ifadeleri nesnelere hakkındadır. Örneğin  $a = b$  ifadesi  $a$  ve  $b$  ile gösterilen nesnelere arasındaki aynılık ilişkisini ifade eder. Yani burada  $a$  ve  $b$ 'nin bilişsel değerleri bu terimlerin işaret ettiği nesnelere dir. Buna göre 'Sabah Yıldızı' ifadesinin değeri Sabah Yıldızının kendisidir, 'Akşam Yıldızı' ifadesinin değeri de Akşam Yıldızının kendisidir. Genel olarak, sezgisel yaklaşıma göre, bir adın anlamı o adın referansıdır (göndergesidir), yani o adın işaret ettiği şeydir.<sup>16</sup>

Ama Frege'ye göre bu sezgisel yaklaşım,  $a = a$  türü özdeşlikler ile  $a = b$  türü özdeşlikler arasında bir fark gözetmez. Frege böyle iki farklı özdeşlik türü olduğunda ısrarlıdır ve bu konudaki muhakemesini bilişsel değere (cognitive value) kavramına dayandırmaktadır. Onun iddiasına göre,  $a = a$  türü özdeşlikleri dile getiren ifadeler ile  $a = b$  türü özdeşlikleri dile getiren ifadeler farklı bilişsel değerlere sahiptirler. Frege'ye göre, eğer iki ifade aynı bilişsel değere sahipse (yani aynı şeyi söylüyorlarsa) bu durumda birine inanmak diğerine inanmak için yeterlidir. Mesela, eğer  $p$  düşüncesi  $q$  düşüncesi ile aynı ise (yani aynı bilişsel değere sahipse)  $p$ 'yi düşünmek  $q$ 'yu da düşünmek demektir, bir başka ifadeyle, biri geçerli ise öteki de geçerlidir. Bu sonuca göre, 'Sabah Yıldızı Sabah Yıldızıdır' önermesini 'Sabah Yıldızı Akşam Yıldızıdır' önermesini düşünmeden düşünmek mümkündür.<sup>17</sup>

Demek ki iki önerme (cümle, ifade vs.), eğer birine inanmadan diğerine inanmak imkânsız ise, aynı bilişsel değere sahiptir. Bunun sebebi nedir? Aynı nesne hakkında olan bu iki cümleden birinin doğru olduğunu diğerinin doğruluğunu bilmeden nasıl görebiliyoruz? Frege burada Kant'tan ödünç aldığı felsefi analiz yaklaşımını benimsemektedir. Buna göre  $a = a$  türü özdeşlikleri dile getiren ifadeler *analitiktirler*, yani onların doğru olduklarını bilmek

<sup>15</sup> "O bir ilişki midir? Nesnelere arasında mı, yoksa adlar ya da nesnelere semboller arasındaki bir ilişki mi?" bkz. Gottlob Frege, "On Sense and Reference." *Basic Topics in the Philosophy of Language*, (Edited by Robert M. Harnish), Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1994, 142. (çeviri benim, A.D.)

<sup>16</sup> Joseph Salerno, *On Frege*, 11.

<sup>17</sup> A.g.e. , s. 9-13.

için sadece onları anlamak yeterlidir. Diğer taraftan  $a = b$  türü özdeşlikleri dile getiren ifadeler ise analitik değil *sentetik*tirler, çünkü bunların doğruluğunu bilmek için deneye başvurmak gerekir. Böyle ifadeleri anlamak, onların doğru olduklarını bilmek için yeterli değildir. Örneğin ‘Sabah Yıldızı Akşam Yıldızı ile aynı yıldızdır’ ifadesini, bu keşif yapılmadan önce işiten bir kişi ifadeyi anlardı ama onu doğru kabul etmezdi. Bundan başka, birinci türden özdeşlikler bir nesnenin kendi kendisi ile özdeş olması dışında bir şey söylemedikleri için bize yeni bir malumat vermezler, bilgilendirici değildirler, yani *a priori*dirler. Frege’ye göre biz her durumda nesnelere kendi kendileri ile özdeş olduklarını önceden zaten biliriz. Oysa ikinci türden özdeşlikler *a posteriori*dirler yani bize daha önce bilmediğimiz yeni bilgiler sunarlar, bu yüzden de değerlidirler. Bütün bilimsel bilgi bu ikinci türden özdeşliklerden ibarettir; bir anlamda, bilimin amacı böyle özdeşlikleri arayıp bulmaktır. Mesela, Frege’ye göre Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızının özdeş olduklarının bilinip kavranması bu türden bir özdeşliğin keşfidir ve bu iki nesneye ilişkin kavrayışın radikal bir dönüşüme uğraması bakımından olağanüstü değerlidir. Yine Frege’ye göre aynı şeyleri her sabah yeniden doğan Güneş için de söylemek mümkündür; bu sabah doğan Güneşin dün sabah doğan Güneş ile aynı Güneş oldukları, insanlık tarihinin bilemediğimiz eski bir döneminde keşfedilmiş olmalıdır. Yani bir gün, insanlar, her sabah doğduğunu gördükleri o parlak nesnenin aslında hep aynı nesne olduğunun farkına vardılar, Frege’ye göre. Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızının aynı yıldız olduklarını pek çoğumuz bilmeyiz; her sabah doğan Güneşin aynı Güneş olmasını ise hiç önemsemeyiz bile, oysa Frege’ye göre bu iki keşif arasında nitelikçe bir farklılık yoktur.<sup>18</sup>

İşte bu “bilişsel değer analizi”nin sonuçlarına dayanarak Frege daha önce, özdeşliklerin nesnelere hakkında olamayacağı hükmüne varmıştı. Çünkü sezgisel yaklaşıma göre  $a = a$  ve  $a = b$  ifadelerinin, bu durumda, aynı bilişsel değere sahip olmaları gerekir. ‘Sabah Yıldızı Sabah Yıldızdır’ ve ‘Sabah Yıldızı Akşam Yıldızdır’ ifadeleri tamamen aynı şeyi söylüyor olurlar, yani söz konusu nesnenin kendi kendisi ile aynı/özdeş olduğunu. Oysa gördük ki, Frege’nin bilişsel/bilgisel aynılık ölçütüne göre bu iki ifade aynı şeyi söylemiyorlar, çünkü ikincisine inanmadan birincisine inanmak mümkündür.<sup>19</sup>

Bu yüzden Frege *Begriffsschrift*’te özdeşliklerin nesnelere hakkında değil de semboller arası bir ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştı. Bu görüşe göre,  $a = b$  biçiminde bir özdeşliği keşfettiğimiz zaman, böylelikle öğrendiğimiz/edindiğimiz bilgi bir nesnenin kendi kendisiyle özdeş olması değil,  $a$  ve  $b$  sembollerinin aynı bilişsel değere sahip olduklarıdır, yani aynı

<sup>18</sup> Joseph Salerno, *On Frege*, 9-13.

<sup>19</sup> A.g.e. , s. 11.

nesneye işaret ettikleridir; a ve b'nin aynı nesneyi gösterdiklerini öğreniriz.<sup>20</sup> Ama *Duyum ve Gönderge Üzerine*'de bu görüşün de sorunlu olduğu ortaya konur. Eğer bir terimin, bir adın anlamı, basitçe onunla gösterdiği nesne arasındaki ilişkiden ibaretse, bu durumda özdeşlik de keyfi bir konu haline gelir. Özdeşlik tamamen, dilde bizim kendi aramızda sağladığımız uzlaşmanın bir sonucu haline gelir. Örneğin sabah semasındaki en parlak nesneyi adlandırmak için Sabah Yıldızı adını değil de farklı bir işaret seçebilirdik. Ya da öyle tecelli ederdi ki ona bir ad vermemeyi tercih edebilirdik. Yani eğer özdeşlik ifadeleri sadece hangi sembollerin hangi nesnelere gösterdiği hakkında olsalardı, bu ifadelerin doğruluğu veya yanlışlığı sadece ve sadece bizim belirli nesnelere göstermek için hangi sembolleri seçtiğimize bağlı olacaktı. Oysa eğer Sabah Yıldızı, Akşam Yıldızı ise, bunun sebebi belirli göksel nesnelere göstermek için belirli işaretler seçmiş olmamız değildir elbette; bu ifade bir astronomik olgu sayesinde doğrudur. Göksel nesnelere özdeşliğine ilişkin böyle olgular onları göstermek için kullandığımız ya da kullanmadığımız (çünkü bir nesnenin herhangi bir adı bulunmayabilir) dilsel işaretlerden tamamen bağımsız olarak sağlanır ve bu tür özdeşlikler, keyfi bir biçimde değil, bir takım ilkelere uygun olarak sağlanır.<sup>21</sup>

Frege'nin *Duyum ve Gönderge Üzerine*'de savunduğu sonraki görüşe göre, özdeşlik ifadeleri nesnelere hakkındadır, semboller hakkında değil. Ama buna rağmen  $a = a$  ile  $a = b$ 'nin farklı anlamları vardır, çünkü bir terimin anlamı onun göndergesinden ibaret değildir, anlam göndergeye ilave unsurlar içerir.<sup>22</sup> 'Sabah Yıldızı' ile 'Akşam Yıldızı' bir bakıma aynı anlamı verirler, çünkü aynı nesneyi gösterirler. 'Sabah Yıldızı' terimini anladığımızda, meydana gelen şey, bir nesnenin (yani sabah semasındaki en parlak nesnenin) *belirli bir şekilde* tanınmasıdır. 'Akşam Yıldızı' terimini anladığımızda ise, meydana gelen şey yine bir nesnenin yani akşam semasındaki en parlak nesnenin *bu sefer farklı bir şekilde* tanınmasıdır. İşte bu bakımdan 'Sabah Yıldızı' ile 'Akşam Yıldızı' aynı anlamı taşımazlar, bu ikisi bir nesnenin farklı tanınma biçimlerini ifade ederler. Frege'nin deyimiyile bir nesnenin birbirinden ayrı "sunulma" ve "betimlenme" biçimleridirler.<sup>23</sup> Frege bir üçgenin kenarortaylarının kesişme noktasını konu alan ve bu durumu daha açık ve anlaşılır kılan bir başka örnek verir:

a, b, c, bir üçgenin köşelerini kenarların orta noktaları ile birleştiren doğrular [kenarortaylar] olsunlar. Bu durumda, a ve b'nin kesişme noktası ile b ve c'nin kesişme

<sup>20</sup> A.g.e. , s. 14.

<sup>21</sup> Joseph Salerno, *On Frege*, 14-15.

<sup>22</sup> A.g.e. , s. 17.

<sup>23</sup> A.g.e. , s. 17-18.

noktası aynı noktadır [bir üçgende kenarortayların aynı noktada kesiştiklerine ilişkin teorem gereğince]. Yani aynı nokta için farklı gösterimlere sahibiz, ve aynı şekilde bu adlar (“ a ve b’nin kesişme noktası,” “ b ve c’nin kesişme noktası”) *sunulma kipine* işaret ederler; ve bunun sonucu olarak bu cümle gerçek bilgi içerir.<sup>24</sup> (İtalikler benim)

İşte bu sunum ya da betim kipine Frege, onu göndergeden yani referanstan ayırmak için bir terimin *duyumu* (Alm. *Sinn*, İng. *Sense*), bir başka ifadeyle bizde bıraktığı *duygu* diyor. ‘Sabah Yıldızı’ ve ‘Akşam Yıldızı’ gibi terimler/tabirler aynı duyumu/duyguyu ifade etmezler, bir başka deyimle bizde aynı *tadı* bırakmazlar, aynı nesneye işaret etseler bile.<sup>25</sup> İşte bu oldukça rafine görüşe göre, bir özel adın anlamı onun hem bir duyuma hem de bir göndergeye sahip olmasından oluşur.

Frege’ye göre, doğru bir eşitlik önermesinin iki tarafındaki sembollerin göndergesi aynıdır, ama duyumları farklıdır. Dolayısıyla, bir özdeşlik ifadesinin içerdiği terimlerin ortak bir göndergesi bulunduğu, ama ortak bir duyumları bulunmadığında, bu özdeşlik ifadesi bilgilendiricidir. Bir özdeşliği keşfettiğimizde/saptadığımızda, idrak ettiğimiz/bilgisine eriştiğimiz şey, bir yöntemle tanınabilen/belirlenebilen nesnenin ikinci bir yöntemle tanınan/belirlenen nesne ile aynı olduğudur. ‘a’ sembolünün, bir nesnenin tanınmasına ilişkin  $Y_1$  yöntemini ve ‘b’ sembolünün de, bir nesnenin tanınmasına ilişkin  $Y_2$  yöntemini içerdiğini kabul edelim. Bu durumda Frege’ye göre bir özdeşlik ifadesi,  $Y_1$  ve  $Y_2$  yöntemleri ile tanınan nesnelerin aynı nesne olduğunu dile getirir; ancak bu, önceden bilinmiyor olabilir. Böylece  $a = a$  türü özdeşlikler ile  $a = b$  türü özdeşlikler arasındaki bilişsel değer farkı da açıklanmış olmaktadır.<sup>26</sup>

Yukarıda özdeşlik sorununu tartışırken ortaya çıkan sorular şunlardı: Özdeşlikler nesnelere hakkında mıdır? Bir özdeşlik iki nesnenin birbiri ile aynı olduklarını mı dile getirir? Birbiri ile aynı iki nesne bulunabilir mi? Eğer bulunabilirse bu nesnelere nasıl şeylerdir, örneğin fiziksel midirler? Frege’nin özdeşlik ifadelerine dair vardığı sonuçları, bu soruların ışığında nasıl değerlendirmeliyiz? Frege’nin vardığı sonuçlar bu sorulara hangi cevapları veriyor?

## Değişme Sorunu

<sup>24</sup> Gottlob Frege, “On Sense and Reference.”, 143.

<sup>25</sup> Buradaki *duygu* ve *tad* gibi deyimleri mecazi anlamlarıyla kullanıyorum.

<sup>26</sup> Joseph Salerno, *On Frege*, 20.

Bütün bu soruları ele almadan önce, yine bazı hususları daha açık hale getirmeliyiz. Her şeyden önce, Herakleitos'un dediği gibi, her sabah doğan şeyin *yeni* bir Güneş olması, fiziksel dünyaya dair bir kanı değil, en temel gerçektir. Fiziksel dünyada her şey akar; sabit kalan, değişmeyen hiçbir şey yoktur. Ancak değişimin hızı durumdan duruma farklı olabilir. Bir çalı yığınının alev alev yanması örneğinde olduğu gibi, bazen çok hızlıdır. Bir çalı yığınının hızla yanarak kül olması, fiziksel dünyadaki akışın/değişimin en etkileyici örneklerinden biridir. Yanan çalılar artık geri döndürülemez bir şekilde yok olup gitmiştir. Onlardan geri kalan siyah, cansız birkaç avuç kül ile bir bitki türü olan çalılar arasında hiçbir benzerlik olmadığı gibi, oluşan duman da havada dağılır ve bir süre sonra gözden kaybolur. Bu örnekte tanık olunan değişim kısa süreli (çabuk) ve marjinaldir. Çalıların, ortaya çıkan ateş, duman ve kül ile aynı olduklarını hiçbir zaman düşünmeyiz.

Bir de, hareketsiz durmakta olan ve dışarıdan durumunu değiştirecek bir etkinin uygulanmadığı bir koltuk düşünelim. Bu koltuğu kısa zaman aralıkları ile gözlemlersek (örneğin birkaç dakikada bir, ya da saatte bir) değişmediği kanısına kapılırız. Oysa uzun bir zaman (mesela birkaç yıl) boyunca, onun hiç ellenmeden olduğu yerde kalmasına izin versek bile, tamamen eskimiş, yıpranmış bir koltuğa dönüştüğünü görürüz. Demek ki bu örnekte de değişim vardır, ama çok yavaştır, kısa süreler boyunca fark etmek zordur. Yine de bu eskimiş, yıpranmış koltuğun, ilk halini bildiğimiz koltuk ile aynı koltuk olduğunu söyleriz. Bunu neden söyleriz ve ne demek isteriz?

Bu koltuk artık eskimiştir, yıpranmıştır, ilk haliyle aralarında pek çok ayrılık vardır, dolayısıyla ikisinin aynı olması mümkün değildir, bu çok açık. Buna rağmen neden onun aynı koltuk olduğunu söyleriz? Bunu söylememizin bir tek mantıklı açıklaması var, o da şu: bu koltuk (yani eskimiş olan) ötekinin (yeni olanın) yerini almıştır, onun yerine geçmiştir. Söz konusu olan bir yer değiştirmedir; ve bu koltuğun, ilk halini bildiğimiz koltuk ile aynı olduğunu söylerken bunu kastederiz, çünkü aynı olmadıkları açık. Bir anlamda, bu koltuk fiziksel dünyada ilk koltuğun tuttuğu yeri tutuyor diyebiliriz; sanki ilk hali gitmiş onun yerine bu eski hali gelmiştir.

O halde, diyebiliriz ki, nesnelere sürekli olarak eskimiş halleri ile yer değiştiriyor, hiçbir nesne aynı kalmıyor. Aynı kalmamak, burada, bir başka nesne ile yer değiştirmek anlamına geliyor; önceki nesne gidiyor, yerine bir başkası geliyor. Yanan çalılar örneğinde bu durum çok açıktır: Çalılar gitmiş, onların yerine ateş (ki kısa sürede o da gidecektir), duman (ki havada dağılacaktır) ve kül gelmiştir. Burada, gidenlerle onların yerine gelenler arasında hemen hiçbir benzerlik göremediğimiz için, bu ikisinin aynı olduğunu düşünmeyiz. Diğer yandan koltuğun şimdiki hali ile ilk hali arasında pek çok benzerlik saptarız, hâlbuki bunlar

da aynı değildir. Yani özdeşlik bağlamında, bu iki örnek arasında bir fark yok. İlk haldeki nesne ile son haldeki nesne özdeş değildir; öyleyse bunlar ayrı/farklı nesnelere; öyleyse biri gitmiş yerine öteki gelmiştir. Her iki örnekte de değişme, bir yer değiştirmedir. Dolayısıyla biz fark etmesek bile, her sabah doğan Güneş elbette aynı değildir.

Kısacası, özdeşliği iki şey arasındaki bir ilişki olarak ele aldığımızda, “aynı nesne” kabul ettiğimiz şeyin farklı zamanlardaki hallerini kıyasladığımızda da “aynılık” koşulu sağlanmıyor. Demek ki nesnelere zaman bakımından kıyaslanması da, özdeşliğin fiziksel nesnelere dünyasına özgü olmadığı şeklindeki, yukarıda ulaştığımız sonucu değiştirmiyor. Şimdi, *Duyum ve Gönderge Üzerine*'de Frege, her sabah doğan güneşin hep aynı güneş olduğuna ilişkin keşfi, en verimli astronomik keşiflerden biri saymaktadır.<sup>27</sup> İlk bakışta böyle bir ifadeden, özdeşliklerin nesnelere hakkında olduğu ve bir ilişki türü olarak özdeşliğin fiziksel dünyada da bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Acaba Frege gerçekten böyle mi düşünmektedir? Aslında Frege, *Duyum ve Gönderge Üzerine*'nin hiçbir yerinde açıkça “özdeşlikler nesnelere hakkındadır” dememektedir. Ama şunu demektedir: semboller göndergelerine (yani nesnelere) işaret ederler, ve duyularını ifade ederler (ya da dile getirirler).<sup>28</sup> Frege'ye göre, özdeşlik ifade eden bir eşitliğin iki tarafındaki semboller (örneğin ‘Sabah Yıldızı’ ve ‘Akşam Yıldızı’) aynı nesneye (Venüs) işaret etmektedirler, ama bu nesneye ilişkin farklı duyularını (“sabah semasındaki en parlak nesne” ve “akşam semasındaki en parlak nesne”) dile getirmektedirler.

O halde Frege'ye göre bir özdeşlikte eşitlenen şeyler nesnelere midir? Bu zaten mümkün değildir, çünkü ortada daima tek bir nesne vardır. Eşitlenen şeyler duyular da olamazlar, çünkü onların farklı olduklarını önceden vurguladık; ve Frege için, aynı nesneye ilişkin dilsel duyular arasındaki bu farklılığın bir eşitliği bilgilendirici kılan, onun ifade edilmesini anlamlı kılan şey olduğunu da belirttik. Peki o halde eşitlenen nedir? Nihayetinde ortada bir eşitlik vardır; ve geriye, eşitlendiğini söyleyebileceğimiz başka olası şeyler de kalmamıştır.

### Frege'nin Üçüncü Dünyası

Bu soruları cevaplayabilecek bir konuma gelmek için, onları şimdilik cevaplanmamış bırakıp dilsel duyuların nesnelere konusunu ele almanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Frege dilsel duyumu bir nesne gibi ele alır. Ona göre dilsel duyular idelerden farklı olarak

<sup>27</sup> Gottlob Frege, “On Sense and Reference.”, 142.

<sup>28</sup> A.g.e. , s. 146.



nesneldirler. Diğer yandan, her türlü zihinsel içeriğin (ya da idenin) karakteristiği öznel olmaktır. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Birincisi ideler algılanamazlar; fiziksel nesnelere gibi onlara dokunamayız, göremeyiz, koklayıp tadamayız. Yani ideler duyu organları ile algılanabilir şeyler değildirler. İkinci olarak, ideler sahip olduğumuz şeylerdir. Yeşil bir yüzey gördüğümde, yeşil bir izlenime sahibimdir; idelerle aramda bir sahiplik ilişkisi vardır. İşte bu sahiplik ilişkisi yüzünden ideler bir sahip (özne) gerektirir. İdeleri içeren şey (zihin) varolmadan, ideler de varolamaz. Bir başka deyimle, ideler, fiziksel nesnelere farklı olarak, zihinden bağımsız biçimde varolamazlar. Ve son olarak, idelerin yalnızca bir sahibi olur. Aynı idenin birden fazla sahibi bulunmaz; bir başkası benim bilincimin içeriklerine erişemez. İdeler kamusal değildir, mahremdir.<sup>29</sup>

Frege dilsel duyuların ideler gibi öznel değil, nesnel olduklarını gösterebilmek için iki şeyi birbirinden ayırır: bunlardan biri algılanamaz olmak, diğeri ise zihne-bağımlı ve mahrem olmak. Frege bu ikisinin mantıksal bakımdan birbirinden bağımsız olduğunu düşünmektedir. Ona göre algılanamaz olmak, zihne-bağımlı ve mahrem olma anlamında öznel olmayı gerektirmez; böyle bir mantıksal zorunluluk gösterilemez. Elbette, bir şey kamusal yolla erişilir değilse, duyularla algılanabilir de değildir. Ama Frege bu durumun tersini kabul etmez ve bir şeyin algılanamaz olmasının onun kamusal olarak erişilemez olması anlamına gelmediğini savunur. Bir şey hem algılanamaz hem de kamusal erişime açık olabilir; eğer birden çok öznenin aynı anda bu şeye erişebileceği duyu algısından ayrı bir yordam varsa, bu mümkündür. Frege'ye göre bu ihtimali düşünemeyen pek çok filozof anlamları (ya da sembolere ilişkin duyularını) yanlış bir şekilde zihinsel öğeler, zihinsel içerikler olarak ele aldılar. Demek ki Frege, dilsel duyuların (anlamların) duyularla algılanamaz olduklarını, ama buna rağmen kamusal olduklarını, yani öznel-arası erişilebilir olduklarını kabul etmektedir. Bir başka deyimle, aynı dilsel duyulara (anlamlara/düşüncelere) birden çok özne ortaklaşa sahip olabilir. Buna dair kanıtı da, iletişimin yani öznel-arası bilgi/düşünce alışverişinin yapılabilmesidir. Birbirimizle konuşurken aynı zamanda birbirimizle anlaşabiliyor olmamız, aynı anlamlara/düşüncelere sahip olmamızla mümkündür. Ayrıca düşüncelerin nesilden nesile aktarılması, bireyler arasında düşünce alışverişinin yapılabilmesi, düşüncenin/anlamın öznel-arası erişilebilir olmasını gerektiriyor. İletişimin/haberleşmenin olanağının, ve düşüncelerin nesilden nesile aktarıldığının inkar edilemez birer gerçek olmaları, düşüncenin/anlamın (dilsel duyumun) öznel-arası erişilebilir ve nesnel olduklarının kanıtıdır. İşte bu sebeplerden dolayı Frege'nin

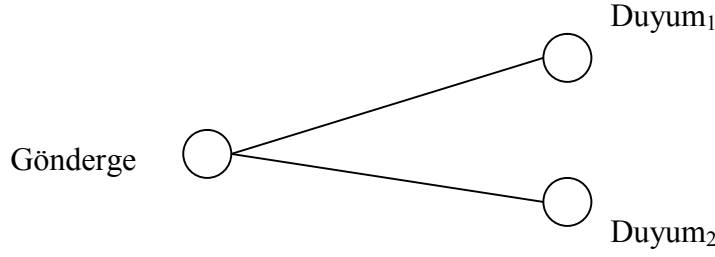
---

<sup>29</sup> Joseph Salerno, *On Frege*, 24-25.

gözünde dilsel duyular da bir tür nesnedirler, ve böyle nesnelere “ikamet” ettiği, olması gerektiği varsayılan bir nesnel dünya da Frege’nin Üçüncü Dünyası olarak bilinir.<sup>30</sup>

### Özdeşlik İlişkisinin Biçimi

Denebilir ki Frege’de özdeşlik ilişkisi üç uçludur, yani ikili bir ilişki değil, bir tür üçlü ilişkidir. Eğer dilsel duyular da işaret ettikleri nesne gibi nesnel bir doğada ise, bir özdeşlik ilişkisinde üç nesne var demektir. Dilsel duyular ile nesnelere her ne kadar farklı doğadan olsalar da, Frege’nin ortaya koyduğu açıklamaya göre özdeşlik ilişkisi içine giren/karışan ya da bu ilişkiyi doğuran üç ayrı nesne vardır. Aşağıdaki gibi iki-kollu bir çatal şeklinin Frege’deki özdeşlik ilişkisinin metaforu olduğu söylenebilir.



Az önce “üç ayrı nesne” derken yaptığımız bu “ayrılık” saptaması gerçekten önemlidir, çünkü Frege’nin açıklamalarında bu üç nesnenin aynı olmadıkları açıkça ortaya çıkmaktadır. Bundan çıkan en önemli sonuç, özdeşlik ilişkisinde eşitlenen şeylerin nesnelere olmamasıdır. Özdeşliklerin nesnelere hakkında olması, bir özdeşlikte eşitlenen şeylerin nesnelere olması anlamına gelmez. Çünkü iki nesnenin eşitlenmesinden bahsetmek mantıksal bir olanaksızlıktır.

O halde bir özdeşlikteki ikilik, nesnelere ilişkin farazi bir durumdur, bir nesnenin farklı bilinme biçimleri bulunmasının bir sonucudur. Aynı yere çıktıklarını bilmediğimiz farklı yolları nasıl idrak ediyorsak, aynı nesneyi betimlediklerini bilmeden farklı duyularını da idrak edebiliriz. Biz yanlış bir şekilde, nesnelere bilme biçimlerimizi nesnelere kendileri ile özdeşleştiriyoruz, sonra da iki ayrı bilme biçiminin aynı nesneye ilişkin olduğu ortaya çıkınca, birbiriyle özdeş iki ayrı nesne bulunduğu – ki bu mantıksal bir olanaksızlıktır – sanısına kapılıyoruz.

Ancak, fiziksel dünyadakinden farklı varoluş tarzlarından bahseden, dolayısıyla bambaşka doğada nesnelere ve bu nesnelere dair ontolojiler ileri süren, hem felsefi hem dinsel

<sup>30</sup> A.g.e. , s. 26-31.

öğretilerin baskısı altında kişi, birbiriyle özdeş iki ayrı nesnenin bulunabileceği ihtimalini hesaba katmaya zorlanmaktadır. Oysa bu konunun üzerinde düşündüğümüz zaman, iki nesnenin birbiriyle eşit olamayacağını daha iyi anlıyoruz. İki nesnenin eşit olması demek, ikisinin aynı nesne olması demektir, ve bu da, iki değil aslında tek bir nesne bulunması demektir. Aynı anda hem ikilik hem de birlikten bahsetmek çelişkili olduğu için, bu bir mantıksal imkânsızlıktır.

Yine de dilsel birimleri sadece fiziksel nesnelere değil, hemen her şeye – Frege'nin dilsel duyularlar olarak gördüğü anlamlara/düşüncelere, zihinsel idelere, kavramlara, duygulara, aktarılan/dolaylı konuşmada ise dilsel birimlerin kendilerine vb. – işaret etmede kullanabildiğimiz hatırlanacak olursa, ve burada kullanılan dilbilimsel terminolojiye göre gönderge olmaları bakımından bunları nesne kabul etmemiz gerektiği göz önüne alındığında, tereddüde kapılmamak zordur. Fakat bir özdeşlikteki sembollerin işaret ettiği nesnelere doğası, durumu hiçbir zaman değiştirmemektedir. Bir özdeşlik ilişkisinin iki tarafındaki şeyler birer nesne olarak ele alındığı sürece bunların eşitliğinden bahsedemeyiz; çünkü buna mani olan kural, farklı ontolojilere dair nesnelere doğasına ya da varolduğunu hayal ettiğimiz başka âlemlere özgü bir karakterde değildir; mantıksal bir karakterdedir ve bu yüzden olabilecek en evrensel bir statüdedir. O halde, Frege'nin getirdiği yenilik, özdeşlikte eşitlenen şeylerin, hangi türden olursa olsunlar hiçbir durumda nesnelere olmadığıdır.

### **Yer Kavramı**

Bu noktada, özdeşlik sorunu üzerine olan tartışmamızı sürdürelim ve en son geldiğimiz aşamada sorduğumuz sorulara tekrar geri dönelim. Cevapsız kalan soru şuydu: Her özdeşlik mutlaka bir eşitlik içerir ve her özdeşlik temelde iki şeyin eşitlenmesidir. Hiç değilse sağduyunun bize telkin ettiği budur. Oysa Frege'nin özdeşlik üzerine olan çözümlerinden görüyoruz ki bir özdeşlikte eşitlendiğini söyleyebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Böyle bir durum karşısında, sağduyunun telkin ettiği her zaman doğru olmak zorunda değildir ve bu sefer bu konuda yanılmıştır demeyi tercih edebiliriz. Bu durumda özdeşliklerin bir eşitlik gibi görülmemesi gerektiğini ve her özdeşliğin içerdiği eşitlik yönünün, farklı tanınma/bilinme biçimlerinin aynı nesneye ilişkin olduğuna dair bir saptama gibi yorumlanması gerektiğini söyleyebilir ve böylece kendimizi özdeşlik sorununa ait defteri kapatmış sayabiliriz.

Ama bunun yerine, sağduyumuzun sesini dinlemeyi tercih edebilir ve özdeşlik sorununun böyle bir yorumla geçiştirilemeyeceğini de savunabiliriz. Bu durumda, her özdeşlikteki eşitlik yönünü ciddiye alıyoruz ve gerçekten, eşitlenen iki şeyin peşine düşüyoruz

demektir. O halde bu şeyler ne olabilir? Yukarıda nesnelere özdeşliğini incelerken seçtiğimiz “duran koltuk” ve “yanan çalı” örneklerini yeniden ele alarak bu soruya bir cevap vermeyi deneyeceğiz.

Duran koltuk örneğinde, koltuk nispeten uzun olan bir süre sonra değişmiş olarak görünmeye başlıyordu, ama biz onun yine aynı koltuk olduğunu düşünmeyi sürdürüyorduk. Şunu belirtmek gerekir ki, elbette sadece koltuk değişmiyor, onunla birlikte bütün bir dünya da değişiyor. Demek ki göz önüne aldığımız durumların ilkinde bir dünya ve onun içinde bir koltuk, ikinci durumda ise değişmiş bir dünya ve onun içinde değişmiş bir koltuk var. Şimdi, tam bu noktada, koltuğun ilk halinin ait olduğu dünyada “tuttuğu bir yer” olduğu söylenebilirdi. Bunu söylemekle çok genel ve soyut bir “yer” kavramına ulaşmak istiyoruz.

Bir koltuğun dünyada tuttuğu yer nedir, nasıl tanımlanır? Burada ‘yer’ terimi ister istemez mekânsal nitelikleri ve geometrik ilişkileri aklımıza getirmektedir. Oysa bunlar bizim soyut “yer” kavramımızın sadece belirli bir boyutudur. Çünkü bir koltuğun dünyada tuttuğu yeri sadece böyle mekânsal ve geometrik özellikler ile tanımlamak, onu başka bir şeye, kurmaca bir şeye indirgemek demektir. Koltuk dünyanın bütün geri kalanı ile bir ilişki içindedir. Bu ilişkinin çok boyutlu ve çok karmaşık olduğunu tahmin etmek zor değil; hatta bu ilişkinin eksiksiz bir biçimde tanımlanabilmesi herhalde imkânsızdır.

Koltuğun, daha önce de belirttiğimiz gibi, onun dışındaki bütün nesnelere belirlenen bir kimliği vardır. Bu kimlik şu anlama geliyordu: Koltuk sadece kendi kendisi ile özdeş, başka hiçbir şeyle özdeş değildir; yani kendisi dışındaki her şeyden farklıdır. Bu farklılıkların sayısı, adet ve tür bakımından belirsizdir, ya da hiçbir zaman tam olarak bilinemez. Koltuk dünyadaki diğer nesnelere kimisinden cins yönünden, kimisinden tür yönünden, aynı türdeki nesnelere ise şekil, büyüklük, renk gibi başka ayrıntılar yönünden ayrıdır. Şimdi, koltuğun sahip olduğu her ayrıntının nitelik veya nicelik bakımından saptanabilir bir büyüklüğü veya derecesi vardır. Öyle ki her türden ayrıntıların büyüklük veya derecelerinin en küçükten en büyüğe veya en alt dereceden en üst dereceye kadar bir tayf oluşturdukları söylenebilirdi. İşte koltuğun sahip olduğu her ayrıntının her bir tayf içinde karşılık geldikleri bir yer vardır. Aynı şekilde koltuğun kendisinin de sahip olduğu özellikler bakımından her bir tayf içinde karşılık geldiği bir aralık vardır. Demek ki, koltuğun bir anlamda mekân ve zaman koordinatlarına ilave olarak her tayf için saptanabilen başka birçok koordinatları daha olduğunu söyleyebilirdik.

O halde koltuk için dünya içinde bulunmak, çok boyutlu ve çok karmaşık bir ilişkiler ağı içinde bulunmak demektir ve bu ilişkiler ağı sadece ona ait olan bir konum oluşturmaktadır. İşte burada öne sürdüğümüz “yer” kavramı böyle bir ilişkiler ağındaki

konuma benzemektedir. Bizim savunduğumuz tez, her özdeşlikte, sağduyunun ilham ettiği gibi, eşitlenen bir şeyler bulunduğu ve bunların “yer”ler olduğudur. Buna göre, duran koltuk örneğinde, koltuğun ilk halinin ait olduğu dünyada tuttuğu yer ile, koltuğun değişmiş halinin ait olduğu değişmiş dünyada tuttuğu yeri eşitliyoruz. Zira, ne koltuk aynı koltuk, ne de dünya artık aynı dünya olmadığı için, geriye yerler dışında eşitleyebileceğimiz başka bir şey kalmıyor. İşte, koltuğun her iki dünyada tuttuğu yerlerin aynı yerler olduğunu kabul ettiğimiz için, eskimiş koltuk ile ilk koltuğun aynı koltuk olduğunu varsayıyoruz. Diğer taraftan, yanan çalı örneğinde, çalının ait olduğu dünyada tuttuğu yer ile ateş, duman ve külün ait oldukları dünyada tuttukları yerin aynı olmadığını düşündüğümüz için bu ikisini özdeşleştirmemeyi tercih ediyoruz. Son olarak, bize göre, burada belirlenen haliyle “yer,” bu kavramın olabilecek en soyut ve genel biçimidir.

### Kaynakça

Bell, David, “Frege, Gottlob”, *A Companion to Epistemology*, (edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa), Oxford: Blackwell, 1998.

Dummett, Michael, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge: Harvard University Pres, 1978.

Frege, Gottlob, “On Sense and Reference”, *Basic Topics in the Philosophy of Language*, (edited by Robert M. Harnish), Hertfordshire: Harvester Weatsheaf, 1994.

Kenny, Anthony, “Frege, Gottlob”, *The Oxford Companion to Philosophy*, (edited by Ted Honderich), NewYork: Oxford University Pres, 1995.

Salerno, Joseph, *On Frege*, Belmont: Wadsworth, 2001.

## Okuma ve Düşünme: Heidegger ve Yunanlıların İzini Sürmek\*

Kenneth Maly

Çeviren:  
Senem Kurtar\*\*

Bu sunuşun içeriği, okuma, düşünme ve iz sürmenin birbirini anımsatan olanaklarını bir araya getirmektir. Bu olanaklar, 'Heidegger' adıyla tanıdığımız düşünme biçiminin sınırlarında açıklanmaktadır. Bunun için, burada, Antik Yunan düşüncesini biçimlendiren iki düşünür temel alınmıştır: Anaksimandros ve Parmenides. Metnin bağlamı üç bölümden oluşmaktadır. Bu üç bölümü de, şu üç yapıt belirlemektedir: Heidegger'in 'Der Spruch des Anaximander' (Anaksimandros Fragmanı) adlı yapıtı, *Holzwege*'de (GA 5), *Grundbegriffe* (GA 51) (son kısmı Anaksimandros'a ayrılmıştır), Parmenides üzerine yazılmış kısa bir yapıt ve 'Seminar in Zahringen 1973' (1973 Zahringen Semineri), *Seminare* (GA 15)'dir.<sup>1</sup>

Burada başarılması hedeflenen bu düşünme çabasını özel olarak belirginleştiren, okuma, düşünme ve iz sürmenin öncelikle belirtilen üç yapıtın, ayrıca diğer birkaç Heidegger yapıtının yani Anaksimandros ve Parmenides üzerine olan yapıtların ve son olarak da okuma, düşünme ve iz sürmeye ilişkin araştırılan, sınınan ve ilk olarak erken Yunan düşüncesinde uğraşmış olan sorularda açığa çıkan tüm 'varlık' sorunsalının bir arada dizgeleştirilmesidir.

Böylece, bu sunuş, açıkça gözler önüne serildiğinde, felsefenin günümüzdeki kritik anında, doğumundan tam olarak yüz yıl sonra, Heidegger bilgeliğinin taşıdığı önemi belirleyen iki konuya hizmet edecektir: Bunlardan ilki, Heidegger düşüncesinin merkezinde yer alan kaynakların, *Gesamtausgabe*'de bulunan yapıtlar bağlamında bir araya getirilmesi ya da dizgeleştirilmesiyle, onun, *Gesamtausgabe*'nin basılması esnasında devam eden

---

\* Kenneth Maly, *Reading and thinking: Heidegger and the hinting Greeks*, **Critical Assessments**, Volumell: History of Philosophy, (Edited by Cristopher Macann), London and New York: Routledge, 1992, pp.37-61. Thanks Taylor & Francis Books(UK) for permission about that translation of this book chapter into Turkish. Taylor & Francis Books (UK)'a bu kitap bölümünün Türkçeye çevrilmesine izin verdiği için teşekkür ederim.

\*\* Araş. Gör. Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü.

<sup>1</sup> Burada gönderme yapılan üç yapıt kronolojik sırasıyla: *Grundbegriffe*, *Gesamtausgabe* vol.51, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941, ed. Petra Jaeger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1981); 'Der Spruch des Anaximander' (1946) *Holzwege*, *Gesamtausgabe* vol.5, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1977) ; ve 'Seminar in Zahringen' (1973) *Seminare*, *Gesamtausgabe* vol.15, ed. Curd Ochwadt (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1986). Metinden bundan sonra bu üç yapıta yapılacak olan göndermeler GA 51, GA 5, ve GA 15 olarak yapılacaktır. GA 5'e yapılan göndermeleri E izleyebilir. (örneğin, GA 5; s.345, E, s.33) ; E 'Der Spruch des Anaximander'in basılmış olan İngilizce çevirisine göndermede bulunmaktadır. Bu baskı, 'Anaksimandros Fragmanı' başlığı altında M.Heidegger, *Early Greek Thinking*, tr. D.F. Krell & F.A. Capuzzi (New York: Harper & Row, 1975)'te yer almaktadır.

çalışmalarının tam anlamıyla ve derinleşerek yorumlanması ve birbiriyle örtüştürülmesine ilişkindir. İkincisi, Heidegger'in yaşamı boyunca ortaya koyduğu ve farklı dönemlerde yazılmış olan yapıtlarının bir araya getirilmesi ve tüm bu metinlerde çeşitli renklerde görünen sorunların, metin yorumsama, metinleri karşılaştırma, metin üzerine yorumlardan çok metnin içerisine dönüşlerle açılmasıdır.

Bu sunuş, Heidegger düşüncesine dışarıdan yapılan bir yorum ve dolayısıyla, Heidegger üzerine yorum yapma ve aynı zamanda onun düşüncesini dönemlere ayırma ya da metafizik tarihi içerisinde bir yere oturtma amacıyla tasarlanmamıştır. Aksine, bu türden bir yorumun temeline, düşünme ediminin (*das Zudenkende*) her zaman aynı (bir birlik, tek bir de denilebilir mi?) olan konusunun ince, fakat oldukça güçlü bir biçimde anımsatılmasının temeline gitmek ve metinlerin açıldığı uygun bir okumayı gerçekleştirmek gerekmektedir.

Bu sunuş, görüngüler silsilesi içerisinde sunulmaktadır. Söz konusu görüngülerde, gösterilen, bu görüngülerin kendini açtığı sorunun ta kendisidir. Bunun sonucunda, görüngüleşmede görülen soru, daima tek bir soru olarak açığa çıkar. Bu soru, varlık / açığa çıkma / kendini göstermenin sorusudur. Böylece, görüngülerde görünüşe gelen, yalnızca varlığın kendini göstermesidir. Varlığın, görüngüleşmede kendini göstermesi nedeniyle, bu sunuş, kendini açanın görüngüler silsilesinin izini sürmektedir.

### İlk görüngü: açıklığın yeri

Sorunun bizim için açıldığı yer nedir? Nerededir? Soruyu kendisiyle birlikte ve de kendi iç devinimi (*energeia*'sı) ve işleyişinde taşıyan bu yer geçici olarak nasıl adlandırılabilir?

Heidegger, *Grundbegriffe*'de (GA 51) kaçınılamaz ve çözümlenemez bir gerilimden söz eder. Bu gerilim, bir taraftan 'olan' bir şey olarak varlığa (ya da '- dır'a), diğer taraftan ise, varlığı düşünmeye ilişkin her çabanın da 'olan' bir şeye dönüşmesine işaret eder. Buna rağmen, tüm diğer şeylerden farklı olarak 'varlığın kendisi' düşünüldüğünde, o, her şeyin üzerinde kalarak aynı zamanda her şeye de dönüşebilen, ayartan, ters yüz eden, her şeyi arapsaçına döndüren ve soruyu saptırarak, onu uygunsuz bir biçime sokandır.

*Grundbegriffe* paragraf 17'de Heidegger, bu çözümsüzlüğün gerilimi olarak açığa çıkan yerin, farklı biçimlerde olabildiğini söyler:

(a) Aynı derecede aşılamaz olan iki sınır arasında bulunmaktayız: Bir tarafta, varlığı olan ('- dır') olarak düşünür ya da dile getirir getirmeyen, onu 'olan' bir şey kılıyor ve böylece de varlığın kendisi olarak açığa çıkma devinimini (*energeia*) yadsıyoruz.

*Varlık bizim açıkça dile getiremediğimiz bir şey oluyor. Ancak diğer yandan, 'olanlar'ı deneyimleyebildiğimiz sürece 'varlığı' ve '-dır'ı yadsıyamıyoruz (GA 51, p.80).*

(b) Bir yandan varlık, tamamen ele geçirilebilir bir şey değildir; diğer yandan içerisine girildiği anda hemen 'olan' bir şeye dönüşür (GA 51, p.81).

(c) Her varlığı düşünme çabasında, varlık, daima yanlış yola sapar ve olan bir şey olarak değişime uğrar ve böylece, kendi özünü yitirir. Bu durumda: 'Olanlar'dan başkalığında varlık ('olanlar' değil; varlığın kendisi) yadsınamaz (GA 51, p.82).

(d) Varlık kendisini, her ikisi olarak da gösterir: zorunlu ve kaçınılmaz olarak açığa çıkan ve aynı zamanda, anlaşılabilir ve kavranılmaz olan (GA 51, p.82).

(e) (Buraya, aynı gerilimin açıklandığı *Metafiziğe Giriş*'ten bir alıntı ekliyorum): Varlık sözcüğü kendisinde tanımlanamaz / tanımsızdır (*unbestimmt*) ve biz onu buna rağmen hala açıkça (*bestimmt*) anlıyoruz. 'Varlık' (kendisini gösteren olarak) açıkça belirlenmiş bir şeye dönüşür. Ancak bir bütün olarak tanımsız ve de tanımlanamayandır ve hatta belirsizdir de.<sup>2</sup>

Burada betimlenen anlamda açıklığın yeri, varlığın hem kavranabildiği hem de kavranamadığı bir yer olarak, onun yadsınamadığı ve aynı zamanda, 'olan' bir şey olarak düşünüldüğü ve bu nedenle de artık onun kendisi olmayandır: Varlığın kendisi, açıkça dile gelmediği ve inkâr da edilemediği bir yerdir.

Mantık açısından bakıldığında bu yer, çelişiklerden biridir ve çoğunlukla, olanaksız olması nedeniyle düşünülmemiştir. Düşünülmemiş olan bu yerde, mantık, varlık ve onun alanından vazgeçer ve onu yitirir [Kökeninde bir yitim olan bu vazgeçmenin anlaşılabilir ya da gizemli olan yönü bir kazanç olarak ele alınır. Bu vazgeçme edimi içerisinde, 'gerçeklik' (*realitas*) basitleştirilmiş ve kullanışlı olandır ve onun kullanıcıları, onun kendisinden çok daha gizlidir. Bu yitimi, amaçsızca bir kazanç olarak varsaymaları şaşırtıcı gelmesin! (GA 51, p.40)]. Mantık disiplini bu alan içerisine asla giremeyecektir.

Burada, bir aporia, zor ve hatta aşılabilecek olanaksız bir yer ile karşılaşmaktayız. Metafiziğin bu aporia'yla ilgilenme biçimi, yalnızca, buradan başka çıkış yolunun olmadığını göstermek içindir.

Heidegger'in önerdiği ve davet ettiği farklı düşünme yolu nedir: Bir şey hakkında düşünmek değildir. Aksine düşünmek, aporianın içerisine doğru genişlemek, onunla ilgili bir kökene sahip olmak ve onu 'çıkışsızlık' olarak anlamak yerine, düşüncenin değerinin

<sup>2</sup> *Einführung in die Metaphysik (GA 40)*, Düzenleyen: Petra Jaeger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1983), s.83, *Einzelausgabe* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953), s.59.



(*denk-würdig*), düşünme edimini gerektiren, ilerleten şeyin ne olduğunun varsayılması olarak anlamaktır.

Özetle: Sorunun açıklığının yeri bir aporia (çıkışsızlık), varlığın daima, 'olan' bir şeye dönüşmesi ya da onun her ne ise o olanda kaçınılmaz ve zorunlu olması ve aynı zamanda, varlığın '(var)dır-olma'sındaki anlaşılabilirliğin aporiasıdır. Bu aporianın düşünülmesi yerine, varlığın alanının çözümlenemez ve aporetik yapısı içerisine doğru genişleme olanağı varsayılır.

Burada anlattığımız şey, varlıkbilimsel ayrımın çok ince ve de oldukça zor ayırına varılabilen biçimdir. Ancak o bundan tümüyle farklıdır. Kullanılan sözcükler ve de gramer, her ne kadar varlıkbilimsel ayrım hakkındaymış gibi görünse de burada varlık olarak anlatılan bu değildir. Bu, iki durumda görülebilir: İlk olarak, burada anlatılan varlık (kendisi anlatılan), 'olanlar'ın varlığı değildir. Başka bir deyişle, 'olanlar' ve onların varlığı arasındaki fark değildir (Daha sonra göreceğimiz gibi, *varlık* kelimesi bu konunun / alanın anlatılması için uygun değildir.) İkinci olarak, çözümü olmayan bu konuda (*Sache*) her ne açıklanmakta ise gramerden kaynaklı bir ayrıma işaret etmemektedir. Bu nedenle, açıklığın buradaki alanını belirlerken, *uyumsuzluk*, *dağılma*, *ikiye bölünme* ve hatta *ayrım* da dahil olmak üzere bir dizi kavramı kullanmamayı öneriyorum. Bu, *Sache*'nin çözümsüzlüğünde, *ayrım* olarak adlandırılmayandır. Her ne kadar biri bu kavramı telaffuz etmiş ya da bastıra bastıra söylemiş olsa da.

Aksine, o, bir açıklıktır. Açığa çıkma sırasında, genişleyip yayılandır. Açıklığın *energeia*'sında sesini duyurur. Açıklığın alanının gerek açığa çıkma gerekse gizlenmesinde dile gelmesi, onun kendisinde taşıdığı ve sürdürdüğü devinime bağlıdır. Yan yana getirme ya da karşıtlığın görüngüsünden çok; gerilimin dizgeleşmesinde açığa çıkan görüngünün biçim ve görüntülerini söyler.

### **İkinci görüngü: varlığın açıklığa giriş**

Varlık sorusuna, varlığın alanına nasıl girilir? Açıklığın yeri aporetik olarak verildiğinde, düşünme, bu aporianın içine nasıl yayılır?

İlk görüngüde anlattığımız gerilim yani her düşünülme çabasında 'olan' bir şeye dönüşen varlık, böylece, kökensel biçimini yitiren ve aynı zamanda da 'olanlar'dan ayrı olmasınca yadsınmayan varlık, mantıksal düşüncede bir çelişki olarak görünür. Diğer taraftan biz, aynı derecede aşılabilemeyen ve geçilemeyen iki sınır arasındaki gerilimin, varlığın kaçınılmaz ve anlaşılabilir varlığının ortaya çıkardığı gerilimin, varlığın kesin ya da açık belirsizliğinin, her

ne kadar düşüncede ‘olanlar’dan ayrı olmasa da varlığın kendisinin ayrıcalığı ve çözümsüzlüğün yarattığı gerilimin her durumunu göz önüne alarak ilerlemeliyiz.

Heidegger’in buradaki ‘tüm yolların kendisine gittiği’ anlamında kullandığı sözcük, *erfahren*’dir. Biz, *erfahren*’i genellikle ‘deneyimlemek’ olarak çeviriyoruz. Ancak *erfahren*’in ‘deneyimlemek’ biçiminde çevrilmesi iki risk taşımaktadır: (1) buradaki düşünme edimimizin konusu olan bu gerilimin devingen yapısı içerisine girme ya da bu yapıyı anlama konusundaki derinliği kaçırabiliriz ve (2) deneyim sözcüğünün kullanılması bu sözcüğün taşıdığı yan anlam olduğu kadar latinedeki kökü, bizi öznellik ya da içsellik anlayışına düşürebilir.

Eğer *erfahren* sözcüğünü köklerine geri dönerek ele alırsak, öncelikle *fahren*, yolculuk etmek, dolaşmak ya da gezmek, götürmek, binmek, devinmek, gitmek anlamlarına geldiğini görürüz. Ardından, *er-* önekinde baktığımızda da, *er-* önekinin, *ur-* öneki ile kökense bir ilişkiye sahip olduğu ve bir şeyin kökenine ya da kaynağına gönderimde bulunduğu görülür. *Ur-* : kaynak ya da kökenden, dışa ve dışa, boyunca, boyunca ve boyunca anlamına gelir. *Er-* ile ilişkisinde ise her durumda, kökenin dışında ve içinde anlamına gelir. Bu nedenle, *erfahren* tam da şu anlama gelmektedir:

İçinden geçerek ulaşma, varma  
Tüm yolların içerisine ve içerisinden geçerek gittiği  
İçerisine devinme ya da içeriye geçme  
Yol boyunca içerisine çekilme  
İçerinde şiirsel olarak açığa çıkılan  
İçine bırakılma

*Erfahren* ‘deneyimlemek’, ancak çok daha derinlikli anlamında, yol boyunca içeriye gitme ve varlığı süresince *Sache*’de, *Sache* boyunca yol almak demektir.

Heidegger şuna ihtiyacımız olduğunu söyler : ‘yol boyunca içeriye gitmenin (*erfahren*) yeri ya da bulunuşu iki sınır arasında konumlanır. Biz, hiçbir durumu dışta bırakmayan bir yer ya da bulunuş içerisine yayılmış olarak bulunuruz’ (*GA* 51, p.81). Bu nedenle, düşünmenin yolu, her yolun kendisine gittiği ve içinden çıkış yolu olmayan soruda kuşatılır. ‘Hiçbir yolun dışta kalmaması’ (*Auswegslosigkeit*) ya da bizi içinden çıkılmaz bir biçimde açımlayan iki durum vardır: (1) varlık sorusu ya da alanı ne yolla hem kaçınılamaz hem de anlaşılamazdır; varlığı kendi varlığında düşünmek onu her zaman ‘olan’ bir şey olarak düşünmek ise, o nasıl ‘olanlar’dan ayrıdır? ve (2) düşünme çabası bir kere bu alana girerse

nasıl olur da çıkışı olmayan hiçbir yol olamaz? (Yinelersek, mantık yardım edemez, onu kuşatan çiti atlayıp dışarı çıkamaz!).

Bu sorunun çözümsüz olduğunu gösterirken, Heidegger, düşünme çabasıyla bu alana nasıl girilebileceği konusunda farklı ipuçları ve adımlardan oluşan bir patika açar:

(1) ‘Bu devasa “çıkışsızlık” varlığın kendisinden gelebilir’ (GA 51, p.81). ‘Varlık, kendini, yine kendisinden gelen bu yolda açar. . Bu, “çıkışı olmayan”ın düşünülmesidir’ (GA 51, p.82). Çözülemezliğin içerisine girişimiz, varlığın kendisi tarafından verilen çözümsüzlüğün deviniminde açığa çıkar. (2) Olanaklı yanıtlardan biri de bu aporiaya gözümüzü kapamaktır. Bir diğer olanaklı yanıt, varlık sorusuna karşı çıkararak aporiayı da ortadan kaldırmaktır. Ancak üçüncü bir olanak daha vardır: ‘çıkış yolunun olmaması’nın ışığıyla açığa çıkmak ve onun ışığında varlığını sürdürmek, onun dışında bırakılan her şeyden vazgeçmek demektir (GA 51, p. 82).

Varlık kendini, bize, ‘olanlar’ın görüldüğü bir ışık olarak açar. Varlığın kendini bize açmasıyla ne savaşılabılır ne de onu geri çevirebiliriz ve hatta ne de Heidegger’in söylediği gibi bunu arzularız. Ancak aynı zamanda, bunu söylemeye ya da dile getirmeye kalkıştığımızda, varlık kendini geri çeker ve biz sadece ‘olanlar’la birlikte, onların ortasında kalırız. Bu kesintisiz gerilim, bizim kökensel yerimizdir. Adı, Da-sein’dir.

Böylece, ‘çıkış yolunun olmaması’nda kalarak ve onunla birlikte düşünen insan varoluşu olarak bir alana, saltık olarak ve de tam anlamıyla açıklık olan ya da onu üstlenmiş olan bir alana, gerilimin kendi devinimine bırakılmışızdır. Heidegger, bunu şöyle açıklar: ‘Varlığın bizim, insan olma olanağımız olarak açığa çıkan tuhaf yoluna bırakılmışızdır’ (GA 51, p.89). (3) Çözümsüzlüğün bu alanı içerisinde kalma, varlığın anımsanması ( birinin kendisini varlıkla birleştirmesi ) batı düşüncesinin ilk kökeninin anımsanması ya da geri çağırılmasıdır. İlk kökende, bu anımsama ya da geri çağırma, daha verimli ya da yaratıcı bir köken için hazırlayıcı bir düşünce (*Vordenken*)’dir (GA, 51, p.92). Bu hazırlayıcı düşünce, *unbeeilt*, ivedi olmayan, kendi zamanını gereksineni (bir şeyden diğerine ivedilikle ve hızlı bir biçimde devinmeyi) gerektirir. O, bununla birlikte, *ungerahmt*, çerçevesi olmayan, belirli de olmayan, kendi açıklığı ve genişliğini gerektiren (yerleşkelerin ya da uygun yerlerin, ‘herhangi bir uygun yerde’ ve ‘bu uygun yer’ olarak sınırlanmış uzamı) olmayı da gerektirir. Bu anımsama, varlığı, hala o kökende açılan ve her zaman açılan, düşünce yalnızca olanlara odaklandığında bile açılan varlığın kendisine taşır. Bu nedenle, varlık, yaratıcı ya da verimli doğasında bize daima yakın olandır; olabildiğince yakın. Böylece, her ne varlığımızda o alana taşınıyor görünmekte ise, o, gerçekten daima ve hâlihazırda orada olanın anımsanması ve geri çağırılmasıdır.

(4) Bilincinde olma, varlığın ‘çıkışsızlığı’ içerisinde olması ya da burada genişlemesi, varlığın kendisinde bir araya gelir. Bu, ‘varlıkta bir araya gelme’ basitçe ve her durumda, bizim varlık durumumuzdaki bir dönüşümdür (*Wandlung*). Bu dönüşüm, önceden hazır olmayı, varlığın hazır olan bir durumunu (*Bereitschaft*) gerektirir. Bu hazırlık ya da önceden hazır olma, önceden hazırlanmayı, hazır kılınmayı (*Vorbereitung*) ve bu hazırlanma da dikkatli ya da özenli (*Aufmerken*) olmanın önceliğini gerektirir. Son olarak, bu dikkatlilik ya da özenlilik öncelikle varlığı anımsatıcı şeyin önceden bulunmasında olanaklıdır (*erste Erinnerung in das Sein*) (*GA* 51, s. 93). Tüm bunlar öngörü olarak kalır.

*Spiegel* söyleşisinde Heidegger, bu hazırlığın gerçek anlamda yapabileceğimiz her şeye hazırlık olduğunu söyler. Düşünme, beklemeye hazır olmanın bilinçliliğidir. Bu bekleyişin merkezinde açılan alan, onunla kalmayı sürdürüne varlığın kendini açtığını gösterir ve bu, bizde açıkça kendi kendimizle örtüşmezlik olarak duyulur. Bu, bizim, bizde olmayanın bilincinde olan bir istek taşıdığımızı gösterir (*Varlık ve Zaman*’da ‘*Angst*’ yani ‘endişe’ düşünülün). Bu isteğe ya da bizde olmayana kulak vermek, bizi son derece yalın ve açık bir duruma, ‘olanlar’ın yönlendirmediği bir duruma getirir (cf. *GA* 51, s. 4f).

Gerilimin dinamikleri her zaman devinimlidir. Bu dinamikte düşünme, bizim düşüncemizin üstünde ya da onu aşan bir biçimde açığa çıktığında, mantıksal ya da ussal olarak yönlendirilemez. O, yeni bir düşünmedir. Bu yeni düşünme biçimi, buradaki hazırlığı bilinçlendirecek ve açığa çıkaracaktır.

Ancak bu, ne türden bir düşünme olacaktır?

### Üçüncü görüngü: diyalektik düşünceden totolojik düşünceye

‘*Zeichen*’ (ilk baskısı 1969’da *Neue Zürcher Zeitung*’da yapılan, yeni baskısı ise *Aus der Erfahrung des Denkens*’de yer alan, *GA* 13) olarak adlandırılan küçük parçada Heidegger şöyle yazar:

Diyalektik düşünme yöntemi fenomeni yitirir. . . .Onun son derece keskin ve güçlü anlayışı düşüncemizin geriye doğru çağrılmasına ulaşamaz. . . .Diyalektik sorulmamış olanı baskı altında tutar ve her soru onun ağında bastırılarak [boğularak, canlılığı ve verimliliği ortadan kaldırılarak] yok edilir.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Aus der Erfahrung des Denkens* (*GA* 13), ed. Hermann Heidegger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1983), s.13.

Diyalektik düşünme, içinde bulunduğumuz çağda, ilgilenmek zorunda olduğumuz bir düşünme biçimidir. Fichte, Schelling ve Hegel ile birlikte batı düşüncesi, Kant'ta hazırlanan doruğuna, diyalektik düşünmede ulaşır. Batı düşüncesinin tarihsel açılımında, 'düşünme bilinçli bir biçimde diyalektik olarak gerçekleşir'.<sup>4</sup> Ancak diyalektik düşünme, fenomeni yitirerek, düşünmenin kökeninin sürekliliğini sağlayan soruyu açık bir biçimde sürdürememiştir.

Nasıl her durumda diyalektik düşünme içerisinde (*erfahren*) tarihsel açığa çıkma biçimi düşünülebilir ve bu, ne yolla gerekçelendirilebilir? Bizim 'deneyim'lerimiz başka bir düşünce ya da düşünme biçiminde açılırken ve böyle bir düşünceyi ararken nasıl olur da her durumda diyalektik düşüncede sürdürülür?

Diyalektik düşünme nedir? Ne zaman ki düşünme, diyalektik bir düşünmedir, bu durumda o, 'kendini bir bütün olarak düşünmenin alanına'<sup>5</sup> girer. Düşünme kendini düşünür, kendini kendinde yansıtır, yansıtıcıdır. Bu, diyalektik düşünmenin mantığın geleneksel ilkelerini değiştirme biçiminde görülebilir. Diyalektikte özdeşlik ilkesi,  $A=A$ , yeni bir boyutta ele alınır. Diyalektik için,  $A=A$  basitçe durağan, değişmez, başka bir deyişle, bir şeyin kendi kendisiyle özdeşliğinden, farklı bir biçimde açıklanamadığı özdeşliğinden, daha fazla bir şeydir. Diyalektik, bir şeyin bundan çok daha fazla açıklanmasıdır. Hegel, bu nedenle, *Mantık Bilimi*'nde şöyle yazar: 'Orada mutlak özdeşlikten daha fazla olarak, varsayım biçiminde açığa çıkan bir özdeşlik vardır.'<sup>6</sup> A'nın A'ya eşit olması için burada bir karşıtlığın hazır olarak bulunması gerekir. Bu, bizi çelişkiye götürür, ancak bu çelişki, yalnızca biçimsel anlamda mantıksal bir çelişki değildir. Çelişkinin kendisi biraz da çelişkinin sürdürülmesindedir ve bu sürdürme çabası olarak da açığa çıkar. Böyle bir devinim, tinin açılımı için gereklidir. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde şöyle yazar: 'Tin (ya da Bilinç) kendi gerçekliğini, kendisini mutlak olarak ikiye ayrılmasında (başka bir deyişle, çelişikliğinde) bulduğu zaman başarır.'<sup>7</sup>

Diyalektik düşünme, kendini açan düşünmedir. Kendini düşünen düşünme olmasınca, mutlak anlamda kendini düşünen ve diyalektik varlık sorusunun çözümlenemez olmasına özgü ayrı ve de ayıran yapısına ulaşamaz. Dolayısıyla da fenomende sunulana ulaşamaz. Bu nedenle, sorgulanmaya açıktır.

<sup>4</sup> 'Grundsätze des Denkens', *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, iv (1958), 34.

<sup>5</sup> *ibid.*, s.37

<sup>6</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Buch, II, Lass, ii, S. 31.

<sup>7</sup> Hegel, Vorrede to *Phänomenologie des Geistes*, ed. Johannes Hoffmeister (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952), p. 29-30.

Diyalektik düşünmede özdeşliği, onun ötesine geçen ya da onu sürdüren devinim ya da dönüşümün önemi değil; us belirler. Düşünmenin bu biçiminde değişme, *durumların* birinin diğerininin ardından gelmesinin ('mantıksal' olarak) bitimsiz silsilesinde açığa çıkar. Kendini açan diyalektik düşünme, özneye aktarılan bir aşkınlıkta yer alır. Bu aşkınlık ve de öncelik, kendini kendisi yoluyla açar ve böylece, diyalektik düşünme, kendisini en üst formunda hesaplayıcı düşünme olarak gösterir. Sonuç olarak, diyalektik hesaplayıcı düşünme, insan varoluşunu aşarak, onu özünden uzaklaştırır. Bu yolla, 'teknik' her şeyi hazırda bekletilen kaynaklara dönüştürür ve düzenlenebilir, çıkara uygun olarak kullanılabilir biçimlerine yani, *Ge-stell* dönemindeki teknik şeylere indirger. Bu bağlamda, diğerinden kaçışında hesaplayıcı-olmayan düşünme biçimi (hızla ve acımasızca) katılaştır ve sonuç olarak da kurumsallaştır.

Varlık sorusunun çözümlenemez olmasında her ne aranıyorsa o, her durumda, onun aracılığı ile ve onda ilerlenen çözümsüzlüğün 'aporia'sına yanıt olarak aranılan düşünmenin başka bir biçimidir. Her ne bir düşünme biçimi olarak aranıyorsa o, devinimi ya da 'energeia'yı varlığın 'aporia'sında düşünür. Ancak burada düşünülen karşıt bir devinim değildir. Yine her ne bir düşünme biçimi olarak aranıyorsa o, farklılıklar arasında gidip gelmez, ancak varlığın eşi benzeri olmayan deviniminde açığa çıkmasının açıklığı aracılığı ile açılır. Aranan, önceden hazırlanmışlık ve dönüşümün, önceden hazırlanmışlığın bilinçliliğinin hazırlanmasıdır.

Heidegger'in yazdığı son yapıtlardan biri, 1973 Zahringen Semineri sırasında sunduğu Parmenides üzerine yazılmış kısa bir metindir. Burada, düşünmenin sözü edilen bu diğer türü, totolojik düşünme olarak adlandırır:

Τὸ-αὐτό-λόγος.

Yunanlıların αὐτός sözcüğü genel olarak şu anlama gelir: kendi, tek bir, aynı. Bu genel anlamlar içerisinde totolojik düşünmenin ne olabileceğini açıklığa kavuşturabilecek bazı başka anlamlar gizlenmiştir. Αὐτός ayrıca, şu anlama da gelir: Doğal olarak var olan, yapılmış olmayan. Αὐτός bazen, bütün niteliği taşır; bu, tıpkı 'αυτοπριζος'ta olduğu gibi, kökler ve tüm şeylerin bir arada alınmasıdır. Αὐτοῦ'nun anlamı: kendi yerinde, ışığın tam üzerinde öz devinimdir. Αὐτός ise, tam da ne ise o olandır.

Parmenides Fragmanı VIII, 29'da varlığa (ἔόν) ilişkin düşünceler aktarılırken şöyle söylenir: 'ταῦτόν τ'έν ταυτῷ τε μένον κατ' ἑαυτό τε κείται' : kendisiyle aynı, kendisiyle birlikte, bu değişmeyen yerinde yalnızca o olarak, öz devinimi / kendi gerilimi içerisinde bulunur.

To αὐτό'nun düşünülmesi, totolojik bir düşünme olması nedeniyle, kendisiyle birlikte ve kendisiyle özdeş bir devinimin (*energeia*) düşünülmesidir. Totolojinin aynının yinelenmesi olan gereksiz bir söz olduğunu söyleyebiliriz. Ταυτολογέω: Söylediğimi yineliyorum ya da: aynısını söylüyorum. Ταυτολογία, daha önce söylenmiş olanın yinelenmesidir. Ancak yinelemede olan nedir?

O, daha önce söylenmiş olanın yeniden söylemesidir. Daha önce arananın, yeniden (*re-peto*) aranmasıdır. Yeni baştan yapılmasıdır.

Tὸ αὐτό λέγειν'de vurgu, sözün ya da söylemenin yinelenmesi üzerinde olmasına rağmen sorunun kendisi ve yeri aynıdır.

Totolojik düşünme, yalnızca tanıtı gerektirmeyen bir düşünme olmakla kalmaz, aynı zamanda, her tür tanıtın olanağıdır da. Kendisiyle aynı kaldığı o özsel yerinde, kendisiyle birlikte açığa çıkan bir ve aynı devinimi / *energeia*'yı düşünür.<sup>8</sup>

Diyalektik düşünmeden totolojik düşünmeye geçiş, özdeşliğe ya da birliğe geri dönmek değildir. Diyalektik düşünme, devinim ve *energeia*'yı, Aristoteles'ten devralınan özdeşlik ilkesine aktarır. Diyalektik devinim, özdeşliği, kendini açarak ve açığa çıktığı durumlarda ve onlar aracılığı ile zenginleşmesinde kendi karşıtı olarak ikiye ayırır. Totolojik düşünme farklılıkların devinimini bildirmez. Ancak çok daha derinlikli, başka bir devinimi, farklılıklarla birleşmeyen ancak farklılıkların ortaya çıktığı yerde düşünmeyi, görür. Ve onun açılmasında, farklılıklar, kavranılamaz / birbirine bağlanamaz / belirlenemez (bu nedenle, totolojik düşünme farklılığın indirgenemezliğinde sorgulanma noktasına gelir).

Totolojik düşünme ve söylemede durumların ve açıklığın eksikliği söz konusudur. Anlambilimsel / mantıksal tutarlılığın kavramları açık bir kesinlik taşır. Ancak totolojik düşünmenin tasarlanması her zaman daha da artarak, kavramların ya da tek tek sözcüklerin ötesine uzanır ve genişler. O, bir aşmadır. Bu aşma, varlığın yeri ya da herhangi bir durumundan yoksun ve dolayısıyla, kesintisizce sürmekte olan ve açığa çıkan bir görüntüsüdür.

Diyalektik olmanın aksine bu türden bir düşünme, uzamda yer alan herhangi bir noktanın kesinliğinin / odak noktasının/ açılan açıklık içerisindeki yoğunlaşmanın/ kesintisiz olarak bir araya gelme, bir bütün olma içerisinde bir / aynının kendini açmasının sınırlarında devinir.

Geriye kalan soru şudur: Totolojik düşünme geçerli kılınabilir mi? Dayanaklarını nereden alır? Ölçütü nedir? Tek yanıt şudur: Tabii ki varlıktan. Fakat düşünme biçimindeki dönüşmeyle eş zamanlı olarak varlığın dile geldiği durumda da bir dönüşme gerçekleşir.

<sup>8</sup> Erken dönemde görülen önceki birkaç paragraf 'Parmenides: circle of disclosure, circle of possibility' *Heidegger Studies*, i (1985),13, sunuşumdakinden biraz farklı bir biçime sahiptir.

Diyalektik öznel düşünmeden, totolojik düşünmeye doğru giden devinimde aranan, varlık sorusunun *yeniden adlandırılmasıdır*. Bu yeniden adlandırma, bir düşünürü aynı kalana bağlayan oldukça sıkı ve ciddi bir ilişkiden çıkar. *Spiegel* söyleşisinde, Heidegger, şöyle söyler: ‘Tüm büyük düşünürler, aynıyı düşünür; bu aynı, tek bir düşünürün başarabileceğinden (tüketebileceğinden) çok daha kökensele (derin) ve de zengindir. Ancak her düşünür daha sıkı ve daha güçlü (*strenger*) bir biçimde ona bağlanır.’<sup>9</sup>

### **Dördüncü görünüşü: varlık sorusunun yeniden çağırılması**

Varlığın açıklığına nasıl girilebilir sorusu üzerinde duracak olursak, bunun için başlangıca ya da kökene geri dönmemiz gerekmektedir. Heidegger, Zahringen Semineri’nde şöyle anlatır:

Dasein’in kökensele alanına giriş. . . Varlığın açıklığında durmanın deneyimidir [*die Erfahrung*], kökene geri dönüşün dolambaçlı yolunda yer alır.

(GA 15, s.394)

Heidegger, tüm düşünürlerin oldukça güçlü bir biçimde bağlandığı derin, zengin ve gittikçe daha fazla zenginleşen bu aynıyı, varlığın kendisinin (başka bir deyişle, varlığın düşüncede her durumda ‘olan’ bir şey olarak düşünülme bilmesinin) düşünülmesinde bulunan açıklığın alanı olarak anlar. Bu alan, ‘çıkışı olmayan’ mutlak bir açıklık olarak, batı felsefesinin tüm biçimlerinin ve bu biçimlerin dayandığı kökenin temellendiği gizlenen kısımdır. Böylece, Heidegger düşüncesi, varlığın erken Yunan’daki indirgenmemiş ve saptırılmamış anlayışı tarafından yönlendirilmektedir.

Varlığın tarihsel dönüşümlerinin açılımında, varlığın bir tür soy kütüğü, tarihsel çeşitlenme olarak bulunur. Yine de şu sorulabilir: Neden varlık belli bir durumda açığa çıkıyor da başka birinde çıkmıyor ya da: bu belirli bir biçimde açığa çıkmaya ne ‘neden’ oluyor. Bu soru, yanıtlanamaz. Ancak açığa çıkmanın *her* biçiminde, onun üzerine düşünmek, bizi, kökensele (*das Anfangliche*) olana geri götürebilir. Bu, o zaman olanın şimdide düzeltilmesi değil, onu ‘geleceğin’ anlamında başka bir deyişle, bize doğru gelmekte olan (*das Zukommende*) olarak burada ve şimdide düşünmektir.

Erken Yunan’ın o ilk başlangıcına dönmek (geri dönmek) nasıl olanaklı ve uygun olabilir? Bu dönüş, bir yankıda yer alır. Kendini söyleme(ler)de açanın. . . İçinde bulunduğumuz çağın dışından (o ilk başlangıçtan) gelen sesinin duyulmasında yer alır (GA 15, s.394). Yankıda yer alan bu dönüş, erken Yunan’ın ilk başlangıcının yankısına dönüşür.

<sup>9</sup> ‘Nur noch ein Gott kann uns retten’, Martin Heidegger’le Spiegel görüşmesi, 23 Eylül 1966, *Der Spiegel*, no.23, 1976, s.212.



Yankı bir yankılanmadır. Yankılanan, kökensele sorunun gösterilmesinde ve biçiminde, kökensele soru kökensele olarak açılanmaksızın, bir yineleme olarak açığa çıkar. Oradan buraya olan bu yankılanmada ve bizim düşüncemizin bu yankıya yanıtında, çağırma ve kışkırtma olanağı vardır. Yineleyici düşünmede ilk başlangıcın gösterilmesi / dile getirilmesi ilk görüngüde betimlenen açıklığın alanına girmenin (yalnızca bir tek? En verimli?) olanağıdır.

Açıklığın bu anlamına ilişkin olarak ‘Felsefenin sonu ve düşünmenin amacı’ndan bir cümle okuyalım:

Bu nedenle, o gün, düşünmenin (duyabileceği) sorudan. . . Açıklığın açıklığının (açıklığın kendisi, varlığın alanı olarak açıklığın alanı) yalnızca. . . Her şeyin açık olmada açıldığı bir şey mi yoksa her şeyi bir araya getirip sürdürerek açığa çıkmış olanın açıklığından uzağa düşen bir şey mi olduğu sorusundan – kaçamayacağı gündür.<sup>10</sup>

*Beitrage zur Philosophie*’de, (81 ve 82. paragraflar), Heidegger bu dönüşü ve yankıyı bir *Zuspiel* olarak, tam anlamıyla ‘(bize) geçen’ bir şey olarak açıklar. *Spiel* kökeninde ‘sınırsız bir devinme’ demektir. (*Spielraum*: açık yani hiçbir belirlenim ya da sınır olmaksızın devinilen bir yer ya da uzamdır.) Bu nedenle, *Zuspiel*: oradan buraya doğru açık (belirlenimsiz ve sınırsız) bir devinimdir. Erken Yunan’ın ilk başlangıcına ait olan bu açık devinim, ‘tarihsel bir katkı ya da “yeni bir sistem”e başlamak değildir. Ancak bu başlangıç, kendinde, başka bir başlangıç için kökenden gelen bir hazırlıktır. Bu hazırlık, dönüşümü başlatır’.<sup>11</sup>

O, en erken zamanlarda, Anaksimandros’ta varlık τὸ χρεών olarak adlandırılmaktaydı ve onu Parmenides’in ἔόν’u izledi. Erken Yunan düşüncesinin bu metinlerini okuyarak, Heidegger, kendi anlayışını, her ne var ise onun için açığa çıkan varlığın kendisinin alanında yani ‘olanlar’ın tanımlanma bağlamının ötesine geçerek açıklar. Heidegger için, bu alanın düşünülmesi her var olan şeyden önce gelir. Bu alan, ilk başlangıcından teknolojinin kökenine kadar geniş bir alana yayılan ve çok uzun yıllar boyunca düşüncenin temel yönlendiricisi olan metafizik tarihinin alanıdır. ‘Olanlar’ ve varlık uzun süre birbirinden ayrılamayacağından, açığa çıkmanın açığa çıkardığı ile açığa çıkmanın kendisi, uzun süre, birbirinden ayrı

<sup>10</sup> ‘Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens’, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969), pp.72 f.

<sup>11</sup> *Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), ed. F.W. von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1989), s.170.

düşünülemeyeceğinden tüm bu tarihin kökeninin temel olanağını açıklamak düşünceyi sonlandıran bir tavır olmuştur. Varlık ya da açığa çıkmanın kendisi, düşünülemez.

Heidegger, 'Der Spruch des Anaximander'de şöyle yazar: Açığa çıkmanın kökensel anlamı ve açığa çıkma ile açığa çıkarmanın arasındaki ayrım, unutulmuştur' (GA 5, s.364). Burada yer alan önemli bir notta şöyle yazar: 'Ayrım (*Unter-schied*) kesintisiz bir biçimde tüm 'olan'lardan 'olan'ın varlığı olarak ayrılmaktır. Bu nedenle, bu ayrım, artık varlık / *Sein* olarak adlandırılmaz' (GA 5, s.364). Ve *Grundbegriffe, Unterscheidung*'da, bir yayılma ve de bir açığa çıkma olarak okunur.

Eğer bunu daha önce irdelenen sorunun çözümlenemezliği anlayışıyla birlikte değerlendiresek bu durumda (1) *Unter-schied*, daima ve hâlihazırda devingendir. İş başında olandır (*energia*), hatta kendi salınımıdır. Bu nedenle, 'ayrım' olmaktan çok, 'açıklık'tır ve (2) Heidegger düşüncesinde bu konunun kökensel bir biçimde araştırılması demek onun tüm düşüncesini yönlendiren sorunun içerisine, her bir düşünürü oldukça sıkı bir biçimde birbirine bağlayan aynının içerisine doğru derinlemesine girmek demektir. Bu sorun, varlık / *Sein* sözcüğünün artık uygun ya da yerinde kullanılamamasıdır. Bu, varlığın yeniden adlandırılmasını çağırır. Bu nedenle, *Sache*'nin düşünme çabasının merkezinde yeniden adlandırılması içi 'Heidegger'i çağırılmamız gerekir.

Bu çalışma için gerekli olan bağlam ya da çerçeveyi, Heidegger, yeniden düşünme ve yeniden adlandırmanın gösterildiği üç yapıtında sunar. O, bunu, Anaksimandros'un τὸ χρεών sözcüğü ile Parmenides'in 'unun yeniden düşünülmesinde açılımlar (Heidegger'in yapıtlarından her biri, içerisinde Herakleitos'un da yeniden düşünüldüğü, kendine özgü bir yola sahiptir).

Bu yol, bizi öncelikle erken Yunan'a ait olan söylemler içerisine geri götürür; şaşırır, ürkütür ve kafamızı karıştırır. Her şey yabancı ve alışılmadıktır. Bu söylemleri kendi sınırlarımızda ulaşılabilir kılmaktan yerine, her durumda, kendi dışında olan varlığımızın içerisine doğru gitme (*erfahren*) ve böylece de kendimizi, tüm bu söylemlerden uzaklaşarak anlama gereksinimi duyarız.

Bu uzaklık, onlarla ilişkili olmamak anlamına gelmez. Uzaklığın karşıtı olarak, onun içerisine uygun bir biçimde girebilmek, bizi daha yakına getirir. Gerek bilinç gerekse bilgiye verili olması açısından bu günün önceliği, ilk başlangıca ait söylemlerin sorularını metafiziğin yanıtlarına indirger ve azaltır. Diyalektik bu başlangıca ait olan açıklığı, gizli biçim vericilerinin verimliliğine (olanaklılığına) karşıt bir biçimde indirgeyerek onların ötesine geçer. Bu nedenle, diyalektik, Anaksimandros ve Parmenides'e ait olan sözcüklerin yüzeysel yorumlarından (ya da 'okumaları'ndan) biraz da olsa uzaklaşabilmemiz için gereklidir.

Burada, aranan çok daha farklı bir şeydir: ‘Yalnızca, sözcüklerin nereden geldiğini dinlemektir’ (GA 51, s.100).

Bu durumda, şimdi, oldukça kısa olarak, Heidegger’in τὸ χρεών ve ἔόν sözcüklerini ne için ya da ne olarak yorumladığı şöyle anlatılabilir: Bunlardan biri, Almanların *Sein* olarak adlandırdığı yeniden ve yinelenerek açığa çıkma (*Sache*)’dır. Bu, İngilizcede, *being* (varlık) olarak karşılır. Diğeri, yeniden ve yinelenerek açığa çıkan *Sache*’nin daima yeniden adlandırılmasıdır. Soru şudur: *Sache*’nin adı nedir? Sorunun sorulması, onda en temel olan şeyin açığa çıkması içindir. Herhangi bir şeye bir ad koymak demek, onun en derininde gizlenenin dile getirilmesi demektir. Ad, rastlantısal bir tanımlama değildir. Ancak daima ve hâlihazırda şeyin kendi görüngüsüdür. *Böylece, varlığın yeniden adlandırılması (matter/Sache) demek, onun en derininde yer alan kök biçiminin daha derin ve daha kökensel bir biçimde söylenmesi demektir.*

Anaksimandros Fragmanı’nda şöyle söylenir:

ἔξ ὧν ἡ γένεσις ἔστι τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φύσιν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών  
διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου  
τάξιν.<sup>12</sup>

Heidegger’in Almanca sunumu:

Von woheraus aber der Hervorgang ist dem jeweilig Anwesenden auch die Entgangnis  
in dieses (als in das Selbe) geht hervor entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie  
Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Unfugs entsprechend der  
Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit<sup>13</sup>

---

Benim Almancadan İngilizceye çevirim:

Açığa çıkmanın kendisinden çıktığı, her şeyin açılması için olan açıklık, görünüşe  
gelmeyen de olduğu (aynı yere ait olduğu) bir açıklıktır. Bu ikisi arasındaki uygunluk,  
onları birbirine yönlendiren kayıtsız bir birbirine ait olma (katlanma) olarak, ikisi

<sup>12</sup> GA 51’de Heidegger bu fragmanın tümünü özgün biçimiyle yani Anaksimandros’un söylediği gibi alır. *Holzwege*’de ise yalnızca. . . . κατὰ τὸ χρεὼν δίδονται γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλους τῆς ἀδικίας kısmını, Anaksimandros’tan aldığını belirtir. Her ne kadar söylenenlerin tümü ilk elden yani Anaksimandros’un kendisinden birebir alınmamış olsa da, Anaksimandros düşüncesinin söyleme gücü ve şiddetinin değerinden dolayı bir tanıklık olarak da olsa etkilenmiş olduğundan, ondan çok fazla uzaklaşmış da sayılmaz (GA 5, s.341). Benim buradaki amacım filolojik bir sorunu, önemli bile olsa, içermemektir. Bana göre, önceki kısım, Anaksimandros’un kendisinden alıntılanmamışsa da ‘Anaksimandrosçu’ bir tarza sahiptir. Yani onun düşüncesinin ve dolaylı tanıklığının etkisi altındadır.

<sup>13</sup> Heidegger tarafından Almancaya aktarılan bu pasajın ilk ve son kısmı GA 51, s.101’den, arada kalan kısım ise (Heidegger’in Anaksimandros’tan alıntılanmadığını düşündüğü tek kısım) GA 5, s.372’den alıntılanmıştır.

arasındaki ayrımın (aşılmasına) işaret eder. Bu aşılma sırasında, zamanın kendini açmasıyla karşılaşma gerçekleşir.

Burada söylenenlerin çözümlenmesi için ilk adım γένεσις ve φθορά: açığa çıkma ve gizlenme, öne çıkma ve geri çekilme, sözcüklerinin ele alınması olacaktır. Geleneksel anlamda bu sözcükler, şeyler ya da ‘olanlar’ olarak anlaşılmıştır. Bir Yunanlı gibi düşünürsek açığa çıkana ve onun ardına bakmamız gerekir. Bunu yaptığımızda açığa çıkma ve gizlenmenin öncelikle ‘olanlar’a ya da verili şeylere değil; oluyor olma ya da kesintisiz olarak açığa çıkmanın kendisine göndermede bulunduğunu görürüz. Başka bir deyişle, bu sözcükler, varlığın betimi olarak ele alındığında, onlar şeyler ya da ‘olanlar’ın açığa çıkması ya da gizlenmesini değil; açığa çıkmanın ta kendisini anlatır.

Bu, κατὰ τὸ χρεών’a, τὸ χρεών olarak yer verir. Çoğunlukla, ‘zorunluluk’ olarak çevrilir ve zorlayan, kaçınılmaz olarak olması gerekendir. Ancak düşünme, bu sözcüğü, Yunanlı köklerine doğru genişlettiğinde, o, kökensel olarak tam da şunu söyler: χράω, χράομαι ve ἡ Χείρ: el. Χράω: ulaşmak için elimi uzatırım ve sonra, ona ait olanı elime alırım.

Bu nedenle, τὸ χρεών, açıklığın açılmasını eline almaktır; bu eline alma, açığa çıkmayı, her ne açığa çıkıyor ve böylece de kavranıyorsa onda açığa çıkarır (açar) ve her ne, açıkça bir şey olarak açığa çıkıyorsa onu sürdürür, onu ellerine alır, başka bir deyişle, açığa çıkmanın kendisi içine alır.

(GA 5, s. 366; E, S.52)

Açığa çıkmanın Almancadaki anlamı, das *Anwesen*’dir. *Anwesen*’in oldukça yaygın olan İngilizce çevirisi ‘presencing’ (açığa çıkmakta olma) ya da ‘presence’(açık oluş)’tur. Ben bunu, bile isteye, açığa çıkma sözcüğünün özellikle ‘açık oluş’la aynı anlaşılma tehlikesinden kaçınmak için, görünüşe gelme biçiminde kullanıyorum. Heidegger için *Sache*, yalnızca ‘açık oluş’ değildir. Ancak *Anwesen* açığa çıkmanın kendisine, başka bir deyişle, varlığın kendisine aittir. İngilizce çeviriler, bu tehlikeye doğru kaymakta ve hatta bu tehlikeye düşmektedir. Bu nedenle, İngilizce çevirilerde ‘τὸ χρεών, açık olma (*Anwesen*) anlamında, açık olana, açığa çıkmış olana, verilen bir açık oluş olarak ele alınır.’<sup>14</sup> Bu çeviri, burada iki alan olduğuna işaret eder: Açık olmaya gelenin alanı (olanlar, tek tek şeyler) ve açık oluşun alanı. Bu alan, iki alan arasında devinen *Anwesen* ile (açık oluş olarak) birlikte olunan alandır. Heidegger yapıtlarının en büyük engeli, *Anwesen* (açık olma ya da oluş) kavramı üzerinde uzun süre durulmaması ya da bu kavramın alanına yeterince yaklaşılammış olmasıdır. Bu nedenle, *açık olmanın ‘Şeyliği’ (Sache)* açılan, açığa çıkanın birliğinde

<sup>14</sup> Cf. *Early Greek Thinking*, s.52.

yitirilir. Açıkçası, açılan ya da açığa çıkanın kendisi olma, açığa çıkmadan (istenilirse ‘açığa çıkmakta olma’dan) ayrı olarak yalnızca metafiziğin konusudur (Heidegger, *Anwesenheit* olarak adlandırır) ve hiçbir zaman için bir şeyin (‘olan’ın) *Şeyliği* değildir.

Uzlamak, sunmak ya da vermek olarak τὸ χρῆσθαι’u, Heidegger, Almandaki *der Brauch* sözcüğüyle yorumlama çabasına girişir. *Der Brauch*, kullanmak / kullanmaya uygun kılma, hizmet, birine bir şeyle hizmet etmek, sunmak demektir. *Brauchen*: uzanmak, istemek ya da gereksinmek, *sich gebrauchen*: birini bir şeye ya da bir yere götürmektir. *Brauchen*, *bruchen*, Latin: *frui*; bir şeyin elinde olmasından hoşnut olmadır. ‘ Bu nedenle, “*brauchen*” şu anlama gelir: Açığa çıkan bir şeyi, onu açığa çıkarana götürme. . . Bir şeyi kendi olanaklılığında göstermek (vermek) ve böylece onu, o şey olarak koruyan ya da sürdüren koruyucu elde açıklamak’ (*GA 5*, s.367; E, s.53).

γενεσις ve φνοπα’ya adını veren, ‘olanlar’ değil; varlığın kendisi olmasıdır. Onlar, kendi varlıklarına yani varlığın açıklığına katıldığında τὸ χρῆσθαι’u oluşturur. Elde tutmak ya da bulundurmaktan hoşlanma, verme, uzatma, sunma ya da gösterme (*der Brauch*) insanın yönelimine ilişkin olgular değildir. Ancak varlığın kendisinin, açığa çıkanla ilişkisinde açılma biçiminin adıdır. Bu ilişki, τὸ χρῆσθαι: kendisi olarak açığa çıkanla zorunlu ya da özsel bir ilişkidir ( cf. *GA 5*, s.368; E, s.54).

Bu sözcüğün yani τὸ χρῆσθαι / *der Brauch*’un İngilizceye çevrilmesi güçtür. Gereksinme ya da kullanma / kullanıma uygun olma gibi, yalnızca belirli bir anlamı bildiren sözcükler, verme, uzatma ya da gösterme, açığa çıkmaya izin vermedeki zengin ve ince ayrıntıları çok az vermektedir. İngilizcede bu konuda tartışmaya açık iki sözcük bulunmaktadır: *gereklilik* (*exigo*, *ex-ago*: dışa / öne sürmek, dışa / öne taşımak, göndermek, dışarıya atmak) ve katlanma (İngilizcede *broc*: kırılıp / ayrılarak öne gelmek, vermek, öne taşımak demektir). Görüldüğü gibi bu her iki sözcük de Heidegger’in burada Almanca *der Brauch* sözcüğüyle işaret ettiği şey için uygun değildir.

Anaksimandros fragmanında τὰ πολλά ve τὰ πάντα genel anlamda τὰ ὄντα’nın (‘olanlar’ın) adlarıdır. ὄν ve ὄντα ise, kökensel olarak ἔόν ve ἔόντα’dır. Böylece, onların, εἶναι’deki kökeni de sağlamlaştırılmış olur. Açıkçası, Parmenides ve Herakleitos daima ἔόν ve ἔόντα sözcüklerini kullanır. Ov’dan ἔόν’a doğru gitmek varlığın alanında açık bir devinimdir. Düşüncemizdeki bu devinim, Parmenides ve Herakleitos düşüncesinde ilk başlangıcını bulan açıklığın ülkesine yineleyici bir geri dönüşür.

‘Ancak ἔόν (‘olan’), basitçe, ἔόντα (‘olanlar’) ortacının tekili olarak düşünülemez’ (GA 5, s.345; E, s.33); ἔόν, varlığın ülkesidir. Düşünmenin tümüyle birleştirildiği birdir; aynıdır. Her şey ἔόν’un uygun bir biçimde anlaşılmasına bağlıdır.

Abartısız olarak. . . Şunu söyleyebiliriz: Batının bir bütün olarak açıklığa kavuşması, ἔόν sözcüğünün nasıl çevrildiğine bağlıdır. ἔόν’da dile gelenin (söylenenin) hakikati, çeviride çevrilenin açığa çıkmasında gizlidir.

(GA 5, s.345;E, s.33)

Τα ἔόντα, tam anlamıyla, Anaksimandros’ta dile gelenin adı yani, ‘düşünme ediminde söylenmeyen ancak kendisi söylenmeden kalsa da düşünmedeki tüm söylemin adıdır. Bu sözcük, açıkça dile getirilse de getirilmese de tüm batı düşüncesinin temel savının adıdır’

(GA 5, s.351; E, s.38).

Anaksimandros’tan birkaç on yıl sonra, Parmenides’te ἔόν (ve εἶναι), batı düşüncesi için temel, kökensel sözcükler olarak belirir.

‘Der Spruch des Anaximander’de Heidegger, Parmenides’in ἔόν’u, her ne açığa çıkanın açığa çıkması, ‘olanların açığa çıkmamış ve de gizlenen bütünlüğü’, açığa çıkmamış olma, ἀλετήθεια’da ‘açığa çıkmanın sürdürülmesi’ olarak anladığını söyler (GA 5, s.352; E, s.39). Burada ἔόν, ἔόντα’nın (‘olanlar’ın) açılımında açılan ve açma / gösterme / gizleme olarak *Unverborgenheit* (açıklık)’ın sınırlarında olan olarak düşünülür. Açıklık, ‘açık yerleşke’ olarak adlandırılır. Burada üzerinde yoğunlaşılacak konu ise, açıklığın (*Unter-scheidung*) yayılan, genişleyen / asla kendisiyle örtüşmeyen deviniminin ἔόν sözcüğüyle dile gelmesidir (cf. GA 5, s.363, E, s.48).

Anaksimandros’un söylemediği, ancak Parmenides’te açıkça söylenen ἔόν / εἶναι şunu anlatır : ‘Açıklıkta açığa çıkma [*Anwesen in die Unverborgenheit*]. Bu yargıda gizlenen *Anwesen*’in kendi açıklığı, kendisiyle birlikte sürüklediğinin görüngüsüdür. Açıklığın kendini açmasıdır. Her ikisi de aynıdır; ancak özdeş değildir’ (GA 5, s.370; E, s.55).

Bu nedenle, Heidegger düşüncesinin ilk adımını Parmenides’te ἔόν’un, *Unverborgenheit*/ açıklık : ἀλετήθεια / *entbergendes Bergen* (*Unverborgenheit*’in tamamı, bir bütün olarak) / açığa çıkmanın açıklığı (açıklığın bütünlüğü olarak) sözcüğünün sınırlarında ele alınması oluşturur. İkinci adım, ἔόν’un *Anwesen* / görünüşe gelme, kendini açma olarak düşünülmesidir. *Anwesen* / görünüşe gelme, kendini açma olarak, ἔόν için, Zahringen Semineri’nde yer alan küçük bir kısma dönecektir. Metnin bu küçük kısmı (GA 15, s. 401-7), Heidegger’in son yazılarından biridir. Burada, Heidegger’in metni okumasını izleyen

tartışmaların bir kopyasıyla birlikte, adına ‘Heidegger’ denilen düşünme biçimi ve çabası için yeni bir boyut açılabilir ve böylece, aynının tam anlamıyla ya da bir bütün olarak kendinde düşünülebilmesi, açıkça, totolojik olarak gerçekleşir. Buradaki aynı, ἑὸν’dur.

Heidegger’in Parmenides okuması üzerine olan bu kısa yazı, varlığa giriş sorusunu temel alır. Bu, *Da-sein* olarak adlandırılan konuyla aynıdır ve her ikisi de açıklık / *Lichtung* ile birlikte ele alınmalıdır.

Parmenides, bu konuyu ya da düşünme alanını : το ἑὸν olarak adlandırır. Heidegger’in belirttiği gibi ne ‘olanlar’ / *das Seiende* ne de varlık / *das Sein* olarak değil; το ἑὸν: *Anwesend: Anwesen selbst*: görünüşe gelmenin (açığa çıkma, açılma), göstermenin (açığa çıkaran, açan) kendisi olarak adlandırır.

Fragman VI şöyle başlar:

ἔστι γὰρ εἶναι

– *dır* : Bu, varlık demektir.

Bu deyiş, ‘olanlar’a değil, varlığa göndermede bulunur. Varlık, vardır. Heidegger, buna kuşkuyla yaklaşır. Çünkü “vardır”ın yalnızca ‘olanlar’ için olduğu söylenebilir. Varlık, açıkça var-değildir. Ancak Parmenides, burada şöyle söyler: varlık / *das Sein* vardır. Heidegger sorar: biz, bu Yunanca sözcüğü ἔστι ve εἶναι, bir Yunanlının kulaklarıyla duyabilir miyiz? (GA 15, s.397). Ya da : ἔστι ve εἶναι sözcüklerini, bir Yunanlı gibi düşünebilir miyiz? Kısacası: ‘dır’ ve ‘varlık’ sözcüklerini kullanırkenki düşüncemiz, açık ve tam anlamıyla, yeterli midir? (GA 15, s.405).

Yunanlı biçimiyle düşünüldüğünde εἶναι sözcüğü şunu anlatır: anwesen / görünüşe gelme, açılma. Bu sözcük, εἶναι’yi daha iyi açıklar. Çünkü *Sache’nin* düşünülmesi için daha uygun bir açıklığa götürür.

(GA 15, s.405)

Burada, varlık sözüyle işaret edilen, ‘olanlar’dan ayrı bir şey değildir. Ancak yalnızca görünüşe gelmedir: görünüşe gelme olarak varlık, ya da yalnızca: görünüşe gelmenin kendisi.

*Sache’nin* Parmenides’teki adı το ἑὸν’dur. Heidegger το ἑὸν’un *anwesend: anwesen selbst* ya da *anwest namlich anwesen*: görünüşe gelme ya da açığa çıkmanın kendisi, kendini açma olduğunu belirtir. Buradaki kendini açma, aynı zamanda, açılma, açığa çıkmadır ve görünüşe getirme aynı zamanda görünüşe gelmedir.

Görünüşe gelme, açığa çıkma<sup>15</sup> nerede ve nasıl görünüşe gelir ya da açılır? ‘Açıklık’ta. Ancak o zaman ἔόν, açıklığın / ἀλετήεια ‘merkezi’ olur. Το ἔόν, ‘kendini kendisiyle birlikte sürükleyen olmasınca, açıklığın bir bütün olarak açılması için açıktır ve aynı zamanda açıklığı açan ya da verendir’ ( Parmenides Fragmanı VIII, 4, Heidegger okuması için GA 5, s.405).

ἀλετήεια açısından ele alındığında bunun anlamı nedir? Heidegger, şöyle söyler: ἀλετήεια’yi, το ἔόν: görünüşe gelmenin kendisi olarak düşünmeliyiz.

Heidegger, Parmenides üzerine olan bu kısa yazısını şu açıklamayla sonlandırır:

Parmenides’in şiirindeki deyiş, bize şunu anlatır:

‘görünüşe gelen görünmenin kendisi, açıklığın gösteren-açan döngüselliğini verir.’

*‘Das anwesend: anwesen selbst durchstimmt  
die schicklich entbergend es umkreisende Unverborgenheit.’*

(GA 15, s.407)

Bu, ἔόν / görünüşe gelmenin, ἀλετήεια / açıklığın merkezinde bulunduğunu söylemez. Ancak şunu söyler: ἀλετήεια’nın düşünülmesi, bize, yayılan, genişleyen bir açığa çıkmayı gösterir. Bu nedenle, ἀ-λετήεια’nın iki bileşeninde yani λήτη ve ἀ- olarak düşünülmesine yardımcı olur. Bunun sonucunda açığa çıkan: gizlenmişlik / örtük olma ve görünme / açıklıktır. Bu düşünme biçimindeki tehlike, Sache’nin iki durumu olarak açığa çıkan ikili yapısıdır. Heidegger bize açıkça kendisinin bu tehlikeye, ‘Felsefenin sonu ve düşünmenin amacı’nda, λήτη’nin α-λετηεια’nın merkezinde (kökeninde) olduğunu söylerken düşme sıkıntısı yaşadığını anlatır. Parmenides yazısının okunmasını (Zahringen’de) izleyen tartışmalarda, daha önceki yazılarında geçen λήτη ἀλετήεια’nın merkezinde ya da kökenindedir sözünün, doğru olmadığını açıkça belirtir: Parmenides, böyle bir şey söylememiştir (cf. GA 15, s.395). Aksine o, ἀ-λετήεια’yi tamamen ἔόν : yayılan, genişleyen bir görünüşe gelme, açığa çıkma olarak anlamıştır.

To ἔόν kesintisiz olarak ve olagelen görünme ya da açığa çıkma deviniminde düşünmeye biri, aynıyı düşünme olanağını açar. Bu nedenle, o, hiçbir yerde, ne düşüncede ne de Sache’de

<sup>15</sup> Heidegger’in kendi metni burada – seminer için toplanmış olan bir gruba okuduğu – şöyle geçer: *Anwesen* (görünüşe gelme, açılma olayının kendisiyle örtüşmemesi) (GA 15, s.405). Metnin kopyasında şöyle söylenir: *Anwesenheit* (açık, açığa çıkmış olan) (GA 15, s.398). Bu iki metin arasındaki çelişkiyi anlam açısından önemli bir farklılık olarak kabul ediyorum. *Anwesenheit* sözcüğü, Heidegger’in kısa metninde yer alan düşüncesini, son derece açık bir biçimde odaklandığı ve keskin olan kısmın anlamını, örtmektedir.



duraksamaz. O, herhangi bir ya da bir diğer boyutun ‘en üstte’, ‘en tepede’ olmasına ve orada kalmasına da izin vermez. Totolojik düşünme bu türden bir düşünmenin işlevselleşmesini gereksinir. *Görünüşe gelme / Anwesen / το ἔόν* kavramı her ne kadar içerisinde en yüksek gerilimi ve devinimi taşıyorsa da totolojik olarak hiçbir ikiliği barındırmamaktadır.

Parmenides, buradaki düşünme biçimini, *πυτέσται : erfahren*: her yolun kendisine gittiği olarak adlandırır. O, bu konuya daha açık bir biçimde Fragman VI, 1’de yer verir:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τε . . .

Zorunlu olanı

Söyleme (kendini-göstereni gösterme) ve

(açığa çıkararak) onunla yüzleşme ve onu üstlenme.

(GA 15, s.406)

Heidegger düşünmenin bu biçimini *reines Erblicken*: arı kavrama, saltık olarak üstlenme ve farkına varma olarak adlandırır.

Düşünme ediminde (arı kavrama olarak) *το ἔόν* (yayılan genişleyen bir görünüşe gelme, açılma olarak) varlık sorusu (kendi açıklığının alanı), varlığın (olan olarak, *Sein* , *ov* , *ens*) ve varlığın (*Sinn des Seins*’da olarak) ötesine doğru genişler. *To ἔόν* : yayılan, genişleyen bir görünüşe gelme, açılmadır. Böylece, varlık, artık *Sache*’nin adı değildir.

Bu tarz bir düşünmede ne ispata, mantıksal çıkarıma, diyalektik düşünmeye ne de temellendirici bir açıklamaya rastlanır. Aksine bu düşünme biçimini oluşturan şey onun tam karşısından gelen ve kesintisiz olarak kendi kendine bakışına, yönelmesine dönüşendir. Böyle bir düşünme biçimi açıkça fenomenolojiktir.

### **Beşinci görüngü: iz sürme'nin pek çok yolu**

Varlığın bir *sorun* olarak, ‘olanlar’dan başka bir şey olarak ele alındığı, diyalektik düşünme totolojik düşünmede açıldığı ve varlık *ἔόν / Anwesen* / açılma, görünüşe gelme dinamiğinin açıklığı olarak yeniden adlandırıldığı zaman açılabilir. Bu bir kaç görüngü, mantığın ya da hesaplayıcı düşünmenin sınırları içerisinde açılmamaz. Aksine söyleme, kendisini öngörü, kanı, ya da tahmin olarak gösterir. Kısaca: Söyleme, iz sürmedir.

Bu iz sürme görüngüsü için erken Yunan’ın en açıklayıcı sözcüğüne Herakleitos’ta rastlanır. Fragman B93’te şöyle yazar: ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. ‘Heidegger’ olarak adlandırılan düşünme biçimi, bu fragmana

yeniden ve yeniden geri döner. Bu fragmanın Heidegger'deki Almanca sunumunun İngilizce çevirilerinden biri şöyledir:

‘O, en yüce bir, Delphi’de, kendini gösterenin gösterilmesinin özel biçimlerinin yeri ya da alanı olarak ne (yalnızca) açar ne de (yalnızca) gizler. Ancak bunun yerine izler, görüngülerde açar, gösterir, öngörür.’<sup>16</sup>

Heidegger, önemli bulduğu σημαινει sözcüğünü, Almancada *winken* (*be-deuten*) ve *Zeichen geben* olarak açıklar. ‘Erinnerung an Hans Jantzen’de, açıkça şöyle söyler: ‘İz sürme (*Der Wink*) aynı anda açan ve gizleyen bir göstermedir.’<sup>17</sup>

‘Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” ’da ise şöyle bir açıklama yapar:

Kökensel söyleme ne yalnızca açar ne de yalnızca açık bir biçimde gizler. Ancak her ikisinin eş zamanlı olarak açığa çıktığı bir birliktir. Ve bu biçimiyle o, söylenenin söylenmeyi, söylenmeyenin de söyleneni ve söylenmiş olanı izlediği bir izini sürme (*ein Winken*)’ dir. Bu, bir iz sürmedir. Onda gerilim, gerilimde olanı, gerilimde olan olarak ve gerilimde olan, gerilimi, yalnızca kendisinde salınacağı (gelişeceği) bir gerilim olarak öngörür.<sup>18</sup>

*Heraklit*’te, Heidegger, şöyle söyler:

Gösterme [*Zeichen*], gösterilen ya da açılan bir şeydir. . . (her ne) daima ve hâlihazırda bir göstermede açılıyorsa. . . Görüngülerle gösterme, kendisinde, daha sonra ayrılmanın gerçekleştiği kökensel bir biçim ya da yolun kendisi için açan ve kendisi için gizleyen olmasında, hala ayrılaşmamış olmanın etkisi altındadır. . . ‘görüngüler’ Yunan düşüncesi için, kendini-göstermenin ait olduğu görünüşe gelme ya da açığa çıkma ediminin kendisinin kendi kendisini göstermesidir.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Heidegger’in bu fragmana ilişkin birçok yorumunun tamamını görmek için, bz. Kenneth Maly & Parvis Emad (eds), *Heidegger on Heraclitus: A New Reading* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1985), pp. 54f.

<sup>17</sup> ‘Erinnerung an Hans Jantzen : Wort der Freunde zun Freund in die Abgeschiedenheit’ (Universitätsbuchhandlung Aberhard Albert, Freiburg i. Br., 1967), s.20.

<sup>18</sup> ‘Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” ’ (*GA* 39), ed. Susanne Ziegler (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1980), pp.127f.

<sup>19</sup> *Heraklit* (*GA* 55), ed. Manfred S. Frings (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1979), s.179, italikler eklenmiştir.

Görünüşe gelme ya da açığa çıkmanın kendisi, ταύτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον κατ' ἐαυτό τε κείται: kendisiyle aynı, kendisiyle birlikte, kendi kendisiyle bir olduğu yerde, kendisinin kökensel devinimi ya da gerilimi içerisinde, kendini açar. Bu, onun kendini bir iz olarak açmasının tek yoludur.

*Winke* (*Hintings*, ilk olarak 1944'te basılmıştır. Şu anda, *GA 13: Aus der Erfahrung des Denkens*'de yer almaktadır) başlığı altında toplanmış olan bir dizi şiirin sonunda, Heidegger şöyle yazar : ‘ ‘İzler” düşünmenin sözleridir (a) tekil olarak bu deyişi gerektirir; ancak (b) tek bir deyişte tüketilemez.’<sup>20</sup> Neden? Çünkü böyle bir düşünme, varlığı, ἔόν /*Anwesen*/ açığa çıkmayı, görünüşe gelme olarak düşünür.

O, temel olarak, totolojik bir biçimde söylenebilir olan açıklığa açık olmanın / açıklığın, ἔόν /*Anwesen* /açığa çıkmanın, görünüşe gelme olarak adlandırılan açıklığın, αὐτό'suna aittir.

Totolojik düşünme iz süren bir düşünmedir.

Bu iz sürmeyi, *Grundbegriffe*'de Heidegger, *ahmen* sözcüğüyle anlatır. İz sürme, öngörü ya da kanı olarak anlaşılır. Her ne öngörülmekte ise, bir duruşu ve kesinliği yoktur. Öngörü, birinin başına gelecek ya da başından geçecek olana ilişkin bir kanıya sahip olmaktır. Bu, yalnızca, öngörülebilir; ancak kökensel olmayan hesaplamadaki herhangi bir kesinlikten ya da açıklıktan çok daha kökensel ve temeldir. Her ne (birinin başına gelecek olan) kanı ya da tahmin olarak açığa çıkmakta ise o, olanların görünüşe geldiği, açıldığıdır (görünme ya da açılmanın kendisidir). Bu nedenle de kanı / öngörüdür. ‘Öngörü ya da kanı olarak ve onlar için olan düşünme, biçimsel-kavramsal bir ayırım olması nedeniyle, her ne hesaplanabilir olanın alanında ise, onun için daha güçlü ve daha geniş bir savdır’ (*GA 51*, s.12).

Böyle bir düşünme biçimi sadece deneyimlenebilir. Onun hakkında konuşulamaz ya da o ‘araştırılmaz’. 1923'teki *Ontologie* (*GA 63*) başlıklı konferans metninde Heidegger açıkça şöyle söyler : ‘Fenomenoloji, yalnızca, fenomenolojik olarak kendisi olur’.<sup>21</sup>

### **Altıncı görüngü: okumanın özünü olanaklı kılan nedir?**

Burada öne sürülen, ἔόν olarak yani yayılan, genişleyen görünüşe gelme ya da açığa çıkma olarak adlandırılan varlığa, açıklıkta açığa çıkması, yayılması, genişlemesinin onayı için, en derin ya da kökensel olanak olarak bakalım. Ve varlığın, bizim bu açıklıkta, hakikati olma,

<sup>20</sup> *Ontologie* (*GA 63*), ed.Kate Bröcker-Oltmanns (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1988), s.46.

<sup>21</sup> *Aus der Erfahrung des Denkens* (*GA 13*), s.33.

hakikat olarak açığa çıkmada açılan kendisi olduğumuz ilişkiyi kesintisizce açan ve onaylayan yapısına bakalım.

Tam anlamıyla, uygun bir okuma, okunana, temel olanağıyla birlikte bakmaktır. Bu okuma, ayırt eden, kökensele ilgiye ancak söz konusu bakış ile ulaşır. Heidegger'in 'Was heißt Lesen?' de belirttiği gibi : 'Uygun ya da kökensele anlamda bir okuma olmaksızın kendine geri dönen bakışı göremeyiz.'<sup>22</sup> Bakışımızı kendini açana, görünüşe gelene yoğunlaştıramayız.

Okumanın neliğine ilişkin herhangi bir şey biliyor muyuz? Nerede (hangi temel üzerinde) ve nereden yola çıkarak okuyoruz? Tam anlamıyla, kökensele bir okuma nasıl olanaklıdır? Böyle bir okumada ne geri çağrılır ve anımsanır? Tüm bu sorular bu çalışmada ele alınan ve henüz birkaç ay önce başlayan düşünme biçiminin gelişimiyle birlikte dile getirilmemiş, söylenmemiş sorulardır.

Uygun ya da kökensele bir okumada açılan iki ilgi alanı bulunmaktadır. Öncelikle, biz kendi düşünmemizde *bizim* kendi yönelimimiz tarafından genelde ve geleneksel olarak uygun, kökensele bir okumanın belli bir durumunda tutuluruz. Bu anlamda, bizim yönelimimiz, ya da herhangi bir şeye doğru bulunuşumuz, bakışını bizim kendimiz üzerine çevirene dikkat etmez ya da onu gözden geçirir. Aksine yönelme ya da bir şeye doğru olmada biz daha çok kesin bir tanımla ya da anlamı varsayarız ve genelde daima ve hâlihazırda açık (kavramsallaştırılmış) olan kelimeler *ne* ise onu okuruz. Bu anlamda, uygun ya da kökensele bir okuma kesintisiz olarak yenilenen bir dikkatin konusudur.

Okuma, 'bizim' yorumlama ve anlam açma yetimizde temellenmez. O daha derinlerde temellenir. 'Kişisel' eğilimlerden ayrılmak için bir çağrıdır ve bu ayrılmada okuma, /düşünmeyi görünüşünde / derin kökensele bakışında/ savunuya açılır. Şeylerin görünüşü daima ve hâlihazırda εον'un görünüşünü gösterir yani yayılan genişleyen bir görünüşe gelme ya da açılmanın. Okumada ε'ον'un gebeliğiyle ilişkinin verimliliğini geliştirmek için ve onun dikkatli bakışlarını bize çevirmesinde her neyi okuyorsak onu okumaya açık olmamız için çağrılırız (anımsatılırız). Böyle bir okumada, çömlekçi deyişinde olduğu gibi, bir dairenin içerisine düşeriz ve burada, düşünen okuma, kendi öz biçimini, yalnızca bakışlarını onun üzerine çevirenden alır. Bu, ilk başlangıcını erken Yunan'dan alan ε'ον / görünüşe gelme, açığa çıkmadır. Gerçekten, bu ilk başlangıcın iz sürme ve öngörme niteliği, açıkça uygun ya da kökensele bir okuma için çağrılan, anımsanan düşüncenin alanına olan duyarlılıktan kaynaklanır. Yazılı metnin, daima ve hâlihazırda orada ne bulunduğunu bilen bir düşünme biçimiyle kabataslak okunmasından değil.

---

<sup>22</sup> 'Was heißt Lesen?', *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), s.111.

Düşünme / okumanın bu biçimi bir el becerisi olarak düşünülür ve sözcüklerin kullanılmasıyla, okuma aracılığıyla işlevselleşir. Bu, ÉÓv'un kendisinin, ÉÓv'un her ne ise o olmasının, kendi olmasının alanıdır. EÓv bakışını bize çevirerek bize dokunup bizi etkileyendir. Bizi varlık - 'olanlar' açmazına atan açıklığın adıdır. O, diyalektik değil, totolojik olarak düşünülebilendir ve ayrıştıran, parçalarına ayıran, hesaplayıcı bir düşünmenin doğrudan bir biçimde sonuca varan yapısından çok, iz süren / öngören bir düşünmenin çağrısıdır.

İkinci ilgi alanı uygun, kökensele bir okumanın geleneksel olarak içerisinde tutulduğumuz ve içerisine karıştırdığımız günlük, sıradan gramerde kendini nasıl açacağıdır? Biz, 'gramer'den genellikle bize belirli bir sözcüğü ve onun nasıl kullanılacağını veren bir şeyi anlamaktayız. O halde, gramer tarafından kuşatılmış olunan bu durumda ne yapılmaya çalışılmaktadır?

Tümceler, tümce yapılarında, bakışlarını bize çevirene ulaşmak için yetersizdir. Gramatik biçimlere sahip olmaları nedeniyle sözcükler ve tümceler, gramerin sınırlarını aşan bir görüngüyü de beraberinde taşır. Sözcükler böylece, görüngünün gramer sınırlarını aşması için yol gösteren, yönlendiren sözcükler olur. Bu görüngü, bakışlarını dikkatle okumaya çevirenin anımsattığı ya da geri çağırdığıdır.

Bu nedenle, biz çok daha dikkatli, çok daha yoğunlaşmış bir biçimde sözcüklerden *daha* kökensele olana değil; onların kendisinde bulunan kökenselliğe doğru çağırırız (cf. *GA* 51, s.68).

Eğer biz, dili, sözcüklerin daha kökensele, daha derin olan söylemesiyle duyarsak ancak o zaman, izleri ve ona kesintisiz olarak açılanı gösterirler. Böylece, sözcükler, ilk başlangıçta yer alan gizli köken için elverişli olan durumu (başka bir deyişle, ilk başlangıcın ve diğer başlangıçların yakınındakiler için her ikisinin de kökensele başlangıcını) belirlerler.

Uygun, kökensele okuma, bakışını bize çevirenin anımsatma niteliği için, dikkatli bir okumadır. Bu nedenle, arı bir farkında olma durumu, çok daha derindeki söylemenin kökünü anımsatır.

Sözcükler, açığa çıkma / açıklığın öz biçiminde yerini alır. Onlar, nesnelere kavramaz (tasarlamaz). Ancak daha çok onları anımsar; geri çağırır. Sözcükler, görülebilir ve duyulabilir ve de dokunulabilir olanların açılımıdır.

Böylece, okuyucu, sözcük görüngülerinin açıklığın kendine açmakta olduğu yerde görünüşe gelmesi içerisine sürüklenir.

Sözcükler, açıklığın bu alanında yer almak için, anımsatan ya da geri çağıran bir söylemedeki gramatik ifadelerinden uzaklaşırlar. Anımsatan, geri çağıran söylemede

sözcükler, kullanıma-hazır bir içeriği göstermez. Daha çok, iz sürme ve öngörme yoluyla yakarış biçimindedir. Bu yakarış, okuyucuyu anımsamanın ötesine taşır ve böylece, düşünmede bir dönüşüm meydana getirir.

Bakışlarını okuyucuya çeviren iz sürücü bir söylemede belirli ya da açık bir içerik yoktur. Aksine açıklık ya da açığa çıkmanın açık alıcılığı ve ayırt ediciliği vardır.

Bu açıklık / açığa çıkma, ‘olanlar’ı oldurur, yinelenen sözcükleri sessizlik ya da dinginlikte yankılandırır. Yinelenen sözcüklerin ve dinginliğin bu yankısı, tek bir şeyi, aynı şeyi yani ÉÓv’un: görünüşe gelme, açığa çıkmasındaki kesintisizliğin kendi iç salınımını ya da genişlemesini adlandırır.

### **Yedinci görüngü: yakın(in)a çekilme**

Bu sunuş, temel soruyu bir çözüme ulaştırma değil; ancak onun yeniden biçimlenmesine dikkat çekme ve sorunun o çok kendisine ait olan *energeia*’sına yaklaşma ya da yakınlaşma yönelimini taşımaktadır.

İz sürmede ve uygun, kökensele bir okumada olduğu kadar düşünmede de sadece bilinen değil; ancak aynı zamanda bilinmeyen bir yanıt vardır. Düşünme ve kendini gizleyen birbirinden ayrılamaz ve bizim yanıtımızın sürekli ya da kesintisiz olmasını gerektirir. Bu nedenle, düşünme, daima gösterilenin ötesine açılan bir yayılma ve genişlemeye verilen bir yanıttır. Bu, düşünmenin bütün kökünün gövde kısmıdır: daima öteye açıldır. Okumada, yazılan, daima öteye geçerek okunandır. Bu aşma, metnin ötesinde olan bir şey değildir. O, daha çok, metinde bir oluşum olarak ya da görünüşe gelme, açığa çıkmanın kendi *energeia*’sı olarak taşınır.

Gösterilenin ötesine doğru olan bu genişleme ya da yayılmadaki belirsizliğin tanımlanması ve bu belirsizliği her ne olarak görünüyorsa o biçimde gösterme, kendini-göstermenin daha derin ya da kökensele bir yolunu açar.

Bu anlamda, bizim burada yaptığımız şey, belirsizliğin bile olduğu bir ‘oluşum’dur. Ancak bundan çok daha temel olarak, doğal olarak ona bırakılmış bir ize özen göstermek, saygı duymak ve hatta onurlandırmaktır.

Rilke’nin bir şiirini anımsadım. Apollo’nun gövdesini betimleyen şiirini. Gövdesi tıpkı bakışları üzerine çeken pırıl pırıl ve parlak bir ‘candelabra’ gibi ışık saçıyordu. Eğer gövde yeterince parlak olmasaydı, gözün canlılığını, kalbin içten içe atışını taşıyamazdı ve bu nedenle de ‘tıpkı bir yıldız gibi, sınırlarını aşamazdı: Sizi görmeyen hiçbir noktanın

bulunmadığı<sup>23</sup> Bu, söyleme ya da gösterme olarak dilde taşınan öteye geçme, genişlemenin *energeia*'sıdır ve uygun, kökensel bir okumada genişleyen, yayılan görüntüsel gelme, açığa çıkma olayı bakışlarını okuyucuya çevirir.

Böyle bir açıklık bağlamında, varlık sorusu artık, metafizik bir soru olarak ele alınamaz ve açıklanamaz. Açıklığın yayılması, açılması ile ilişkinin bu verilmişliği, Heidegger'in sorununu metafiziğin ötesine taşır. *Sinn des Seins*'dan *Wahrheit des Seins*'a ondan da *Wahrnis des Seins*'a ve son olarak da *Unverborgenheit* ἔόν/*Anwesen selbst*'e doğru genişletir. Başka bir deyişle, öznenen Dasein'a ve *Erschlossenheit*'a ve oradan da *Geschick des Seins*'a ondan da *Ereignis*'e.

Düşünme çabası, her durumda, bu açıklıkta yer alır. Bunu anlamak için, Heidegger düşüncesinin ve yapıtlarının kendi 'doğruları'nı ciddi bir biçimde ele almamız gerekir. Heidegger'in bu 'doğruları'nı örnekleyen kısımlar, bizim burada üzerinde çalıştığımız birkaç yapıtta da görünmektedir:

(1) Daha önce belirtildiği gibi, 1973 Zahringen Semineri'nde Heidegger ('Felsefenin sonu ve düşünmenin amacı'da yer alan) λήτη, ἀλετήθεια'nın merkezindedir demenin bir anlamı yoktur; sözünü yineler. Böyle bir yargı, Parmenides'in *Sache*'yi nasıl söylediği /düşündüğü/öngördüğünü anlatamaz.

(2) Anaksimandros fragmanının *Grundbegriffe* (1941) konferans metninden sonraki zaman sürecinde açıkça yeniden-düşünüldüğü ve bu yeni düşüncenin, 'Der Spruch des Anaximander' (1946)'de yer aldığı görülmektedir. Bu (a) ikinci metinde ('Der Spruch des Anaximander') Heidegger, Anaksimandros fragmanının tümünü ele almadığı gibi, onu, Anaksimandros'a birebir uygun olarak da düşünmemiştir ve (b) daha da önemlisi, sadece ikinci metinde, *Sache*'ye karşılık gelen temel sözcük yani τὸ χρεών kökensel açılımında *Brauch* olarak düşünülür.

(3) *Grundbegriffe*'de Heidegger *be-greifen* ve *Begriff* sözcüklerini daha kökensel bir anlamda açıklama çabasındadır. Yani *Sache*'ye uygun gelebilecek bir biçimde. Zahringen Semineri'nde ise *Begriff* sözcüğü için düşündüğü bu olanağın artık üzerinde durmaz. 'Yunanlıların *Begriffe*'si yoktu. *Begreifen* herhangi bir şeyi içine alan onu kavrayan bir yönelme biçimidir. Yunanlılar, kavramaz [*be-greifen*]' (GA 15, s.399).

(4) 1973'te Heidegger açıkça, *Varlık ve Zaman*'daki *Sinn des Seins* kavramını kullanır ve *Sache*'den hiç söz etmez (GA 15, s.345 ve 373).

<sup>23</sup> Rainer Maria Rilke, 'Archaischer Torso Apollon', *Der neuen Gedichte Anderer Teil*, burada R. M. Rilke'den alıntılanmıştır, *Gesammelte Gedichte* (Frankfurt am Main: Insel – Verlag, 1962), s.313.

Tüm bu değişimi nasıl anlamalıyız? Soru: Heidegger'in burada bir metafizikçi olup olmadığı sorusu değildir. Ya da yalnızca Heidegger'in nerede ve nasıl bir metafizikçi olduğu da değildir. Aksine buradaki soru, söylemede anımsatılan ya da geri çağırılanı, gramerden daha derin ve kökensel olarak nasıl okuyacağımızdır? Anımsatıcı düşünme daima *Sache*'ye doğrudur, ona yönelir ve *Sache*'den açığa çıkar. Metafizik olarak bir sözcük ya da kavram ve hatta deyiş içerisinde yer edinme, kökensel ve daha derinliklerde olan anlamın kaçırılması demektir. Heidegger, tüm bunları aşarak, belki de *ÉÓv*'un görünüşü olarak anlaşılabilir olan sınırları belirsiz, açık bir genişleme ya da yayılmayı hedefler. Bu nedenle, belirlenemez ve kavramsallaştırılamaz olan tarafından kuşatılan bu yol, böylece, daima izi sürülmekte olan bir yoldur. Bu yol, daima, yinelemeye (yeniden gözden geçirmeye) açıktır ve bu nedenle aynıya açılan yeni bir açıklıktır.

*Beitrage zur Philosophie*'deki *Zuspiel*'i yeniden dinleyelim: 'ilk başlangıcın verimli kaynağından çıkan *diğer(yeni)* başlangıcın gerekliliği ile birlikte olan kavrayışa gelme, geri gelme.'<sup>24</sup> Bu düşünme, daima bir başlangıcın, bir başka başlangıç için olmasında süre gelir. Daima, burada, *ÉÓv / anwesen / görünüşe gelme, açığa çıkma* olayının kendisiyle örtüşmezliği olarak adlandırılan varlığın *Sache*'sine yoğunlaşmış olarak açığa çıkar. Konu, 'Heidegger' olarak adlandırılan düşünme biçiminin nasıl değiştiği değildir. Bu düşünme biçiminin de daima daha kararlı ve ciddi olarak karşımıza çıkan aynı tarafından nasıl *Sache* ile birlikte tutulduğudur?

Sonuç olarak, okuma, düşünme ve iz sürme, Heidegger'in, Heidegger için, onun adına unutulmasına bir çağrıdır ve daima *ÉÓv*: yayılan, genişleyen bir açılma, görünüşe gelme olarak çağırılan varlığın açıklığında, genişleyen, açılan bir salınmanın birliğiyle kuşatılmış olmaktır. 'Heideggerci bir biçimde' düşünmek, bu nedenle, tek bir soruda ve bu soruyu yanıtlamada açılmak ya da derine doğru genişlemektir.

İz süren bir okuma, metin boyunca düşünür. Bu düşünme, metni anımsattığı ya da geri çağırıldığını açıklamak için okur. Düşünmeye sevk eden bir okuma, bakışlarını anımsatan ya da geri çağırana çevirmenin yolunda iz sürer. Bu nedenle, uygun, kökensel okumada *der Einsprung in die Wesung des Seins* ya da *Einsprung in die Anwesenung des Anwesens* yer alır.

<sup>24</sup> *Beitrage zur Philosophie (GA 65)*, s.169.



**Dergi Yazım Kuralları**

1. Yazılar, *Word programında*, *Times New Roman* yazı tipinde, *12 punto* ve *1.5 cm.* satır aralığında yazılmış olarak, *e-posta yoluyla* [editor@posseible.com](mailto:editor@posseible.com) adresine gönderilmelidir. Ayrıca sayfanın alt, üst, sol ve sağ yanlarından 2.5 cm boşluk bırakılmalıdır.
2. Gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergi ya da kitapta yayımlanmamış olması ve başka bir yayının değerlendirme sürecinde olmaması önemlidir.
3. Yazıların 5000-7500 sözcük aralığında olmasına dikkat edilmelidir.
4. Makale başlığı, 12 punto olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır. Yazar Adı, başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak ve 11 puntuyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı “\*”lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.
5. Yazarların 200 kelimeyi aşmayan Türkçe ve İngilizce (ya da diğer batı dillerinde) yazılmış özetlerini başlığın hemen altına eklemeleri gerekmektedir. Yabancı dildeki özetin hemen üzerine makalenin o dildeki başlığı da eklenmelidir. **Anahtar kelimeler/keywords** özetin/abstract’ın altında verilmelidir. Anahtar kelimeler üçten az sekizden fazla olmamalıdır.
6. Metnin içindeki alıntılarda ve vurgulu ifadeler için çift tırnak, alıntının içindeki alıntılarda tek tırnak kullanılmalıdır. Dört satırdan uzun alıntılar tırnak kullanılmadan ve (soldan ve sağdan 1,25 cm) girintili paragraflarla verilmelidir.
7. Dipnotlar *ilgili sayfanın alt kısmında* yer almalıdır.
8. Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz (şifre numaralı) olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.

**Kaynak gösterme biçimi**

Yazıda yararlanılan kaynaklar, yazının sonuna eklenecek olan kaynakça bölümünde alfabetik sırayla belirtilmelidir.

**1. Kaynakça**

i) Eğer dipnotta kaynak gösterme biçimi benimsendiye,

Kaynakçada yazarın soyadı ve adı (*bu sırayla ve virgülle ayrılarak*) yazılmalıdır.

Zimmerman, Michael E. , *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Art, Politics*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Schapiro, Meyer, *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, NY: George Braziller, 1994.

ii) Eğer metin içi kaynak gösterme biçimi benimsendiye,

Zimmerman, Michael E. (1990) , *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Art, Politics*, Bloomington: Indiana University Press.

## **2. Dipnotlarda kaynak gösterme biçimi**

### **i) Dergiden makale**

Thomas Sheehan, "A Paradigm Shift in Heidegger Research", *Continental Philosophy Review*, no. 34, pp.183–202, 2001, s.

D. Edward Tabachnick, "The Tragic Double Bind of Heidegger's Techne", *PhanEx* 1, no.2, pp.94–112, 2006, s.

### **ii) Derleme kitaptan makale**

Werner Marx, "The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet", *On Heidegger and Language*, (Edited by Joseph J. Kockelmans), USA: Northwestern University Press, pp. 235–261, 1972, s.

Feenberg, Andrew, "Modernity Theory and Technology Studies: Reflections on Bridging the Gap", *Modernity and Technology*, (Edited by Thomas J. Misa, Philip Brey, and Andrew Feenberg) , USA: Massachusetts Institute of Technology Press, pp.73–104, 2003, s.

### **iii) Kitap**

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, (Translated and Edited by Roger Crisp), UK: Cambridge University Press, 2004, s.

Silvia Benso, *Face of Things A Different Side of Ethics*, NY: State University of New York Press, 2000, s.

Aynı makale ya da kitap kaynak gösteriliyorsa, bu durumda, ilk geçtiği yerde yukarıda örneklendiği gibi, sonrakilerde ise yazar adı, yapıt adı ve sayfa numarası biçiminde verilir:

Silvia Benso, *Face of Things A Different Side of Ethics*, s.

Eğer üst üste iki dipnotta aynı yapıt kaynak gösteriliyorsa, ikinci dipnotta yazarın ve yapıtın adları tekrar edilmez:

A.g.e. , s.

### **3. Metin İçinde Kaynaklara Gönderme Yapmak**

#### **i) Tek Yazarlı Metinler**

Metinde alıntı yapıldıktan sonra, parantez içinde, yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa numarası, virgüllerle ayrılarak yazılır.

Yapıtta “gerçekçiliği bazıları daha çok yöntem bakımından benimsemiştir, bazıları ise konu bakımından” (Moran, 1994: 34) denmesine rağmen...

#### **ii) İki ya da Daha Fazla Yazarlı Metinler**

İki yazarı olan yapıtlara gönderme yapılırken her iki yazarın da soyadı verilir.

Örneğin; (Adorno, Horkheimer, 2010: 34)

#### **iii) Yazarın aynı yıl yayımlanan yapıtları**

Aynı yazara ait iki ya da daha fazla yapıta gönderme yapılıyorsa yayın yılına alfabetik sırayı izleyen harfler eklenir: Örneğin, şöyle yazılır: (Heidegger, 2000a); (Heidegger, 2000b).