

POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

Sayı: 2

2012 Güz

ISSN: 2147-1622

**Artık bildiğimiz ve duyumsadığımız her şey dile ait ise,
o halde dilin sessiz dönüşümü,
felsefenin sonu düşünmenin başlangıcı mıdır?**

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

R. Levent AYSEVER

Güçlü ATEŞOĞLU

Melih BAŞARAN

Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

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

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

<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

R. Levent AYSEVER

Güçlü ATEŞOĞLU

Melih BAŞARAN

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<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

<i>EDİTÖR'DEN...</i>	5
DELEUZE VE GUATTARI'DE DİLİN YERSİZ-YURTSUZLAŞMASI: EMİR-SÖZCÜKLERDEN TERCİHLER MANTIĞINA (SERCAN ÇALCI)	6
GILLES DELEUZE'DE "SORUN/SORUNSAK" KAVRAMI (KUDRET ARAS)	28
DİLDE NESNELLİK ARAYIŞLARI VE ÖZNEİN TASFİYESİ: FREGE VE WITTGENSTEIN (EREN RIZVANOĞLU)	43
<i>SUM, ERGO COGITO: EGO'NUN FENOMENAL ZEMİNİNE İLİŞKİN HEIDEGGERCİ ÇÖZÜMLEME (EMRAH GÜNOK)</i>	57
DERGİ YAZIM KURALLARI	69

CONTENTS

EDITORIAL PREFACE	5
DETERRITORIALIZATION OF LANGUAGE IN DELEUZE AND GUATTARI: FROM ORDER-WORDS TO THE LOGIC OF PREFERENCE (SERCAN ÇALCI)	6
THE CONCEPT OF ‘PROBLÈME/PROBLÈMATIQUE’ IN GILLES DELEUZE [LE CONCEPT DE “PROBLÈME/PRPBLÈMATIQUE” CHEZ GILLES DELEUZE] (KUDRET ARAS)	28
THE SEARCH FOR OBJECTIVITY WITHIN LANGUAGE AND LIQUIDATION OF SUBJECT: FREGE AND WITTGENSTEIN (EREN RIZVANOĞLU)	43
SUM, ERGO COGITO: HEIDEGGERIAN ANALYSIS ON EGO’S PHENOMENOLOGICAL BASIS (EMRAH GÜNOK)	57
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES	69

Editör'den...

Gezgin Sözcükler

Kayıp, eksiik, kaçak "anlam"ın izinde eldeki tüm yarguların hükmünden soyunmuş sesi sessizliği yankılayan bir dilde var olmak. Olduğun gibi açılmak, yoğun kütlene sığamamak, saydam ve devasa varoluşunu bir o yana bir bu yana sallayarak sıkışmış varlığının sınırlarını zorlamak ve bir şarkı ezberlenmiş tüm dillerde: "Yaşamak, var olmak, söylemek..."

*Suya kuluçkaya yatan talihsiz kuşun öyküsü... Düğümü düğümleyerek çözmek... Çıkılmaz sokakların, nereye gittiği belli olmayan sonsuz yolların dile adanmış sözlen sevinci... Sadık dost "anlama"nın sesi her daim kulaklarda çınlıyor. Bizi yorulmadan ona açılan sonsuz kapılara ve ardında, durmaksızın soyunan anlamların düşler sokağına çağırıyor... Bu sonsuz çabanın sonlu iniltilerinden başka hiçbir şey kalmıyor geriye... Anlamlar, metnin açıklığına sığınıyor ve tutsak eylemlerinin kırsırdöngüsünde, yitimli döngülerin anlayıp anlamlandıran süzgecinden dökülen tanelere, yargılara dönüşüyor. Her bir yargı aynı yazgıyı paylaşıyor: **Adını ölüm olarak çağırdığımız şeffaf geçitte konaklayan gezgin gerçeklerin seremonisi.** Açıklıkta sessizce büyüüp serpilene açık bir çağrı... Kararın doğdu doğacak anlamlara sızan derin sıkıntısı.*

Ve yosun tutmuş gecelerin karanlığında parlayan sözcükler oluyor "şeyler". Her biri, varoluşun belirsiz ve karanlık göğünde her bir yosunun salgısıyla şekillenip açıklığın parlayan alanına sığıyor. Ve sonra, zamanın süslü topunda kalp atışları duyulan varlığa gelişlerin sirenleri arasında parlayıp yeniden söniyor.

Her şeyin dile ait olduğu ancak dilin gizemli varlığının yitirildiği ışığın ve karanlığın dansında uyanan (çağımız) modern teknoloji çağında, dilin, dille konuştuğu eşsiz anlamların büyüü öyküleri dile adanmış farklı düşünsel söylemleri yoluyla bu sayıda sizlerle buluşuyor. Her bir öykünün dilde, dille ve dili konuşma gayreti umarız sizler için de dilin yası tutulan varlığına açılan yollardan biri olarak yankısını bulur.

Senem Kurtar

Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersiz-yurtsuzlaşması: Emir-Sözcüklerden Tercihler Mantığına

Sercan Çalçı*

“Emir, yerine getirilişini emreder.”

L. Wittgenstein

ÖZET

Bu metinde, Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla* eseri ekseninde dilin yersiz-yurtsuzlaşma çizgileri araştırılıyor. Giorgios Lanthimos'un *Kynodontas* filminden başlayarak gramerin doğası üzerine Nietzscheci perspektifle yersiz-yurtsuzlaşma düzleminin kesişimi ve emir-sözcüklerin ürettiği anlamlama dizgesi yeniden okunuyor. Ardından, “ve” bağlacının bir yersizyurtsuzlaşma dizisi sunduğu ve gösterenin tahakkümünden bir kaçışa işaret ettiği göz önüne alınarak, bir yersizyurtsuzlaşma deneyimi olan Kafka'nın minör edebiyatı ve Herman Melville'in *Katip Bartleby*'sinin tercihler mantığı inceleniyor.

Anahtar Sözcükler: yersiz-yurtsuzlaşma, dil, emir-sözcük, “ve” bağlacı, minör edebiyat, gramer, kaçış çizgisi, tercihler mantığı.

Deterritorialization of Language in Deleuze and Guattari: From Order-Words to the Logic of Preference.

ABSTRACT

In this text deterritorialization lines of language are investigated on the axis of Deleuze and Guattari's *A Thousand Plateaus*. Beginning with *Kynodontas*, a film by Giorgios Lanthimos, the convergence between Nietzschean perspective and the plane of deterritorialization concerning the nature of grammar and the system of signification which is produced by the order-words are re-read. Then, having regard to the series of deterritorialization presented by the conjunction of “and” which draws a flight from domination of signifier, Kafka's minör literature and Herman Melville's *Bartleby's* logic of preference are studied as an experience of deterritorialization.

Keywords: deterritorialization, language, order-word, conjunction of “and”, minör literature, grammar, line of flight, logic of preference.

* Arş. Gör. Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Giriş

Gilles Deleuze, *Simulakr ve Antik Felsefe* başlıklı yazısında dünyayı okumanın iki farklı ve uzlaşmaz yolunu betimler (Deleuze, 1990: 261). Bu yollardan birincisi “yalnızca benzer olanlar farklıdır” formülüyle karşımıza çıkar. Fark’a benzerlikten yola çıkarak bakma girişimi, özdeşliğin farkı öncelediği bir temsil mantığına dayalıdır. Bu bakış açısından fark, bir farklılaşma hareketi ve eylem değil, tersine olmuş bitmiş bir şeydir. Fark-oluşu temsil edebilmek için onu durdurmak, dondurmak ve eyleminden koparmak, derindeki ayrımları görmezden gelmeyi getirir beraberinde. Diğer bakış açısı ise “yalnızca farklı olanların birbirine benzeyebileceğini” gösterir. Bu açıdan Fark, temsilin dünyasında görünen soyut ve göreceli farklılardan ibaret değildir. Basitçe iki elma (yeşil ve kırmızı elmalar) arasındaki farkı düşündüğümüzde karşımıza çıkan hep temsil edilen farktır; çünkü özdeşliğe mahkûm edilen farkın kavramı, iki elmanın da olmakta oluşunu göz ardı ederek, sürmekte olan bir süreyi temsil etmek için durdurarak, yani elmayı özdeşlik dolayımıyla düşünerek elmaları soyutlar. Yeşil ve kırmızı elmalar arasındaki farkı, özdeşlik ve benzerlikten yola çıkarak düşünürsek birinin yeşil diğerinin kırmızı, birinin iri diğerinin küçük olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu açıdan söyleyebileceğimiz hiçbir şey elmanın olmakta olan bir süre olarak değişim potansiyellerine, başkalaşma eşiklerine değinmez, onu aktüelliği içerisinde kavrayamaz. İkinci bakış açısından ise elmaların her biri “gerçek” olay potansiyelleriyle karşılaşan birer fark-oluşu deneyimlemektedir. Kırmızı elma erken koparıldığından rengi değişmekte, solmaktadır. Yeşil elmaysa içerisindeki elma kurdundan bağımsız düşünülemez artık.

Farkın kavramını temsil açısından düşündüğümüzde karşımızda şeyler ve niteliklerinin yığılından kurulu, hareketsiz bir dünya buluruz. “İki resim arasındaki yedi farkı bulun” bulmacasına yakından baktığımızda ilginç bir durumla karşılaşırız. Bulmacayı dikkatle çözen birisi sürekli bir karşılaştırma yapmaya zorlanır. Bir resimde olan ama diğerinde olmayan kimi nesne ve ayrıntıları bulur ve işaretler; farklı olan şeyleri birbirine eşitler. Aslında iki resim arasındaki farkları bulmaya çalışan birisi tümüyle paradoksal bir durumla karşılaşır. Karşısındaki resim ne kadar durağan görünse de bir değişim süreci içerisinde ve resme bakan olarak kendisi de aktüel bir değişimden bağımsız değildir. Farkın bakış açısından, mesele iki resim *arasındaki* yedi farkı bulmak değil, resimlerden her birine *içkin* sayısız farkı deneyimlemektir.

Bu metin, Deleuze’ün sözünü ettiği farkın bakış açısını grammerin siyasal pozisyonunun analiziyle birlikte düşünmeye çalışıyor. Deleuze ve Guattari’nin gösterge rejimleri

incelemelerine *yakın okuma* yapmayı deniyor. Dilsel değişimlere, kodlara ve sözdizimine indirgenen anlam olaylarının dışına kaçan bir yersiz-yurtsuzlaşma çizgisi araştırıyor.

Gramer ve İktidar

Giorgios Lanthimos'un 2009 yapımı filmi *Kynodontas* (Köpek Dişi) kentin dışında, büyük bahçeli bir evde yaşayan bir Yunan ailesinin garip hikâyesini ele alır. Etrafı yüksek çitlerle çevrilmiş bahçe, tüm dünyadan soyutlanmıştır. Yirmili yaşlarda iki kız, bir erkek kardeşleri, anne ve babadan oluşan bu ailede hiç kimsenin ismi yoktur. Yalnızca baba, anne ve çocuklar vardır. Dış dünyaya kapalı ve hatta dış dünyaya düşmanca bakan anne-babanın çocuklara öğrettiği kurguya göre çitlerin dışında berbat yaratıklar yaşamakta ve bahçeye saldırmayı planlamaktadırlar. Bu saldırıya karşı koymak için çok sıkı bir terbiyeden, köpek terbiyesinden geçerler, elbette terbiyeci anne-babadır. Anne-baba, çocukları kurgularına inandırmak için çeşitli hileler, oyunlar düzenlerler ve bahçe çitlerinin dışındaki dünyayı hiç bilmeyen çocuklar bu oyunlara inanırlar. Mesela gökyüzündeki uçağı görürler ve eğer bahçelerine düşerse ona sahip olmak için yarışmaya sözleşirler. Bu arada anne pencereden bir uçak maketini bahçeye fırlatır ve çocuklar bu uçağı elde etmek için birbirleriyle yarışır. Maket uçağın gökyüzündeki uçak olduğuna inanırlar.

Filmde ismi olan yalnızca iki kişi vardır. Bunlardan biri, babanın üst düzey bir yöneticisi olduğu fabrikanın patronu Bay Pedro diğeri de bu fabrikadaki kadın güvenlik görevlisi Christine'dir. Christine, eve giren tek yabancıdır. Baba, onu eve gözleri bağlı bir şekilde götürür ve evin oğluyla birlikte olması için ona para öder; aralarında sessiz ve mekanik bir seks yaşanır. Christine, evin büyük kızıyla oyunlar oynamaya başlar, bu oyunlar köpek eğitiminin getirdiği "yalama oyunlarıdır". Ona verdiği hediyeler karşılığında kendisini yalamasını ister. Zaten çocuklar buna alışıkırlar, köpek gibi havlamaya, babalarının ellerini yalayarak itaat etmeye alıştırılmışlardır. Bu arada, büyük kız kardeş aralarında olup biteni babaya anlatma tehdidiyle Christine'den bir video kaset alır. Video kasedi izler ve ertesi gün kız kardeşine artık bir adı olduğunu söyler. Kendine koyduğu ad, Bruce'dur.

Ailenin kendine özgü bir takım ritüelleri vardır. Anne ve Babanın evlilik yıldönümünde, çocuklar teatral bir temsil hazırlarlar; ailenin kutsal olduğunu anlatan sözlerle takdis edilirler. Büyükbabalarının sevdiği şarkıları dinlerler ki bu şarkılardan biri 'Fly me to the moon'dur. Ancak baba çocuklarına bu şarkının sözlerini yanlış tercüme eder: *Babamız bizi sever (Fly me to the moon)...Annemiz bizi sever (Darling kiss me)...*Bir diğeri ritüel, kardeşleri olduğuna inandıkları köpeğin cenaze törenidir. Aslında köpek, baba tarafından köpek

terbiyecisine verilmiştir ve eğitiminin bitmesine daha çok zaman vardır. Ancak baba bir gün eve gelirken üstünü başını kendi elleriyle parçalar ve giysilerine kırmızı boya sürüp kardeşlerinin saldırıya uğrayarak öldüğünü anlattığı yeni bir kurgu yaratır. Bunun gibi kurgularla çocuklar dış dünya hakkında hiçbir şey bilmeksizin büyümüşlerdir ve onlara anlatılan en önemli hikâyeye göre çocuklar, evi terk etme zamanının geldiğini köpek dişlerinin düşmesinden anlayacaklardır. Evi yalnızca arabayla terk edebileceklerdir. Tüm bu kurallar, ritüeller ve mitler çocukların kaçmasını engelleyerek dış dünyadan izole bir biçimde yaşamlarını sürdürmelerini sağlar. Kynodontas, bir tür faşizm alegorisi olarak da, bir kara ütopya olarak da, modern ailenin gizli şiddetinin ifadesi olarak da okunabilir ama filmin asıl çarpıcı tarafı, yaşadıkları bahçenin sadece çitlerle değil ama onlar için uydurulan sözcüklerle, dille kapatılmış, örülmüş olmasıdır.

Film, bir elin bir kaseti teybe yerleştirdiği yakın plan bir çekimle başlar. Kasetten annenin sesi gelmektedir: “*Günün yeni kelimeleri: deniz, otoyol, seyahat, tüfek. ‘Deniz’, oturma odasındaki ahşap kolluklu koltuktur. Örneğin ayakta kalmayın ‘deniz’e oturun da biraz konuşalım. ‘Otoyol’, çok güçlü bir rüzgâr türüdür. ‘Seyahat’, zemin kaplamada kullanılan oldukça dayanıklı bir maddedir; örneğin, avize düşüp, yere çakıldı, ama zemine bir şey olmadı çünkü yüzde yüz ‘seyahatten’ yapılmıştı. ‘Tüfek’, beyaz güzel bir kuştur.*”

Annenin kayıttaki sesi, çocukların hayatlarında ilk kez duydukları sözcükleri onların bildiği nesnelere bağlar. Yani ses imgeleri ve onların bağlandığı zihinsel tasarımlardan oluşan göstergelerin üretimidir söz konusu olan. Ancak “deniz”i oturma odasındaki koltuğu gösteren bir sözcük olarak kodlamak, aslında çocukların bilmediği dünyayı bildikleri nesnelere indirgemelerini sağlar. Filmin bir sahnesinde Christine, evin oğluna zombiye benzediğini söyler ve çocuk zombinin ne olduğunu annesine sorar. Annesi, zombinin *küçük sarı bir çiçek* olduğunu söyler. Bir başka sahnede çocuk, bahçede sarı çiçeklere rastlar ve annesine seslenir: *İki zombi buldum anne!*

Kynodontas, göstergelerin dünyasında işleyen ekonominin, içerisi ve dışarıyı ayrımını yaratan dilin şiddetinin filmi olarak da okunabilir. Mitlerle, ritüellerle, eğitim ve terbiyeyle tüm dünyadan soyutlanmış bu ailesel iktidar imajları büyük kız kardeşin- artık biz de ona Bruce diyelim- çılgınlık nöbetleri geçirmesine yol açar. Bir seferinde erkek kardeşinin koluna bıçakla saldırır, bunun için ceza alır. Zaten her şey köpek terbiyecisinin kullandığı ödül ve ceza sisteminde sürmektedir burada. Aralarındaki yarışlarda kazanan hep onurlandırılır ve babanın onlara ödül olarak verdiği çıkartmaları kazanır. Christine’in Bruce’a video kaset

verdiği anlaşıldıktan sonra Baba, Christine'in evine gider, başına video çalarla vurarak onu yaralar. Artık Bruce, erkek kardeşiyle birlikte olmak üzere görevlendirilir. Ancak her şey daha da kötüleşmiştir onun için ve bir gün aynanın karşısında bir ağırlıkla köpek dişini kırar ve babasının arabasının bagajına saklanır, çünkü evden tek çıkışın arabayla olduğuna ve köpek dişleri düştüğünde evden ayrılacaklarına inandırılmışlardır. Bu arada baba, kanlar içindeki lavaboda Bruce'un köpek dişini görür ve telaşla dışarı çıkarak Bruce'u aramaya koyulur. Erkek kardeş, havlayarak kapı sınırına kadar gelir. Diğer kız önce Bruce diye bağırır ama daha sonra o da kardeşine katılır ve içeriyle dışarının tam sınırında ikisi de öfkeyle havlarlar. Kapı açıktır ama asla kaçmazlar. Sabah olur ve Bruce, babasının arabasının bagajında dışarı çıkar. Baba, fabrikada arabasını durdurur ve film, kameranın arabanın kapalı bagajına odaklandığı sahneyle sona erer.

Belki de sağduyulu bir bakışla bu karakterlerin fazlasıyla aşırı oldukları ve zaten gündelik hayatla pek de alakaları olmadıkları söylenecektir. Oysa söz konusu olan hem sağduyunun hem de sağduyunun dışladığı bir tür aşırılığın, dilin içerisinde yeniden üretilen aynı türdeki içerisi-dışarısı gibi ikili karşıtlıklar düzlemine ait olmasıdır. Tam da burada sağduyu, güçlü terimi öne çıkartan, egemen olanı ve normu referans alandır. Yani Kynodontas'ın babasının sağduyusu -ki o tüm planlarını ve davranışlarını sağduyuyla yapar, verdiği ödüllerin ve cezaların bir mantığı vardır- bir tür aşırılık mıdır şimdi? Burada bir tür paradoksla karşı karşıyayız.

Şimdi sorun, dilin bir uzlaşma sistemi olarak düşünülmesinin sınırlarının asla bilinmeyeceği gerçeğiyle iç içe geçiyor. Anne ve babanın kurduğu yeni gösterge sisteminde "seyahat" sözcüğü *zemin kaplamada kullanılan bir maddeye* karşılık geliyor. Çünkü, bir uzlaşma sistemi olarak düşünüldükçe dilin bilinmeyen dünyayı bilinene indirgemekten daha güçlü bir işlevi de kalmıyor. Yabancı olan her şeyi düşman ilan edebilen bir yaklaşımın tümüyle ikili karşıtlık yapısına dayalı bir dilden daha çok neye ihtiyacı olabilir ki? Filmde, erkek kardeşlerinin devasa bahçe makasıyla bahçeye giren bir kediyi parçaladığı dehşet dolu sahneyi gören kız kardeşlerinin çılgınlığına karşın katilin soğukkanlılığına ne demeli? Irkçılığın, faşizmin ve yabancı düşmanlığının toplumsal yatırımlarının da hep böylesi yalnızca uzlaşmaya dayalı, kendi içerisine kapalı ve iç-dış türünden kategorik ayırım yapan gramere sahip bir dile ihtiyacı yok mu? Bilinmeyen dünyayı bilinene tercüme etmek, anlaşılamayana sıradan olana, görülebilir olanı dile getirilebilir olana, yalnızca işitilene tümüyle söylenene çevirmek aslen birbirinden farklı şeyleri aynı hizaya getirmek, bir tür gramerin, dili referans alan bir gramer makinesinin yeniden üretimleriyle mümkün değil mi?

Erkek kardeşin kediyi öldürmesinin sebebi basitçe kedinin bir düşman olarak kodlanmasına indirgenebilir mi? Oysa daha derinde işleyen şey, bahçenin yüksek duvarlarının ardındaki *her şeyin* bir tehlike, bir düşman olmasıydı. Kedi, bu içeri-dışarı ayrımının yalnızca bir kurbanıydı. Onlarınkinden yalnızca daha çok sayıda insanın uzlaşısına dayanan bir dil kullananlar, kapı açık olduğu halde bahçeden kaçmayan çocukların hikâyesinde, kendi hikâyeleriyle büyük benzerlikler bulamazlar mı? Elbette daha büyük bir bahçede, daha büyük çitler ve düşmanlıklar karşısında, *Kynodontas*'ın çocukları çok masum kalıyorlar. Belki de bahçeden de büyük bir yerde, bir şehirde veya bir kentte, ülke sınırlarında ve bazen ülke sınırı olmuş dil sınırlarında benzer bir gramer hep iş başında değil mi?

İkili karşıtlık olarak içerisi-dışarı ayrımı, daha geniş bir gösterge ekonomisi içerisinde eril-dışıl, iç-dış, güzel-çirkin, akıllı-deli ve iyi-kötüyle farklı konumlarda ama aynı disiplinle çalışıyor. İlk bakışta görülebilecek iki büyük hata, bu ikili karşıtlık sisteminin negatif fark oyununu bozmanın olanaklı ve gerekli olduğunu düşündürüyor. Bu hatalardan birincisi, karşıtlık içindeki terimlerden birine diğeri üzerinde egemenlik ve ayrıcalık tanımaya dayanır. Birini önce ve zorunlu, diğeri sonra ve rastlantısal olarak konumlandırmak kendi başına büyük bir sorundur ama asıl mesele bu terimlerin her ikisini de aralarındaki ilişkiden önce bütünsel ve tutarlı kavramlar olarak almaktan, aralarındaki ilişkiden bağımsız olarak yani ilişkiye aşkın kılmaktan kaynaklanır. Yani Platonik türde bir İyi idesi gibi kendi kendisine özdeş, ilişkiden bağımsız bir taraf hep kalır. İkinci hata, bu kavramsal çiftlerin homojen bütünlükler olarak tarif edilerek kapalı yapılara dönüştürülmesidir. Sanki saf bir erillik varmış gibi bir tür kapalı düşünce imgesi, klasik temsilin tatsız dili işler burada; sanki kendisine hiçbir şeyin bulaşmadığı, tesir edilemeyen saf bir iyi varmış gibi.

Belki de Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de niçin grameri kırmaya yönelik bir mücadele içinde olduğunu anlamak mümkündür.

“Sonunda yüklem ve nesneye baktığımız gibi özneye de biraz ironiyle bakmamıza izin yok mu? Filozof gramere duyduğu inancın üzerine çıkmayacak mı?” (Nietzsche, 2002: 34).

Özneye biraz ironiyle bakmayı denemenin iki önemli sonucu olabilir. Birincisi, gramerin ayrıcalıklı göstereni olarak merkezi bir konuma taşınmış özneyi yerinden yurdundan etmekle ilgilidir. Nietzsche'nin felsefesi evreni, kendi zihnindeki idelere indirgeyebilen, doğaya kendi yasalarını dayatabilen özneyi, içinde bulunduğu kaosla yüzleşmeye çağırır. Aslında, modern epistemolojinin öznesinin doğumunu mümkün kılan şey, akılla gerçeklik arasında bir eşbiçimlilik, bir tür paralellik varsayımıydı. Aklın kendi içinde bulunduğu bir

yasayı, doğanın diline tercüme etmenin tam da oluşun ve eylemin doğasını negatif güçlere teslim etmek anlamına geldiğini gösteriyordu bu ironi denemesi. Öyleyse klasik temsilin yarattığı bu yanılsamadan kurtulmanın yolu, özneyi sahip olduğu ciddiyetten uzaklaştırmaya, onun dilsel konumunu yani gramatik önceliğini yerle bir etmekten geçiyordu. Nietzsche'nin gramerle kavgasının bir boyutu buydu ve süreçleri sabit perspektiflere çeviren, yaşamın yaratıcı güçlerini dizginleyen çileci bir kültürün dayandığı şey olarak öznenin gerçeklik karşısındaki tutumu aşındırılmalıydı.

Nietzsche'nin ironisinin diğer sonucu, Tanrı'nın mutlak özne olarak inşasını hedef alır. Gramer, öznenin sürekli olarak yeniden üretildiği bir alandır. Bakış açıları değişse de öznenin söz dizim içerisindeki önceliği bir problem olarak varlığını sürdürür. Özne, sanki eylemle ilişkisi dışında bağımsız bir varlık alanını dolduran, anlamı tayin eden, sınırları belirleyen ve sonuç olarak eylemi gerçekleştiren bir yapıya bürünür. Mutlak özne olarak Tanrı'nın varlığı da böylesi bir grameri varsayar. Tanrı, gramerin özneye verdiği bu kuşatıcı rolün doruk noktasında yer alır. Elbette Nietzscheci ironinin bu ikili yıkım arzusu grameri aşmakla, belki de ondan kurtulmakla yaratıcı ve olumlayıcı bir oluş dünyasına açılacaktır. Soruna bir de tersten yaklaşmanın gerekli olduğu bir noktadayız.

Niçin oluşun ve eylemin dünyasının bir grameri olamaz? İşte şimdi Nietzsche'nin gramer kavramını yalnızca dilbilimsel anlamıyla değil ama onu da içerecek şekilde yeni bir anlamda kullandığını düşünebiliriz. Gramer, akılla gerçeklik arasında yasalılık eksenindeki bir ilişkinin adıdır. Bu yönüyle, hem doğanın yasalılığının hem de ahlaki değerlerin üretim alanıdır. Hakikatin icadı, gramerle kurduğu ilişki içerisinde gerçekleşir. İyi ile kötü arasındaki oyun bir karşıtlıklar yapısına dayalı gramere ihtiyaç duyar. Oysa oluşun dinamikleri karşıtlık rejimlerinde işlemez, yalnızca yaratımın, şansın ve tesadüfün oyununu kucaklar. Oluşun eğer bir grameri olsaydı, onu öngörebilecek yasaları, içerisinde saptayabileceğimiz bir düzen de olurdu. Nietzsche'nin grameri aşma tutkusu işte bu ikinci ve daha geniş anlamıyla yani doğaya, topluma ve ahlaka, yasa ve düzenin bakış açısıyla bakma anlamıyla düşünüldüğünde artık politik olanın üretildiği yerdeyizdir. Deleuze ve Guattari, Nietzsche'nin gramerde gördüğü politik yönü moleküler düzeyde yeniden açığa vururlar.

“Gramer açısından doğru cümleler kurmak normal birey için toplumsal yasalara herhangi bir boyun eğmenin önkoşuludur. Birtakım kurumlara ait olan herkesin grameri bilmesi beklenir. Dilin birliği kökensel olarak politiktir”(Deleuze, Guattari, 1988: 101).

Kimdir bu normal birey? Normal birey, yani kurumlara ait olan “kişi” açısından gramer, tüm toplumsal alanın düzenlenişinin kara kutusudur. Zaten bu “normal” bireyin kendisi de gramerin ikili karşıtlık yapılarından birisi ekseninde, akıllı-deli ya da normal-anormal ikiliği içerisinde üretilmemiş midir? Neden herkesin grameri bilmesi beklenir ve grameri bilmek niçin yasaya boyun eğmenin önkoşuludur? Yasaya boyun eğme ya da ona tabi olma yalnızca bastırıcı bir gücün boyunduruğuna girmek demek değildir. En genel anlamıyla iktidar ilişkilerinin içerisinde bir konum almaktır ki bu da eylemler üzerinde bir takım sınırlamalara işaret eder- bir takım eylemlerin başka eylemler üzerinde yaptığı sınırlama, bir takım kuralların eylemler üzerindeki kısıtlaması olarak. İşte bu kuralların iletilmesi daha doğrusu dikte edilmesi için gerekli gramerin kendisi iktidar ilişkilerine gönderme yapar. Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla*'da gösterdikleri gibi gramerin politik doğası iktidar eksenine doğrudan ilişkilidir.

“Bir gramer kuralı sözdizimsel bir imleyici olmadan önce bir iktidar imleyicisidir”
(Deleuze, Guattari, 1988: 76).

Gramerin, öncelikle bir iktidar imleyicisi olduğunu söylemek, onun içindeki sözdizimsel yapıyı da üreten daha geniş bir toplumsal alana gönderme yapmayı getirir beraberinde. Bürokrasinin sıkı sıkıya örülü bir grameri vardır ve bu yalnızca dikey bir hiyerarşiye gönderme yapan klasik bürokrasiyle sınırlı değildir; söz konusu olan gündelik yaşamdaki, cinsellik rejimlerindeki, hakikatle ilişkideki bürokrasidir. İşte böylesi bir bürokratik makinenin işleyiş dizisi, çalışma disiplini ya da rasyonalitesi onun sözdizimsel yapısını oluşturur. Ancak burada gramerin politik doğası bir tür ideolojiye indirgenemez. Eğer söz konusu olan iktidar ilişkileri faşizm ekseninde görülecekse, mesele Foucault'nun *Anti Oedipus*'e yazdığı önsözde belirttiği gibi *sadece Hitler ve Mussolini'ninki gibi tarihsel faşizmlerle değil- kitlelerin arzularını harekete geçirmiş ve kullanabilmiş olan faşizmle-hepimizde varolan, kafalarımızdaki ve gündelik davranışlarımızdaki faşizm...*(M.Foucault, Önsöz, Deleuze, Guattari, 1994: 2) açısından düşünülebilir.

Deleuze ve Guattari'nin gramer analizinin gitgide radikalleştiği bir çizgi, dili kendi üstüne kapatan değişmezlerin açığa çıkarılmasını sağlar. Bu değişmezler, işaretlerin birbirine gönderme yaptığı sınırsız düzlemleri kırarlar; yani çağrışımın sonsuz trafiğinin tıkarlar. Bunun sonucu ayrıcalıklı bir gösteren ya da öznenin yeniden dirilişidir. Dilbilim, böylece kaotik bir çağrışım oyunundan lineer bir sözdizimine geçerek kendi içerisine kapanır (Deleuze, Guattari, 1988: 82). Sözcelemin bir gösterene ve ifadenin de bir özneye dönüşmesi bunun en açık göstergesidir. Dilin kendi üstüne kapanması, bilinmeyen dünyanın bilinene

tercüme edilerek sınırlanması sonucunu doğuran bir tür temsil mantığına eşlik eder. Artık, referans sistemi temsilin yarattığı bölünmeye boyun eğer. Yani temsil edilenler, birbirine gönderme yapan sonsuz bir çağrışım içerisinden, dilsel değişmezlerin, sözdizimin, gramerin temsil edici öğelerinde yeniden yer yurt edinirler. Oysa sözcelemin toplumsal karakteri, bedenlerin kolektif bir düzlemde bir araya gelişleriyle ilgilidir (Deleuze, Guattari, 1988: 80). Sözdizimin ve gramerin değişmezleri işte bu bedenlerin bir araya geliş dinamiklerini parçalayan bir sistem kurarak, gösterenin tahakkümünü mümkün hale getirirler.

Kynodontas'taki baba ve annenin kurguları sonucu, sahip olmak için yarıştıkları uçağın gökyüzündeki uçakla bir ve aynı şey olduğuna inanan çocukların yaşamında nesnelere ile onları imleyen gösterenler arasındaki bağıntı, anne ve babanın otoritesine bağlıdır. Çocuklar, bir şekilde duydukları yeni sözcükleri annelerine soruyorlar ve annelerinden *bu sözcüğü de nereden duydun* karşılığını alıyorlardı. Şimdi sorun *zombi* sözcüğünü *küçük sarı bir çiçeğe* doğru kodlayan konumun keyfiliğiyle bu dil sisteminin merkezi bir değişmezi olan emirlerin zorunlu yapısı arasındaki zıtlığın açığa çıkarılmasıyla daha da çetrefilli bir hal alıyor.

Emir-sözcük nedir?

Kynodontas'taki ailenin gündelik hayatındaki en önemli ritüellerden birisi de video izleme törenleridir. Ancak izledikleri videolar babalarının çektiği görüntülerdir ve çekilen yalnızca aile bireylerinin görüntüleridir. Baba, sadece bir kez Christine'in de kamera kaydına girmesine izin verir. Bu video izleme ritüellerinde çocuklar kendilerini izlerler ve izledikleri esnada ekrandaki konuşmalarını seslendirerek bir oyun oynarlar. Bildikleri dünya öylesine bir tekrar halindedir ki artık onu, dışarıdaki düşman dünyaya karşı binlerce kez ezberleyerek kendi üstüne kapatmışlardır. Anne ve baba, dış dünyaya karşı içerinin homojenliğini, kapalılığını sağlamak için ellerinden geleni yapar ama yine de Christine'in verdiği kaset yoluyla büyük kız kardeşin kendisine Bruce adını vermesini engelleyemezler. Dışarının sürekli içeri sızması, sınırların daha da gerilmesine yol açar. İşte dışarının sürekli olarak içeri sızıışı karşısında annenin stratejisi, bilinmeyen sözcükleri bilinenlerde konumlandırma. Peki, eğer sınırlar sürekli ihlal ediliyorsa ve kendi üstüne kapanan dil yine de bir "başka" ya da "yabancı" ile karşılaşıyorsa, dile getirilebilirin sınırları nerede aranmalı?

Eğer dile getirilebilirin sınırlarını belirleyen şey, gramerin kurduğu ikili karşıtlıklar düzlemiyse Nietzsche'nin grameri kırma arzusu tam da dile getirilebilirin sınırını aşındırmaya karşılık gelecektir. Öyleyse iyi ile kötünün, içerisi ile dışarısının sanıldığı gibi birbirlerinden

ayrık ve homojen bir yapıda kavranamayacağını dile getirmek gereklidir. Yani söz konusu olan kendi içerisinde tamamlanmış, ilişki olmaması ve aşkın hiçbir yapının metafiziğin ölüm hükmünden kurtulamayacağıdır. Böylesi bir bütünlük örnekteki gibi bir homojenlik yalnızca bir kurgudur; çünkü dışarı ile içeriğin sınırları sürekli dağılmaktadır, dışarıdan içeriye sürekli bir şeyler sızmaktadır. Çitler ne kadar yüksek olursa olsun Bruce, henüz adını almadan önce, mutfaktan çaldığı kekleri çitlerin ardında yaşadığına inandığı köpek kardeşine atmaktadır. Yani hem içerden dışarıya hem de dışarıdan içeriye bir takım maddi akışlar, arzu akışları gerçekleşir. Bu yüzden, bilmedikleri her sözcük ve o sözcükle bir nesnenin eşleştirilmesi dile getirilebilir sınırlarını tekrar tekrar zorlar. Ancak, bir *terbiye* sürecine maruz kalan çocukların en çok karşılaştığı şey, hiçbir edimin kendilerinden kaçamadığı emirlerin dilidir. Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla*'da gösterdikleri gibi eğitim disiplinin, gramerin sıkı sıkıya örülmüş ikili yapısıyla ve emir-sözcüklerle yakından ilişkisi vardır.

“Zorunlu eğitim makinesi bilgiyi iletmez, çocuğa gramerin ikili temellerini elinde tutan göstergebilimsel koordinatları dayatır (eril-dişil, tekil-çoğul, isim-fiil, ifadenin öznesi- sözcelemin öznesi). Dilin temel birimi, ifadesi, emir-sözcüktür” (Deleuze, Guattari, 1988: 76).

Deleuze ve Guattari, dile ilişkin bir takım geleneksel varsayımlar saptayarak dilin yerleşik modellerine itiraz ederler. Bu yerleşik modellerden birisi de dilin, iletişimsel bir yapıda kurgulanmasından doğar. Sanki dil, bilginin bir öznenin diğerine basitçe aktarımınımışçasına, bu modeller içerisinde dilin iktidar ilişkileriyle bağlantısı görmezden gelinir. Gramerin politik yapısı tümüyle yok sayılır. Oysa onlara göre her ifade bir edimi tamamladığı sürece dil, bilginin aktarımından farklı olarak emir-sözcüklerin dağıtılması, dayatılmasıdır (Deleuze, Guattari, 1988: 79) Tam da burada emir-sözcüklere (*order-words*) daha yakından bakmak gerekecektir. Emir-sözcükler, gramerin ikili ekonomisi içerisinde emir kipinden çok daha geniş bir düzlemde, dilin dünyayı düzenleme, şeyleri sıralama girişiminin araçlarıdır. Elbette, gramerin hiyerarşik yapısı emir-sözcüklerin işlev alanını genişletir.

Emir-sözcükler, şeyler ile kelimeler arasındaki, ifade ile edim arasındaki bağları sızarlar ve emir kipinin görünürdeki şiddetinden çok daha gizli bir şiddet alanı yaratırlar. Bu yüzden emir-sözcükler, soruların, açıklamaların, tehditlerin, isteklerin, taleplerin, ricaların, belki de beklentilerin içerisinde gizlidir. Çünkü bir emir-sözcüğü belirleyen şey onun, örtük bir ön-varsayım mantığına sahip olmasıdır. Toplumsal bir yükümlülük ilişkisi yaratan her ifade, her edim emir-sözcüklerin hükmündedir (Deleuze, Guattari, 1988: 79).

Kynodontas'ın girişinde emir-sözcüklerin iş başında olduğu bir eğitimle karşılaşırız: 'Deniz', *oturma odasındaki ahşap kolluklu koltuktur. Örneğin ayakta kalmayın 'deniz'e oturun da biraz konuşalım.* Önce bir tanım sonra bir edim. Bir ifadeyi bir edimle örnekleyen anne, görünüşte yalnızca bilgileri aktarmaktadır oysa daha derinde işleyen emir-sözcüklerin ekonomisidir; çünkü çocuklardan da artık deniz sözcüğünü tanımlandığı şekliyle kullanmalarını beklemektedir. İşte ön-varsayım (pré-position) denilen şey budur. Çoğu zaman, görünürde basit bir ifade olarak anlaşılan ama örtük bir ön-varsayım taşıyan bu emir-sözcüklerin dilin temelinde işleyen makineler olduğunu düşünür Deleuze ve Guattari. Emir-sözcüklerin örtük ama dayatıcı yanı, Melih Başaran'ın Deleuze ve Guattari okumasının da gündemindedir.

"Emir-sözcesi bizden herhangi bir şeyi yapmamızı istemez, 'önermek' daha baştan 'dayatmak' olur" (Başaran, 2005: 112).

Öğrencilerine, "lütfen susar mısınız" diyen öğretmenin ifadesi ile öğrencilerin az sonra susması arasındaki ilişkiyi bir düşünelim. Eğer, öğretmen ağzından çıkan bu ifade ile öğrencilerin susmasını bekliyor ve bir emir kipi kullanmamasına rağmen önceden varsaydığı şeyi elde ediyorsa, yani öğrencilerinin susmasını sağlıyorsa burada söz konusu olan şey emir-sözcüklerin dağılımıdır. Sorun emir kipinin kullanılmış olup olmadığı değildir. Eğer öğrencilerine "Susun!" deseydi öğretmen bu bir emir kipi olacaktı; ama söz konusu emir-sözcükler çok daha incelikli bir beklenti ve ön-varsayım mantığına sahiptir. "Lütfen susar mısınız", işte gündelik hayatta çokça karşılaşılan bu tür ifadelerin hedefledikleri edimlerle aralarındaki bağıntıdır problemin eksenini. Nezaketle emrin korkunç işbirliğinden kim acı çekmez ki! Telefonu açtığında "Buyurun!" diyen birini düşünelim. Burada garip bir paradoksla karşılaşırız. "Buyurun" diyerek buyurmak, az sonra gelecek olan buyruğa bir kat daha kesinlik katar, ama buyrukların şu sonsuz alış-verişine pek de şaşırılmamalı.

Emir-sözcükler bir bakıma hâkimin ağzından çıkan, kesinlik bildiren, *ölüm hükümleri* taşırlar. Bir edim ile bir ifade arasında kırılmaz bir bağ kurarak; edimi ifadede tamamlayarak, kapalı bir hüküm üretirler.

"her emir-sözcük, hatta babanın oğluna imlediği de dâhil, küçük bir ölüm hükmü barındırır- Kafka'nın gösterdiği gibi bir Yargı barındırır" (Deleuze, Guattari, 1988, 77).

İşte bu kapalı, değiştirilemez hükümler içerisindeki sürekli ölümler bir tamamlanma, sona erme olarak anlaşılabilir. Kendi varsaydığı edimi dile getiren bir ifade, işte bu ölüm hükmünü gerçekleştirir. "Lütfen susar mısınız!" diyen öğretmenin dilinden akan bir ölüm

hükmüdür; öğrenciler susar, eylem biter, herkes herkesin susmasına bir an şaşırır; işte çok tanıdık bir ölüm sessizliği sarar sınıfı. Teneffüs zili çalana kadar sürecek küçük ölüm hükümleri yaratır emir-sözcükler. Peki, dilin bu emir-sözcüklerle örülü yapısı içinde bir çatlak yok mu? Her şey, emir-sözcüklerin tüm ifadenin dokusuna sızmasıyla mı sonuçlanacak? Yani emir-sözcüklerin bu yayılımına, bu saçılımına direnen ya da onlardan kaçarak başka zincirleme faaliyet alanları kurabilecek hiçbir dilsel değişken yok mu? Deleuze ve Guattari, emir-sözcüklerin de altında *gösterenin tahakkümünden* kaçan başka bir sözcük, ifade türü bulurlar.

Emir-sözcüklerin de altında geçit-sözcükler (*pass-words*, şifreler) vardır. Emir-sözcükler duraklamaları ya da örgütlenmiş, katmanlaşmış oluşumları işaret ederken geçidin bileşenleri olan geçip giden sözcükler. Tek başına bir şey ya da sözcük bu iki katlı doğaya sahiptir: Birinden diğerini çıkarmak zorunludur –emrin (düzenin) düzenlemelerini geçidin bileşenlerine çevirmek için (Deleuze, Guattari, 1988: 110).

Geçit-sözcükler, şifreler dilin değişmezlerinin aksine engellenemez bir akış sürecine gönderme yaparlar. *Kynodontas*'ta Bruce'un, çitlerin dışındaki kardeşine attığı kek parçaları gibi içerisi ile dışarıyı arasındaki ayrıma sızarlar. Emir-sözcükler yalnızca edim ile ifadeyi birbirine zorunlu kılarak, bir ön-varsayım mantığı üretirken, geçit sözcükler öngörülemezliğin, tesadüfün mantığını mümkün kılarlar. Aslında her ölüm hükmünün ölümünü bildirdiği şeyle birlikte ölmesi, bu hükmün tam verildiği anda tahmin edilmeyen bir şeylerin olduğunu müjdelir. Yani hüküm verilmiştir ama mahkûm kaçmıştır; çünkü mahkûm bir geçidi yer yurt edinmiştir. Geçit-sözcükler, işte aşkın bir konumdan verilen ölüm hükmüne karşın bir firar etme, yersiz-yurtsuzlaşma imkânı barındırırlar. Öğretmen, “lütfen susar mısınız” demiştir ama öğrenciler *sessiz konuşmayı* öğrenmiştir, öğretmen “lütfen susun” demiştir ama öğrenciler çoktan *karınlarından konuşmaya* başlamışlardır. Öğretmen “sus!” diye bağırıştır, o sırada teneffüs zili çalmıştır.

“Ve” Bağlantıları

Artık emir-sözcüklerin ölüm hükmünden kaçan ve bir tür görünmezlik kazanan yeni ifade biçimlerinin oluşum çizgileri daha kalın hatlarla çizilmelidir. Değişim halindeki bir şeyin, bir sistemin, değişmezlerle değil, içkin ve sürekli değişkenlerle anlaşılması gerektiğini düşünür Deleuze ve Guattari (Deleuze, Guattari 1988: 93). Bu yüzden, sözdizimle, gösterenin tahakkümüyle, emir-sözcüklerle kendi üzerine kapatılan dil, sürekli olarak kendi dışarıyı tarafından rahatsız edilir. Dışarıyı, kendi göstergelerine indirgeme girişimleri hep bir bulaşmayla, sızmayla karşılaşır. *Kynodontas*'taki anneye sorulan soruların anlamı budur:

Zombi ne demek anne? Her soru örtük bir çıkış, bir tünel kazma girişimidir ve annenin yeni kodlamalarıyla tıkanmaya çalışılır. Büyük kız kardeşin, kimsenin bir adının olmadığı bu dünyada kendisine bir ad koyması emirlerle, disiplinle sınırlanmış bahçenin dışına çıkma deneyidir. Bruce adını aldığı andan itibaren artık onun dünyasında, çitlerin ardındaki dünyanın bedenleşmesi gerçekleşir.

Bilinmeyen bilene çevrildiği her an, yeni karşılaşılan bir sözcüğün bilinen bir nesneyle eşleştirildiği her an, hareket halindeki şeyler bir takım değişmezlerin hükmüne bırakılır. Ancak, bu değişmezlerin yarattığı homojenlik kendi sınırlarını asla başarıyla koruyamaz. Dilin değişmezlerinden sürekli kaçış içinde olan bir dizi değişkenin, içerisinde mümkün hale geldiği ifadelerin arayışında olan Deleuze ve Guattari, olmak kipiyle ya da –dır eklemiyle “ve” bağlacı arasında bir karşıtlık zeminini öne çıkarır. Olmak kipiyle “ve” bağlacı arasında süre giden bir savaş vardır (Deleuze, Guattari, 1988: 98). “-dır” eki değişmez dilsel öğelerin kurumsallaşmasını, ifadenin yerleşik kalıplarını, ölüm hükümlerini soğukkanlı bir kesinlik içinde üretirken “ve” bağlacı ifadenin sonsuz dizilerde farklılaşmasını sağlar. “Ve”nin sürekli bağlantı kuran bu yönü, Deleuze’ün yayınladığı son yazısı olan *Saf İçkinlik*’de de vurgulanır.

“O, düşüncenin kendisinin Dışarı’yla kökensel bir ilişki içerisinde var olduğu dışsallığın dünyasıdır, “ve” bağlacının “dır”(olmak) fiilinin içselliğini tahtından indirdiği bir dünya” (Deleuze, 2001: 38)

Deleuze’ün kast ettiği “o”, deneysel alandır; bedenlerin, sözcüklerin, anlamların sürekli devinim halinde olduğu ve dilin de oluşun dili, “ve” bağlantıları kuran dil olduğu dünyadır. “Ve” bağlacıyla düşünülen bir dil içerisinde bedenler, gramerin ikili karşıtlıklarını kırarak artık kendi sınırlarından çıkan bireyleşmeler haline gelir. Bruce’un çitlerin dışına attığı kek parçaları birer “ve” bağlantısıdır, edindiği Bruce adı da öyle. “Ve” bağlacı bize içeri ile dışarının sanıldığı gibi yapay bir sınırla ayrılamayacağını, tersine içeriinin dışarıyla birlikte var olduğunu ve aralarındaki yapay ayrımın, varsayılan homojenliğin de deneyimin ve duyumun yoğunlaşmasıyla silindiğini gösterir. Gramerin ikili karşıtlık dizgesine itiraz eden bir şeyler vardır burada.

Bir bakıma çağrışımın mantığı “ve” bağlacının işleyiş çizgileriyle kesişir. Çağrışım, psikolojik bir aktarım olarak değil sözcüklerle oynanan bir oyun olarak çağrışım, süre giden bir akış, sözcüklerin kesintisiz bir geçişidir. Oysa yorum, özellikle de psikanalizin yorumu içerisinde çağrışım zincirlerinin koparıldığına, bir gösterenin ayrıcalıklı hale getirilerek diğerlerine üstün bir konuma taşındığına tanık oluruz. Psikanalizin, özellikle Freud

örneğindeki psikanalizin çokça deşifre edilen “fallus-merkezciliği”, penisi bedeninin diğer bölümlerinden ayırarak ayrıcalıklı bir gösterene dönüştürür. Nasıl ki anne tarafından *zombi* sözcüğü *sarı çiçeklere*, *tüfek* sözcüğü *beyaz bir kuşa* kodlanabilmişse, artık kendisini tüm arzunun eksik nesnesine çevirebilen, tüm sözcüklerin referans örneklemini kuşatan bir penis göstereni ortaya çıkar. Onu, aşkın ve tahakkümcü bir gösterene çeviren bakış, analistin elinde bedeninin, rüyanın ve arzunun gizemlerini çözme iddiası taşıyan bir gramere dönüşür. Deleuze ve Guattari’nin *Anti-Oedipus*’da gösterdikleri gibi geleneksel arzu mantığı, arzuyu yasanın bakış açısından düşünerek, onun doğasını sahip olmaya, ihtiyaca, eksikliğe doğru tercüme ederek büyük bir hata yapar (Deleuze, Guattari, 1994: 25). Ancak, bedenlerin, kolektif sözcüklemin ve arzulayan-makineler (*desiring-machines*) dedikleri bağlantı kuran hareketli öznelliklerin dünyası yorumu, psikanalistin yorumuna indirgenemez. Psikanalist arzuya, yasanın gramerini dayatarak her türlü toplumsal arzuda bir Oedipal karmaşa, bir ailesele üçgen (anne-baba-çocuk) görerek dışarıyla mümkün bağlantıları tıkar. Oysa arzu-makinelerinin, toplumsal grupların, bedenlerin işleyişi, özellikle de bilinçdışının birinci sentezi yoluyla kurulan “ve” bağlantılarıdır. İşte bu bağlantılar yoluyla bedenler gerçeklikle simgesel değil de üretici bir ilişkiye girebilirler. Söz konusu olan arzuyu taşıyan özneler ya da yasalar değil, bir çağrışım oyunundaki gibi saf akışlar içerisinde arzulayan hareketli öznelliklerdir. Arzu ve gerçeklik arasındaki üretici bağlantı.

Peki, Deleuze’ün sözünü ettiği dışsallığın dünyasını nasıl anlamalı? Dışsallığın dünyası, içeri ile dışarı arasındaki molar ayrımın çizdiği sınıra ait değildir yani dışsallık, iç-dış karşıtlığının bir kutbu değil, kutupsuz bir düşünce imgesinin önkoşullarından birisidir. “Ve” dizileri, dilin kendi sınırlarına doğru hareketinin taşıyıcılarıdır. Dil ne zaman kendi sınırlarına kapatılsa anlam, bir otorite tarafından tayin edilse orada tanımın, diktenin, emir-sözcüklerin, ön-varsayımlar mantığının izleri görülür; ancak dışsallık sınırları oyarak, sınırlarda “ve” zincirleri kurarak dilin yerleşik ve olağan kullanım biçimlerinden kaçmanın bir yolunu bulur. Erilin, normun, majörün, akıllının grameri –dır ekleriyle kurulu tanımlamalardan, ölüm hükümlerinden oluşurken “ve” bağlacı bir geçit açar. Bu geçitlerden sorular, itirazlar, isimler, sayıklamalar sızabilirler. Kendi içerisinde tutarlı bir söylemin sınırlarını sürekli olarak bulanıklaştıran *tuhafliklar* üretir “ve” dizileri, temsilin sıkı sıkıya örülmüş dünyasındaki sağduyu yerine bir takım tuhafliklar.

Müzikal diziler gibi de düşünülebilir “ve” dizileri. Deleuze ve Guattari, –dır ekiyle “ve” bağlacı arasındaki ayrımın bir diğer yanını diatonik ve kromatik yaklaşımlar arasında bulurlar (Deleuze, Guattari, 1988: 98). Diatonik yapı, sesler arasındaki aralıkların belli bir

yasaya, bir armoni kuralına göre düzenlendiği modeldir. Klasik armoni, sesler ve aralıkların matematiğidir ve Batı müziğinin en büyük icatlarından birisidir ama bununla birlikte seslerin bir kökten başlayarak numaralandırılmış üçlü, beşli, yedili gibi tonlara göre bölümlendiği hiyerarşik bir dizilimi oluşturur. Aslında kromatik dizi de klasik armoni tarafından tanımlanır ancak aralarındaki fark şudur: kromatik dizi tanımlanmış tüm ses aralıklarını kat ederek, perdelerle bölünmüş mümkün tüm sesleri çaprazlayarak geçer ancak diatonik dizi yalnızca yarım ve tam aralıklardan oluşan bir kombinasyona göre ilerler. Majör bir dizi, iki tam aralık ve sonra bir yarım aralık ardından üç tam ve bir yarım aralığın birleştirilmesiyle oluşur. Diatonik dizilerin iniş ve çıkışları hep bir *kök sese göre, kök ses referans* alınarak yapılır. Diatonik diziler, yedi sestene ve bu seslerin kökten başlayarak numaralandırılmasına dayanır ancak kromatik bir dizi Batı müziğinin tanımladığı on iki sesin tamamını içerir. Her ses kök ses alınabileceğinden hangi sestene başlanırsa başlansın hiçbir ses dışarıda bırakılmadan dizi sonsuza kadar akış halindedir. İşte kromatik dizinin bu yatay geçiş yeteneği “ve” dizileriyle aynı hatta ilerler. Dilde, müzikte, resimde ve düşüncenin kendisinde “ve” bağlantılarının bir çok izdüşümü olabilir. Bu bağlantılar yoluyla dili sınırına götürmek Deleuze ve Guattari’nin gösterge rejimleri incelemesinin ana eksenlerinden birisini oluşturur. Dilin sınırlarında artık sağduyulu, normal, majör dil kalıpları yırtılmaya başlar; kendi üzerine kapatılmış dil, kendi sözdizimine aykırı bir duraksamayla, kekelemeyle yüz yüze gelir.

Dilin Sınırlarında Kekelemek

Dilde yeni bir ifade olanağı açan “ve” bağlantılarının hareket yönü dilin sınırlarına itilmesidir, çünkü bu bağlantılar içerisinde değişmezlerin yarattığı yerleşik dilsel kullanım işlemez hale gelir. Deleuze’ün yerleşik ve majör dilsel yapıdan çıkma girişimleri içerisinde metaforlara yönelik de yıkıcı bir tavırla karşılaşırız. Jean Jacques Lecercle, *Deleuze ve Dil*’de temsil ve yorumdan kaçma çabasının metaforların tuttuğu merkezi konumdan çıkma girişimiyle paralel olduğunu gösterir (Lecercle, 2002: 27). Neden Deleuze ve Guattari metaforların oluşturduğu anlamlama eksenine saldırırlar? Metaforlar, gerçekten de sahip oldukları bu merkezi konumdan koparılabilirler mi, onları tuttıkları anlam alanından çıkarmanın, paradoksların kaotik dünyasına kovmanın bir yolu olabilir mi? Deleuze ve Guattari, arzulayan-makineler (*desiring-machines*) ya da Organsız Beden’den (*Body without Organs*) bahsederken gerçekten de bir metafor mu kullanıyorlardı? İşte iki tür okuma tarzıyla karşı karşıya olmanın yanında dile yönelik iki farklı bakış açısıyla da karşı karşıyayız. Eğer metafor olarak düşünülürse en azından Organsız Beden hiçbir şey ifade etmeyecektir. Kare bir üçgen gibi Organsız Beden’de metafor düzleminde düşünüldüğünde tümüyle saçmadır.

Metafor ekonomik bir dil aygıtıdır ve çoğu zaman ilişkilerin dışsallığını inkâr ederek temsil ettiği şeyi, referans aldığı şeyi içselleştirerek yalnızca kendisine gönderme yapan bir tür gösterene dönüşür. Metafor ekonomisi temsil dünyasının önemli bir işlevidir ve bu dünya içerisinde bedenlerin somut karşılaşmasına imkân yoktur.

Metaforların yarattığı dilsel şiddeti ayrıntılı bir şekilde betimleyen yapıtlardan birisi Susan Sontag'ın *Metafor Olarak Hastalık* adlı kitabıdır. Sontag, kanser ve aidsin birer hastalık olmanın ötesine geçerek metaforik anlamlama düzeyinde ırkçılıkla, militarizmle ve seksizmle iç içe geçtiği hatları açığa çıkarır. Artık insanlar hastalıklarının bedensel acısının yanı sıra bir metafor olarak kanserin yarattığı dışlayıcı anlamlara da maruz kalırlar. Kanser söyleminde hücreler *istilacı* olarak adlandırılır ve kanserle *savaş* derneklerinin bir tür militarizme, bedenlerde işleyen bir militarizme eklendiğine tanık oluruz. Aids, tanılandığı ilk yıllardan beri eşcinsellikle ve siyahlıkla ilişkilendirilerek yeni ırkçılık ve ayrımcılık türlerinin doğuşuna eşlik etmiştir. İşte, metaforun şiddeti bedenlerin yaşantısını kendi sınırlarında yeniden temsil ederek bir tür denetleme mantığına yer açar; “hasta”nın bedensel acısı kadar büyük bir şiddettir söz konusu olan. Belki de bu yüzden metaforlar dilin organları olarak düşünülebilir. Organsız Beden de arzulayan makineler de birer metafor değil, metaforları yerinden etmeyi müjdeleyen bir dilin habercileridir. Oluşun dili metaforlara tercüme edilemez, çünkü oluşun bir dili varsa bu dil, bedenleri temsil etmeye değil onların etkinliğini arttırmaya, yeni ifade olanakları araştırmaya yönelik bir dil olabilir. Bu yüzden, sesin, titreşimlerin birer beden olduğu; dilin bir beden olduğu söylendiğinde temsil etmenin yarattığı şiddetten kaçmanın bir başka yolunu araştırmak mümkün hale gelebilir. Dil bir organ değil, bir bedendir ve her beden gibi o da sürekli kendi dışına çıkar. Bir şeyi sınırları etrafında olmuş bitmiş olarak değil de sürekli sınırlarına doğru giden, kendi eşiklerinden atlayan bir süregidiş olarak anlamının mümkün olduğu yerdeyiz artık.

Şimdi, bu çok defa kullandığımız “yersiz-yurtsuzlaşma”nın nasıl işlediğine yakından bakma zamanıdır. Deleuze ve Guattari, görelî ve mutlak yersizyurtsuzlaşma dedikleri iki çizgiyi ayırt ederler. Görelî yersiz-yurtsuzlaşma, bir yerden koparak bir başka yerde yeniden yer yurt edinmeyle sonuçlanan öngörülebilir bir hareket oluşturur. Göstergeler referans noktalarından kaçır ama sonunda yine bir gösterene bağlanırlar. Çağrışım oyunu başlar ama sonra yeniden kilitlenir. Tüm sesleri kat eden bir müzikal dizi çalınırken arada majör bir akorun kapalı yapısı sınırları belirler. Oysa mutlak yersiz-yurtsuzlaşma sadece bir yerden kopmayı değil, yerin kendisini de koparmayı işaret eder. Görelî yersiz-yurtsuzlaşmada hep bir geri dönüş gerçekleşir ama mutlak yersiz-yurtsuzlaşma geri dönük hareketlerden

bağımsızlaşarak kaçış çizgilerinin olumlu bir anlamını keşfeder (Deleuze, 1988: 133). Olumlayıcı bir yersiz-yurtsuzlaşma yerin üstünde değil belki de altından, katmanların, durağanlıkların, değişmezlerin altından gerçekleşir. Bir dip akıntısı gibi her yersiz-yurtsuzlaşma kendi yerini de yersiz-yurtsuzlaştırır. Para, sürekli birinin cebinden bir başkasınıkine girer, bir cepten kopup diğerine geçer; bu durum, görelî yersiz-yurtsuzlaşmayı tarif eder. Aktarım denilen şey bu tür görelî yersiz-yurtsuzlaşmalara rastlar kimi zaman. Paranın bir cepten diğerine, bir kasadan diğerine, bir hesaptan diğerine geçtiği o aradaki zaman, paranın kimseye ait olmadığı o ilginç an tümüyle üzerine düşünölmeye değerdir. Ancak, olumlayıcı bir yersiz-yurtsuzlaşma için paranın aşkın gösteren olarak konumunu yeniden üreten sistemin kendisi kırılmalıdır. Para, her şeyin karşılığı olarak şişirilmiş ve patlatılmış bir gösterendir belki de. Artık tümüyle boş bir gösteren haline gelerek sanallaşmaktadır. Paraya çevrilemeyen bir şeyle karşılaştığında kendisini o şeye çevirebilen bir hokkabazdır para. İşte tam da bu çevirme ve çevrilme trafiğinin dışına çıkmaktır söz konusu olan. Bu trafikten çıkmak, toplumsal kaçış çizgilerini izlemekle mümkün olabilir. Öğretmen çocuklara tam “Sus!” diye bağırırken çalan zil az sonra onları geriye, sınıfa çağırarak olan zilin aynısıdır. Ama söz konusu olan zilin bozulması ve kimi zaman çalmamasıdır. Zamanın yersiz-yurtsuzlaşması için dünyadaki bütün saatleri kırmak yeterli değildir; zamanı bir saatte *görölebilecek* bir şey olarak düşünmekten uzaklaşmak gerekir: “saate baksana kaç”. Peki, zaman nasıl olur da görölebilir ki? Deleuze ve Guattari, mutlak ve olumlayıcı bir yersiz-yurtsuzlaşmadan söz ederken geriye dönmeyen, çatallanan; kaçış çizgilerine, patikalara sapan bir özgürleşmeden bahsederler; sadece insanın özgürleşmesi değil, insandan da özgürleşme olarak.

Deleuze ve Guattari, Kafka’da dilin mutlak ve olumlu yersiz-yurtsuzlaşma çabasını bulurlar. Kafka, minör edebiyatın yaratıcısıdır ama asla bir dilin “büyük yazarı” değildir. Tarihsel dillerin büyük yazarları vardır; Almanca’nın büyük yazarı Goethe, İngilizce’nin büyük yazarı Shakespeare gibi. Yahudi bir aileden gelen, Almanca yazan Praglı Kafka’nın minör edebiyatı egemen bir dilin gramerine tümüyle aykırıdır ve minör-oluş, yersiz-yurtsuzlaşma potansiyelini sürekli olarak içinde barındırır.

“minör edebiyat minör bir dilin edebiyatı değil, daha ziyade, bir azınlığın majör bir dilde yaptığı edebiyattır. Ama temel özelliği, dilin, güçlü yersiz-yurtsuzlaşma katsayısından her koşulda etkilenmiş olmasıdır”(Deleuze, Guattari 2001: 25).

Majör dilin kuşatıcı gramerine karşın minör bir dil onun duvarlarından sızarak sözdizimsel kırılmalar yaratır. Ancak majör ve minör diller iki ayrı dil olarak değil de dilin iki

farklı kullanım şekli olarak düşünülebilir (Deleuze, Guattari, 1988: 104). Kafka, Prag Almancasıyla, Çek dili ve İbranice'nin oluşturduğu bir tür *çokluğu* kendisine yer yurt edinir. Majör bir dilin majör bir kullanımı yerine majörün minörleştirilmesini sağlayan bir yersiz-yurtsuzlaşma düşüncesine açılır Kafka edebiyatı. Kafka, Almancayı minör bir dil olarak kullanır, onun yerleşik sözdizimini ve gramerini bozar, kendisi için bir kaçış çizgisi yaratır. Deleuze ve Guattari'nin dilde kekelemek dedikleri şeyin en açık deneyimlerinden birisi Kafka'da bulunur. Yeni vurgular, yeni anlatım biçimleri, yeni ifade olanakları, sözcelemin kolektif toplanişu Kafka'nın izinde olduğu kaçış çizgilerini oluşturur (Deleuze, Guattari, 1988: 104).

Deleuze ve Guattari, minör edebiyattaki tüm anlatım biçimlerinin, çığılıkların, majörden kaçış çizgilerinin, vurguların, aslında minör edebiyatın kendisinin politik olduğuna işaret ederler (Deleuze, Guattari, 2001: 26). Minör edebiyat, majör dilin gramerinin, sözdiziminin, emir-sözcüklerinin yarattığı tahakküm ve denetim ilişkilerinin dışına çıkma imkânı yaratır bu politik yönüyle. Kafka'nın metnini ören bürokratik, yasal, ailevi düzeyler sürekli kendi sınırlarına doğru hareket ettirilirlir. Bürokratik ve yasal makine aslında tabi kıldığı arzular yoluyla kendi varlığını sürdürür; işte Kafka'nın minör edebiyatı bu arzular yoluyla harekete geçebilecek bir kolektif ifadedir. Bireysel olan sürekli olarak siyasal olana gönderme yapar. Bu kolektif yön, Kafka'nın minör edebiyatının üçüncü özelliğini verir (Deleuze, Guattari, 2001: 27). Bir azınlığın düşleri, arzuları, yıkımları ve kaçış çizgileri minör edebiyatın ifade biçimleriyle kesişir. Edebiyatın yeni devrimci güçlerini yaratmak üzere bedenler, sözcelem akışları, arzular bir araya gelir. Minör edebiyat, temsilin yerleşik güçlerine karşı öznesiz ve gösterensiz toplumsal bir beden icat eder ve bu beden majörün içerisine girerek egemenlik oyununu bozar. Bürokratik makineyi cinselliğiyle yüzleştirir, ailevi düzlemi kendi şizo-akışlarına bağlar. Deleuze ve Guattari'nin Kafka okumaları şizoanalizin en yaratıcı örneklerinden birisini verir. Kafka'nın metinlerinde paranoyak iktidar makinesinin altında ve ondan önde bir yersiz-yurtsuzlaşma olarak arzunun şizofrenik akışlarıyla karşılaşırız. İşte şizoanaliz ve minör edebiyat, paranoyak üst-kodlamayı çözecek kodsuzlaşmış şizoid arzuları takip eden aynı hat üzerinde birleşirler. Arzu temsile izin vermez; bürokrasinin, yasanın aşkınlığına rağmen arzu bir içkinlik düzlemi oluşturur (Deleuze, Guattari 2001: 74).

Dilin sınırlarında sözdizimi bozan bir kekeleme yaratır minör edebiyat. Jean Jacques Lecercle de Deleuze ve Guattari'nin kekeleme üzerindeki vurgusunu yeniden gündeme getirir ve bunun "dilnin empreyalizmine karşı bir strateji, etkin bir strateji olarak düşünüldüğünü gösteririr (Lecercle, 2002: 23). *Bin Yayla*'da sık sık vurgulanan bu kekeleme eylemi sadece

konuşmadaki bir kekeleme değil, kekeleyerek kurulan bir dile işaret eder. Aslında Freud'un dil sürçmelerini birer yorum nesnesine dönüştürerek bastırılmış arzu eksenine kaydetmesi yorumlamanın tahakkümünü kuruyordu. Gündelik hayattaki şakalar, dil sürçmeleri, sakarlıklar gibi durumlar psikanalizin dilinde birer gösterene, arzunun Oedipal gösterenine dönüşüyordu. İşte Deleuze ve Guattari'nin kekeleme temasını öne çıkarmalarının bir bağlamı psikanalize karşı girişilen mücadelede gizlidir. Keşfedilebilecek bir diğer bağlantı da Lecercle'in kekelemeyi minörleşmeyle aynı cepheye kaydetmesiyle anlaşılabilir. Dilin emperyalizmine karşı, gösterenin şiddetine karşı sözdizimini kıran, kendi tekrar mekanizmasından yeni bir vurgu, yeni bir dil kuran kekelemeyle politik, kolektif sözce toplanışlarını bedenleştiren minörleşme ortak cephede buluşurlar. Deleuze ve Guattari'nin minör edebiyatı majör dilde yapılan bir edebiyat olarak görmesi minörlüğün yalnızca majör dil kullanımlarıyla savaş içinde olduğu anlamına gelmez. Her minör-oluş içinde yeniden yersiz-yurtsuzlaşma eğilimleri taşıyan paranoid eğilimlerle karşılaşır. Çünkü bilinçdışının toplumsal yatırımları bulaşıcıdır. Bu yüzden minör-oluş ve kekeme bir dilin aşkın dil yapılarına karşı açtığı cephe kendi kendilerine karşı da açılmıştır; bir diğer ifadeyle kendi kendisiyle de mücadele eden bir savaş makinesidir söz konusu olan.

“başyapıtlar bir tür yabancı dilde yazılır diyen Proust'tu...yalnızca yabancı bir dili konuşurken değil kendi dilinde de bir yabancı olmak” (Deleuze, Guattari, 1988, 98).

Dilin bir diğer yersiz-yurtsuzlaşma deneyimini Amerikan edebiyatında bulacaktır Deleuze. Herman Melville'in *Katip Bartleby* romanında Bartleby'nin *tercihli* konuşması da dilin bir tür kekelemesidir: *yapmamayı tercih ederim (I prefer not to do)*. Kendisine verilen emirler karşısında Bartleby'nin tavrı, yapmak ve yapmamanın dışında üçüncü bir yol açmaktır. Deleuze'ün Bartleby üstüne yazdığı incelemede gösterdiği gibi yapmamayı tercih etmek, yapmamaktan tümüyle farklı bir şeydir ve bu yolla Bartleby emir-sözcüklerin saçılımının karşısına yeni bir mantık çıkarır.

Dava vekilinin dehşetle farkına vardığı şey budur: Bartleby'nin aklını başına getirmeye dair tüm umutları yıkılır, çünkü bu umutlar, bir patronun itaat edilmeyi ya da iyi niyetli bir arkadaşın sözünün dinlenmesini 'beklediği' bir *ön-varsayımlar mantığına* dayanır, oysa Bartleby, yeni bir mantık, anlatımın ön-varsayımlarını çöktürmeye yeten bir *tercih mantığı* icat etmiştir (Deleuze, 2007, 95).

Bartleby her açıdan tuhaftır ve bu tuhaflığı bir tür sözce kullanımına işaret eder; tuhaf ifadeler yoluyla dilin sınırlarına gider, yerleşik dil kullanımını aşındırır ve bu arada boyun eğmenin gramerini kırar. Tercih mantığı ona emir-sözcüklerin ön-varsayımlardan, ölüm hükümlerinden kaçmanın bir yolunu sunar. Eril ya da dişil, genç ya da yaşlı, iç ya da dışın

temsili dünyasında yalnızca zorunluluğun ve varsayımların mantığı iş başındadır. En masum beklentilerin, nezaketin, inceliklerin ve ricaların birer şiddet aracına dönüştüğü yerdir burası. Bartleby, kendisinden beklenileni yapmamakla kalmaz yani o, olumsuzlamanın eşiklerinden çoktan atlamıştır. Bu yüzden onun tavrı olumlayıcı, etkin bir direniş stratejisi sunar; dilin yersiz-yurtsuzlaşması Bartleby'nin ki gibi tuhaf ifadelerin olumlayıcı kaçış çizgisinde gerçekleşir. Deleuze, Bartleby incelemesinde şu ifadeyi kullanır: *Hiçbir referansı olmayan Bartleby* (Deleuze, 2007: 98). Sürekli birbirine ve sonunda da aşkın otoriteye yapılan göndermelerle kapatılan bir dil içerisinde hiçbir referansı olmamak ne demektir? Bu durum, Bartleby'yi daha da kırılğan hale getirmez mi örneğin? Emir-sözcüklerin kendilerini referans alan yapısının karşısında bir başka emri referans almak aslında sistemi yeniden üretmek olurdu. Bartleby'nin tavrı ise referans makinesinin sınırlarında tümüyle tanımsız bir başkalık, bir tür *tuhaflik* yaratır.

Deleuze ve Guattari'nin okurlarının belki de bu *hiçbir referansı olmayan Bartleby* ifadesine özel bir önem vermesi gerekir; çünkü onların tehlikelerine hep dikkat çektikleri temsilin dünyası, referanslardan ve mesafelerden örülüdür. Okurla yazar ilişkisini tıkayan, bedenlerin karşılaşmalarını referansların ekonomisine terk eden mesafelerdir bunlar. “ve” bağlantılarının yüzeylerinde ise iç içe geçen, çaprazlayan, birbirine dolaşan bedenler görünür; mesafe yalnızca eylemsiz olanın bakış açısından mümkündür (bu yüzden elmayla elma kurdu arasındaki ilişki bir metinle okur arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek için ilginç bir örnek olabilir). Bence, Deleuze ve Guattari mesafelerin ve katmanların sınırlarında, ağaçsı-dikey, kapalı bir hiyerarşik yapı yerine, rizom dedikleri bağlantı ağlarını, çoklukları ve “yaylaları” dolaşan göçebelerin imgesi bıraktılar. Bu yüzden, Deleuze ve Guattari adları iki “büyük” yazar adına değil de bedenlerin sınırsız bağlantı ağları içerisindeki bir araya gelişine (*assemblage*) işaret eder. Onlar, *sözcelem*in kolektif bir araya gelişine (*collective assemblage of enunciation*) dedikleri şeyin bir ifadesi olarak “...ve Deleuze ve Guattari ve...” şeklinde ilerleyen bir dizinin sesleridir.

Sonuç Yerine

Dil içerisinde dilin egemen gramerine, emir-sözcüklerin saçılımına uyum sağlamayan bir takım tekilliklerin oluşma imkânı, minör dil ve tercihler mantığıyla karşılıklı bir üretim ilişkisi içerisinde. Bu imkân, bir ön koşul ya da ön-varsayım değil yeni ifadelerin, yeni vurguların ve bağlantıların ikili karşıtlıklar sisteminden, toplumsal tahakküm ilişkilerinden kaçışının imkânıdır. Sorun, birbirlerine sürekli olarak işaret eden sonsuz gösterge rejimleri

içerisindeki bir ögenin ayrıcalıklı hale getirilerek, içerisinde içkinlik düzleminin gölgelendiği bir tür tahakkümünün, gösterenin tahakkümünün sürekliliği ekseninde düğümlenmektedir. Referansın anlam akışlarını kilitlediği yerleşik konuşma ve yazma üsluplarının hem yüzeyleri hem de derinliklerinde çalışan aşkın gösterenlerin kurgusunu bozacak olumlayıcı bir oluş dili, birbirlerini yatay olarak geçen müzikal diziler gibi, durdurulamayan bir bağlantı süreciyle mümkündür. Ancak buradaki mümkün olma ya da imkân kavramları gerçekleşmemiş olanaklar olarak düşünülmemelidir. Söz konusu olan, bu imkânların gerçek olmasıdır; gramerin, yerleşik dilin, emirlerin altında süregiden oluşlar, mümkünün ya da olasının mantığını kırarlar ve gerçekliği üretirler. Emir-sözcüklerin işleyişinde tuhafıklar üreten şifreler ya da geçit-sözcükler gerçektir; hiyerarşik sözdizimin içerisindeki kekelemeler gerçektir. Aslında mümkün olmayan majör dildir, mümkün olmayan gramerin kutuplarının homojenlik varsayımıdır; mümkün olmadıkları için gerçek olmadıkları iddia edilemez ama kendilerini üzerlerine kurdukları kurgular tümüyle temsilin ve metaforun dünyasına aittir. Oysa dilin değişmezlerine karşı görünmezleşen değişkenler bitmek bilmeyen bir potansiyelle donanmışlardır, bir ölüm hükmünün verildiği anda bedeninin hala nefes almakta oluşu gibi. İşte bu yüzden başka bir dil şu an konuştuğumuzun içinde yuvalanmış olduğu için her an onu yerinden edebilecek yoğunluklarla karşılaşabilir. Duyumun, algının başka bir yoğunlukla iç içe geçtiği her an ifadenin sınırları oynamaktadır. “Ve” bağlacının devreye girdiği her an bir kısa devre olmaktadır dilde ve ifadede.

Şimdi, başka bir soru ortaya çıkmaktadır: Eğer köpek dişlerimizi kırmadan özgürleşemiyorsak, onların kendiliğinden düşmesi de olası değilse ne yapılabilir? Ya dişimizi kırmak ya da kendiliğinden düşmesini beklemek mi sadece? Bir kaçış çizgisi, üçünü bir yol, *bunu yapmamayı tercih ederim, I prefer not to do...*

KAYNAKÇA

Başaran, Melih (2005) Kurbansal Sunu-Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bogue, Ronald (1996) Örnek Bir Okuma Parçası Kafka'nın Köksapsal Yazı Makinesi, Toplumbilim Dergisi: Gilles Deleuze Özel Sayısı, s. 121-128, Çeviren: Nazım Arıca Şüküroğlu, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Deleuze, Gilles-Guattari, Felix (1988) A Thousand Plateaus, translated by Brian Massumi, London: The Athlone Press.

Deleuze, Gilles (1990) Logic of Sense, translated by Mark Lester with Charles Stivale, New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles-Guattari, Felix (1994) Anti-Oedipus, translated by Robert Hurley, Mark Seem, Helene R. Lane, London: The Athlone Press.

Deleuze, Gilles (2000) Foucault, translated by Sean Hand, Minnesota: Minnesota Press.

Deleuze, Gilles-Guattari, Felix (2001) Kafka, Çeviren: Işık Ergüden ve Özgür Uçan, İstanbul: YKY.

Deleuze, Gilles (2001) Pure Immanence, translated by Anne Boyman, New York: Zone Books.

Deleuze, Gilles (2007) Kritik ve Klinik, Çeviren: İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları.

Kafka, Franz (2012) Dava, Çeviren: Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yayınları.

Guattari, Felix (1992) Chaosmosis, translated by Paul Bains And Julian Pefanis, Indiana: Indiana University Press.

Homer, Sean (2005) Jacques Lacan, New York: Routledge.

Lecerle, Jean-Jacques (2002) Deleuze and Language, London: Palgrave Macmillan.

Melville, Herman (2010) Katip Bartleby, Çeviren: Kaya Genç, İstanbul: Helikopter Yayınları.

Nietzsche, Friedrich W. (2002) Beyond Good and Evil, trsanslated by Judith Norman, New York: Cambridge.

Rifat, Mehmet (2005) XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları-Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler, İstanbul: YKY.

Sontag, Susan (2005) Metafor Olarak Hastalık-Aids ve Metaforları, Çeviren: Osman Akınhay, İstanbul: Agora Yayınları.

Wittgenstein, Ludwig (2007) Felsefi Soruşturmalar, Çeviren: Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.

GILLES DELEUZE'DE “SORUN/SORUNSAK” KAVRAMI

Kudret ARAS*

ÖZET

Bu çalışmada, diğer temel kavramlarıyla ilişkisi çerçevesinde “sorun” kavramının Gilles Deleuze düşüncesindeki yeri ve anlamı sorgulanacaktır. Hem yaşamsal hem de düşünsel açıdan önemli yansımaları olan bu kavram, Deleuze’ün “aşkın empirizm” düşüncesini daha iyi anlamamız açısından önemli bir anahtar kavramdır. Bu sayede Deleuze’ün bir Olayın bütününe düşünebilmek için başvurduğu içkinlik düzleminde bulunan iki boyutun (empirik/ideal; edimsel/virtüel; kronos/aion) paradoksal birlikteliklerinin neden kaçınılmaz olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Deleuze felsefesi bu açıdan sorunların çözüm yollarını aramanın ötesinde, sorunun kendisi üzerine düşünmek için bir çağrı niteliği taşır.

Anahtar kelimeler: sorun/sorunsal, olay, ide, virtüel/edimsel, Aion/Kronos, aşkın empirizm, içkinlik düzlemi.

LE CONCEPT DE “PROBLÈME/PROBLÉMATIQUE” CHEZ GILLES DELEUZE

RESUME

Dans cet article nous allons essayer de trouver des réponses pour savoir la place et le sens du concept du “problème” dans la philosophie de Gilles Deleuze par rapport a ses relation avec d’autres concepts. Ce concept, ayant des réflexions soit vitales soit idéelles, est très important pour mieux comprendre l’expression “ empirisme transcendantal” de Deleuze. Par le concept du problème, nous voulons expliquer comment il est indispensable de penser l’ensemble paradoxal des deux dimensions d’Un Evenement (empirique/idéal; actuel/virtuel; Kronos/Aion...) pour arriver au plan d’immanence. La philosophie de Deleuze est, en ce sens, un appel pour penser sur le statut des problèmes au lieu de chercher des methodes pour les résoudre.

Les Mots-Clès: problème/problématique, événement, İde, virtuel/actuel, Kronos/Aion, empirisme transcendantal, plan d’immanence.

* Bingöl Üniversitesi, Araştırma Görevlisi

Giriş

Dogmatik düşünce sistemleri ya da varlığın içsel farkını örten tüm düşünceler, varlığın derinden gelen ve yüzeye yansıyan sorunsal uğultusuna karşı bir cevap duvarı örerek, her şeyin Aynılaştığı ve Farklılıkların rahatsız edici olduğu yapay bir dünya düşüncesi inşa etmişlerdir. Bu nedenle ayrıma kapı aralamanın tüm düşünsel yollarını açmak isteyen Deleuze için “sorun” kavramı son derece önemlidir. Hatta Deleuze felsefesinin, var olan sorunlara bir cevap üretme girişiminden ziyade, sorunların sorunsal statüsü üzerine bir düşünce ve kavram üretimi olduğu söylenebilir. Çünkü Deleuze, gerçek sorunlarla yüzleşmediğimizi düşünür ve bizi her zaman bir hayalet gibi yeniden ortaya çıkan temeldeki sorunsal dinamizm üzerine düşünmeye davet eder. Cevaplardan ziyade soruların ve sorunların anlamı üzerine düşünmenin zorunlu ve kaçınılmaz noktalarını ve her ne kadar kulaklarımızı tıkasak da sorunların her defa farklı bir şekilde tekrarlandığını, bir uğultu gibi her yerde dolaştığını bize gösterir.

Sorunsal bir temel düşüncesi, başlangıç düşüncesine müsaade etmediği için, düşünmeye ortadan başlama imkânı sunmakta ve böylelikle “ayrım” ve “çokluk” düşüncelerini olumlamaktadır. Bu açıdan öncelikle Deleuze’ün başlangıcın sorunsal yapısını nasıl temellendirdiği, hangi düzlemden itibaren düşünmeye başladığı üzerinde durulacaktır. İkinci olarak sorunsal yapının içinde taşıdığı paradoksu cevaba da yansıtması açısından, cevabın sorunsallığının “anlam”la olan ilişkisi ya da anlam-sorun ilişkisinin anlam-cevabı önelediği üzerinde durulacaktır ve son olarak da, bu sorunsal zeminin kavram üreten filozofun düşüncesine nasıl yansıdığı “sorun-kavram” ilişkisi açısından değerlendirilecektir.

Temelin Sorunsal Yapısı

Deleuze “sorun”u “İde” ile özdeş görür: “*İde ile sorunun özdeşliği, İde’nin her yönüyle sorunsal özelliği söz konusudur*”¹. Deleuze böylece Platonculuğu tersine çevirerek temelin sorunsal olduğunu ima eder. Felsefeyi kavram yaratmak² ve var olan kavramlara yeni anlamlar yüklemek olarak tanımlayan Deleuze, “İde”yi de Platoncu anlamından uzaklaştırarak, olayın ve çoklu oluşun temelini yerleştirir: “*olaylar, İdelerdir*”³. Bu nedenle sorunsal kavramının anlaşılması “ide” ve “olay” kavramlarının anlaşılmasına bağlı görünüyor.

¹ Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition (Fark ve Tekrar)*, PUF, Paris, 1972, s. 242.

² Deleuze, Gilles, *Qu’est-ce que la Philosophie? (Felsefe Nedir?)*, Les Edition de Minuit, Paris, 1991, s.8.

³ Deleuze, Gilles, *Logique du Sens (Anlamın Mantığı)*, Les Edition de Minuit, Paris, 1969, s. 68.

Deleuze, Platon'da İde'nin zamandan ayrı ve sonsuz olarak ele alınmasının kendi içinde bir çelişki taşıdığını ortaya koyar. Böyle bir düşüncede, bildiğimiz şeyleri unutmak için bir ilk zaman, onları yeniden hatırlamak için de ikinci bir zaman vardır: “*zaman, temelini bir kendinde'de (un en soi) yani ideale karşı azalan ve çoğalan benzerliklerini takip eden şimdilerin düzenini dairesi bir şekilde düzenleyen İde'nin saf geçmişinde bulur*”⁴. Oysa Deleuze, Platon'da zamanın saf geçmişinin (İdenin zamanı) kendini şimdiki zamanın terimleriyle ifade ettiğini ve bunun ikinci zaman sentezinin, *mnemosyne*, “çelişkisi” olduğunu göstererek, temel düşüncesinin yetersizliğinin “kurduğu şeyle ilgili olmak, kurduğu şeyin özelliklerini ödünç almak” olduğunu belirtir⁵. Bu zaman anlayışında İde, birbirini takip eden şimdilerin, zamanın çemberinde düzenledikleri bir temel gibidir. Böylece Platon'da ve daha sonra da Hristiyanlıkta *sonsuzluk* ile *zaman* arasında bir ayrıma gidilmiş ve zaman düşüncesi, “şimdi”nin hâkim olduğu kronolojik bir anlayışla sabitlenmiştir. Deleuze bu noktada Bergson'un yaptığı yeni açılıma dikkat çeker ve onun aşkın sentez alanını açığa çıkarmak için salt geçmiş üzerine yaptığı derinlemesine incelemeyi son derece hayranlık verici bulur⁶. Buna göre geçmiş, şimdilerin art arda gelmesi sonucu bellekte biriken bir şey değildir: “*her geçmiş, olmuş olan şimdinin çağdaşdır, kendisine nazaran geçmiş olduğu şimdiyle birlikte var olur, ama genel olarak geçmişin salt ögesi meydana gelen şimdiden önce gelir*”⁷. Deleuze Bergson'un salt geçmiş zamanı *a priori* olarak ortaya koyduğunu belirterek sonuçta bu düşüncenin birinci zaman sentezi (şimdi)'nin hâkim olduğu dogmatik düşünceden bizi uzaklaştırması açısından önemli olduğunu düşünür. Kendisi *Ayrım ve Yineleme*'de, geçmiş zaman sentezinden sonra gelecek zaman düşüncesini de ortaya koyarak ayırım ve yinelemeye dayalı olan bir zaman sentezi düşüncesi geliştirir.

Deleuze'ün *Ayrım ve Yineleme*'de düşünceyi (Özne) zamana yerleştirdiği (edilgin sentez) söylenebilir. Böyle olunca üretim sentezleri zamanın sentezleridir ve temel de zamanın oluşu üzerine kurulmuştur. Temelin zaman içinde oluşması ve gelişmesi, temel açısından bir eksikliklerdir. Deleuze bu eksikliği önemser ve bunu gerçeği açığa çıkaran sorunların kaynağı olarak değerlendirir. Temeldeki eksiklik ve sorunsal durum, *Aynı'nın ve Özdeş'in Ayrım'ın* arkasından gelmesini sağlar. Burada artık temelde zamanın saf ve boş formu vardır. Zaman, anlamın oluşması için bir araç değildir, tam tersine anlam onun içindedir ve her zaman sorunsaldır. Deleuze'ün sentez gücünü özneye değil de zamana atfetmesi, zamanın

⁴ Deleuze, *Différence et Répétition*, s.119.

⁵ Deleuze, a.g.e, a.g.s.

⁶ Deleuze, a.g.e., s. 110.

⁷ Deleuze, a.g.e., s.111.

yinelemenin akışına olanak vermesinden ileri gelir. Bu nedenle Deleuze zamanın üçüncü sentezi olan gelecek zamana, Hamlet'in "zamanın çivisi çıktı" ifadesiyle girer. Bu ifade zamanı dairevi döngü şeklinde nakarat yapan, ona özsel bir anlam yükleyen düşünceleri yıkan bir ifadedir.

Üçüncü zaman sentezi (gelecek zaman) ile Deleuze "olay/zaman" ilişkisini açığa çıkararak, Ben'in zihninde oluşan sentez bağından ziyade, olayın ve oluşun gizli bağına ortaya koyar. Olayların karşısındaki benler bu olaylar için eşittir. Böylece Kant'ın parçalanmış Ben'i, olayların karşısında bin parçaya bölünür. Olayın gelecek zamanı içermesi, düşünen öznenin egemenliğine olanak tanımaz: "*üçüncü sentezde şimdi, kendini silmeye yönelmiş bir aktör, bir yazar, bir aracıdır (agent); ve geçmiş zaman, gıyaben (par defaut) meydana gelen bir koşuldan başka bir şey değildir. Zaman sentezi burada hem ürünün koşuluna nazaran koşulsuz özelliğini hem de eserin yazarına ve aktörüne nazaran bağımsızlığını doğrulayan bir gelecek kurar*⁸.

Deleuze daha sonra *Anlamın Mantiği*'nden itibaren, zamanın paradoksu yoluyla sorunsal bir temelsizlik noktası yakalamak için zamanı da "olay"a içkin bir noktada ele alarak (Aion/Kronos) temeli sorunsallaştırmayı dener. Çünkü zaman içinde kalındığı sürece zekâ aşkınsal bir nokta statüsü kazanacaktır⁹. Sonuç olarak Deleuze, temsil düşüncesinin karşısına "olay"ı, çelişkinin karşısına da "paradoks"u koyarak temelin kendisini "Aion" zaman düşüncesiyle sorunsallaştırır.

Deleuze, çelişkili görünen durumları ortadan kaldırmak için yapılan girişimlerin, dogmatik, epistemolojik ve yapay sistem düşünceleriyle sonuçlanarak, bizi olayın gerçekleşme düzleminden kopardığını ve yaşamın temelindeki sorunsallığın dinamizmini tıkadığını düşünür. Bu nedenle Deleuze her zaman ampirik zeminden hareket eder ve duyumsamayı düşüncenin kaynağına yerleştirir. Ancak ampirik zeminde her zaman birbirine geçen olayların olması ve sürekli oluş halindeki varlığın tek bir düzlemde ve tek bir anda meydana gelmemesi nedeniyle, olayın "ideal" boyutunu da göz önünde bulundurur. İşte bu nedenle Deleuze'ün ampirizmi "aşkın ampirizm"dir. Bununla beraber Deleuze'ün diğer aşkın düşüncelerden farkı,

⁸ Deleuze, a.g.e., s.125.

⁹ Deleuze, *Bergsonculuk* adlı eserinde, Bergson'un sorun kavramı noktasında ortaya koyduğu düşüncelerini son derece açıklayıcı bir tarzda ortaya koyar. Bununla beraber, Bergson'un sorunlarla ilgili yanlıgı noktalarını zekâdan yola çıkarak eleştirmesini, Kant'ın eleştirisine benzetir. Böylece Bergson da aşkınsal düşünceden tam olarak çıkamamıştır (bkz. Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005, s.61). Bu nedenle Deleuze, aşkınsal düşünceden tam bir kopma için *Anlamın Mantiği*'nden itibaren zamana, soruna ve daha birçok kavrama "olay"ın paradoksundan hareketle içkin bir düşünce içinden yaklaşır.

ampirik zemini ve aşkınlığı “içkin düzlem”den itibaren düşünmesidir. Çünkü sadece bu düzlem bize olayın ideal boyutunu düşündürür. Deleuze Olayın ideal boyutunun da “tekillik” olduğunu söyler. Bir şeyi biz açıklarız ama o şeyin olma noktasını açıklayamayız, işte bu tekilliktir, bir düğüm noktası, bir merkez noktası gibidir, hastalık, sağlık, sevinç, ağlama, ümit, kin noktalarıdır bunlar. Bu noktalar bizim tespitimizden kaçan noktalardır. Bu tekilliklerin, ne kendini bir söylemle ifade eden bir kişiyle, ne de bir önermeyle belirtilen şeylerin durumunun bireyselliğiyle ilgisi vardır. Tekilliğin boyutu, anlamlama (signification), tezahür (manifestation) ve imlemenin (designation) boyutundan tamamen başkadır. Böylece Deleuze Tekillik kavramıyla, olayın birey-öncesi, kişisel ve kavramsal olmayan bir boyutunu anlamaya girişir.¹⁰ Bu tekil noktalar (hastalık, sağlık, nekahet dönemi...) bizim öznel ve nesnel yargılarımızın ötesinde yaşama içkin BİRER noktadrlar. Bu nedenle ancak yaşama içkin bir düzlemde anlam kazanırlar: “Nesnenin ve öznenin tüm aşkınlığından kurtulabildiğine göre, bilinç olmadığında aşkın olan kendisini saf bir içkinlik planı olarak tarif edebilir...saf içkinliğin BİR YAŞAM olduğu söylenecektir, başka bir şey değil”¹¹. Böylece her bir tekillik diğer tekilliklerle yakınlık noktasına kadar bir dizinin kaynağıdır: görünen yapıların altında tekillikler vardır. Bir olay gerçekleştiğinde gerçek olan, o olaydaki tekil olaylardır. Olayın ifade edilmiş hali ve genel sonucu hiçbir şekilde olayın gerçekliğini ortaya koyamaz. Tekil olaylar “Tek Bir Olay” içinde birbirine girerek, yeniden ve yeniden dağılarak, başka biçimlere bürünerek, başka mecralara kayarak ve başkalaşarak sorunsal bir durum ortaya koyarlar. Bu nedenle “Olayın kipi sorunsaldır. Buradan yola çıkarak sorunsal olaylar vardır dememek gerekir, tam tersine olayların sadece sorunlarla ilgili olduğunu ve sorunların koşullarını tanımladıklarını söylemek gerekir... Olayın kendisi sorunsal olduğu gibi sorunsallaştırıcıdır da”¹². Yani tekillikler olaylar, olaylar ideler, İdeler de sorunlardır.

Kısacası, Olayın, dili olanaklı kılan uzamsal ve zamansal gerçekleşmesi ile ideal olan zaman-dışılığı arasında paradoks vardır. Bunu açıklamak için Deleuze Stoacıların Aion ile Kronos arasında yaptıkları ayırmadan yararlanır. “Kronos”, her şeyin içinde olup bittiği kuşatıcı bir şimdinin koşulunda “önce” olanın “sonra” olana göre sıraya girdiği kronolojik ya da ardışık zamanı tarif ederken, “Aion” her zaman şimdiden sıyrılarak sonsuzca geçmişe ve geleceğe bölünen oluşur.¹³ Olayın bir paradoksu da daima ölü zaman olmasıdır, hiçbir şeyin

¹⁰ Deleuze, Gilles, Logique du Sens (Anlamın Mantığı), Les Edition de Minuit, Paris, 1969, s. 67.

¹¹ Deleuze, Gilles, “L’immanence: Une Vie...” (İçkinlik: Bir Yaşam), <http://tr.scribd.com/doc/75941473/1995-2002-Immanence-Una-Vie-in-L-Ilhe-Desserte-Deleuze>

¹² Deleuze, Gilles, Logique du Sens, s. 69.

¹³ Deleuze, Gilles, Logique du Sens (Anlamın Mantığı), Les Edition de Minuit, Paris, 1969, s. 14.

geçmediği/olup bitmediği yer olmasıdır.¹⁴ Bir biçimde Aion aslında zaman olmayan, ama yine de “ara-zaman” adını alan bu ölü zamandır¹⁵. Ara zaman olarak olay, kendi başına gerçekleşmez, bir önceyle bir sonranın kesim ya da ayrışma noktasıdır, çünkü ona karşılık düşen deneyim “*daha şimdiden sonsuzca geçmiş olan bir bekleyişin ve rezervin paradoksudur.*”¹⁶ Bu nedenle Aion ve Kronos ayrımı Platon’un ve Hristiyanlığın sonsuzluk ve zaman ayrımı gibi ikilik yaratan bir ayrım değildir. Çünkü bu düşünceler “çelişki” ile sonuçlanır ve Deleuze “*paradoksların en büyük gücü çelişki olmamalarından ileri gelir.*”¹⁷ diyerek zamanın paradoksunu ortaya koyar (Aion / Kronos). Deleuze düşüncesinde zamanın ötesinin deneyimi yoktur, yalnızca Aion’un içerden işlediği, Kronos’un artık hüküm sürmediği bir zamansallık deneyimi vardır. Ama olay zamanın içinde kayıtlıdır.

Nasıl ki zamanın Kronos ve Aion olarak iki yüzü varsa ve Aion hep olayların zamanı olarak “şimdi olmayan önceye, bir sınırsızlığa ve sonsuzluğa işaret ediyorsa”¹⁸ şeylerin uzam ve zaman içinde edimselleşmeleri de “virtüel” bir alana işaret ederler. Deleuze, virtüel kavramıyla aşkınlık noktasının imkânsızlığını ortaya koyarak, içkinlik düşüncesini geliştirmiştir: “*Virtüel, gerçeğin karşıtı değil, yalnızca edimselin karşıtıdır. Virtüel, virtüel olarak tam bir gerçekliğe sahiptir...*”¹⁹ Deleuze virtüelden, verili olmayanı düşünceye dâhil etmek adına bahseder. Böylece virtüel, algısal, zihinsel ve dirimsel açıdan benim düşüncemden farklı bir dünyanın *olanağını* ifade eder. Demek ki Deleuze’de virtüel diye bir kavramın olması, Zourabichvili’nin de belirttiği gibi, her şeyin verili olmadığını ve “olan bitenin yalnızca dünyadan gelebileceğini” gösteriyor: “*‘olanaksıza inanır gibi’ bu dünyaya, yani bu dünyanın yaratıcı potansiyellerine ya da olanakların yaratılmasına inanmak*”²⁰.

Dünya tarihi sürekli olarak olanaklar sahasını yeni-dağılımlarla çoğullaştırır. Bu yeniden dağılımlarda edimselleşen noktalar elbette tarihlendirilebilir ama eş-uzanımlı daimi bir şimdinin sürekliliğinde hizalanmazlar. Olanaklar sahasının türevli karakteri, çoklu bir zamansallığın olumlanmasını beraberinde getirir ve dışsallık böylece zamana içkin olmuştur. “Bütün” ancak zamanın heterojen boyutlarının sentezi aracılığıyla düşünülebilir, virtüelin zamansal olması da buradan kaynaklanır. O, tüm oluşlarda oynanan oyunun içindedir²¹.

¹⁴ Deleuze, Gilles, Qu’est-ce que la Philosophie? (Felsefe Nedir?), Les Edition de Minuit, Paris, 1991, s.149.

¹⁵ Zourabichvili, François, Deleuze Sözlüğü, çev. Aziz Ufuk Kılıç, SAY Yayınları, İstanbul, 2011, s.17.

¹⁶ Deleuze, Gilles, Qu’est-ce que la Philosophie? (Felsefe Nedir?), Les Edition de Minuit, Paris, 1991, s. 149.

¹⁷ Deleuze, Gilles, Logique du Sens (Anlamın Mantiğı), Les Edition de Minuit, Paris, 1969, s. 92.

¹⁸ Deleuze, Gilles, Différence et Répétition (Fark ve Tekrar), PUF, Paris, 1972, s. 69.

¹⁹ Deleuze, Gilles, Différence et Répétition (Fark ve Tekrar), PUF, Paris, 1972, s. 269.

²⁰ Zourabichvili, a.g.e., s.64.

²¹ Deleuze, Différence et Répétition, s. 269-276.

Deleuze felsefesinin bel kemiğini oluşturan “ayrım”ve “çokluk” kavramlarının temelinde de virtüel vardır. Virtüel gerçeklik, hareketi içinde barındırır ve hareketle “ayrılanarak” (en se différentiant) gelişir. Hareket, öngörülemez güç olan virtüelin edimselleşmesi biçiminde tanımlandığı ölçüde edimsel varlık indirgenemez “çokluk” olarak tanımlanır²². Goodchild’in belirttiği gibi “çokluk” için ilişkinin ilk ögesidir²³.

Deleuze hem psikolojik paradigmayı bir yana bırakmak hem de varlığın iki boyutunu aynı anda tek bir kavramla düşünebilmek için ayrımla(n/ş)ma (*différen(t/c)iation*) kavramını ortaya koyar: “*Ayrımlanma İde'nin virtüel içeriğini sorun olarak belirliyoruz, Ayrımlaşma bu virtüelin (yerel bütünleşme yoluyla) edimselleşmesini ve çözümlerin kuruluşunu ifade eder. Ayrımlaşma farkın ikinci kısmı gibidir ve nesnenin bütünlüğünü ya da bütünselliğini belirtmek için ayrımla(n/ş)manın karmaşık kavramını biçimlendirmek gerekir*”²⁴. Edimsel olan, ayrımlaşarak bireyleştikçe virtüeli öngörülemez yollardan gerçekleştirdikçe, ortaya yeni tekillikler çıkar. Bu açıdan virtüel, Varlığın kendine yönelttiği soru, kendi önüne koyduğu sorundur. Varlık, edimselleşerek bu soruna tümüyle yaratıcı çözümler getirir. Böylece Deleuze “sorun”lara ideal boyutlarını göz ardı ederek yapılan yaklaşımların, eksik olduğunu ve yaratıcı olmadığını göstermiş oluyor. Ona göre, tam tersine, “*sorunu olanaklı (possible) ve gerçek (reel) olan açısından ortaya koyduğumuz her defa, varoluşu, her şeyin ya da hiçbir şeyin kanununa boyun eğmiş olarak, kaba bir ortaya çıkış, salt edim, her zaman arkamızdan gelerek ortaya çıkan bir sıçrama olarak kavramaya zorlanmışızdır*”²⁵.

İdelerin ve yoğunluğun oluşumu, ayrım yoluyla her tekil deneyimde yeniden ve ayrımsal bir şekilde açığa çıktığı için, her birey her tekil deneyimde idelerle ve yoğunluklarla farklı bir şekilde karşılaşır. Edimde taşınan şey öz değil ifadelerdir. Böylece Deleuze tüm özneler için genel ve temsil edilebilir bir düşünce ilkesi oluşturma anlayışına karşı, temellendirilemeyen merkezsiz bir sorunsal zemin ortaya koyuyor. “Sorun” kavramı Deleuze’de tam da bu temelsiz zemine işaret eder. Sonuç olarak “İde” gerçekliğini bu dünyanın ötesinde başka dünyada bulmaz ya da *a priori* olarak bize yerleştirilen duyuyüstü bir anlama sahip değildir. Yaşamın kendi içinde oluşur ve sürekli ayrımlanır. Bu nedenle Deleuze “İde”yi (Sorun) saf ayrım içinde temellendirir.

²² Yücefer, Hakan, “Deleuze’ün Bergsonculuğuna Giriş”, in *Bergsonculuk* (Gilles Deleuze), çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005, s. 41.

²³ Goodchild, Philip, Arzu Politikasına Giriş, Çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 17.

²⁴ Deleuze, *Différence et Répétition*, s. 270.

²⁵ Deleuze, a.g.e., s. 273.

İçkinlik Düzlemi ve Çözümün Sorunsallığı

İnsan dünyada diğer şeylerle, bitkilerle ve hayvanlarla iç içe yaşayan bir bireydir, bununla birlikte diğer şeylerden farklı olarak konuşma ve kavramlarla birlikte düşünme özelliğine sahiptir. Deleuze bu özelliğinden dolayı insanın dışarı ile karşılaşma olanağına karşı kendini kapatarak, kendi dışındaki başka şeyler üzerinde egemenlik kurmasını ve karşılaştığı sorunlara bu noktadan çözüm üretmesini doğru bulmaz. Çünkü bu şekilde işleyen bir düşünce, sorunların önünü tıkamak için çözümlerden hareket eder ve olayın ideal yönünü göz ardı ederek sahte ve yapay bir düşünce üretimi gerçekleştirir. Bu durumda *sorunların çözümleri, onları sorun olarak belirleyen koşulların hak ettiği çözümlerin*²⁶ ötesinde, aynı soruların ve aynı çözümlerin “yeniden-üretimine” (reproduction) dönüşür. Modern dönemde “özne” merkezli düşüncelerin geldiği son noktada, insan artık varlığın derinden gelen ve etkilerini yüzeyde gösteren sorunsal çılgınlığını duymaz hale gelmiş ve yüzeysel dağılımın anlamını kendi aklının sınırlarıyla belirlemiştir. Günümüzde de hala sorunlara çözümlerden hareketle yaklaşılmaya ve olaylar klişe düşüncelerle sorunsallaştırılmaya devam etmektedir. Bu durum gerçek sorunların üretimine izin vermeyen bir dünyada, alışkanlıkların egemenliğiyle sonuçlanmıştır. Alışkanlıkları yıkıp yerine yepyeni ve bambaşka bir düşünce yolu açmak isteyen Deleuze, daha ilk çalışmalarından itibaren felsefe tarihinde alışıldık düşüncelere dur diyen, bambaşka düşüncelere yol açmak isteyen filozoflar üzerine çalışmıştır (Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson...). Kendisi de onlardan devraldığı kavramlara yeni anlamlar yükleyerek ve bunun yanında yeni kavramlar yaratarak gerçek sorunlarla yüzleşmenin ve yeni cevaplar üretmenin yollarını aramıştır (tek-anlamlı varlık, İde, aşkın empirizm, benci dönüş, virtüel/edimsel olay-oluş, süre, sezgi, çokluk...).

Bununla beraber Deleuze geldiği noktada tüm bu kavramların gerçek anlamlarını bulabilmeleri ve gerçek üretimi sağlayabilmeleri için, düşünce üreten düzlemin “içkin bir düzlem” olması gerektiğini ortaya koyar, çünkü “*İçkinlik tüm şeylere üstün bir birlik olarak Bir şey ile ilişkilenebilir, ne de şeylerin sentezini gerçekleştiren edim olarak Özne’yle: içkinlik artık yalnızca kendine içkin olduğunda içkinlik düzleminde söz edilebilir. Aşkın alan bilinçle tanımlanmadığı gibi, içkinlik düzlemi de onu içinde barındırabilecek bir Özne ya da*

²⁶ Deleuze, Logique du Sens, s.69.

*Nesne'yle tanımlanmaz*²⁷. Deleuze düşüncesinde özne, her şeyin merkezinde olmak yerine, içkinlik düzleminin içinde düşüncenin yeridir. Buradan şöyle bir sonuç ortaya çıkıyor: Bir sorunu ortaya koyma, onun uslamasına göre her zaman birincildir. Çünkü bir sorun usamlama yoluyla ortaya konulurken, hep elde bulunan cevaplara referansla dile getirilir. Oysa sorun onun dile getirilişinden önce vardır, çünkü içkinliğin ufku öznenin içinde devinmez, kendi kendine hareket halindedir. Özne ona yaklaştıkça o uzaklaşır: “*sonsuz hareket düşünce ve varlığın birbirine kıvrılan hareketidir ve bu nedenle varlık ve düşünce tek ve aynı şeydir*”²⁸. Ama eğer usamlamanın geçerliliği ilk ölçüt olsaydı felsefe bütün olarak görünürdeki çelişkilerin tuzağına düşerdi.

Öyleyse önce sorunların ortaya konulması gerekir ki çözümler de, sorunları belirleyen koşulların hak ettiği çözüm olsun. Çözümlerden hareketle sorunların bulunması halinde ortaya çıkan yanılığın nedeni, sorunu bu koşullara taşıyan ve çözümlerin ortaya çıkışını organize eden “İde”nin görmezden gelinmesidir. Çünkü İde, her çözüm üretildiğinde hala çözülmemişliğin merkezsizliğidir. Böylece çözüm de nihayetinde soruna işaret eder ve her defa sorunun kendisine göre ilksel olduğu gerçeğini yineler. Deleuze böyle bir İde düşünceyle hiçbir zaman önceden üretilen sorulara ve cevaplara yer vermemeyi, özgürlüğü sorun oluşturma noktasında kullanmayı öne sürer. İde düşüncesi çözümlerin ötesindeki sorunsalla yeniden ve farklı olarak karşılaşma olanağını dile getirir. Deleuze bu açıdan ilk defa Kant’ın sorunsala geçici bir emin olmama durumu olarak değil de, İde’ye özgü bir nesne olarak yaklaştığını ifade eder²⁹.

Deleuze sorun-soru ayrımı yaparak sorunsalın iki yüzünü ortaya koyar : “*sorun, dizilere karşılık gelen tekil noktalar yoluyla tanımlanmıştır ama soru boş kareye ya da hareketli öğeye karşılık gelen açıcı (aleatoire) nokta yoluyla tanımlanmıştır*”³⁰. Buna göre sorular sormak, sorunsalın peşinden gitmek temeldeki sorunsal noktayla daha yakından yüzleşme imkânı verecektir. İnsanın yapması gereken, her ne kadar tedirgin edici olsa da, sorunların önünü açarak daha ileri mecralara akmasını, kendini olduğu gibi ortaya koymasını sağlamak olmalıdır. Çünkü böyle bir yaklaşım düşüncenin sınırlarının daha da genişlemesine yol açacak bir tavırdır. A alışkanlıkların rehabetinden sıyrılıp, sorunsal temelin yeni patlamalarla daha farklı biçimlerde ortaya çıkmasına izin vermek gerekir. Böylece her defa çözümsüz noktalar

²⁷ Deleuze, Gilles, “L’immanence: Une Vie...” (İçkinlik: Bir Yaşam), <http://tr.scribd.com/doc/75941473/1995-2002-Immanence-Una-Vie-in-L-Ilhe-Desserte-Deleuze>

²⁸ Deleuze, Qu’est-ce que la Philosophie, s.41.

²⁹ Deleuze, Logique du Sens, s. 70.

³⁰ Deleuze, a.g.e., s.72.

bize İde'nin temelsizliğini ve sorunsallığını yeniden ve yeniden hatırlatacaktır: Sorunların çözümsüz, çözümlerin sorunsuz kaldığı noktalar vardır. İdeler işte bu noktalara işaret eder. Buradan çıkan sonuca göre Deleuze için sorunun ortaya koyulması argümanlarla doğrulanamaz. Argümanlar önemli olsalar da sorunsala içseldirler. Argümanlar sorunun dışında değil sorunu ortaya koyma ediminin içindedirler ve böylece sorunsalın tutarlılığını sergilemeye, kavramın içindeki ya da bir kavramdan bir başka kavrama giden patikaları çizmeye yararlar.

Bir önermenin doğruluk koşulları, bir uslamlamanın geçerliliği, anlamlı ya da ilginç olduğu yani bir sorunla ilişkili olduğu anlamına gelmez. Demek ki Deleuze'de bir önermenin doğruluğu öncelikle onun bir sorunla ilişkili olmasına bağlıdır. Bu nedenle mantık kriterlerine uyan her önerme bizi “*zihni gündelik olarak meşgul eden geçerli lakırdıların kaotik farksızlığından korumaz*”³¹. Felsefe, mantıkçıların ölçütlerinin ötesindedir.³² Biçimsel görüş noktası, mahiyeti kuşatamaz ve belirleyemez. Akıl yürütme hep çözmeye dayalıdır. Deleuze “*her ne kadar felsefe cümlelerle işlese de, kavram söylemsel değildir ya da filozof önermeleri birbirine ekleyen kişi değildir*”³³ derken de bunu kastetmiştir. Deleuze'ün konumu mantık-dışılık değil, akıl-dışılıktır ya da akıldışının mantığıdır³⁴. “Akıldışı” bir yandan düşünme ediminin doğduğu karşılaşmaya gönderir diğer yandan oluşa, her sorunun kendinde ve onun aracılığıyla alımlanan nesnede taşıdığı kaçış çizgilerine gönderir.

Öyleyse felsefenin paradoksu seçime bağlı olmasıdır, ya irrasyonel olacaktır ya da heterojen bir rasyonellik üzerine kurulacaktır. İrrasyonel düşünce bir temele dayanmayan, dışarıyla bir karşılaşma sonucunda zorunlu olarak ortaya çıkan bir durumu ifade eder.³⁵ Rasyonel düşüncede düşünce henüz düşünilemeyen bir şeyi bir nesne olarak düşünür ve karşılaşmaya yer bırakmadan onu kendi rasyonel ölçütlerine göre belirler. Bu nedenle felsefe öznenin onu kendi ölçütlerine göre genel ve belirsiz bir iddiayla yargılaması yerine “*yalnızca içkin bir inançtan değil, kavramsal-olmayan bir anlayış payından da ayrılmaz*”³⁶. Çünkü kendi ediminin dışında düşünce her an “gerçek deneyim”le, indirgenemez tekilliklerle karşılaşır, bu durumda olanaklı nesnenin evrensel biçimi yıkıma uğrar.

³¹ Zourabichvili, Deleuze Sözlüğü, s.154.

³² Deleuze, Gilles, Différence et Répétition (Fark ve Tekrar), PUF, Paris, 1972, s. 192, 207.

³³ Deleuze, Qu'est-ce que la Philosophie, s. 27-29.

³⁴ Zourabichvili, Deleuze Sözlüğü, s. 155.

³⁵ Deleuze, Gilles, Différence et Répétition (Fark ve Tekrar), PUF, Paris, 1972, s. 182.

³⁶ Zourabichvili, Deleuze Sözlüğü, s. 152.

İçkinlik düzlemi her şeyden önce kaosun ilkselliğini ortaya koyar: “İçkinlik düzlemi kaoston bir kesit gibidir ve bir elek gibi işler. Nitekim kaosu karakterize eden, belirlenimlerin yokluğundan ziyade taslak halinde ortaya çıkmaları ve kaybolmalarındaki sonsuz hızdır: birinden diğerine hareket değil, tersine iki belirlenim arasında bir ilişki kurmanın olanaksızlığıdır, çünkü biri kaybolurken belirir, öteki taslakken kaybolur. Kaos durağan bir hal değildir, rastgele bir karışım değildir. Kaos kaotikleştirir ve her türlü dayanıklılığı sonsuz içinde bozar. Felsefenin sorunu, düşüncenin içine daldığı sonsuzu kaybetmeksizin bir dayanıklılık kazanmaktır (bu bakımdan kaos fiziksel olduğu kadar zihinsel bir varoluşa da sahiptir)”³⁷. Deleuze tek ortak özellikleri rastlantısal ve ilişkisiz olmaları olan, duygusal, zihinsel her türden tekilliğin durmak bilmez akışını düşünür. Oysa enformasyon, verileri yaşamsal çıkara uygun olarak kullanmayı, onları işlemeyi öngörür: “Enformasyon harfi harfine olan bitenin biçime sokulmuş halidir”³⁸. Kaosun Deleuze’deki anlamı modern çağla birlikte kapitalist toplumların bünyesinde bulunan bir genel “dekodaj”la (L’anti-Oedipe), ikinci dünya savaşı sonrasında hazır kavrayış ve yaşam biçimlerinin, verilerin “işlenmesi” ve eylem biçimlerinin gevşemesi, hatta çökmesiyle (L’image-temps) tanımlanır. Deleuze, içkinlik düzlemi düşüncesini, kaoston çıkış için bir imkân olarak ileri sürer. Zourabichvili bunu çok iyi özetler: “Eksik olan, kaosu kesecek bir düzlem, bu verileri birbirine bağlamamızı ve onlarda yorumdan ziyade “sorunsal” kipinde anlam bulmamızı sağlayan koşullardır. Düşünmek böyle bir kesimle ya da böyle bir düzlemin kurulmasıyla başlar. İçkinlik düzlemi anlamın vuku bulma koşuludur, kaos tam da yaşamımızın dibinde ikamet eden anlamsızlıktır. Ancak düzlem, hazır düşünme biçimlerine, kaosla yüzleşmektense kaoston üstünü örttüğümüz klişelere ait olan bir yorum ızgarasından başka bir şeydir: düzlem verili olanın taşıdığı boyutlara “ek bir boyut”tan hareketle onu anlaşılır kılan bir yapıdan farklı olarak, verili olanın altında yatmaz”³⁹.

Kavramlar Sorunlara İşaret Eder

Deleuze için düşünmek, Hegel’de olduğu gibi, bir kavramdan hareketle bir başlangıç farz ederek olumsuz bir hareketin içinde yapılan bir etkinlik değildir. Tam tersine, belki ilk başta oluşun şimdiden başlamış çoklu ve ayrımsal boyutuna eşlik etme ve geçmişe doğru tekil noktaların izini sürme, giderek de virtüel alana kapı aralamak için “İde”nin sorunsal temeline doğru sorgulama yaparak oluşun bedensiz idesini kavramlar dünyasında ortaya koyma

³⁷ Deleuze, Qu’est-ce que la Philosophie, s. 44-45.

³⁸ Zourabichvili, “İçkinlik Düzlemi (ve Kaos)”, *Deleuze Sözlüğü*, s. 71.

³⁹ Zourabichvili, “İçkinlik Düzlemi (ve Kaos)”, *Deleuze Sözlüğü*, s. 74.

edimidir. Bu açıdan Filozofun işi, sorunsal temele kapı aralayacak, sorunların koşulları doğrultusunda çözüm üretecek kavramlar üretmektir. Bu nedenle her kavram özü gereği bir soruna işaret eder diyebiliriz.

Sorunun kavramsal dillendirmeye verdiği anlam, önermelerin dolaysız imlemi değildir: “önermeler yalnızca verilerle ilişkilidirler (ya da eşya halleriyle) ve kendi başına veriler tam da doğrultudan, ayırım ilkesinden, birbirlerine bağlanmalarını yani anlam oluşturmalarını sağlayacak sorunsaldan yoksundurlar”⁴⁰. Oysa sorunlar bir anlam ufku açan, kavramların yaratımının altını tutan edimlerdir. Sorgulamada sorunun dille ifadesi açısından dillendirilebilir bir yön olsa da altında iki bileşen vardır: bir yandan belli bazı “sonsuz hareketler”in seçilmesiyle tanımlanan yeni bir *düşünce imgesi*; diğer yandan onu edimselleştiren *kavramsal kişilikler*⁴¹. Bunların her ikisi de anlamlarını gene içkinlik düzleminde bulurlar.

Çünkü içkinlik düzlemi, düşünülmüş ya da düşünülebilir bir kavram değil ama düşüncenin imgesidir: “...’*düşünce*’ yalnızca sonsuza götürülebilecek olan devinimi talep eder, düşüncenin hak olarak talep ettiği şey, sonsuz devinim ya da sonsuzun devinimidir, düşünce imgesini kuran odur.”⁴² Deleuze *Felsefe Nedir?*’de “düşünce imgesi”nin dogmatik bir düşünme biçimine dönüşmemesi için “düşünce”nin hangi düzlemde meydana gelmesi gerektiğini açıklar. Burada Kant’ta olduğu gibi, gerek ampirik verilerden gerekse de “kurulmuş değerler”den oluşan “olgu” alanından bağımsız olarak düşünceye devredilen bir kuruluş vardır: “*Düşünce imgesi olgusal alan (en fait) ile hukuksal alan (en droit) arasında kesin bir ayırım içerir: olduğu gibi düşünceye mahsus olan, beynin ve tarihsel görüşlerin olumsal özelliklerinden ayrılmalıdır...Düşünce imgesi sadece düşüncenin hukuksal alandan talep edebileceği şeyi muhafaza etmektedir.*”⁴³ Böyle bir ayırım ampirik biçimlerin aşkın alan üzerine kopya edilmesini⁴⁴, felsefenin olgu dünyasından ayrı olarak kendine mahsus bir alanının olduğunu belirtmek içindir. Çünkü “düşünce” uzamsal ve zamansal düzlemde edimselleşen durumlardan ortaya çıkan bazı belirlenimleri “sonsuz hareket” olarak muhafaza eder. Burada sonsuzun anlamı şudur: “*her türlü zaman-mekansal koordinattan soyutlanmış, sözel mastar tarafından salt ifade edilebilir anlamlarına geri götürülmüş*”⁴⁵. Bu muhafaza

⁴⁰ Zourabichvili, Deleuze Sözlüğü, s. 148-149.

⁴¹ Bkz. Deleuze, Qu’est-ce que la Philosophie, 2 ve 3. Bölümler, s. 54, 72, 78-80.

⁴² Deleuze, Gilles, Qu’est-ce que la Philosophie? (Felsefe Nedir?), Les Edition de Minuit, Paris, 1991, s. 40.

⁴³ Deleuze, Gilles, Qu’est-ce que la Philosophie? (Felsefe Nedir?), Les Edition de Minuit, Paris, 1991, s. 40.

⁴⁴ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/gilles-deleuze/4-l-immanence>.

⁴⁵ Zourabichvili, a.g.e., s.75.

edilen belirlenimler, düşüncenin kendine hak gördüğü belirlenimlerdir ve olgudan ayırırlar. Bu nedenle düşünce imgesi özgürdür.

Deleuze düşünceye ayrı bir düzlem vererek kavramlarla, kavramsal kişiliklerle olabildiğince özgür bir şekilde sorgulama ve üretme olanağı sunmaktadır. Kavramlar ve kavramsal kişilikler belirlenime dönüşen düşünürün aldığı duruşu ortaya koyar “*Düzlem-kişilik birlikteliği bir düşünürün kavram yaratımı denilen çözüme girişimi boyunca kendi önüne koyduğu sorunu ya da sorunları tanımlar*”⁴⁶. Soruna yönelik böyle bir bakış açısından çıkan sonuç, “anlam”ın ufkunun evrensel olmadığıdır. Burada belirtmek gerekiyor ki Deleuze’e göre felsefede tartışmak, yani bir yazara kaçınılmaz olarak başka bir sorunun görüş noktasından ve başka bir düzlemde anlaşılan itirazlarla karşı çıkmak zihinsel etkinliğin kinci bir tarafıdır. Bu nedenle diyalog yalnızca Deleuze’e göre kendisinin Guattari ile birlikte yaptığı gibi aynı yoldan çıkarak, işbirliği içinde, ya da sessizlikleriyle, süreksizlikleriyle ve örgü gibi iç içelikleriyle filozofların birbirlerine esin vererek konuyu başka başka mecralara taşıdıkları sohbet kipinde olduğu zaman ilginçtir⁴⁷.

Deleuze düşünce imgesi kavramıyla, düşüncenin yeni bir sorunla karşılaştığında kendi sınırıyla karşılaştığı gerçeğini vurgular. Diğer yandan da *Olay*’ın ortaya çıkması ile birlikte düşüncenin nasıl zorunlu olarak hız problemiyle karşılaştığını ortaya koyar: “*düşünce sorunu sonsuz hızdır*”. Eğer *Olay*, *Aion* ile aynıysa bunun nedeni hızın aşkın ufuk olmasından ileri gelir. Böylece daha önce de değindiğimiz gibi, içkinlik *düzlemi düşünce olarak ve Doğa olarak, Physis ve Nous olarak iki yüze sahiptir. Bunların hepsi birbirine kıvrılarak sonsuz hareketi oluşturur.*”⁴⁸ Felsefenin işi de bu nedenle kavram üretmektir, çünkü kavram, özü ya da şeyi değil, olayı dile getirir. O saf bir *Olay*’dır, bir kendiliktir (heccite), bir bütünlüktür: Başkasının olayı ya da yüzün olayı.⁴⁹ Böylece kavramlar olgulardan ayrı olarak bizi sorunsal noktalara, tekilliklere, kişisiz ve birey-öncesi tekilliklere taşıma noktasında adeta oradaki idelerin yansması gibi işlev görürler.

Her filozof kendine has sorunları oluşturma ve buna göre kavram yaratma ile karşı karşıyadır. Bunu yaparken de *düşünülme* ve felsefenin sürekli çağrıda bulunduğu *felsefe-öncesi düzlem* göz önünde bulundurulmalıdır. Bu demektir ki “sezgi” felsefede çok önemli bir rol oynar: “sorunu sezme”. Düşünmeden bağımsız özlere ulaşma olarak değil “*bir içkinlik*

⁴⁶ Zourabichvili, a.g.e., s. 75-76.

⁴⁷ Bkz. Deleuze-Claire Parnet, *Diyaloglar* (ilk bölüm), çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990; *Qu’est-ce que la Philosophie*, s. 32-33, 132-33, 137-39.

⁴⁸ Deleuze, Gilles, *Qu’est-ce que la Philosophie?* (Felsefe Nedir?), Les Edition de Minuit, Paris, 1991, s. 41.

⁴⁹ Deleuze, Gilles, *Qu’est-ce que la Philosophie?* (Felsefe Nedir?), Les Edition de Minuit, Paris, 1991, s. 26.

düzlemini durmaksızın kat eden düşüncenin sonsuz hareketlerinin sarmalanması olarak” sezgi [Deleuze, 1991- 42]. Deleuze ilk çalışmalarından itibaren Bergson’un “sezgi” kavramını çok önemsemiş ve birçok çalışmasında bunu dile getirmiştir (Bergsonculuk). Üstelik içkinlik düzlemini anlayan iki filozoftan biridir o, diğeri de Spinoza’ydi.⁵⁰ Guattari ile birlikte kaleme aldıkları son eserleri olan *Felsefe Nedir?*’de felsefe için “sezgi” kavramının vazgeçilmezliğini yineleyerek ortaya koymuştur. Çünkü düşünür bu anlamda ve yalnızca bu anlamda görülere sahiptir. Çünkü aslında içkinlik düzlemi felsefe öncesidir ve henüz kavramlarla iş görmez, bir tür el yordamıyla ilerleyen deneyimlemeyi içerir ve ilerlediği yolda pek itiraf edilmeyen, fazla akılcı olamayan araçlara başvurur. Bunlar dünyanın belli belirlenimlerinin felsefi-oluşudur, düşünceye yön yokluğunda yön buldurma jestidir, kendi yön bulma sistemini icat etmektir.⁵¹ Dilin dışında değil, dilin dışındırlar. Anlamalarını sadece ilintili oldukları sorunsaldan alan felsefi kavramlar, kavramsal-olmayan bir kavrayış payına hak sahibidirler.

Zourabichvili’nin belirttiği gibi Deleuze’ün bütün pedagojisi sorunların rolü üzerinde metodolojik ve deontolojik olarak durmasına dayanıyordu: *bir sözce (énoncé) yalnızca ilgili oldukları sorun bakımından anlamlıdır*⁵². Deleuze’de sorun dile getirilebilir olmalıdır, onun sorunsal yönünden hareket edilerek bizzat sorun üzerinde durulmalıdır. Tamamen anlamdan uzak bir konunun sırf bir problem gibi ortaya konulması, çelişkili yönlerinden hareketle sorunlara cevaplar bulunmaya çalışılması hiçbir yarar sağlamaz ve bizi gerçek sorunlardan uzaklaştırır. İçkinlik düzleminin “sorun”la ilgili bu yönü, Deleuze’ün doğru ile yanlışın sınanmasını bizzat sorunlara taşımak⁵³ dediği şeyde ortaya çıkar. Buradan yola çıkarak Deleuze yalnızca “yaratılmış hakikatler”in olduğunu dile getirir⁵⁴. Yalnızca düzlem ile kavramın ilişkisinde devreye giren hakikatin ölçütü, ilginç olana, önemli olana, dikkate değer olana tabidir.⁵⁵ Dolayısıyla “*Deleuze’ün hakikat kavramı eleştirisi ve onu tabi kılması varsayıldığı gibi hakikat sorununa kayıtsızlığı ile karıştırılmamalıdır*”⁵⁶.

Sonuç

Sonuç olarak Deleuze, sorunların bilen öznenin epistemolojik kurgulamaları içinde eritilmesini önlemek için, sorun kavramını hem ampirik zeminden hem de bu zeminin aşkın

⁵⁰ Deleuze, Gilles, Qu’est-ce que la Philosophie? (Felsefe Nedir?), Les Edition de Minuit, Paris, 1991, s. 49.

⁵¹ Deleuze, Gilles, Qu’est-ce que la Philosophie? (Felsefe Nedir?), Les Edition de Minuit, Paris, 1991, s. 42.

⁵² Zourabichvili, Deleuze Sözlüğü, s. 148.

⁵³ Deleuze, Gilles, Différence et Répétition (Fark ve Tekrar), PUF, Paris, 1972, s. 198-213.

⁵⁴ Deleuze, Gilles, Qu’est-ce que la Philosophie, s. 31-32.

⁵⁵ Deleuze, Gilles, Différence et Répétition (Fark ve Tekrar), PUF, Paris, 1972, s. 245.

⁵⁶ Zourabichvili, Deleuze Sözlüğü, s. 77-78.

boyutundan hareketle ele alır. Bu nedenle onun aşkın düşüncesi, sorunların hem virtüel (ideal) boyutunu hem de edimselleşme boyutunu hesaba katmak için içkinlik düzleminde düşünülmüştür. İçkinlik düzlemi yaşamın kendisidir. Sorunlar dışardan gelmezler, onlarla yaşam içinde karşılaşırız. Bu nedenle onların çözümleri de yaşam içinde ortaya konulmalıdır. Yaşam içinde ortaya çıkan sorunlar uzamsal ve zamansal bir özelliğe sahip olarak olaylarla bize taşınır. Öyleyse sorunlarla yüzleşmek, olaylarla ve onların hem ideal hem de uzamsal ve zamansal boyutlarıyla hesaplaşmak demektir. Böylece Deleuze'ün sorunlarla yüzleşme çağrısı, geline kaotik noktanın çözümsüz bıraktığı durumu sorunsallaştırmaya dair "ben" in yaratıcı yönüne dair bir vurgudur.

KAYNAKÇA

Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition* (Ayrım ve Yineleme), PUF, Paris, 1972.

Deleuze, Gilles, *Logique du Sens* (Anlamın Mantığı), Les Edition de Minuit, Paris, 1969.

Deleuze, Gilles, *Qu'est-ce que la Philosophie?* (Felsefe Nedir?), Les Edition de Minuit, Paris, 1991.

Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005.

Deleuze, Gilles, "*L'Immanence: Une Vie...*" (İçkinlik: Bir Yaşam), <http://tr.scribd.com/doc/75941473/1995-2002-Immanence-Una-Vie-in-L-Ilhe-Desserte-Deleuze>

Zourabichvili, François, *Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, SAY Yayınları, İstanbul, 2011.

Yücefer, Hakan, "*Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş*", in *Bergsonculuk* (Gilles Deleuze), çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005.

Goodchild, Philip, *Arzu Politikasına Giriş*, Çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Deleuze-Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990.

DİLDE NESNELLİK ARAYIŞLARI VE ÖZNEİN TASFİYESİ: FREGE VE WITTGENSTEIN

Eren Rızvanoğlu *

ÖZET

Bu makalede, Frege ve Wittgenstein'in dil içerisindeki nesnellik arayışları ve bu arayışın bir gereği olarak ortaya koydukları özne tasarımları açık kılınmaya çalışılacaktır. Bu anlamda Frege'nin Wittgenstein'a etkisi ve Wittgenstein'ın her iki dönemi arasındaki bağlantılarda irdelenecektir. Özellikle nesnellik arayışlarını, nesnel bir anlamın olanaklılığı sorunu üzerinden sürdüren bu düşünürler açısından anlamın nasıl değerlendirildiği ortaya konulacaktır. Bu noktada her iki düşünürün de anlam taşıyan dilsel ifadelerin özneyle ilgili yanlarını belirlemek suretiyle, bu ifadelerin öznenin bağımsız yanlarını açık kılmaya çalışmaları gösterilecektir. Bu sayede bir nesnellik zemini inşa etmeye çalışan her iki düşünürün, bunu ne oranda başarıp başaramadıkları değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Frege, Wittgenstein, Nesnellik, Anlam, Gönderge, Dil Oyunları.

ABSTRACT

In this study, Frege's and Wittgenstein's search for objectivity within language and subject designs emerging as a requirement of this search is clarified. The influence of Frege on Wittgenstein and connections between two eras of Wittgenstein are discussed. From the perspective of these two thinkers who have conducted their search for objectivity through the problem of improbability of an objective meaning, the way of evaluating the meaning is discussed. By stating the dependencies of meaningful linguistic expressions of two thinkers on the subject, their attempts to clarify the sides of these expressions that are not dependant on subject are illustrated. By this way, the results of these thinkers on establishing a foundation of objectivity are evaluated.

Keywords: Frege, Wittgenstein, Objectivity, Meaning, Reference, Language Games.

İnsanoğlu, her şeyin gelip geçici olduğu bir dünyanın dışına çıkma isteğini, kendisine ilk “neden” sorusunu sormaya başladığı günden beri kendinde taşımıştır. Bu sorunun yanıtını ise farklı farklı alanlarda bulmaya çalışmıştır. Zaman içerisinde mitoloji, din, felsefe ve en sonunda bilim bu genel geçerliliği insanoğlunun içinde aradığı alanlar olmuşlardır. Bu alanlardan olan felsefe içerisinde, hep bir nesnellik arayışıyla, bu nesnellüğün en nihayetinde olanaksız olduğu düşüncesi arasında bir gerilim bulunmaktadır. Bu bağlamda Platon'un sofistlere karşı kendi hocası Sokrates'i konuşarak ortaya koyduğu düşüncelerinden Descartes'in *cogito*'suna kadar, felsefe tarihi boyunca süregelen zamana ve mekâna bağlı olmayan bir kesinlik arayışı hep olmuştur. Bu arayış, mutlak bir hakikatin olup olmadığına ilişkin felsefenin en eski sorularından birinde cisimleşir. On dokuzuncu yüzyılla birlikte

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr.

felsefe içerisinde mutlak bir hakikat fikri tartışılır olmaya başlamıştır, ama yine de felsefede bir biçimde kesinlik arayışından tümüyle vazgeçilmemiş, yalnızca bu arayış farklı bir bağlama taşınmıştır.

Bu kesinlik arayışı, Habermas'ın düşüncenin *a priori*leri olarak tanımladığı tarih ve dil üzerinden yeniden ele alınmıştır. Bu nedenle bir tarih felsefesi yüzyılı olarak tanımlanan on dokuzuncu yüzyılda, tarih, somutlaşmış bir insan eylemleri örüntüsü olmasıyla, üzerine konuşabileceğimiz bir nesnellik alanı olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Dilthey, doğa bilimlerine karşı olarak, nesnesi tam da insan eylemlerinin somutlaştığı bu tarih alanını ele almak amacıyla tin bilimleri alanını konumlandırmıştır. Dilthey'e yakın bir zamanda Husserl, Descartes'ın *cogito*'sunu ele alarak dolaylı bir kesinlik edinmenin yollarını aramıştır. Tüm bu arayışlar on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, Habermas'ın düşüncenin diğer bir *a priori*si olarak gördüğü dil alanına kaymıştır. Öyle ki tarih bile aslında bize hep bir dil yoluyla gelir. Bu anlamda Gadamer, dili, bize düşünmenin önkoşullarını, onun deyişiyle meşru önyargıları, veren bir gelenek olarak görmüştür.

Bu kesinlik arayışı, kendini dil üzerinden tanımladığı andan itibaren, bizi önünde sonunda nesnel bir anlamın olanaklılığı sorununa bağlar. Dolayısıyla daha önceleri nesnel bir hakikatin olanaklılığı sorunu, nesnel bir anlamın olanaklılığı sorununa dönüşmüştür. Bu durumda anlam sorunu, bir dilsel ifadenin içinde taşıdığı bir değer olup olmayacağı üzerine odaklanır. Böylece dil yoluyla bir şey söylerken, söylediğimiz şeyin bizden bağımsız bir anlamının olduğu düşüncesi, nesnel bir anlamın olduğu düşüncesine bir zemin oluşturur. Bu bağlamda nesnellik özneyi aşan, özneye bağlı olmayan bir durumu imler. Bu nedenle eğer dil yoluyla nesnellğe varacaksak, dil içerisinde yer alan öznel unsurları, bir bakıma özneyi göz ardı etmemiz gerekir. Öyle ki Analitik felsefenin kurucu düşünürlerinden olan Frege ve Wittgenstein, bunu doğrudan veya dolaylı bir biçimde dil içerisinde yapmaya çalışmışlardır.

Bu amaçla Frege, çağdaşı olan Husserl'in *noema* kavramıyla yaptığını kendi *sinn* kavramıyla yapmaya çalışır. Özünde Frege'nin yapmaya çalıştığı, dilin özneye bağlı olmayan nesnel yanını ortaya koymaktır. Bu amaçla "Anlam ve Gönderge" adlı çığır açıcı yazısında, ikili bir kavramsal ayırım yaparak, dilin nesnel yanı olan *Sinn*'i, dilin öznel yanı olan *Bedeutung*'dan ayırır. Frege bu ayrımı açık kılmak için öncelikle matematiksel bir eşitliği gösteren iki farklı ifadenin, yani "a=a" ile "a=b" ifadelerinin bilişsel değerlerinin aynı olup olmadığı sorununu sorar. Ona göre bu ikili bağıntıda her imin gönderme yaptığı şeyin, yani göndergesinin (*bedeutung*) dışında bu bağıntının farklı sunulma biçiminin içerildiği imin anlamı (*sinn*)

vardır (Frege, 1960: 57). Onun için bir im veya adın anlamı onun göndergesinden farklıdır. Böylece onun örneğiyle Akşam yıldızı dediğimizde Sabah yıldızıyla aynı nesneye, yani Venüs gezegenine gönderme yaparız, ama her iki ifadenin de farklı anlamları vardır.

Bu durumda denilebilir ki Frege için bir özel adın veya sözcüğün anlamı bir dili bilerek bildiğimiz bir şeydir. Böylelikle bir sözcüğün tek bir göndergesi olup birçok anlamı olabileceği gibi, hiçbir göndergesi olmayıp da bir anlamı olabilir. Frege buna örnek olarak “yeryüzüne en uzak gökcsimi” ifadesini verir. Bu ifadenin bir anlamı vardır, ama belirlenebilir bir göndergesi yoktur. Dolayısıyla denilebilir ki sözcüklerin olağan kullanımlarında, kişinin bir sözcüğü kullanarak demek istediği o sözcüğün göndergesidir. Kısaca söylemek gerekirse bir sözcüğün anlamı o sözcüğün dilsel olarak içerdiği bir şeyken, göndergesi ise o sözcüğü kullanan kişinin o sözcükle söylemek istediği bir şeydir.

Frege anlamın öznenen bağımsız bir yanının olduğunu öne sürerken, anlamı ideden de özellikle ayırır. Bu durumda anlam bir nesne olan göndergeyle, zihindeki bir tasarım olan ide arasında bir yerde bulunur. Frege’ye göre, aksi takdirde eğer anlam sözcüğün temsil ettiği şeyin zihnimizdeki tasarımı olsaydı, bu durumda herkes farklı bir dili konuşurdu ve biz asla birbirimizle anlaşamazdık. Hiç kimsenin zihnindeki bir ide başkasınıninkiyle aynı değildir. Frege bu duruma İskender’in atı olan Bucephalus’u örnek gösterir. Ona göre bir ressam, bir at binicisi ve bir hayvan bilimci, “Bucephalus” adını farklı idelere bağlar (Frege, 1960: 59). Frege’nin anlamı zihinsel bir tasarım olan ideden ayırmaya çalışması, onun nesnellik arayışındaki temel noktayı vurgular. Ona göre anlam kendisinden tereddüt etmeyeceğimiz bir şeyken, ide her durumda açık kılınmaya muhtaçtır. Öyle ki iki farklı kişi aynı şeyi resmettiğinde bile bunu kendi idesine göre yapmaktadır (Frege, 1960: 60). Bir bakıma anlam öznel olmayan, ama nesnenin kendisi de olmayan, Denkel’in deyişiyle öznelarası bir şeydir (Denkel, 1989: 32). Frege bunu bir örnekle açık kılmaya çalışır. Ona göre Ay’ı teleskopla gözlemleyen kişi açısından Ay, göndergedir. Gönderge olarak Ay, teleskopun objektif merceği ile yansıtılan gerçek imge yoluyla ve gözlemcinin retinasındaki imge yoluyla gerçekleşen gözlemin nesnesidir (Frege, 1960: 60). Bu durumda Frege’ye göre ide gözlemcinin retinasında oluşan imgeyken, anlam objektifin merceğindeki imgedir. Öyle ki anlam bu örnekte de görüldüğü üzere özneye bağlı olan, ama öznenen farklı olarak kendi nesnelliği olan da bir şeydir. Salerno’nun deyişiyle Frege’de anlam, zihin ile dünya arasında zorunlu bir ara bölgedir (Salerno, 2011: 21).

Unutulmaması gereken, Frege için dilin anlam taşıyan temel biriminin sözcükten çok tümce olduğudur. Bu durumda sözcük veya özel ad açısından rahatlıkla gösterilebilen anlam ve gönderge ayrımı, tümce söz konusu olduğunda nasıl ele alınabilir? Bu bağlamda Frege bir sözcüğün anlamını, o sözcüğün içerdiği nesnel bir şey olarak koyutlarken, bir tümcenin anlamınıysa o tümcenin içerdiği düşünce olarak ortaya koyar. “Anlam ve Gönderge” adlı yazısında da belirttiği üzere onun açısından düşünce, düşünmenin öznel olarak vuku bulmasından çok birkaç düşünenin ortak mülkü olabilen nesnel bir içeriktir (Frege, 1960: 62).

Frege açısından bir tümcede özne, onun anlamı olan bir nesneye gönderme yaparken, yüklem ise kendisinin anlamı olan bir tümele gönderme yapar, özneye yüklem “dır” fiiliyle birbirine bağlanır (Denkel, 1989: 27). Bu durumda “Özlem güzeldir” tümcesindeki Özlem özel bir ad olarak bir nesneye, birine gönderme yapar. Bu tümcedeki “güzel” kavram terimi ise güzellik kavramına gönderme yapar. Bu noktada vurgulanması gereken, öznenin tamamlanmış bir şeyi ifade ediyorken, kavramın tamamlanmamış olmasıdır. Dolayısıyla yüklem Frege için aynen matematikteki bir fonksiyon gibi eksikli bir şey olarak sürekli doldurulmaya gereksinir (Frege, 1988: 9). Sonuçta tümcenin anlamını düşünce olarak belirleyen Frege, tümcenin veya mantıksal bir terim olarak önermenin göndergesinin, o tümce veya önermenin doğruluk değeri olduğunu ortaya koyar. Ona göre doğruluk değeri, tümcenin doğru ya da yanlış olma koşullarıdır (Frege, 1960: 63). Bu durumda bir tümce ya doğru olan bir şeye ya da yanlış olan bir şeye gönderme yapar. Burada üzerinde durulması gereken temel husus, bir düşüncenin, ancak kendi doğruluk değeriyle birlikte bir bilgi ortaya koyabildiğidir. Frege “Anlam ve Gönderge” adlı yazısında nihai olarak “a=a” ile “a=b” ifadelerinin farklı bilişsel değere sahip olmaları nedeniyle farklı yargılar bildirdiğini belirtir (Frege, 1960: 78).

Frege “Der Gadanke” adlı yazısında dilin nesnel yanını tam da tümcenin anlamı olarak düşünce bağlamında ele alır. Öncelikle Frege açısından doğruluk bir önermenin doğruluğudur ve nesnenin kendisinden çok düşünceyle ilgilidir. Bir bakıma doğruluk daha sonra Wittgenstein’in ondan etkilendiği anlamda bir önermenin dile getirdiği resimle uyumlu olmasına dayanır. Bu durumda doğruluğun iki şey arasında bir bağ olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki ona göre bir tümce veya önermeyle resmedilen resmin gerçekte Kolonya Katedralini temsil ettiğini bilmiyorsak, resmin neyle karşılaştırılacağını da bilemeyiz (Frege, 1956: 291). Frege bu düşüncesiyle doğruluğun uygunluk kuramının artık çöktüğünü vurgulamak ister. Onun bu düşüncesinin temel yargısı, idenin herkese göre farklı olacağı düşüncesidir. Bu bağlamda yapılan en önemli yanlış bir idenin veya resmin doğruluğunun tümcenin doğruluğuna indirgenmesinden kaynaklanmaktadır (Frege, 1956: 292). Ona göre doğruluk

sorunu kaynağını düşüncede bulur. Bu durumda tümce bir bakıma düşüncenin giyindiği bir giysi gibidir. Frege üstte anılan düşünceleri doğrudan Wittgenstein'in kendisinden etkilendiği boyutu bize gösterir.

Frege düşünceyi nesnel bir alanda aynen anlam gibi tanımlamaya çalışır. Ona göre düşünce aynen anlam gibi kendisi nesne olmayan, ama maddi bir yapıyla donanmış bir şeydir. Fakat bu noktada özellikle vurgulanması gerekir ki her düşünce bildiren tümce de anlamlı değildir. Bu nedenle Frege düşünce bildiren bir tümcede üç şeyi birbirinden ayırır: Düşünme, yargı ve sav (Frege, 1956: 294). Bunlardan ilki bir düşüncenin kavranılması, ikincisi düşüncenin doğruluğunun tanınması ve en sonuncusu da bir yargının bildirilmesidir. Öyle ki Frege açısından bir düşünceyi anladığımızda önce onu kavrar, sonra onun doğruluğunu tanıyarak yargıda bulunur ve en son olarak da bu yargıyı bir sav biçiminde bildiririz (Frege, 1956: 296). Bu durumda örneğin 'Ben' sözcüğünü içeren aynı sözce başka durumlarda ve başka kişilerce farklı düşünceleri dillendirir. Bu şu demeye gelir ki, herkes kendi idesine bağlı olarak 'Ben' ile başlayan bir tümcede farklı bir düşünce dile getirebilir. Burada üstünde durulması gereken husus, 'Ben' ile başlayan her tümcede, kullanılan bu 'Ben'in herkes tarafından anlaşılacak bir anlamda kullanma gerekliliğidir.

Frege "Anlam ve Gönderge" yazısında anlamı (sinn) ideden özellikle ayırdığı gibi "Düşünce" adlı yazısında da düşünceyi ideden ayırır. Bu amaçla Frege, idenin özelliklerini belirler. Öncelikle ona göre ideler ne dokunulur ne koklanır ne tadılır ne de duyulurlardır. İkinci olarak her idenin bir sahibi vardır. Başka bir deyişle duyumsayan olmaksızın bir duyunun olamayacağı gibi bilinç olmadan da bir bilinç içeriği olamaz, yani ideler onlara sahip olan insanlardan bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Üçüncü olarak her ide bir taşıyıcıya gereksinir. Benzer bir sorunu ele alan Wittgenstein, karnım ağrıyor dediğimde ağrımı bir başkasına nasıl aktarabileceğimi ele alır. Frege'ye göre bir başkasının benimle empati kurması asla acımı hissetmesi demek değildir. Dördüncü olarak da bu durumda her idenin yalnızca bir taşıyıcısı vardır. Ona göre iki ayrı kişi aynı ideye sahip olamaz (Frege, 1956: 300).

Frege, idelerin bu özelliklerinin belirlenmesini, aslında tek bir soruyu, yani düşüncenin bir ide olup olmadığı sorusunu yanıtlamak amacıyla yapar. Tam da bu noktada onun açısından bu sorunun yanıtı açıktır. Düşünce asla bir ide olamaz. Bu durumda eğer düşünce bir ide olsaydı herkesin kendine ait bir Pisagor teoremi olacaktır. Onun deyişiyle bir düşünce başkaları tarafından aynen benim o düşünceyi anladığım biçimde anlaşılıyorsa, bu düşünce yalnız benim bilinç içeriğime ait olamaz (Frege, 1956: 301). Bu yaklaşım, düşünceyi tümcenin

anlamı olarak gören Frege'nin, dilin nesnel bir alanı olduğuna ilişkin savıyla birleşir. Aksi takdirde herkesin kendine ait bir Pisagor teoremi olması düşünülemez. Bir bakıma düşünce, zamandan ve onu herhangi birinin doğru olarak ele almasından bağımsız olarak doğrudur (Frege, 1956: 302). Dolayısıyla bir düşüncenin doğruluğu, onu keşfetmeden önce de varolan bir nesnellığe de sahiptir. Bunu yapmakla Frege düşüncelere kamusal bir ulaşılabilirlik katar. Frege, Salerno'nun deyişiyle, nesnel bir anlama ulaşabilmek amacıyla düşüncelerin nesnellliğini de savunmuştur (Salerno, 2011: 43).

Frege, matematikten mantığa ve oradan da dil felsefesine doğru gelişen düşünce hattı boyunca, hep bir nesnellik alanı aramıştır. Bu alanı en nihayetinde dilin nesnel yanı olarak gördüğü *Sinn* kavramında bulan Frege için önemli olan sıkıca tanımlanmış bir dildir. Bu anlamda aynen Frege gibi Wittgenstein da, ilk dönem felsefesinde üzerine konuşacağı bir zemin aramıştır. Bu zemini yine Frege'ye benzer bir biçimde mantığın önerme dili içinde bulmuştur. Aslında her iki düşünür de dilin ontolojik zeminini belirleme gayesi içindedir. Bu nedenle Wittgenstein henüz *Tractatus* yayınlanmadan önce *Defterler*'inde, yanıtını aradığı sorunun, dünyanın bir *a priori* düzeni olup olmadığı sorusu olduğunu belirtir (Wittgenstein, 2004a: 69). Bir bakıma onun aradığı şey, demin de belirtildiği üzere sağlam bir zemindir. Nitekim Wittgenstein henüz *Tractatus*'un başında tüm felsefi sorunların dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını söylemekle (Wittgenstein, 2002: 3), bu açıklık ve kesinlik isteğini ortaya koymuştur. Bu, onun yapmak istediği biçimiyle, söylenebilir olanı yalnızca gösterilebilir olandan ayırmak amacıyla dile bir sınır çizmekle mümkündür. Wittgenstein bunu yaparak, dilin bu sınırları dışında kalan her şeyi anlam dışı (non sense) ilan etmiştir. Bunu açık kılmak için, her biri birbiriyle ilintili olan yedi önermeden oluşan ünlü *Tractatus* adlı yapıtı yazmıştır.

Tractatus'un ilk önermesi dünya hakkındadır. Ona göre dünya şeylerden değil, olgulardan oluşur. Söz konusu olgularsa neyin gerçekte olup olmadığını bize gösterir. Bu noktada unutulmaması gereken söz konusu edilen olguların, mantıksal uzamda, dünyaya karşılık geldiğidir. Wittgenstein tam olarak açıkça tanımlamadığı bu olguların *şey durumlarının*¹ (sacverhalten) varolmasını gösterdiğini belirtir. Wittgenstein dil-dünya bağına bir karşılıklık üzerinden tanımlamaya çalışırken, *şey durumları* kavramını özellikle merkeze yerleştirir. Ona

¹ İngilizceye *State of affairs* ve *atomic facts* olarak çevrilen bu kavramı Türkçeye Oruç Aruoba tarafından çevrildiği biçimiyle olgu bağlamları yerine şey durumları olarak çevirdim. Almanca kavram, olgu kavramını içerdiği kadar şey kavramını da içerir, ama kastedilen henüz bir olgu olmayan, ama olguyu belirleyen bir şey olması bakımından şey kavramıyla karşılanmaya daha uygundur. Çünkü bu kavramla kastedilen şeyin veya olgunun kendisi olmaktan çok, o olguyu da belirleyen şeyler arasındaki ilişkiler bütünüdür.

göre dünyanın maddi tözü nesnelere birbirini karşılıklı biçimlendiği önermeler aracılığıyla temsil edilir (Wittgenstein, 2002: 2.0231)². *Şey durumları* kavramı da, onun bu dil-dünya karşılıklılığı içinde dünya tarafındaki temel birimini ortaya koyar. Wittgenstein için dünyayla ilgili konuşabilmemizi sağlayan kimi mantıksal sabitler vardır, ama bunlar dil tarafından temsil edilemezlerdir. Bunu yapabilmek için mantığın dışına çıkmak gerekir ki bu zaten olanaksız bir durumdur.

Ona göre *şey durumları* yalın nesnelere, olgu da şey durumlarından oluşur. Şey durumlarının toplamı ise dünyayı oluşturur. Onun için şey durumlarının olup olmamasına göre gerçekliği belirleriz. Bu gerçekliğin (*Wirklichkeit*) bütünü ise dünyadır (Wittgenstein, 2002: 2.063). İşte Wittgenstein'in tüm ilgisi *şey durumlarından* müteşekkil olan bu dünyanın dil yoluyla nasıl temsil edildiğini ortaya koymaktır. Onun için biz şey durumlarından oluşan olguların dil yoluyla resimlerini yaparız. Burada söz konusu olan resim (*bild*)³, şey durumlarının var olup olmadığını mantıksal bir uzamda ortaya koyar. Bu resimse gerçekliğin bir modelidir (Wittgenstein, 2002: 2.12). Resmi oluşturan, öğelerinin belirli bir yolla birbiriyle bağlantılı olmasıdır. Resmin öğeleri arasındaki bu bağlantılılık, şeylerin de aynı biçimde birbiriyle bağlantılı olduğunu gösterir. Öyle ki ona göre önerme olgunun bir resmidir ve olgunun farklı resimlerini de tasarlayabiliriz (Wittgenstein, 2004a: 61). Resimde şeyler birbiriyle ilişkileri içinde somutlaşır. Bu sayede resim, resmettiği şeyi bir ilişki içerisinde sunar.

Wittgenstein açısından dille dünya arasında bir bağ kurmamızı sağlayan, resmin resmedilen şeyle ortak bir şeyinin olmasıdır. Ona göre bu ortak yan resmetme biçimidir (Wittgenstein, 2002: 2.17). Oysa resim, bu resmetme biçiminin kendisini resmetmez, onu yalnızca gösterir. Bu durumda Wittgenstein açısından biz, bir resmin gerçeklikle uyuşup uyuşmamasında çok resmin resmettiği şeyi doğru ya da yanlış resmedip resmettiğinden bahsedebiliriz. Wittgenstein bu bağlamda ilk döneminde geçerli olan anlam kavrayışını şu biçimde özetler: “Resmin temsil ettiği şey resmin anlamıdır” (Wittgenstein, 2002: 2.221).

² Alıntılar sayfa numarası yerine, Wittgenstein'in *Tractatus*'da kullandığı kendi önerme düzenine göre yapılmıştır.

³ Almandaki *bild* kavramı hem resim hem model anlamlarını taşır (Pears, 1985: 79). Bu nedenle İngilizceye “Picture” olarak çevrilen bu kavramı, Oruç Aruoba Türkçeye modelin karşılığı olarak “tasarım” olarak çevirmiştir. Oysa tasarım kavramı hem Frege'de hem de Wittgenstein'da idenin karşılığı olarak düşünülebilecek anlamsal bir içeriğe sahiptir. Her iki düşünür içinde resim elimizde somut bir şey olarak duran, ama temsil ettiği şey gibi ontolojik statüsü olmayan bir şeydir. Bu nedenle bu kavramı Türkçeye resim olarak çevirmek, ama onun bir tasarım anlamına geleceğini de unutmamak gerekir.

Wittgenstein, *Tractatus*'un üçüncü önermesinde düşünceyi dil-dünya ilişkisi bağlamında ele alır. Wittgenstein, Frege'nin de etkisiyle düşüncenin olguların mantıksal resmi olduğunu önerir. Öyle ki ona göre mantıksız düşünce olamaz, eğer olsaydı da mantıksız düşünmemiz gerekirdi ki bu olanaksızdır. Wittgenstein bu yaklaşımdan hareketle kendi izdüşüm yöntemini kullanır. İzdüşüm yöntemi, önermenin anlamının düşünülmesidir. Ona göre bir önerme izdüşümün içerdiği her şeyi, yani yansıttıklarının tümünü içerir, ama izdüşümü yapılan şeyi içermez (Wittgenstein, 2002: 3.13). Nasıl ki Kant için bilebildiğimiz fenomenlerle ilgili şeylerken ve kendinde şey bizim için bilinebilir değilse, Wittgenstein içinde önerme izdüşümü yapılan şeyi bize vermez. Kısaca söylemek gerekirse bir önerme bize biçimi verir, kendi anlamının içeriğini içermez. Bir bakıma önerme onun deyişiyle yalnızca şeylerin nasıl olduğunu söyler, ne olduğunu söylemez (Wittgenstein, 2002: 3.221). Bu Wittgenstein'in Frege'ye yaklaştığı bir başka noktadır da.

Wittgenstein dördüncü önermesinde düşünceyi anlamlı bir önerme olarak tanımlayarak, üçüncü önermeyle bağlantılı olarak, bir olgunun mantıksal olarak resmedilmesinin ancak anlamlı bir önerme olduğu çıkarımına bize yönlendirir. Bu yaklaşım, en nihayetinde dille dünya arasındaki karşılıklılığın her iki yanından hareketle bizi bir bağlantıya sürükler. Öyle ki bir yanda, en yalın öge olarak adlardan oluşan temel önermeler, diğer yandaysa yalın nesnelere arasındaki ilişkilerden oluşan şey durumları vardır. Onun deyişiyle temel önermelerin tümünü dil (Wittgenstein, 2002: 4.001) olarak görürsek, diğer yandaysa dünya şey durumlarından oluşan olguların toplamıysa, dil dünya bağlantısı eğer dillendirilebiliyorsa, temel önerme-şey durumu karşılıklılığına indirgenebilir olmalıdır. Bu durumda Wittgenstein'in dil üzerinden kurduğu kesinlik alanının, bu karşılıklılık üzerine temellendiğini söyleyebiliriz. Bunu kısaca bir hat boyunca izlemek gerekirse, şey durumları yalın nesnelere, olgular şey durumlarından, dünya da olgulardan oluşur, diğer yandaysa temel önermeler adlardan, önermeler temel önermelerden, dil de önermelerin toplamından oluşur. Böylece denilebilir ki bize bu karşılıklılık içinde verilmemiş olan her şey Wittgenstein açısından anlam dışıdır.

Bu noktada dil, onun için düşünceyi örten, gizleyen bir örtü gibidir. Nasıl ki bir insanı üstüne giydiği elbiseden hareketle tanıyamıyorsak, dilden hareketle dil yoluyla resmedilen şeyin kendisini de bilemeyiz. Burada Wittgenstein'in yapmaya çalıştığı, aslında Frege'nin yapmaya çalıştığı şeyle benzer bir güdüden beslenir. Her iki filozof da dilden öznel ve kesinliksiz olanı atarak, geriye kalan ve kendince nesnelliği olan bir ontolojik alan belirlemeye çalışmaktadır. Onun açısından, ona gelinceye kadarki felsefenin temel sorunu da, söylendiği üzere, elbiseden hareketle elbiseyi giyen hakkında konuşmakta olduğu gibi, dilden hareketle dil yoluyla

resmedilen şey hakkında konuşmaktan kaynaklanır. Böylece onun anladığı anlamda birçok felsefi sorun yanlış değil ama anlam dışıdır.⁴ Bize düşense felsefedeki bu anlam dışı önermeleri tespit etmektir. Bu nedenle onun için felsefe özünde bir dil eleştirisidir (Wittgenstein, 2002: 4.0031).

Wittgenstein dil üzerinden sürdürdüğü kesinlik arayışında, doğa bilimini dille bağlantısında tanımlar. Ona göre doğru önermelerin toplamı doğa biliminin tümünü oluşturur (Wittgenstein, 2002: 4.11). Bu anlamdan felsefe doğa biliminden ayrılır. Onun için felsefenin nihai amacı düşüncelerin mantıksal açıklığını sağlamaktır ve bu anlamıyla felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefenin yapması gereken ya da yapabileceği yegâne şey, düşünülebilir olanı sınırlandırarak, düşünülemez olana da bir sınır çizmektir.

Wittgenstein, mantık ve matematikteki özdeşliğin ne olduğuna ilişkin soruya, Frege'nin yanıtını andırır bir biçimde, bu tür bir özdeşliğin nesnelere arasında bir ilişki olmadığını söyleyerek yanıtlar (Wittgenstein, 2002: 5.5302). Ona göre mantığı anlamamız için gereksindiğimiz “deneyim”, şey durumları olan bir şey veya başka bir şey değildir, ama bizzat o şeyin kendiliğidir ki bunun kendisi de hiç de deneyim sayılmaz. Bu anlamda mantık her türlü deneyime önseldir. Mantık dünyanın her yanına yayılmıştır ve dünyanın sınırını oluşturur (Wittgenstein, 2002: 5.61). Tam da bu noktada Erich Reck, Wittgenstein'in “dünya benim dünyamdır” (Wittgenstein, 2002: 5.62), “dünya ve yaşam birdir” (5.621), “ben dünyamıdır” (5.63) tümcelerinde içerilen tekbencilik eleştirisinin Frege'nin “Der Gedanke” yazısında bulunan idealizm eleştirisiyle bağlantılı olduğunu öne sürer (Reck, 2002: 19).

Wittgenstein'in ilk dönem felsefesinde özne aynen mantık gibi *a priori*dir. Ona göre fikirler tasarımılayan ve düşünen özne yoktur veya varsa da bu dünyaya ait değildir. Onun için özne daha ziyade dünyanın bir sınırır. Wittgenstein özneyi göze benzetir, nasıl ki göz kendisi haricinde önündeki her şeyi görüyor ve gözün gördüklerinden hareketle gözün var olduğunu çıkarsamıyorsak, aynı biçimde özne de kendini dillendirdiği dil yoluyla belirlenemez. Bu durumda ona göre elimizde kalan tek şey, bir dilsel birim olarak, her türlü tümcenin öznesi olan “Ben”, dünyanın sınırı olan metafizik bir öznedir.

⁴ Tractatus'da *senseless* ve *nonsense* farklı şeyleri tanımlar. İlk çelişkiler ve totolojiler gibi önermeleri belirtir ve bunlar mantığın olgusal dilinin içindedir. Wittgenstein'in ifadesiyle totolojiler ve çelişkiler anlamsızdır (Wittgenstein, 2002: 4.461), ama anlam dışı değildirler (Wittgenstein: 4.4611). İkincisi ise bu dilin dışında olmakla ilgilidir, fakat burada önemli olan bu dilin dışında olmanın vurgulanmasıdır. Eğer bu kavramı saçma veya anlamsız diye çevirirsek, Wittgenstein'in bu durumlara yüklediği şeyi ıskalamış oluruz. Çünkü ona göre söz konusu şeyler hiç de saçma değildir, öyle ki onun mektuplarından, asıl derdinin tam da bu olgusal dilin dışında bulunan ve dolayısıyla anlam dışı kalan şeylerin ontolojik zeminini belirlemek olduğu anlaşılır. Bunun için onların anlamsız oldukları da söylenemez, çünkü onlar için önemli olan, onların dilsel anlam bakımından bir zeminin olmaması ve bu zeminin/sınırın dışında bulunmalarıdır.

Wittgenstein mantık ve özneyi sınırın kendisini belirleyen ama bu sınırın içinde kendileri hakkında konuşamayacağımız şeyler olarak belirledikten sonra, kitabının sonunda felsefenin doğru yönteminin doğa bilimlerinin önermeleri dışında hiçbir şey söylememek veya söylemeye çalıştığımızda ise bu önermelerin bir göndergesinin olmadığını göstermek olduğunu belirtir (Wittgenstein, 2002: 6.53). Wittgenstein bu yöntemi kendisine uyguladığı takdirde kendi söylediklerinin de anlam dışı olduğunu anlaşılabileceğini vurgular. Bu nedenle Wittgenstein kendisiyle çok çelişmemek adına susmayı yeğler, ama bu arayışının bittiği anlamına gelmez, daha çok düşüncelerini bir tür nadasa yatırır.

Wittgenstein'in ilk dönem felsefesi içerisinde, Frege'nin etkisi ve kesinlik arayışı çok açık bir biçimde gözlemlenmektedir. Hatta Stroll'un Von Wright'a atfen belirttiği üzere, ilk döneminde genç Wittgenstein'in tüm sorunları aslında Frege ve Russell'in sorunlarıdır, oysa ona göre ikinci dönemdeki felsefesi ise kendisinden önceki hiçbir felsefi gelenekle bağlantılı değildir (Stroll, 2000: 122). Bu anlamda Wittgenstein ile ilgili bir tartışmada genel olarak onun düşüncesini, birbirinden farklı iki dönem içinde ele almak yaygın bir yaklaşımdır. Oysaki Wittgenstein'in her iki dönemini birbirine bağlayan çok önemli benzer güdüler bulunmaktadır. Bunların en başında yine dili ve dilsel anlam sorununu merkezi olarak ele alması ve her ne kadar konu edindiği dil artık ideal bir dil değilse de, nesnellik arayışında dilde bir kesinlik alanının olup olmayacağı sorunudur. Bu nedenle onun için ikinci dönemi itibariyle yapılması gereken, dilin fenomenlerini, sözcüklerin işlevinin ve amacının rahatça gözlemlenebildiği dili basit biçimde kullanımını incelemektir (Wittgenstein, 2009: 7). Wittgenstein ikinci döneminin temel kavramlarından bir olan dil oyunları kavramını da bu bağlamda ele alır.

Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalarda*'da dil oyunlarını bir etkinliğin, yani yaşam biçiminin parçası olmayı niteler bir kavram halinde kullanır (Crayling, 2008: 107). Burada keskin bir dönüş sezileniyor olsa da aslında Wittgenstein, ilk dönemde yapmak istediğini gündelik dili konu edinerek ve bunu yaşanan bir dilsel ortamda ele alarak yapmaya çalışmaktadır. Çünkü ona göre doğru veya yanlış insanların dilde birbiriyle uzlaştıkları bir şeydir. Bu bakımdan, bu uzlaşma kanaatlerin değil, yaşam biçimlerinin uzlaşmasıdır (Wittgenstein, 2009a: 94). Yaşam biçimleri kavramı, insan hayatında varolan tüm tavırları, ilgileri, davranışları da içeren kuşatıcı bir kavramdır. Bu bağlamda dil indirgenemezcesine toplumsal bir fenomendir (Quinton, 1979: 165).

Wittgenstein yaşam biçimleri kadar dil ve dil oyunu düşünmenin olanaklı olduğunu öne sürer. Bu anlamda kendisi “dil oyunu” sözcüğünü, konuşulan bir dilin bir etkinliğin veya bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu vurgulamak için kullandığını belirtir (Wittgenstein, 2009a: 15). Sınırsız sayıda dil oyununun varolduğundan söz eden Wittgenstein, dil oyunları kavramını kendi kökenini bir tür alışkanlıkta bulan kural kavramıyla ilişkilendirir. Dil oyunu bir bakıma o oyunun kurallarını bilen kişilerce oynanır. Bu noktada Wittgenstein ilk dönemiyle içsel bir bağ kuracak olan temel eleştirisini, *Kesinlik Üzerine* adlı kitabında, “en büyük amacının, insanların büyülenmiş olarak hep yeniden döndüğü önermeleri, felsefenin dilinden silmek” olduğunu söyler (Wittgenstein, 2009b: 31). Bu anlamda felsefe, anlama yetimizin (*verstand*) dilimizin araçları yoluyla büyülenmesine karşı bir mücadeledir (Wittgenstein, 2009a: 52). Dilin mantığının yanlış anlaşılması düşüncesi, ikinci dönemde adın hep basit bir şeyi imleyeceği düşüncesinde odaklanır. Bu durumda yine Frege’ye geri dönen Wittgenstein için, bir sözcüğün ona karşılık gelen bir şey yoksa göndergesinin de olmadığı savını ele alır. Ona göre, “Sokrates ölümlüdür” tuncesindeki Sokrates adının taşıyıcı olan kişi ölse bile yine de bu tuncenin bir anlamı olacaktır. Bu bakımdan onun için bir sözcüğün anlamını, o sözcüğü söylediğimizde ve duyduğumuzda anlarız (Wittgenstein, 2009a: 59).

İkinci döneminde Wittgenstein için ilk dönemiyle benzer biçimde felsefenin işi çelişkiyi çözmek değil, ama çelişkinin çözülmesinden önceki durumu görünür kılmaktır. Zaten ona göre felsefi hastalıkların ana nedeni de tek yanlı beslenmedir (Wittgenstein, 2009a: 164). Nitekim Pears için Wittgenstein’in ikinci dönem felsefesinde, insan düşüncesi ve dili dışında bağımsız nesnel dayanak noktaları bulunmadığı ve anlamın ancak kendilerini kucaklayan dilsel uygulamalar içinde korunduğudur (Pears, 1985: 174). İlk döneminde dilin sınırlarını çizen Wittgenstein, artık üzerinden konuşulmayan bir noktaya vardığında susmayı tercih etmiştir. İkinci dönemdeyse Hadot’un ifadesiyle, anlamlı önermelerin yer aldığı aşılmaz sınırları oluşturan, “dil oyunları”dır (Hadot, 2010: 69).

Frege, Wittgenstein’a yazdığı mektuplarından birinde, Wittgenstein’ı bazı zamanlar farklı yollardan gitse bile, doğruluğu arayan biri olarak tanıdığını belirtir (Reck, 2002: 20). Buna karşılık Wittgenstein *Zettel*’de, tuncelerinde içerilen üslubun Frege’den aşırı derecede etkilendiğini vurgular (Wittgenstein, 2004b: 159). Ona göre kendisi bu etkiyi ilk bakışta hiç kimsenin anlamayacağı bir biçimde gizlemiştir. Analitik Felsefeyi post-Fregeci felsefe olarak tanımlayan Michael Dummett, Wittgenstein’in birçok açıdan Frege’den çok etkilenmiş olduğunu belirtir. Frege’nin bir özdeşlik ölçütünün zorunlu olduğuna ilişkin yaklaşımı, ona

göre Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'ın merkezinde yer alır (Dummett, 1991: 237). Kısaca bu ilke şu biçimde ortaya konabilir: Eğer bir nesneyi tasarlamak için a imini kullanıyorsak, her durumda b'nin a ile aynı olup olmayacağına karar verebilmek için bir ölçütümüzün olması gerekir. Dummett açısından bu ölçütün zorunluluğu konusunda benzer düşüncelerinin yanı sıra asıl olarak bizim burada özellikle vurgulamak istediğimiz anlamda başka bir konuda da uzlaşırlar. Frege'nin ortaya koyduğu, bir ifadenin anlamının hiçbir psikolojik süreçle bağlantılı olmadığı yaklaşımı bizi anlamın nesnellğine bağlar. Öyle ki bu anlamıyla bir düşünce dilin araçlarıyla onu dinleyen ve söyleyenden bir tortu olmaksızın iletilebilir olur. Bu Frege'nin daha önce belirttiğimiz üzere anlamın zamansızlığı dediği şeydir.

Benzer bir biçimde Wittgenstein, anlamayı psikolojik bir süreç olarak düşünmenin, en temel kafa karıştırıcısı olduğunu vurgular. Onun açısından anlama kesinlikle ruhsal bir süreç değildir (Wittgenstein, 2009a: 66). Bu bağlamda Dummett, Peter Geach'e de gönderme yaparak, Frege'de bulunan anlam ve gönderge ayrımının, benzer bir biçimde *Tractatus*'da ortaya konan söylemek (saying) ile göstermek (showing) ayrımına karşılık geldiğini belirtir (Dummett, 1991: 238). Her iki ayrım da özünde dil üzerinden özneye bağlı olan yanı belirlemek ve sınırlamak üzere ortaya konmuştur. Dolayısıyla nesnel bir anlamın özü, onun iletilebilirliğinde yatar. Farklı konuşucular farklı anlamları aynı sözcüğe bağlarlar, ama anlamın iletilebilirliği, onun daima nesnel bir biçimde keşfedilebilir olmasına dayanır.

Sonuçta bir nesnellik alanı bulmak amacıyla, dilden, dili kullanan kişiye bağlı yanları atmak suretiyle özne tasfiye edilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımlar dilde bir kesinlik alanı bulmak adına, öznenin dilsel anlamın üretilmesindeki rolünü olabildiğince azımsamışlardır. Oysa örneğin ikinci döneminde Wittgenstein, her ne kadar ilk dönemindeki kesinlik arayışından vazgeçmemişse de, dil oyunları ve yaşam biçimleri kavramlarıyla anlamın üretilmesinde öznenin rolünü önemsemiştir. Burada unutulmaması gereken nokta, ikinci dönemde bile Wittgenstein'in dillerin çeşitliğine vurgusuna rağmen, kural kavramıyla dile bir sınır çizmeye çalışmasıdır. Ona göre kural yön gösterici bir levha gibidir (Wittgenstein, 2009a: 44). Sizin nereye gideceğinizi söylemez, ama oraya nasıl gidebileceğinizi söyler. Böylece Frege'nin, anlam ile gönderge, ilk döneminde Wittgenstein'in söylemek ile göstermek ayrımlarının ortaya koymaya çalıştığı, dilin, özneye sınır koyucu veya öznenin üreteceği anlamı belirleyici yanı⁵, Wittgenstein tarafından ikinci dönemde de devam ettirilmiştir. Bu anlamda özellikle üzerinde durulması gereken husus, genel olarak dilden ne anladığımız noktasında düğümlenir.

⁵ Bu yaklaşım, çok farklı bakış açılarıyla, ama ilginç bir içsel yakınlıkla, örneğin Heidegger'in ön-anlama, Gadamer'in önyargı kavramlarında ve Bakhtin'in yansız sözcenin olmayacağı düşüncesinde de mevcuttur.

Öyle ki Frege ile ilk döneminde Wittgenstein için dil, ideal bir dil olan, mantığın dilidir. Söz konusu olan bu dilde fail bir özne zaten çok garip durmaktadır.

Dolayısıyla dilde nesnellik, bir bakıma sıkıca tanımlanmış kurallı bir dil için olası görünmektedir. Bu, başka türlü dilde nesnellik alanı olmayacağı anlamına elbette gelmez. Yalnızca nesnelliği ne oranda öznenen bağımsız ele almamız gerektiğini belirlememiz gerekir. Hem Frege hem de ilk döneminde Wittgenstein'in farkına vardığı, her ne kadar özneyi çok göz ardı ediyor görünseler de, dilin tek bir özneyi değil, tüm öznelerin failliklerini kapsayan bir genişliği içinde cisimleştiriyor olduğudur. Bu durumda nesnellik arayışının dil üzerinden yapılması, ama dilin daha geniş bir anlamıyla, örneğin tarihsel, kültürel ve gündelik bağlamda değerlendirilmesi gerekir. Bu açıdan nihayetinde denilebilir ki Frege ve Wittgenstein, bu arayışa dil içinde bir alan açarak ve yaptıkları kavramsal ayrımlarla bu alanı belirleyerek, felsefenin kesinlik isteğini, üzerinde daha net konuşabileceğimiz bir noktaya taşımışlardır. Nitekim ikinci döneminde Wittgenstein, bu noktayı, daha sonradan anlamın gündelik dil içinde arandığı bir noktaya taşıyarak, bu arayışa nefes aldırıştır. Yine de özellikle belirtmek gerekir ki, neredeyse tüm analitik felsefe bu öncü düşünürlerin söylediklerine bağlı olarak, doğruluğu salt dilsel bir duruma indirgemiş, ama bunu yaparken onlara öncülük eden düşünürleri besleyen temel güdüyü tümünden göz ardı etmiştir. Bu güdüyü bir tümceyle açık kılmak gerekirse, Frege ve Wittgenstein'in nesnellik arayışları, aynen Platon ve Descartes'in arayışları gibi özde insanın tüm varoluşuna ilişkin bir dayanak bulma isteğini taşır. Bu durumda dikkat edilmesi gereken, dili tanımlarken özneyi nereye yerleştirmemiz gerektiğidir. Öyle ki özne, yirminci yüzyılla birlikte en tartışılan kavramlardan biri olmuştur ve en önemlisi de bu tartışma, açık veya örtük bir biçimde, dille bağlantılı bir tartışma olarak sürdürülmüştür. Sonuçta özneyi dilden arındırmak isteği kadar, dili özneye bağlı kılma isteğini öne süren düşünceler de kolayca sahiplenilemeyecek gibi duruyor.

KAYNAKÇA

- DENKEL, Arda. (1989). "Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler", *Felsefe Tartışmaları*, 5. Kitap.
- DUMMETT, Micheal (1991). *Frege and Other Philosophers*, New York: Oxford University Press.
- FREGE, Gottlob. (1956). "The Thought: A Logical Inquiry", *Mind*, New Series, Vol. 65

- FREGE, Gottlob. (1960). *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, (P. T. Geach, M. Black, Edit-Trans), Basil Blackwell.
- FREGE, Gottlob. (1988). “Fonksiyon ve Kavram”, (Şule H. Elkatip, Çev.), Felsefe Tartışmaları, 2. Kitap.
- HADOT, Pierre. (2010). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, (Murat Erşen, Çev.). DoğuBatı Yayınları.
- HARRİS, Roy, TAYLOR, J. Tablot (2002). *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları I, Sokrates'ten Saussure'e Batı Geleneği*, (Eser E. Taylan, Cem Taylan, Çev.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- SALERNO, Joseph. (2011). *Frege'ye Dair*, (Ayhan Dereko, Çev.), Ankara: Birleşik Yayınevi.
- STROLL, Avrum. (2000), *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, New York: Colombia University Press.
- PEARS, David. (1985). *Wittgenstein*. (Arda Denkel, Çev.). Afa Yayıncılık.
- QUİNTON, Anthony. (1979). “Wittgenstein'in Çifte Felsefesi”, *Yeni Düşün Adamları*. (Bryan Magee, Der., Oruç Aruoba, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- RECK, H. Erich. (2002). *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig.(2002), *Tractatus Logico-Philosophicus*, (D. F. Pears and B. F. McGuinness, Trans.). Routledge Classics.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2003), *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Oruç Aruoba, Çev.). İstanbul: YKY.
- WITTGENSTEIN, Ludwig.(2004a), *Defterler (1914-1916)*, (Ali Utku, Çev.) Birey Yay.
- WITTGENSTEIN, Ludwig.(2004b), *Zettel*, (Doğan Şahiner, Çev.). İstanbul: Nisan Yay.
- WITTGENSTEIN, Ludwig.(2009a). *Philosophical Investigations*, (G. E. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Trans.). Basil/Blackwell Publishing Ltd.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2009b). *Kesinlik Üstüne+Kültür ve Değer*, (Doğan Şahiner, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

SUM, ERGO COGITO: EGO’NUN FENOMENAL ZEMİNİNE İLİŞKİN HEIDEGGERCİ ÇÖZÜMLEME*

Emrah Günok**

ÖZET

Bu yazının amacı, Kartezyen felsefenin bir epistemoloji olarak tezâhür etmesini sağlayan ikici (dualist) bakış açısının yol açtığı problemleri Heideggerci fenomenolojinin perspektifinden görüldüğü şekliyle ortaya sermektir. Bu tip bir serimlemeyi gerçekleştirmek adına kendi varlığının sağladığı kesinliği varsayan ve dünyayı sözkonusu kesinlik üzerinde temellendirmeye çalışan özne tasarımının altyapısı olarak *Dasein* ya da dünya-da-olma gündeme taşınacaktır. Heidegger’le birlikte, kendi içine kapalı öznenin nasıl olup da nesnel dünyaya çıkış yaptığı sorusunun, öznenin ontolojik yapısı araştırılmadıkça, epistemolojik bir sorunsal olarak görülemeyeceği iddia edilecek; bu anlamda da bilgi sorusunun köklerini varlık sorusunda bulan bir araştırma alanına denk düştüğü gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Descartes, Heidegger, özne, *Dasein*, tasarım.

SUMMARY

The aim of the present essay is, from the perspective of the Heideggerian phenomenology, to set forth the problems given way to by the dualist point of view which lets the Cartesian philosophy to emerge as an epistemological enterprise. In order to do this, *Dasein* or being-in-the-world will be brought to the agenda, as the ontological infrastructure of the subject which assumes the certainty of its presence so as to base the certainty of the outer world thereupon. With Heidegger, it will be claimed that in what way the self-enclosed subject would be able to get out of itself and to attain the knowledge of the world cannot be handled as an epistemological problem. It will therefore be tried to be proved that the epistemological questioning corresponds to no other area of questioning other than that which finds its roots in the question of being.

Keywords: Descartes, Heidegger, subject, *Dasein*, representation.

Giriş

Descartes’ın 17. yüzyılda Modern düşüncesinin babası olarak ortaya çıkışı, Batı felsefesinde özne fikrinin ön safa yerleşmesi sayesinde gerçekleşen bir sekülerleşmeye işaret etmektedir. Sözkonusu sekülerleşme hamlesi, her tür bilginin kesinliğini düşünen öznenin ontolojik mutlaklığına bağlayacak, Tanrı’nın rolünü bu anlamda geri plana atacaktır. “*Düşünüyorum, öyleyse varım*” önermesi sayesinde akla özerklik alanı açmayı başarmış olan Kartezyen

* Eldeki makale, 12 Aralık 2012 tarihinde Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen “Descartes Sempozyumu”nda sunulmuş olan aynı adlı metnin geliştirilmiş halidir.

** Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

gelenek, varolmanın ilksel anlamını öznenin kendilik-bilincine bağlamış, bu sayede de yolu Aydınlanma'dan geçen ve bir biçimde bugüne ulaşan belli bir düşünce silsilesinin önünü açmıştır.

Bu yazının temel amacı, yukarıda anlatılan hikâyenin hiç de görüldüğü kadar sorunsuz olmadığını altını çizmektir. Dolayimsız erişime açık olduğu iddia edilen içsellik alanı olarak “ben” ile ideler vasıtasıyla ulaşılabilen “dış dünya” karşıtlığı, 20. yüzyılda Husserl tarafından “aşkınlık problemi” olarak adlandırılacak olan epistemolojik çıkmazın kaynağını teşkil etmiştir.¹ “Bilimlerin bilimi” olma iddiası ile felsefe sahnesinde yerini almış olan Husserlci fenomenoloji, içebakış (*reflection*) odaklı bir felsefî proje olarak zûhur edişi ölçüsünde Kartezyen geleneğin devamı olarak görülmüştür. Diğer yandan, fenomenolojiyi fenomenoloji yapan bilincin yönelimselliği (*intentionality*) öğretisini, Kartezyen felsefeye ait tasarımsal bilinç modelinin yol açtığı solpsizm açmazına verilmiş bir yanıt olarak okumak mümkündür. Mevzubahis yanıtı rağmen hocası Husserl'i Kartezyen geleneğe bağlılığından ötürü eleştiren Heidegger, bilinci ve bilmeyi insan varoluşunun kurucu öğeleri olarak görmeyi reddetmiş; dünya-da-olma (*being-in-the-world; in-der-Welt-Sein*) diye adlandırdığı arada oluş hâlini, yani *Dasein*'i, algılayan öznenin, yani *ego*'nun ontolojik altyapısı olarak öne çıkartmıştır. Filozofun bu hamleyle vurgulamak istediği, tözsellik anlayışı üzerinde temellenen varlık kavrayışının sorgu konusu yapılmaması durumunda ne düşüncenin, ne dünyanın, ne de düşünce-dünya râbitasının özünün açıklığa kavuşturulabileceğidir. Kartezyen felsefenin üretmiş olduğu epistemolojik sorunsal ontolojik bir zeminde incelenmedikçe çözülemeden kalacak, solpsizm problemi gereksiz yere zihinleri meşgul etmeye devam edecektir. Heideggerci fenomenoloji açısından mesele, nasıl olup da düşünsel tözün uzamsal töze dair olabildiğini göstermekten çok, bu soruyu mümkün kılan ontolojik paradigmayı anlamaya çalışmaktır.

Şimdi Heidegger'in Descartesçi soruyu niye yanıtlamaktan ziyade bir nevî tahribata (*Destruction*) ya da yapısöküme (*deconstruction*) uğratmaya karar verdiğini kısa başlıklar altında incelemeye çalışalım.

¹ *Fenomenoloji İdesi* adlı metinde Husserl “aşkınlık problemi”ni şu soruyla özetlemiştir: “Şu halde, bilginin bilinen nesne ile mütakabüliyetinden nasıl emin olunabilir? Bilgi nasıl olup da kendinin ötesine geçer ve güvenilir bir biçimde bilinen nesneye ulaşır?” (Husserl, 2010; 17). (Bu alıntı da dahil olmak üzere, metin boyunca kullanılan İngilizce kaynaklardan yapılan çeviriler bana aittir).

Nesnel Uzaklığın Yokluğu Anlamında *Ben*'in Kesinliği

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, Descartes'ın varlık öğretisi, herhangi bir varolanı bilinebilirlik koşulları açısından gündeme getiren epistemoloji tabanlı bir öğretimdir. Sözkonusu varolanın varolmasının anlamı, onun ideler aracılığıyla bilince verililiğinden ibârettir. “Yöntemsel şüphe”yi mümkün kılan, zihin-dışı varlığın zihinsel temsiller (*Vorstellungen; representations*) aracılığıyla gündeme getiriliyor oluşudur. Çünkü bu temsiller her zaman temsili olduklarını düşündüğümüz şeylere tekâbül etmezler; bir başka deyişle, bizi yanıltabilirler. Şu halde, diye düşünür Descartes, bugüne kadar hakkında bir kez olsun yanıltılmış olduğu her tür bilgiyi bir kenara bırakmalı, kendisinden şüphe edemeyeceği sağlam bir zeminin arayışına girmelidir (Descartes 1984b; 16). Bu zemin ise *ego cogito*, yani “düşünüyorum”dan başkası değildir.

Meditasyonlar adlı eseri boyunca rüyayı yanıltmanın prototipi olarak gündeme taşır Descartes. Rüya, basitçe zihinsel temsilin dış dünyada nesnel karşılığının olmadığı durumu imlemektedir. Şöminenin başında, üzerimde bir sabahlık ve elimde bir parça balmumu ile oturuyor oluşum, hemen her bakımdan gerçek olduğu izlenimini veriyor olabilir. Ama kısa bir süre sonra uyanıp bunun bir düş olduğunu anlamam her daim olasıdır (Descartes, 1984b; 13). Yanılgının bir diğer kaynağı olarak ise, ilk meditasyonun son paragrafında, beni maddi dünya ve kendi bedenimin varlığı konusunda yanıltma, kandırma gücüne sahip “hilekâr ve aldatıcı bir kötü cin”in (*malicious demon*) varolma ihtimalinden söz edilir. Sözkonusu cin, hayatımı kesintisiz bir biçimde içinde geçirmekte olduğumu sandığım dış dünya ve bedenimin varlığına ilişkin ideleri, bunlar gerçekte yok olsalar dahi, içime yerleştirmiş olabilir (Descartes, 1984b; 15). Şu halde, rüya görme ile duyumsal gerçeklik deneyimi arasındaki fark, yöntemsel şüphenin talebini karşılayacak “kesinlik” (*certum*) unsurunu sunabilmekten uzaktır. Işık oyunu yüzünden ormandaki bir ağacı insana benzetmemle, sözkonusu insanın ormanda karşıma çıkışına ilişkin bir rüya görmem arasında fark yoktur. Mevzubahis farksızlık, kesinliğin nerede aranması gerektiğine dair güçlü bir ipucu vermektedir.

Rüya görmek, hayal etmek, bir şeyi olmadığı bir şey olarak algılamak, ya da kötü cin tarafından aslında varolmayan bir nesnel dünyanın mevcudiyetine inandırılmak. Tüm bunların zihinsel, düşünsel edimler olduğu açıktır. Kandırılabilmek, olmayan bir şeyin varlığına ikna edilebilmek için dahi en azından düşünsel bir töz olduğumu teslim etmem gerekir. Bu hususun altını çizmek üzere ikinci meditasyonun başında şöyle yazar Descartes:

“Bilmediğim, tanımadığım çok güçlü ve kurnaz bir aldatıcı var ki, her daim, kasıtlı olarak beni yanıltmaya devam ediyor. Şu halde, beni aldatabiliyor oluşu var olduğumdan kuşku duyulamayacağı anlamına gelir. Beni istediği kadar aldatsın, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece var olmadığım sonucunu elde edebilmesi mümkün olmayacaktır” (Descartes, 1984b; 17).

Dünyadaki herhangi bir şeyin, yani *res corporea*'nın düşüncenin nesnesi olabilmesi, onun ide ile dolayımlanmış olmasını şart koşan bir mesafeyi gereksinir. Descartes felsefesinde dünya ve dünya-içi nesnelere varolma koşulu ile bilinme koşulu örtüşür görünmektedir. Dünyanın ontolojik statüsü bilgi nesnesi olmaktan öte değildir. Nesnelliği mümkün kılan mesafenin anlamı ide ile dolayımlanmış olmaktan başka bir şey değilse, ve bu ide, tek başına, dolayımlamakta olduğu nesnenin varlığını garanti altına almaktan uzaksa, varlığına ilişkin kesin bilgiye sahip olmamız gerekenin mesafenin ilgâ edilmesi üzerinden verili olduğunu itiraf etmek icap eder. Descartes'ın yaptığı da tam olarak bundan ibârettir. Hakkında o ya da bu yargıya vardığım nesnenin aslında düşündüğüm gibi olmadığını farkedebilirim. Ne var ki bu, o nesne hakkında sözkonusu yargıya varmış olduğum gerçeğini zerre kadar değiştirmez. Bir başka deyişle, emin olabileceğim tek şey düşünüyordumdur.

Kandırıldığımda bir şeye iknâ olduğumu, rüya gördüğümde bir şeyi algıladığımı, bir şeyi arzu ettiğimde o şeyin yokluğundan ötürü sıkıntıya düştüğümü düşünürüm. Değişen tüm bu zihinsel faaliyetler içinde düşünüyorum oluşum bir sabit olarak sözkonusu edimlere eşlik etmeyi sürdürür. Peki Descartes “*ego cogito*”, yani “düşünüyorum” derken tam olarak ne kastetmektedir? Heidegger bu soruyu yukarıdaki kurala bağlı kalarak yanıtlamayı seçmiş, “düşünüyorum” önermesinin anlamını “düşündüğümü düşünüyorum” (*cogitare me cogitare*) olarak açıklamayı uygun görmüştür (Heidegger, 2005; 192-3). Düşünce öyle bir eylemdir ki, gerçekleşebilmek için bir üst seviyeden düşünümüne tâbi kılınması, temsiller aracılığı ile bilince taşınması gerekmez. Bir başka deyişle, düşünme edimi kendi kendisine içerik sağlamaya muktedirdir ve bunun için zihinsel temsillerin dolayımına ihtiyacı yoktur. Kısaca, temsile gelmesine gerek olmaksızın var olmaya hak kazanabilmiş tek şey düşüncenin kendisidir. Bu, daha sonra, 20. yüzyıl başlarında fenomenolojinin kurucusu Husserl'e bilincin “içkin varlık” olduğunu telkin edecek bakış açısının temelini oluşturacaktır.

Ama bu akıl yürütme bir başka soruna kapı aralar gibidir: Düşünce yalnız başına, yüzer gezer bir biçimde mi vardır? *Cogito*'nun varlık kipi nedir? Heidegger'in Descartes'ın *cogito*'sunu *cogitare me cogitare*, yani “düşündüğümü düşünüyorum” diye değiştirmesinin anlamı tam olarak nedir?

“Düşünüyorum, öyleyse Varım”ın Mantıksal Statüsü

Descartes ideleri üçe ayırmaktadır: (1) Dış dünya deneyiminden edinilmiş ârızî ideler, (2) sirenler, hippogrifler (yarı kuş yarı at yaratık) gibi benim icadım olanlar ve (3) doğuştan gelen, deneyimden bağımsız ideler (Descartes, 1984b; 26). Tanrı idesi ve matematiksel doğrular doğuştan gelen ideler olarak telakkî edilmek durumundadırlar. Tanrının varlığını kanıtlamaya uğraştığı üçüncü meditasyonda Descartes, kişinin kendilik fikrini de Tanrı'ya ait olanla beraber doğuştan gelen ideler kategorisine dahil eder. Bu noktada iki soru sormak mümkündür: (1) Ben'in varlığının kesinliği Tanrı varlığının kanıtı için zemin teşkil etmekte ise, nasıl olup da bu iki idenin aynı türden ideler olduğundan bahsedilebilir? (2) “Düşünüyorum” bir yargı (*judgment*) mıdır?

“Düşünüyorum” bir yargı ise, onun varolan bir olgu ya da şey durumuna gönderimde bulunuyor olması icap eder. Yargılama, kendisi vasıtasıyla belli bir nesneyi olası bir yükleme sahip olması bakımından nesneleştirdiğimiz edimin adıdır. “Düşünüyorum” önermesi için bu, “Kendimi, düşünüyorum olmam bakımından karşıma koyup seyrediyorum” anlamına gelecektir. Burada “seyretme” içebakış (*reflection*) anlamı taşımaktadır, ki bunun da bir düşünce modu olduğu su götürmezdir. Şu halde “Düşünüyorum” yargısı, Heidegger'in iddia etmiş olduğu gibi “düşündüğümü düşünüyorum” anlamına gelecek, düşünmenin anlamı yine belirlenmeden kalmış olacaktır.

Kökensel verililiği, yani orijinal kesinliği (*certum*) sağladığı düşünülen *cogito*'nun yargı olup olmadığı sorusunu yanıtlamak üzere, “düşünüyorum, öyleyse varım” önermesinin büyük öncülü “her kim ki düşünüyordur, o kişi vardır” olan mantıksal çıkarımın küçük öncülü ve sonuç önermesi olup olmadığı sorulabilir (Heidegger, 1982; 111). Bu aynı zamanda *ergo*'nun gereksiz olup olmadığını sorgulamakla eşdeğerdir. *Ergo* gerekli ise, doğuştan gelen ide sıfatını “düşünüyorum”dan ziyade büyük öncülün hakettiğini savunmak lazım gelecektir. Ne var ki, Descartes için doğuştan gelen bir idenin deneyimle mi bilindiği, yoksa deneyimin koşulu mu olduğu sorusu ortaya atılıp tartışılmış bir soru değildir. Bu nedenle o, düşünme deneyiminin vuku buluşunu, “ben” (*ego*) olarak adlandırılan düşünsel tözün (*res cogitans*) varlığının kanıtı olarak göstermekte tereddüt etmemiştir. Hal böyle olunca, “*cogito, ergo sum*”un, ve buna bağlı olarak da “*cogito*”nun birer yargı olduklarını itiraf etmek gerekecek, bu durumda da filozofun nasıl olup da büyük öncülden hiç bahsetmemiş olduğunu sorgu konusu etmek kaçınılmaz olacaktır.

Peki Descartes büyük öncülden bahsetmiş olsa idi, *Meditasyonlar* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu felsefenin orijinalliği kalır mıydı? Yanıt hayır gibi görünmektedir, zira bu durumda “düşüyorum”un içermekte olduğu kesinlik, yerini, “insan öyle bir varlıktır ki, varoluşunun garantisini düşünüyor olmasında bulur” gibi kendinden menkûl olmayan, arızî bir ilkeye terk edecekti. Ve *sum*, yani “varım”ın doğruluğu da, bir sonuç önermesi olarak eldeki mantıksal çıkarıma bağlı olacak; bu da Descartes’ın çelişmezlik ilkesine sadık kalmaktan öteye gidememiş olduğu sonucunu beraberinde getirecekti.

Ergo’nun gereksizliği konusunda Heidegger’in kendisi ile fikir birliği ettiği filozof, analitik felsefenin önemli düşünürlerinden biri olan Jaakko Hintikka’dan başkası değildir. “*Cogito, ergo Sum: Çıkarım mı, Performans mı?*” adlı 1962 tarihli makalesinde Hintikka, “Düşünüyorum, öyleyse varım”ın zorunlu olarak doğru oluşunu, aynı anda “Düşünüyorum” derken “Yokum”u iddia etmenin saçmalığı üzerinden temellendirir (Hintikka, 1962; 13-15). Ona göre bu, mantıksal çıkarım olmaktan çok bir “performans” meselesidir. Performansın gerçekleşmesi esnasında failin mevcut olmaması mümkün gözükmemektedir. Bu noktada Hintikka, varoluşun (*existence*) kavramda (*res cogitans*’ın özü olan “düşünme”de) içerilemeyeceğine kânidir. O yüzdendir ki, düşünmekte olanın varolmamasını mantıksal bir çelişki olarak değerlendirmekten ziyade, sezgisel bir imkânsızlık olarak ele almayı yeğler.² Hintikka gibi düşünmekle varolmayı bir tutan, bu sayede de *ergo*’nun gereksiz olduğunu savunan Heidegger, sözkonusu tespiti öncekinden daha ileriye taşımayı başarmıştır.

Tözsellik Fikri Yardımıyla “Düşünüyorum”dan “Varım”a

Heidegger açısından Descartes’ın problemi, düşüncenin varlığından düşünenin varlığına geçişi sorgusuz sualsiz kabul etmiş olmasında yatmaktadır. Oysaki filozofun varlığından emin olup kabul etmesi gereken tek şey bir düşünce ediminin varlığıdır. Düşünme var ise, o düşüncenin bir de icracısı, faili olduğunu iddia etmek, sözkonusu faili töz (*hypokeimenon*), düşünce eyleminin kendisini bu tözün taşıyıcısı olduğu yüklem (*accident*) olarak değerlendirmek anlamına gelecektir. Heidegger, buradan hareketle Descartes’ın geleneksel

² Hintikka şöyle yazar: “. . . Descartes’ın iddiası genelleştirilebilir değildir. Sözkonusu iddianın genelleştirilememesinin temel nedeni olarak onun performans dayalı niteliği gösterilmelidir. Her birimiz, “kendimizi konu ederek” birinci tekil şahsa göre çekilmiş, doğruluğundan şüphe duyulamayan şu Kartezyen cümleyi formüle edebiliriz: varım (*ego sum, ego existo*). Ama bu cümlenin şüpheye yer bırakmayacak bir doğruluğu haiz oluşunun nedeni her kişinin kendi başına gerçekleştirdiği bir düşünce edimi olması ise, mevzubahis cümlenin abesle iştilgal etmeksizin genel bir cümle olduğunu öne sürmek anlamlı olmayacaktır. *Düşünüyorum* sezgisi, Descartes’ın öngördüğünden çok daha sıkı bir biçimde kişinin kendi durumuna bağlıdır” (Hintikka, 1962; 21).

ontolojiye bağlı kalmayı sürdürdüğünü, felsefesinin herhangi bir yenilik vaatmediğini iddia eder.

1927 tarihli büyük eseri *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, Descartes'ın "töz" kavramını kullanımında Ortaçağ filozoflarının dahi gerisine düşmesine neden olan bir muğlaklık tespit eder. Yaratan (*ens cretans*) ve yaratılan (*ens creatum*) arasındaki ontolojik farkın altını çizme gereği duyan Ortaçağ düşünürleri, "dünya vardır" önermesindeki "vardır"ın, "Tanrı vardır" önermesindeki "vardır" sözcüğü ile analogik olduğunu düşünürler.³ Oysaki varlığın evrensel, kendinden menkûl ve açıklanamaz olduğuna kâni görünen Descartes, sözkonusu anlam farklılığının üstüne gitmekten geri durmuş, yaratıcıyı da, yaratılanları da şey (*ens*) olarak görmeyi sürdürmüştür. Ayrıca, diye iddia eder Heidegger, Descartes töz sözcüğünü kimi zaman varoların kendileri (*beings, entities; Seienden*), kimi zaman varolanların varlığı, yani tözsellik (*substantiality; Sein*) olarak kullanmıştır. Bu, onun, varolanların kendileri ile varolma koşulları arasındaki ontolojik farka ne denli duyarsız olduğunun bir diğer kanıtıdır (Heidegger, 1962; 127).

Descartes, tıpkı kendinden öncekiler gibi tözün deneyimde verili olmadığını düşünür. Herhangi bir tözün deneyimlenebilirliği, o töze özgü yüklemelerin ya da özelliklerin görünür olması sayesinde olanaklıdır. En, boy ve yükseklik, uzamsal tözün (*res corporea*) kökensel yüklemeleri (principal attribute) olarak düşünülürken, bölünebilirlik (*divisio*), şekil (*figura*), ve hareket (*motus*) uzamın kipleri olarak ele alınır (Descartes, 1984a; 210). Bir cisim kendini ebâdı, hareketi, rengi vs. üzerinden gösterir. Değişkenlik arzeden tüm bu duyuşsal özellikler, kendilerini taşımakta olan sabit bir tözün var olduğunu çıkarsamamıza vesile olurlar. Sözkonusu özellikler, diye vurgular Heidegger, değişimlerini ölçebileceğimiz özelliklerdir. Descartes'ın tözü görünür kılan özelliklerden bahsederken ölçülebilirliği temel almasının asıl nedeni, onun çağının bilim anlayışına, yani matematiksel fiziğe bağlı kalmış olmasıdır.

Heidegger şöyle düşünmektedir: Nicel kriterler üzerinden ölçülebilir hale getirilmiş dünya içre nesnelere, yani matematiksel fiziğin varlık anlayışına uygun düşen varolanlar, kullanımsal bağlamlarından soyutlanarak bilme ve düşünmenin önüne konmuşlardır. Bilincin huzuruna (*presence*) çıkartılmış ve nesne (*ob-ject; Gegen-stand*) haline getirilmiş bu varolanların varlık kipi salt mevcudiyet (*static presence*), yani *Vorhandenheit*'tir. Descartes ve çağdaşları, varlığı salt statik mevcudiyet üzerinden kavranan bu varolanların asıllarına rûcu

³ Heidegger aynı konuya, *Varlık ve Zaman* için bir taslak niteliği taşıyan *Zaman Kavramının Tarihi* başlıklı 1925 derslerinde de değinmiştir; bkz. (Heidegger, 1992; 173-174).

ettiklerini düşünme eğilimindedirler. Zira bunlar, kullanımsal olan ve olmayan her tür değerden (*value*) arındırılmış oldukları halleriyle gündeme getirilmektedirler. Değer-sizleştirme, burada varolanı çıplaklaştırma, izole etme; onu, fenomenolojik terimlerle ifade edilecek olursa, yönelinmişliğinden arındırma mânâsında kullanılmaktadır. Bu noktada düşünülmeden bırakılan şudur ki, bilimsel dünya görüşüne temel teşkil etmekte olan “algılama” (*perception; Wahrnehmung*) edimi, daha temel bir dünya-da-olma hâli tarafından ön belirlenmekte; sözkonusu ön belirlemenin ise bilinçli bir değer verme pratiği ile uzaktan yakından alâkası bulunmamaktadır. Zira mevzubahis değerlerin kendileri de, en az üzerine yapıştirıldıkları ana malzeme kadar mevcuttur; yani, onun ontolojik özüne ait olmaktan çok, birer süs ya da takı mahiyeti arz etmektedirler (Heidegger, 1962; 132).

Değer tartışmasını bir yana bırakıp konumuza dönecek olursak, bahsi geçen nicel değişkenlerin, statik töz üzerine yüklenmiş temel özellikler olduğu bir kez daha hatırlanmalıdır. Heidegger bu noktada, matematiksel hesaplanabilirlik ya da ölçülebilirliğin, sözkonusu mevcudiyet metafiziğini beslediğini vurgular. Zira nicel değişimlerin kendileri, değişmeden sabit kalanın görünümüne gelmesini mümkün kılar. Matematikselleştirme, *Vorhandenheit*'a dayalı ontoloji yapma biçimini destekler ve olası tek alternatif olarak göze sokar (Heidegger, 1962; 129):

Matematiksel bilgi Descartes tarafından varolanları algılamanın öyle bir biçimi olarak görülmüştür ki, sözkonusu varolanların varlığının emniyetli bir biçimde kavranmasının her daim güvencesi olagelmıştır. Eğer herhangi bir şey kendine ait varlık kipi mevzubahis olduğunda matematiksel bilgi için erişilebilir olan varlığın özelliklerine sahipse, bu varolanın sahîh bir tarzda varolduğunu söylemek icap eder. Bahsi geçen varolanların *her daim kendileri olan varolanlar* olarak nitelenmeleri gerekir. Bununla ilişkili olarak, *her daim sabit kalma* karakterine sahip oldukları gösterilebilecek olanlar (*remanens capax mutationum*) dünyaya ait deneyimlenebilir varolanların gerçek varlığını oluşturmaktadırlar. Tüm bunlar gözönüne alındığında, gerçekten *varolanın* kalıcı olan olduğunu itiraf etmek gerekir. Matematiğin bilebildiği şey bu tip bir şeydir (Heidegger, 1962; 128).

Töz, değişen görünümünde sabit kalan olduğu kadar, bu görünüm *sayesinde* açığa çıkan, deneyimlenebilir hâle gelendir. *Res corporea* kadar *res cogitans* da bu kuraldan payını alır. Çeşitlilik arzeden zihinsel edim ve durumların ardında değişmeden kalan bir “ben” bulunmaktadır. Bir başka deyişle, “düşünüyorum” doğru ise – ki bu, doğruluğun en yetkin örneği, prototipidir – düşünen sabit bir tözün, yani *ego*'nun da varolması zorunludur. Bu anlamda “*cogito, ergo sum*”, statik mevcudiyet terimleri üzerinden ele alınması icap eden Kartezyen ontolojinin en temel aksiyomu olarak düşünülme durumundadır. Heidegger bu noktada şu itirâzı yapar: *ego*'yu sözkonusu başlangıç noktasına kesinliğin (*certum*) başat taşıyıcısı olarak yerleştirmek, onun fenomenal zeminini kaybetmek, yani açığa çıkış,

görünüşe geliş dinamiğini gözden yitirmek anlamına gelecektir. Zira “ben”in görünür ve deneyimlenebilir olması, ancak ve ancak onun dünya ile temâsına dönmekle mümkündür. Bu da bizi otomatikman *dünya-da-olma* olarak *Dasein* fikrine taşıyacaktır.

Her Türden Şüphenin Zemini olarak *Dünya-da-Oлма* ya da Ontolojik Aşkınlık Düşüncesi

Descartes “düşünüyorum” derken, “düşündüğümü düşünüyorum” demektedir. Bu onun düşünce (*cogitation*) sözcüğünü düşünülene mi, düşünce edimine mi referansla kullanmakta olduğu sorusunu gündeme taşır. Heidegger’e göre bu sorunun açık bir yanıtı yoktur. Descartes, düşünen “ben”in tam da düşünmesi esnasında varolduğundan emin olduğunun altını çizmiştir. Şu halde onun düşünce derken düşünülene değil, düşünce edimini kastettiği sonucunu çıkartmamız lazım gelir. Fakat düşünme esnasında düşünmenin düşünüldüğünü iddia etmek saçma olacaktır. Zira bu durumda üçüncü bir düşüncenin de bu ikinciyi düşünüyör olması, ve bunun sonsuza kadar böyle sürmesi gerekirdi. Ama düşünce edimi var ise düşünen bir “şey”in de mevcut olması gerektiğinden dem vurmak, düşüncenin kendine tözsel, yani varlık kipi *Vorhandenheit* olan bir nesne olarak dönüyor olması gerektiği sonucunu da beraberinde getirir. Bu durumda düşünce, düşünülen anlamında kullanılıyor olmak durumundadır. Açıktır ki, burada ciddi bir sorun sözkonusudur.

Sorulması gereken tam olarak şudur: Deneyimlenmek ve nesne olmak aynı şey midir? Deneyimlemek ile sözkonusu deneyimlemenin nesne olarak deneyimlenmesi aynı anlama mı gelir? *Cogito* her türlü nesne deneyiminin koşulu ise, düşünen “ben”in deneyim nesnesi olmaması gerekir. Bunu daha iyi anlayabilmek için, sözgelimi Kant felsefesinde görü formları ile kategorilere ilişkin bilginin empirik bilgi olmadığını hatırlamak yetecektir. Husserlci fenomenolojinin jargonuna başvurulacak olursa, nesnelliğin koşullarının deneyimleniyor olması, bu koşulların da nesneleştirildiği anlamına gelmez. Mekansal bir nesneyi algılamak demek, mekanı algılamak demek değildir; burada daha çok, herhangi bir şeyin orijinal, nesnellik-öncesi mekan sezgisi *sayesinde* bilgi nesnesi hâline geldiğinden sözetmek gerekmektedir. “*Cogito, ergo sum*”, daha önce iddia ettiğimiz gibi bir çıkarımın küçük öncülü ve sonucu değilse, Descartes “düşünüyorum”un icracısı ile “varım”da mevcudiyeti bakımından nesneleştirilmiş olan *ego*’nun ikili karakterinin farkına varmamış görünür. *Ego*’nun düşünmeyi icra eden *özneye* mi, yoksa düşünüyör oluşu içinde var olduğu tespit edilen *nesneye* mi karşılık geldiği sorusu yanıtlanamadan kalmış olur. *Cogito*’yu *cogitare me cogitare* olarak anlayan Heidegger’in vurgulamak istediği, tam da *egonun* özne mi nesne mi

olduğuna yönelik sözkonusu muğlaklıktır. Descartes'ın burada bir sorun görmemesi, öznenin fenomenal zemininin tam olarak açıklığa kavuşturulamamış olduğu yargısının ana kaynağıdır.

En azından, *Varlık ve Zaman* da dahil olmak üzere, *Kehre* (dönüş) öncesi olarak tanımlanabilecek ilk dönemi boyunca Heidegger'in yapmaya çalıştığı şey, özne-nesne ayırımına dayalı dikotomik düşünme tarzını bir kenara bırakmaya çalışmaktır. Descartes da dahil olmak üzere pek çok filozofun (ki, bu listeye Husserl'i de eklemek mümkündür) en büyük hatası, dünyada olmanın temel biçimi olarak *intellectioyu* (bilme) öne çıkarmış olmalarıdır. Bu durumda dünya bir nesne mahiyeti kazanır. İş bununla da kalmaz, dünyayı nesne olarak karşısına alan öznenin bahsedilmesi gerektiği her durumda, öznenin dahi nesneleştirmeden payını aldığına şahit oluruz. Erken dönem Heidegger açısından fenomenolojinin temel meselesi, özneyi nesneleştirmeden gündeme taşımanın bir yolunu bulmaktır.⁴ Böylelikle Heidegger, fenomenolojinin bir yöntem sorunu olduğu öne sürmüştür. Ne var ki, farklı biçimlerde de olsa felsefe tarihi boyunca egemen konumda olmayı sürdüren varlık kipi, yani *Vorhandenheit* (elde olma, mevcudiyet), varolmayı düşünülebilir-olma, ya da nesne-olma ile özdeş kılacak bir bakış açısına ev sahipliği yapmıştır. Felsefenin temel görevi *Vorhandenheit*'i dahi temellendirecek varlık minvalini ortaya koymak; bu anlamda da varlık sorusunu sormaktır. Fenomenolojik ontolojinin aslı hedefi, insan ve dünyayı orijinal bütünlüğünde ele almak, yani, varoluşsal özü bakımından *dünya-da-olma* olarak tanımlanan *Dasein*'i özne kategorisinin koşulu olarak gündeme taşımaktır.

Bu, aynı zamanda nasıl olup da dış dünyanın bilgisine kesin bir biçimde sahip olabileceğimiz sorusunu, yani “aşkınlık problemi”ni yapısöküme uğratmakla eşdeğerdir. Birer töz olmaları nedeniyle birbirlerinden mutlak surette ayrı olmaları gereken *res cogitans* (özne) ve *res corporea* (nesne) nasıl olup da birbirine dokunur sorusu, aynı zamanda nesnel bilginin olanağı sorusudur. Ne var ki, Heidegger'in fenomenolojik ontolojisi açısından ne dünyanın

⁴ Heidegger'in meselesi felsefeyi özne düşüncesinden kurtarmak değildir. Felsefi düşüncenin durmaksızın özne sorunsalını gündeme taşıması gerekir. Sorun, sözkonusu gündemin ne tarzda oluşturulacağına ilişkin bir sorundur. Varlığın (*Sein*) mevcudiyet (*presence*) olarak anlaşılmaya devam ettiği bir düşünsel sistem içerisinde öznenin varlığını sağlıklı bir biçimde soruşturmaya olanak yoktur. *Fenomenolojinin Temel Problemleri*'nde şöyle söyler Heidegger: “Nihai soruları sözkonusu olduğu müddetçe belki de felsefenin ‘özne’den başlaması ve ona dönüş yapması gerektiği doğrudur; ama yine de, onun sorularını tek taraflı bir öznelci tavır temelinde formüle etmemesi gerektiği de açıktır” (Heidegger, 1982; 155). Burada “tek taraflı tavır” ve onun yol açtığı öznelcilik, ontolojik sorudan kaçınmak suretiyle insan-dünya ilişkisini gündeme taşımaktan başka bir anlama gelmez. Öznenin varlık kipini mevcudiyet ve tözsellik üzerinden anlamak, onu kendi içine kapalı bir bütünlük olarak kavramak anlamına geleceğinden solipsizm probleminde düşmek kaçınılmaz olacaktır. Yapılması gereken, özneyi bu mânâda nesneleştirmek, “şey”leştirmekten ziyade, onu original olarak dünyayla ilişkili varolan olarak gündeme taşımak olacaktır. Heideggerci fenomenoloji açısından *Dasein*'in “dünyaya açıklık” olarak ele alınması, onun kendini aşan (*self-transcendent*), kendi dışı(nda) olan entite olarak kavranıyor oluşunun bir sonucudur.

dünyalığı mevcudiyet terimleriyle, ne de öznenin özneliği bilişsellik terimleriyle tüketilebilirdir. Dünyaya bilme bağı ile bağlı olan *ego*, yani özne, varlık koşulunu dünyada *ikâmet etmekte* olan *Dasein*'da bulur. Bunun anlamı şudur: İçinde bulunduğu dünya, bilişin nesnesi olarak soyutlanmadan önce, *Dasein*'ı ilgilendirir, onun açısından fark yaratır. Hiç tanımadığı bir nesneye en nötr tavırla “Bu nedir?” diye sorduğunda dahi, *Dasein*'in sözkonusu nesneyi gündeme getirişinin koşulu olarak yorumlanabilecek bir “ilgi duyma” boyutundan sözetmemiz gerekir. İlgi duyma, ihtimam gösterme, ya da alâkadâr olma, varolanlar tarafınan kesintisiz bir biçimde kuşatılmış olma, varoluşunu sürekli olarak onlarla temâs etme üzerinden gerçekleştirme demektir. Bir başka deyişle, sözkonusu olan, bir an için dünya bağlantısını tamamen kesmiş olan *Dasein*'in, bir an sonra o ya da bu nesne ile bir süreliğine meşgûl olması değildir. *Dünya-da-olmanın* temel anlamı, dünyanın kesintisiz bir biçimde *Dasein*'ı ilgilendiriyor oluşudur. Bu durumda *Dasein*'in ontolojik yapısının ilgi, ya da ihtimam (*care, Sorge*) olduğunu ifade etmek gerekir. Bilmeye konu olan nesnenin bilince verililiği zihinsel temsiller (*representatio*) üzerinden gerçekleşiyor ise, ihtimam ya da ilgi-gösterme olarak tanımlanan *dünya-da-olma* temsîli bilinç modelini önceleyen bir duruma işaret etmektedir. Bu modelde dünya-içinde-varolanlar (*innerweltliche Seinden; intraworldly beings*) her şeyden önce kullanım araçları olarak zuhûr ederler. Alet edevat olma (*ele hazır olma, ya da Zuhandenheit*), dünya-içre varolanın nesnellik öncesi görünüşe çıkma, varlığa gelme biçimini tanımlar. Belli özellikleri bakımından bilincin huzuruna çıkarılan, ön plana taşınan nesneden farklı olarak kullanımında geri çekilen, görünmez olan şeylerdir burada sözkonusu olan. Çekici sorunsuzca kullanmakta olan kişi için çekiç bir konu değildir; nesne olarak ön plana çıkmaz. Önceden tanımlanmış plan-projeler, yollar-yordamlar, uğruna mücadele verilen toplumsal roller, ve tüm bunları gerçekleştirmek üzere birbirlerine referans veren, işlevleri ön-tanımlı araç gereçlerden oluşan yapı, Heidegger için “dünya”ya karşılık gelmektedir. Sözkonusu dünya içinde düşünömsellik öncesi bir varolmaya sahip olan *Dasein*, gayri-sahih bir tarzda da olsa “kendiliğini” (*Selbst; self*) bu dünya içinde kaybolmuşluğuna borçludur. Dünya içinde kaybolmuşluk ise, düşünömsellik öncesi bir tarzda insanın kendini dünyada buluşuna, kendinden önce dünyaya erişmiş olduğu gerçeğine denk gelmekte, böylelikle de dış dünyanın varlığının kanıtlanması talebini geçersiz kılmaktadır. Bu anlamda *dünya-da-olmanın*, yani *sumun* (“varım”ın), “düşünüyorum”u (*cogitoyu*) öncelediğini kabul etmek gerekecek, sözkonusu kabul günümüzde son demlerini yaşar görünen felsefeye yepyeni bir düşünce ufku açacak, kazandıracaktır. Felsefenin görevi artık, kendisini bir nesneye dönüştürmeksizin insanı düşünmenin bir yolunu bulmaktır.

KAYNAKÇA

DESCARTES, René (1984a). "Principles of Philosophy", *Philosophical Writings of Descartes, vol. 1*, (ing. çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch; y.h. John Cottingham), Cambridge University Press.

DESCARTES, René (1984b). "Meditations on First Philosophy", *Philosophical Writings of Descartes, vol. 2*, (ing. çev. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch; y.h. John Cottingham), Cambridge University Press.

HEIDEGGER, Martin (1962). *Being and Time*, (ing. çev. John Macquarrie ve Edward Robinson), Blackwell Publishers.

HEIDEGGER, Martin (1982). *Basic Problems of Phenomenology*, (ing. çev. Albert Hofstadter), Indiana University Press.

HEIDEGGER, Martin (1984). *Nietzsche Vol. IV*, (ing. çev. Joan Stambaugh, David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi; y.h. David Farrell Krell), Harper & Row Publishers.

HEIDEGGER, Martin (2005). *Introduction to Phenomenological Research*, (ing. çev. Daniel O. Dahlstrom), Indiana University Press.

HINTIKKA, Jaakko (1962). "Cogito, ergo Sum: Inference or Performance?", *The Philosophical Review*, Vol 71, No: 1, 3-32.

HUSSERL, Edmund (2010). *The Idea of Phenomenology*, (ing. çev. Lee Hardy), Kluwer Academic Publishers.

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 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 benimsendiyse,

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).