

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Temmuz/July 2022

Volume/Cilt: 11

Sayı/Issue: 1



ISSN: 2147-1622

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • July 2022

ISSN: 2147-1622

Editör

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi)

Kitap İncelemesi Editörü

Ahmet Cüneyt Gültekin (Ankara Üniversitesi)

Yürütücü Editörler

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara Üniversitesi)
Gülben SALMAN (Ankara Üniversitesi)

Yabancı Diller Editörü

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Yayın Kurulu

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Hakan ATAY (Mersin Üniversitesi)
Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)
Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)
Gaye ÇANKAYA EKSEN (Galatasaray Üniversitesi)
Bora ERDAĞI (Kocaeli Üniversitesi)
Toros Güneş ESGÜN (Hacettepe Üniversitesi)
Refik GÜREMEN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)
Cem KAMÖZÜT (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Ezgi SARITAŞ (Ankara Üniversitesi)
Ezgi SERTLER (Butler University)
Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)
Hikmet ÜNLÜ (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Danışma Kurulu

Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)
Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)
Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi)
Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)
Emrah GÜNOK (Bağımsız Araştırmacı)
Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi)
Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Nilgün TOKER KILINÇ (Bağımsız Araştırmacı)
Juan MENESES (University of North Carolina)
Nicolae MORAR (University of Oregon)
Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Daniel W. SMITH (Purdue University)
Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)
Halil Ş. TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Görsel Tasarım ve Mizanpaj: Emre Koyuncu

Kapak Görseli: Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),
“Giant heron (Reuzenreiger)” (1915)

İletişim

Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü
Ankara, TÜRKİYE
0 312 310 3280 / 1232

<http://www.possible.org>
editor@possible.org

Possible: Felsefe Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli ve açık erişimli bir e-dergidir. 2016 yılından itibaren *The Philosopher's Index*'te, 2019 yılından itibaren SOBIAD'da dizinlenmektedir. Dergimizin yayın politikası ve yazım kılavuzu için web sayfamızı ziyaret edebilirsiniz.

Possible: Felsefe Dergisi tüm değerlendirme ve yayın süreçlerinde COPE (*Committee on Publication Ethics*) ilkelerine göre hareket eder.

Possible: Felsefe Dergisi'nde yayımlanan yazılar Creative Commons Atıf Gayri-Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında korunur.

Paul Grice'in “Logic and Conversation” başlıklı metninin çevirisi Brill Yayınevi'nin izniyle yayımlanmıştır. Yayıncının isteği gereği bu metin Creative Commons lisansının dışındadır.

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • July 2022

ISSN: 2147-1622

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)

Book Review Editor

Ahmet Cüneyt Gültekin (Ankara University)

Managing Editors

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara University)

Gülben SALMAN (Ankara University)

Language Editor

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal University)

Editorial Board

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli University)

Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl University)

Hakan ATAY (Mersin University)

Erdal CENGİZ (Ankara University)

Seyit COŞKUN (Ankara University)

Gaye ÇANKAYA EKSEN (Galatasaray University)

Bora ERDAĞI (Kocaeli University)

Toros Güneş ESGÜN (Hacettepe University)

Refik GÜREMEN (Middle East Technical University)

Nazile KALAYCI (Hacettepe University)

Cem KAMÖZÜT (Mimar Sinan Güzel Sanatlar University)

Ezgi SARITAŞ (Ankara University)

Ezgi SERTLER (Butler University)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)

Hikmet ÜNLÜ (Middle East Technical University)

Advisory Board

Metin BAL (Dokuz Eylül University)
Melih BAŞARAN (Galatasaray University)
Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)
A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University)
Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University)
Zeynep DİREK (Koç University)
Emrah GÜNOK (Independent Researcher)
Cemal GÜZEL (Hacettepe University)
Ahmet İNAM (Middle East Technical University)
Nilgün TOKER KILINÇ (Independent Researcher)
Juan MENESES (University of North Carolina)
Nicolae MORAR (University of Oregon)
Barış PARKAN (Middle East Technical University)
Daniel W. SMITH (Purdue University)
Ayhan SOL (Middle East Technical University)
Harun TEPE (Hacettepe University)
Halil Ş. TURAN (Middle East Technical University)

Visual Design and Typesetting: Emre Koyuncu

Cover Image: Samuel Jessurun de Mesquita (1878–1944),
“Giant heron (Reuzenreiger)” (1915)

Contact

Ankara University
Faculty of Language, History and Geography
Department of Philosophy
Ankara, TURKEY
+90 312 310 3280 / 1232

<http://www.possible.org>
editor@possible.org

Possible: Journal of Philosophy is a peer-reviewed open-access e-journal published biannually. It has been indexed by *The Philosopher's Index* since 2016 and by SOBIAD since 2019. Please visit our website for our publication policy and submission guidelines.

Possible: Journal of Philosophy conforms to COPE's (*Committee on Publication Ethics*) guidelines in every step of the publication process.

All articles published in *Possible: Journal of Philosophy* are licensed under a Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0).

The translation of Paul Grice's "Logic and Conversation" is published with the permission of Brill. As per this permission, this text is excluded from the Creative Commons license specified above (CC BY-NC 4.0).

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • July 2022

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Kahraman'dan Anti-Kahraman'a, Ben'den Kendi'ye: Kim'lik Üzerine Bir Sorgulama,
Sengün M. Acar Keskin.....1
- Mekânsal Dönüşü İlişkisel Bir Perspektifle Düşünmek Üzerine, **İrfan Kaygalak**.....27
- “Mantık ve Konuşma” Üzerine, **Alper Yavuz**.....51

Çeviriler / Translations

- Mantık ve Konuşma, Paul Grice / Çev. **Alper Yavuz**.....71

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 1 / Temmuz 2022

ISSN: 2147-1622

Kahraman'dan Anti-Kahraman'a, Ben'den Kendi'ye:

Kim'lik Üzerine Bir Sorgulama

Sengün M. Acar Keskin

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

sengun.acar@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9878-5835

Öz

Bu çalışmada felsefede kendilik sorununa dair ortaya konan açıklamaların iki hareket noktası bulunduğu ve söz konusu açıklamaların, merkezlilik-merkezsizlik ekseninde gerçekleştirilen düşünme biçimlerinin birer sonucu olarak değerlendirilebileceği ileri sürülmektedir. Kendiliğin bu iki düşünülüş tarzı kimdir? sorusunun nereye ait olduğunu, temelini nerede bulduğunu ve bu temelini nasıl şekillendirdiğini sorgulayan daha genel bir çerçevede, kurmacayı da kuşatacak biçimde kim'lik sorgulaması başlığı altında ele alınmaktadır. Sorunun felsefede ben ve kendi olarak karşılık bulan yanıtları, bu yanıtların felsefe tarihindeki önemli uğrakları olan Descartes ve Heidegger üzerinden konu edilmektedir. Ben ve kendi, sırasıyla biri dışarıya kapalı ve değişmez bir merkeze, diğeri ise dışarıya açık ve ilişkisellik içindeki bir merkezsizliğe işaret eden, dolayısıyla klasik anlamda tanımlanmaya izin verip vermemeleri bakımından birbirinden farklılaşan kavramlardır. Ben ve kendinin yukarıda dile getirilen eksenindeki edebi eşleri olarak konumlandırılan kahraman ve anti-kahraman ise Campbell'ın monomit kuramından ve anti-ön ekinin Derridacı bir okumasından hareketle, kimdir?'in kurmacadaki ve felsefedeki yolculuklarının paralel rotasına işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu rotayı takip eden çalışma, kim'lik sorgulamasını kurmacada ve felsefede ortaya konan yanıtların kutuplar arası yelpazesinde serimlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: Kim'lik, ben, kendi, kahraman, anti-kahraman

Makale Bilgileri:

Acar Keskin, Sengün M. 2022. "Kahraman'dan Anti-Kahraman'a, Ben'den Kendi'ye: Kim'lik Üzerine Bir Sorgulama." *Posseible: Felsefe Dergisi* 11, no. 1: 1-26.

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 30.05.2022

Kabul Edildiği Tarih: 16.07.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.07.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 1 / July 2022

ISSN: 2147-1622

From Hero to Anti-Hero, From I to Self:

An Inquiry into Who-ness

Sengün M. Acar Keskin

Ankara Hacı Bayram Veli University

sengun.acar@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9878-5835

Abstract

In this study, it is argued that the explanations about the problem of selfhood in philosophy have two starting points and that these explanations can be interpreted as results of thinking styles practiced on the axis of centrality-noncentrality. These two ways of consideration of selfhood are discussed within the context of the inquiry into who-ness, encompassing fiction, in a more general framework that questions where the question who is? belongs, where it finds its basis and how this basis shapes it. The answers to the question in philosophy as I and self are discussed through Descartes and Heidegger, the important cornerstones of these answers in the history of philosophy. I and self are concepts that differ from each other in terms of whether or not they allow themselves to be defined in a conventional sense, the former pointing to a closed and unchanging center and the latter to an open and relational noncentrality. The hero and anti-hero, positioned as the literary counterparts of I and self on the abovementioned axis, are used to indicate the parallel routes of the answers to the question who is? take in fiction and philosophy, with an eye to Campbell's theory of monomyth and a Derridean reading of the prefix anti-. Along the same line, the study aims to expose the inquiry of who-ness in the interpolar spectrum of answers put forward in fiction and philosophy.

Keywords: Who-ness, I, self, hero, anti-hero

Article Information Tag:

Acar Keskin, Sengün M. 2022. "Kahraman'dan Anti-Kahraman'a, Ben'den Kendi'ye: Kim'lik Üzerine Bir Sorgulama." *Posseible: Journal of Philosophy* 11, no. 1: 1-26.

Category: Research Article / Date Submitted: 30.05.2022

Date Accepted: 16.07.2022 / Date Published: 31.07.2022

Kahraman'dan Anti-Kahraman'a, Ben'den Kendi'ye: Kim'lik Üzerine Bir Sorgulama

Sengün M. Acar Keskin

1. Giriş

Isaiah Berlin Yunan şair Arkhilokhos'un "Tilki pek çok şey bilir ama kirpi büyük, tek bir şey bilir." sözünün ardında insanlara ilişkin temel bir tespitin yer aldığını, iki farklı insan tipini temsil eden kirpi ve tilkide yaşamın yorumlanışına dair iki egemen yaklaşımın ifade bulunduğunu ileri sürer (1953, 1). Ona göre kirpiler her şeyi bir merkez üzerinden birbiriyle ilişkilendirerek anlamlandırırken tilkiler şeyleri tekliklerinde ele alan merkezsiz bir bakış açısına sahiptir. Berlin'in insanlara ve onların yaşamı yorumlayışına ilişkin bu sınıflandırması her ne kadar indirgemeci oluşu nedeniyle dikkate değer bir şüpheye ev sahipliği yapıyor olsa da kim'lik¹ incelemesine giriş yapabilmek adına kullanışlı bir ipucu sunmaktadır. Ayrımın bu işlevselliği, insanları kirpi ve tilki olarak kategorize etmeyi bir kenara bırakıp bu ayrımı kuran merkez düşüncesinin, yani bir merkeze sahip olup olmamanın, kişinin kim olduğu sorusunun yanıtlanabilmesi çabasında ne türden bir rolü olduğunun düşünülmesiyle birlikte ortaya çıkar. Zira kişinin kim olduğunun felsefi sorgulanışını ifade eden kendilik açıklamalarına bakıldığında, bu açıklamaların temelinde yukarıda dile getirilen ikili perspektifin yer aldığı, kim'lik sorununun merkezlilik-merkezsizlik ekseninde düşünüldüğü görülmektedir. Söz konusu bu

¹ Kim'lik (who-ness) sözcüğü kimlikten (identity) farklı olarak *kim oluş* anlamına gelmekte ve metin boyunca, kişinin kim olduğunun felsefi sorgulanışına işaret eden kendilik (selfhood) kavramını kuşatıcı biçimde *kimdir?* sorusunun yanıtlanışı bağlamında kullanılmaktadır. Çalışmanın başlığında felsefi terminolojide yer alan *kendilik* terimi yerine *kim'lik* ifadesinin tercih edilmesi, bu incelemenin sorunu kurmacada ve felsefede birlikte ele alması nedeniyledir.

yaklaşım tarzları ise kendiliğin açıklanma zemini olarak ben/ego (I) ve kendi (self) biçiminde iki ayrı adlandırmayı beraberinde getirmekte ve dilsel bir tercihe işaret etmenin ötesine geçen bu adlandırmalar aracılığıyla önemli bir farkın altı çizilmektedir.

Ben ve kendi ayrımı Descartes felsefesinden doğan özdeşliğe ve değişmezliğe sahip kurucu özne anlayışına² çağdaş kıta felsefesi geleneği içerisinde, özellikle Heidegger öncülüğünde ve başta Levinas ve Ricoeur olmak üzere pek çok isim tarafından getirilen eleştirilerde temellenmektedir. Bu ayrıma göre kendiliği ben'den hareketle açıklamak, kişiye *ne* olduğu üzerinden yaklaşarak onu tanımlanabilen bir töz; düşüncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin kaynağı ve nedeni olan birleştirici bir merkez olarak ele almak anlamına gelir. Ben, kendisi dışında varolanlarla -diğer bir deyişle başka'yla- gerçek anlamda bir ilişki kurmaktan ziyade onlarla yalnızca yüzeysel bir temas halinde olan, içkin bir varlıktır. Dolayısıyla bu yaklaşımda kim'liği kendisine özsel olarak ait olduğu düşünülen nitelikler çerçevesinde açıklanan ben, dışarıya ve başka'ya kapalı oluşu nedeniyle bir aynılık ve bütünlük olarak tasarlanır. Kim oluşun kendi'den hareketle açıklanışı ise her şeyden önce onun *ne* olduğunun söylenemeyeceği, kendi'nin ben gibi sarsılmaz ve değişmez bir zemine sahip olmadığı anlamına gelmektedir. Kişinin daima başka ile ilişki içinde, bir ilişkisellik ağı bağlamında varolduğunu ileri süren bu yaklaşımda kendi olmak, aşkın ve merkezsiz bir varoluşa sahip olmak demektir. Bundan dolayı düşüncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin kaynağı olmasına karşın nedeni olamayan kendi, kendisini içinde var kıldığı ilişkisellik çokluğunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Kısacası ben, sabit ve aynı oluşu imleyişiyle izi sürülebilir bir kökün varlığına, kendi ise devinimi ve başka oluşu imleyişiyle rizomatik³ bir varoluşa işaret eder.

Kendiliğin felsefede ben ve kendi üzerinden merkezlilik-merkezsizlik eksenindeki bu iki farklı açıklanışını berraklaştırmak için kim'liğin merkez düşüncesiyle ilişkisinin açık kılınması bir zorunluluk olarak görünmektedir. Bu ilişkinin anlaşılmasında yol gösterici işaretler ise gerek kim'liği felsefenin kuramsal bakış

² Kendiliğin ben/ego olarak konumlandırılmasıyla öznenin tarih sahnesine çıkışı her ne kadar Descartes'la başlatılsa da söz konusu kendilik anlayışını eleştiren isimlerden Ricoeur, aslında bu bakış açısının Sokrates'e dek geri götürülebileceğini belirtir. Ona göre *insanları ruhlarına daha yakından bakmaya çağıran* Sokrates ile *dışsal* şeylerin ve *aşkın* hakikatlerin ötesinde *içsel* bir insandan söz eden Augustinus, bu düşüncenin erken dönem mimarlarıdır. Descartes'ın ardından ise *düşünüyorum* tüm tasarımlarımıza eşlik ettiğini belirten Kant, *mutlak benden* söz eden Fichte ve *egolojisi* ile Husserl, aynı kendilik anlayışının temsilcileri olarak Descartesçi çizgiyi izlemektedirler (Ricoeur 1974, 236).

³ Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni) isimli çalışmalarının hemen başında okuyucuya sundukları *rizom* (köksap) kavramı Batı düşüncesinin bilimi, felsefeyi ve teolojii daima kök-temelli tasarlayan bakış açısına yönelik eleştirilerinin adı olarak ortaya çıkmaktadır. Rizom, botanik biliminde yatay bitki oluşumlarını ifade eden ve bu sebeple bir başlangıçtan ya da sondan söz etmeyi olanaksız kılarak bağlantılılığa, çokluğa ve merkezsizliğe işaret eden bir kavramdır. Deleuze ve Guattari rizomların bu özelliklerini bir düşünme modeline dönüştürmüş ve Batı'nın merkezli yapı oluşturma tarzına alternatif, anti-jeneolojik bir bakış açısı geliştirmişlerdir (Deleuze&Guattari 2005, 3-25). Bu bakımdan yukarıda dile getirilen "kendi'nin rizomatik bir varoluşa işaret ettiği" ifadesi her ne kadar doğrudan Deleuze ve Guattari'ye referansta bulunmasa da kim'liğin söz konusu ele alınışında rizoma has özelliklerin var olduğunu belirtmektedir. Zira çalışmada kendiliğin bu tarz bir yaklaşımla ele alınışına örnek olarak verilen Heidegger'in *Dasein*'i, *yersiz yurtsuzluğuyla* (heimatlosigkeit) tam da böylesi bir varoluşa işaret etmektedir.

açısının ötesine taşıyarak pratik yaşamdaki gerçek kişilerin temsiliyle ele alışı gerekse söz konusu temsilleri yine merkezlilik-merkezsizlik çerçevesinde inşa edışı nedeniyle en çok kurmacada⁴ bulunur. Elbette kurmaca ile gerçek hayat arasında bir temsil ilişkisinin bulunduğu iddiası bu metinde yer verilemeyecek denli detaylı tartışmaların canlılığını koruduğu felsefi bir sorunun parçasıdır.⁵ Bununla birlikte söz konusu iddia Platon'dan itibaren oldukça yaygın bir anlayışı dile getirmekte, kurmacanın ve içerisinde kurmacayı da barındıran sanatın bir yansıma ya da taklit (*mimesis*) olduğu düşüncesi farklı görünümelerde yüzyıllardır varlığını sürdürmektedir. Söz konusu anlayışın bu denli yaygın bir düşünce olmasındaki en büyük pay ise *Poetika*'da *mimesis* kavramını *eylemin temsili* anlamında kullanarak kavrama yeni bir boyut kazandıran Aristoteles'e aittir. Zira Aristoteles'le birlikte *eylemin temsili* eyleyeni ve ona dair olanakları kurmacanın asli özelliğini belirleyen unsurlar olarak devreye sokmuş, böylelikle sanat, yaşamın ham bir aktarımı olarak görülmenin ötesine taşınmıştır. Diğer bir deyişle Aristoteles'in sanatçıların dünyayı ya da şeyleri değil, eylemde bulunanları taklit ettiklerini ileri sürmesi (1993, 13), kurmacanın yaşamı karakterler aracılığıyla yorumlayan bir etkinlik olarak görülmesini beraberinde getirmiştir. Kurmaca karakterin kim olduğu sorusunun yanıtlanmasını gerektiren bu durum ise karakterlerin düşünen, konuşan, eyleyen ve acı çeken gerçek kişilerle aralarında nasıl bir temsil ilişkisinin bulunduğu açıklandığını gerektirir.

Kurmaca yapıtlarda eylemin temsili genellikle üç temel karakter ya da başkişi (protagonist) üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bunlardan ilki Gılgamış Destanı ile tarih sahnesine çıkan ve Antik Çağ'dan günümüze uzanan sayısız örneğinde çoğunlukla başkişi anlamında da kullanıldığına tanık olduğumuz kahraman (hero), diğer ikisi ise istisnai örneklerine daha erken dönemlerde rastlanmakla birlikte ağırlıklı olarak 19. yüzyıldan sonra karşılaştığımız kötü karakter/kötü adam (villain) ile anti-kahramandır (anti-hero). Açıklanışlarına çalışma içerisinde yer verilecek olan bu başkişiler gerçek hayatta birebir karşılıklarını bulabileceğimiz insanlardan ziyade eylemlerin nasıl temsil edildiğine, diğer bir deyişle, bir kişi olmanın kurmaca içerisindeki farklı sunuluş biçimlerine işaret etmektedirler. Bu açıdan beyaz ve siyah gibi birbirinin karşısına konumlandırılan kahraman ile kötü adamın aslında benzer şekilde merkezli bir temsil edilişe, kahraman ile kötü adam arasındaki gri bölgede salınan anti-kahramanın ise diğer iki başkişiden farklı olarak merkezsiz bir temsil edilme biçimine sahip olduğu görülür. Dolayısıyla kurmacada da kişinin kim olduğu felsefedeki gibi merkez düşüncesiyle ilişkisinde ele alınmakta, bu bakımdan bizimle aynı gerçekliği, dünyada olma pratiğini paylaşan karakterlerin temsili kim'lik incelemesi için temel bir referans olmaktadır.

⁴ Kurmaca (fiction) her ne kadar öncelikle roman başta olmak üzere düzyazı biçiminde yazılmış edebiyat yapıtları için kullanılan bir terim olarak görünse de aslında tüm edebî anlatıları kuşatan, ve gerçekten olmuş ya da yaşanmış olaylar yerine yaratılmış, kurulmuş olana işaret eden daha geniş bir anlama sahiptir (Abrams 1999, 94.). Dolayısıyla roman ve öykü gibi düzyazı türlerinin yanı sıra şiirin ve hatta 20. ve 21. yüzyılın en gözde anlatı formu olan sinemanın da kurmacaya birer örnek oluşturduğu söylenebilir.

⁵ Kurmaca ile ampirik gerçeklik arasındaki ilişkiye dair birbirine zıt iki hâkim görüşten söz edilebilir. Bunlardan biri söz konusu iki alanın birbiriyle ilişkisinde ele alınabileceğini ileri sürerken diğeri birbirinden tamamen farklı olduğunu ileri sürmektedir. Sorunun ikili ve indirgemeci bir bakış açısından sınırlanarak nasıl düşünülebileceği konusunda bir çalışma için bakınız: (Çelik, 2021).

Kurmacanın söz konusu üç temsil biçimi, bu temsillerde ifade bulan merkezlilik ve merkezsizlik sayesinde kendiliğın iki farklı resmedilişine karşılık gelerek kahraman/kötü adam ve anti-kahramanın ben ve kendi ile ilişkilendirilerek ele alınabilmesine izin vermektedir. Bu ilişkilendirme çerçevesinde kişinin kim olduğu sorusunun yanıtlanma çabasına katkı sunmayı amaçlayan bu çalışma, dört alt başlıkta yürütülecektir. Kurmacadaki merkezli temsil ediliş kahraman üzerinden ele alan ilk bölüm, kahramanın kim olduğu hakkındaki ayrıntılı çalışmalarını nedeniyle Joseph Campbell'dan yola çıkarak belirli niteliklere sahip olmakla tanımlanan kahramanın, eylemlerinin merkezi olan bir özne olarak temsil edilişini serimlemeyi amaçlamaktadır. Makalede söz konusu bu temsilin felsefi izdüşümü olarak konumlandırılan ben'in kim olduğunu ben'in/ego'nun kurucu ismi Descartes üzerinden bir kahraman anlatısı olarak okumayı deneyen ikinci bölüm, ben'in tıpkı kahraman gibi aynılığa sahip bir merkez olarak tasarlandığı iddiasını dile getirmektedir. Üçüncü bölümde kurmacadaki merkezsiz temsil edilişin görünümünü olarak anti-kahraman ele alınmakta, *anti-* ön ekinin anlamına ilişkin Derridacı bir okumadan hareketle kurmacanın bu gri karakterinde temsil edilen çokluk ve başkılığın onu klasik bir biçimde tanımlamaya niçin izin vermediği açıklanmaktadır. Böylesi bir kim oluşa rengini veren başka'dan yola çıkarak felsefedeki kendi'yi konu edinen dördüncü bölüm ise kavrama dair çağdaş yaklaşımların ana hatlarına değinmekte ve kendi'yi anti-kahramanda dile gelen türden bir anti-ben olarak açılmayı nedeniyle Heidegger'i konu edinmektedir.

2. Eylemlerinin Nedeni Olarak Kahraman

Tüm "... kimdir?" sorularına olduğu gibi "Kahraman kimdir?" sorusuna da yanıt aramanın ilk akla gelen yolu, kim oluşu bir tanımdan hareketle inşa eden bakış açısından yola çıkıp kahraman olarak adlandırılmaya neden olan niteliklerin neler olduğunu saymak, yani kahramanlığın *ne* olduğunu açıklamaktır. Bu türden bir anlamlandırma tarzının en güvenilir adresi ise kuşkusuz insanlığın dünyayı kendisine bilindir kılma arzusunun bir yansıması olarak icat ettiği ve dilde sağladığı güvene yaslanarak dünyada kaybolma hissini önüne geçebilmek için başvurduğu sözlüklerdir. Sözcüklerin birbirlerine düğümlenerek birer payandaya dönüştürüldüğü sözlüklere baktığımızda kahramanın şöyle tanımlandığını görürüz: *Kahraman*: 1- Savaşta veya tehlikeli bir durumda yararlık gösteren (kimse), alp, yiğit; 2- Bir olayda önemli yeri olan kimse; 3- Roman, hikâye, tiyatro vb. edebiyat türlerinde en önemli kişi (Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük 2022). *Hero*: 1- Büyük ve cesur eylemleri veya iyi nitelikleri nedeniyle imrenilen kişi; 2- Kendisine büyük hayranlık duyulan kişi; 3- Bir hikâye, oyun, sinema vb.ndeki ana karakter (The Merriam-Webster Dictionary 2022). *Héros*: 1- Sıra dışı bir değer veya savaşta elde edilmiş başarılar nedeniyle ön plana çıkan kişi; 2- Karakterinin gücü, ruhunun büyüklüğü ve yüksek bir erdeme sahip olmakla göze çarpan kişi; 3- Şiir, roman veya tiyatro oyununda ana karakter (Littré 2022). Türkçenin yanı sıra örnek teşkil etmesi amacıyla seçilen İngilizce ve Fransızca karşılıklarında da görüldüğü üzere kahraman, eylem dünyasının karmaşası ve çokluğu içinde belirli üstün niteliklere sahip olmakla açıklanmakta, onun bu tanımlanışı ise betimlenen niteliklerinin anlatılmayı hak ettiğini gösterircesine sözcüğe kurmacada geçerli yeni bir anlam

kazandırmaktadır. Diğer bir deyişle kahramanın temsil edilmeye layık bir kişi olarak görülmesi, onu, yaşamdakine paralel bir biçimde *kurmaca yapıtların başkışisi* olarak anlatıda da merkeze taşımaktadır.

Kurmaca kahramanı *gerçek* kahramanın anlatısal bir temsili olarak gören ve ayrıntılı incelemeleriyle kahraman üzerine yapılan çalışmaların adeta zorunlu referansına dönüşen en önemli isimlerden biri, Amerikalı araştırmacı ve mitoloji uzmanı Joseph Campbell'dır (1904-1987). Campbell, ilk kez 1949 yılında yayımlanan *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (The Hero with a Thousand Faces)* adlı çalışmasında kurmaca yapıtlardaki kahraman karakterini onun doğum yeri olan mitolojiden hareketle ele almış ve incelemesini James Joyce'dan ödünç aldığı *monomit* terimiyle bir kurama dönüştürmüştür (Segal 2006, 114). Campbell, kuramında mitlerde ve hikâyelerde karşılaşılan kahramanlık anlatılarının ortak bir şablona sahip olduğunu, görünürdeki farklılıklarına karşın kahramanların ve yolculuklarının daima benzer özellikler taşıdığını ileri sürer. Monomitin değişmez bir işleyiş örüntüsü vardır: ayrılma (yola çıkma), erginlenme ve geri dönüş (Campbell 2017, 35). Tıpkı çalışması boyunca düşünceleriyle sürekli diyalog halinde olduğu Carl Gustav Jung gibi Campbell da *arketip*⁶ anlayışından hareket etmekte ve kahraman arketipi ile bu arketipin anlatılarından oluşan mite Jung gibi kökensel bir önem atfetmektedir. Ona göre geçmişten günümüze kahramanlar binbir farklı surette aynı döngüyü tekrarlamakta, mitler de farklı konuları ele alan benzer işleyişleriyle anlam yaratımına kaynak teşkil etmeyi sürdürmektedir.

Campbell günümüzde her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulduğunu belirttiği mitsel anlatıların öznesi olan kahramanı "hayatını kendinden daha büyük bir şey uğruna feda eden kişi" olarak tanımlar ve kahramanın fiziksel ve ruhsal eylemlerinin, kahramanlığın temel göstergeleri olduğunu ifade eder (1991, 151-152). Kahramanın kim olduğunu onun özelliklerini tek tek saymak yerine genel bir çerçeve sunarak ortaya koyan bu ifadeler, doğrudan bir içeriğe işaret etmemeleri nedeniyle ilk bakışta oldukça muğlak görünmektedir. Buna karşın söz konusu betimlemede altı çizilen iki temel noktanın kahramanın kim'liğine dair önemli ipuçları olarak yorumlanabileceğini ileri sürmek mümkündür. Açıklanmaya izin veren bu noktalardan ilki kahramanın kendi çıkarlarını düşünmeyen bir kişi olmasına, ikincisi ise kahramanın eylemlerinin, onu kahraman kılan özelliklerin birer sonucu olarak ortaya çıkmasına işaret etmektedir. O halde kahramana dair söz konusu genel çerçevenin belirginleştirilmesi doğrultusunda önce onun bencil olmayışının ne anlama geldiğine, ardından da eylemlerinin nedeni olan birisi oluşunun neye işaret ettiğine bakmak gerekmektedir.

⁶ Jung'un "... daha antikçağda bile kullanılan ve Platon'un 'idea'sıyla eşanlamlı olan bir kavram" (2020, 17) olarak tanımladığı *arketip*, tıpkı diğer canlılar gibi kendi türüne özgü özellikler taşıyan insanın, varoluşunun başlangıcından bu yana sahip olduğu *ilkimgeler*dir. Ona göre bilinç ve bilinçdışının bir birlikteliği olan insan psişesinde kolektif bilinçdışına ait olan arketipler herhangi bir içeriğe sahip olmayan *a priori* unsurları, kalıtsal olarak insandan insana aktarılan ve insanı insan kılan özellikleri ifade eder. Jung'a göre arketipler psişenin bilinçli tarafıyla etkileşimi yoluyla aktüel hale gelmekte ve insanın yaşam deneyimini belirlemektedir (2020, 20-22). Campbell da Jung gibi dünyada ve insanlık tarihinde çevresel ve tarihsel koşullar nedeniyle farklı kılıklara bürünen ortak bir zeminin -arketipin- bulunduğunu düşünür. Söz konusu bu zemin, belirli karakteristiklerin tezahürleri olarak ortaya çıkan eylem motiflerinin varlık nedenini oluşturmaktadır.

Campbell'ın kahraman tanımı kahramanın kendisinden başka bir şey - başkası/başkaları, değer/değerler veya ideal/idealler- için canını yok sayabildiğine işaret etmekle açık bir biçimde onun *ben sevgisine* sahip bir kişi olarak görülmediğini ortaya koymaktadır. Kahramanın adeta varlığına meydan okuyan biri olarak bu sunuluşu, bencillikten uzak oluşun özgeciliği tanımlayan temel nitelik olması nedeniyle onun aynı zamanda bir özgeci (altruist) olup olmadığı sorusunu beraberinde getirir. Özgecilik, kişinin herhangi bir karşılık beklemezsizin başkaları için kendi çıkarlarını bir kenara bıraktığı bir verme edimini ifade etmektedir (Clavien & Chapuisat 2013, 125-126). Bu bakımdan her ne kadar kahraman gibi kendini feda edecek derecede olmasa dahi özgeci de eylemlerinde kendisini esas almayı nedeniyle *ben sevgisinden* uzak bir kişi oluşu imler. Ancak kahraman ve özgecinin sahip olduğu bu ortaklık, kahramanın kim olduğunu ortaya koyma çabasına engel oluşturan oldukça önemli bir yanılsamaya yol açabilmektedir. Söz konusu yanılsama, bencil olmayışlarının ardında ortak bir amaç bulunan kahraman ve özgecinin eylem zeminlerinin farklılığı gözden kaçırıldığında ortaya çıkmaktadır. Zira özgeci de kahraman da eylemlerinde başkalarının iyiliğini ve yararını gözetmekte, buna karşın özgeci, eyleminin dayanak noktası olarak *başkasını* merkeze alırken Campbell'ın *kurucu* olduğunu belirttiği kahraman (1991, 166), bizzat *kendi varlığını* merkeze almaktadır.⁷ Diğer bir deyişle eyleminde kendi ben'ini terk eden özgeciden farklı olarak kahramanın başka bir şey uğruna eyleyebilmesi, onun kendi kurucu doğasını aktüel kılabilmesi nedeniyledir. Bu durum ise kahramanın eylemlerinin arka planında yer alan tözsel varlığına daha yakından bakmayı gerektirir.

Campbell'ın kahramanı tözsel bir kendilik olarak tasarladığı iddiası, kahramana ilişkin açıklamalarında öne çıktığı belirtilen ikinci hususla yani kahramanın kendisini *nasıl* feda ettiğini gösteren eylemlerine ilişkin incelemede açıklığa kavuşmaktadır. Campbell kahramanın kendisini nasıl feda ettiğini gösteren fiziksel ve ruhsal eylemlerini, onun kendisini *ne* uğruna feda ettiğiyle ilişkisinde açıklar. Ona göre bir savaşta ya da mücadelede olduğu üzere fiziksel güçle kazanılabildiği gibi tinsel bir yükselmeye de elde edilebilen kahramanlık, kahramanın uğruna hayatını hiçe saydığı şeyde gördüğü ahlaki yücelik üzerinde yükselmektedir (Campbell 1991, 156). Diğer bir deyişle kahramanın yalnızca başarılı eylemlerde bulunan bir kişi olmayıp başarısının ardında iyiye yönelik bir amaca sahip oluşu, kahramanı kahraman kılan şeyin, eyleminin niyeti ve sonucunda bir bütün olarak açığa çıktığını gösterir. Peki, kahramanın başarısının ahlaki bir zeminde gerçekleşmesi, söz konusu zeminin aşkın bir hakikatle bağlantılı olmasını gerektirir mi? Dünyanın karmakarışık -ve bu nedenle de muhteşem-, yaşamın ise kendi başına anlamdan

⁷ Kahraman ile özgeci arasında var olduğu iddia edilen bu zemin farkı, etiği temele alan yaklaşımıyla felsefesi bir özgecilik savunusu olarak görülebilecek Levinas üzerinden daha rahat anlaşılabilir. Felsefenin *Sokratik hakikat idealinin taşıyıcısı* olan kendi içine hapsolmuş ve öz yeterlik sahibi bir ben üzerine kurulu olduğunu, onun bir *egoloji* olduğunu ileri süren Levinas (1991, 44), ben'in eylem merkezini terk ederek bu merkeze başkası'nın yerleştirildiği bir yaklaşım ortaya koyar. Bu bakımdan Levinas felsefesi yukarıda dile getirilen özgecinin eylemdeki yokluğuna örnek bir temellendirme olarak görülebilir. Campbell'ın kahramana yaklaşımı ise tam tersine kahramanın eyleminde kendi potansiyelini açığa çıkarışının, eylemin nedeninin ve kaynağının kahramanın kendisi olduğunun altını çizmektedir. Zira ona göre kahramanın *bir şeyin kurucusu* olması (1991, 166) eylemindeki daimi varlığına işaret eder.

yoksun olduğunu düşünen Campbell'a göre hayır. Ona göre kahramanın yolculuğu örtük bir hakikat tarafından belirlenmediği için aşkın bir hakikat arayışına işaret etmemekte, özünde kendini keşfetme deneyimini yansıtan bu yolculukta anlam ve değerler kahramanın kendi niteliklerinden, onun orada oluşundan filizlenmektedir (1991, 5). Campbell her ne kadar bu niteliklerin neler olduğunu açıkça belirtmese de kahramanı bir nirengi noktası olarak tüm yaratımın merkezine yerleştirmekle söz konusu niteliklerin kahramana içkin olduğunu düşündüğünü ima etmektedir. Zira aşkın bir hakikatin yokluğunda ahlaki bir yücelik görebilmek de bu uğurda kendini feda edebilme kararlılığını gösterebilmek de ancak içsel ve şaşmaz bir pusulaya sahip olmakla mümkündür. Bu durum ise Campbell'ın zamansal ve mekânsal sınırlandırmaların ötesine konumlandığı kahramanı rasyonel ve evrensel özelliklere sahip bir temsil olarak tasarladığını göstermektedir.

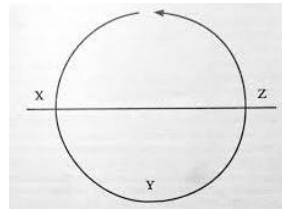
Kahramanın yüce bir hakikat hikâyesinin figüranı değil, tüm hikâyeyi var eden başrol oyuncusu olarak kahramanlığını kendi çıplak varlığında temellendirdiği iddiası, Campbell'ın kahramanlık macerasının diğer unsurlarını da gerçek birer belirleyici olarak görmediğine işaret eder. Monomitin değişmez döngüsünde kahramanın ne kadar farklı kişiler ve olaylarla karşılaşırsa karşılaşsın sonunda eve hep zaferle dönmesi, deneyimini her defasında kendi tözsel gerçekliğinde kurmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle kahraman bizzat kendi varlığına ulaştığı bu yolculukta başka'nın başkalığından etkilenmemekte, düşüncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin nedeni ve kaynağı olarak yalnızca kendisinden beslenmektedir. Dolayısıyla tüm bu açıklamalar kahramanca eylemlerin ardındaki tek ve gerçek mimarın kahramanın kendisi olduğunu gösterir. Kahraman, eylemlerinin merkezi olan bir özne olarak düşünülme ve kurmacadaki bu temsil, kim'lik sorgulamasının bir merkez üzerinden gerçekleştirilmesine örnek teşkil etmektedir.

3. Kahraman Ben'in Yolculuğu

Campbell'ın kahraman temsiliinde ifade bulan merkez anlayışının kendilik sorgulaması bağlamındaki felsefi izdüşümü, *kendine verili ben/ego* düşüncesiyle modern öznenin kurucusu kabul edilen Descartes'ta ortaya çıkmaktadır. Descartes yayımlanan ilk yapıtı *Metot Üzerine Konuşma*'da tüm bilginin -içine bilimin, teolojinin, değerlerin dâhil edilebileceği pek çok farklı disiplini kuşatacak şekilde *episteme* anlamında bir bilginin- kökenini oluşturabilecek ilk ilkeleri bulmayı arzuladığını belirtmekte ve dile getirdiği bu amaçla felsefesindeki merkez arayışını açıkça ilan etmektedir. Aradığı güvenilir ve sarsılmaz temelin bulunup bulunamayacağını görmek için sahip olduğu her tür düşünce ve bilgiyi ilkesel olarak sınamaya karar veren Descartes, bu arayışa kesintisiz bir şüphenin eşlik etmesi ve bu düşünsel serüvende karşılaşabileceği tüm zorluklara tek başına göğüs germesi gerektiğini düşünerek yola, inandığı Tanrı'yı dahi geride bırakıp yapayalnız çıkar (2007, 15). Şüphenin adeta düşünmenin kendisine dönüştürüldüğü ve her bir adımda dozunun yükselişle giderek her şeyi kuşattığı bu yolculuğun sonunda ise kendisini, yolculuğun başından beri orada olan *ego*'yla, *düşünen ben*'le baş başa bulur. Böylelikle aradığı kesin bilginin *bulunabilecek* değil, ancak şüphe edilemeyen tek dayanak olan *ben*'de *inşa edilebilecek* bir şey olduğunu (Taylor 1989, 144) fark

eden Descartes'ı bu sonuca ulaştıran yolculuk, ben'in de tıpkı kahraman gibi düşüncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin kaynağı ve nedeni olarak kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı bulunmadığını gösterir. Kahramanın ve ben'in aynı tarz bir kim oluşa sahip olduklarına işaret eden bu ortaklık, Descartes'ın ego'nun merkez oluşunu kendi ben'inde ortaya koyma süreci izlendiğinde adım adım berraklığa kavuşturulabilir. O halde şimdi Descartes'ın René olarak başlayıp *modern felsefenin kurucusu* olarak tamamladığı bu yolculuğun ayrıntılarına bakarak bir monomit örneği olarak okunabilecek bu yolculuğun ben'i neden kahramanla benzer kıldığını inceleyelim.

Bir önceki bölümde belirtildiği üzere Campbell kolektif bilinçdışının ürünleri olarak gördüğü kahraman anlatılarının yani monomitin, ayrılma (yola çıkış), erginlenme ve dönüş şeklinde gerçekleşen döngüsel bir işleyişi olduğunu ileri sürmektedir.



Şekil 1 (Campbell 2017, 35)

“Bir kahraman olağan dünyadan çıkıp doğaüstü tuhafliklar bölgesine doğru ilerler (X): burada masalsi güçlerle karşılaşılır ve kesin bir zafer kazanılır (Y): kahraman bu gizemli maceradan benzerleri üzerinde üstünlük sağlayan bir güçle geri döner (Z).” (Campbell 2017, 35). Campbell'ın incelemesinde maceranın bu üç ana evresi, kendi içinde alt aşamalara ayrılmaktadır.⁸ Kahramanın yolculuğundaki önemli olaylara işaret eden dönüm noktaları olarak görülen bu simgesel bölümler elbette her anlatıda eksiksiz ve aynı biçimde yer bulmaz. Bununla birlikte tüm kahraman anlatılarının evreleri ortak bir işleyiş örüntüsünün izlenebileceği şekilde ilerler. İlk evre olan *ayrılma* (yola çıkış), sıradan yaşamını her zamanki gibi sürdüren bir kahramanın, kendi isteğiyle veya tesadüfen, görmezden gelemeceği bir farkındalık veya zorunlulukla, maceranın içine girmesiyle başlar. Kahraman bu nedenin peşine düşse de, bu nedeni görmezden gelmek istese de bir biçimde çözülmesi gereken bir sorun olduğunu fark eder. Nihayetinde yolculuk başlar ve kahraman yeni bir deneyim alanı içerisinde aşılmayı bekleyen bir eşığe dek yol alır.

Descartes'ın tıpkı kahramaninkine benzeyen yolculuğunun yola çıkış evresi, *Metot Üzerine Konuşma*'nın ilk bölümünde *maceraya çağrı* olarak okunabilecek ifadeleriyle başlar. Descartes çocukluğundan itibaren aldığı eğitimin, okuduğu kitapların, takipçisi olduğu bilim ve bilginlerin peşinden giderken bu yoldan ayrılp önce “büyük dünya kitabını” deneyimlemeye, ardından da bir gün “kendi kendisini

⁸ Döngünün ilk evresi olan ayrılma (yola çıkış); *maceraya çağrı*, *çağrının reddedilişi*, *doğaüstü yardım*, *ilk eşığın aşılması* ve *balinanın karnı* alt aşamalarından oluşur. İkinci evre olan erginlenmeyi oluşturan alt aşamalar *sınavlar yolu*, *Tanrıçayla karşılaşma*, *baştan çıkarıcı olarak kadın*, *babanın gönlünü alma*, *Tanrılaşma* ve *nihai ödül*dür. Döngüyü tamamlayan son evre olan dönüş ise *dönüşün reddi*, *büyüülü kaçış*, *dışarıdan gelen kurtuluş*, *dönüş eşığının aşılması*, *iki dünyanın ustası* ve *yaşama özgürlüğü* bölümlerinden oluşur (Campbell 2017, I. Bölüm).

inceleyerek” hangi yolu izleyeceğini belirlemeye karar verdiğini söyler (1994, 15). Campbell’ın “Alışılmış yaşam ufku genişlemiştir; eski kavramlar, idealler ve duygusal kalıplar artık yetmez; bir eşiği aşma zamanı gelmiştir.” (2017, 55) sözleriyle ifade ettiği yola çıkma ihtiyacının Descartes tarafından nasıl güçlü bir biçimde hissedildiği, *Konuşma*’nın ilk iki bölümünde ayrıntılı olarak anlatılır. O, “yalnız başına ve karanlıklar içinde yürüyen biri” (Descartes 1994, 20) olarak gerçekleştireceğini dile getirdiği bu yolculuğu bir zorunluluk olarak görmekte ve çağrının reddedilişine neden olabilecek tüm iç çatışmalarını bir kenara bırakarak bu zorlu yolculuğa cesareti olduğunu belirtmektedir. Campbell, çağrıya her ne pahasına olursa olsun kulak vererek yola çıkanların yolculuğun bu evresinde koruyucu bir figürle desteklendiklerini söyler. Onun *doğaüstü yardım* adını verdiği ve somut olduğu gibi soyut bir gücün desteğinin de söz konusu olabileceğini belirttiği bu aşama, kişiye cesaret ve içsel bir güven duygusu vererek tehlikeye düşer gibi olduğunda onun ilerlemesine yardımcı olan bir rehber işaret eder (2017, 72). Descartes’ın *Konuşma*’nın üçüncü bölümünde yer verdiği *morale par provision* (geçici ahlak) tam da böyle bir güvenceye karşılık gelmektedir: doğru ilkeleri kurmaya çalışırken sırtını güvenle yaslayabileceği tinsel bir dayanağa. Epistemolojik statüsü bakımından olduğu kadar başlı başına bir ahlak olarak görülüp görülemeyeceği bakımından da önemli tartışmalara konu olan bu geçici ahlak, Descartes’ın güvenle ilerleyerek yolculuğunun asıl amacını ifade eden eşiğe ulaşmasına yardımcı olur. Artık geri dönüşün söz konusu olmadığı ve maceranın gerçek anlamda başladığı bu eşik, kahramanın sıradan yaşantısının unsurlarıyla sınırlanmışlığını ifade eder. Descartes duyularla, olgusal gerçeklik varsayımıyla ve geometrinin -genel anlamda akıl yürütmenin- bilgisiyle belirlenen bir sınırdaki, *ilk eşiğin aşılması* göreviyle karşı karşıyadır. *Konuşma*’nın dördüncü bölümünde bu sınırın ötesine geçmek için büyük bir sıçrayış gerçekleştiren Descartes kendi içine doğru devasa bir adım atar ve Campbell’ın *balinanın karnı* deyişiyle ifade ettiği, her şeyin baştan başlayacağı yeniden doğum alanına geçer.

Monomitin ikinci evresi, kahramanın tanıdığı, bildiği dünyadan tamamen ayrılarak nihai amacına doğru yol aldığı ve zafere ulaştığı *erginlenme* aşamasıdır. Yolculuğun bu bölümünde kahraman farklı zorluklarla karşılaşır ve bazı sınavlardan geçerek kahramanlığı hak ettiğini gösterir. Bilinmezlikler içinde yol almanın sıkıntılarını bir bir yaşayan kahraman, sınamalar ve yüzleşmeler gibi dönüştürücü deneyimlerin nihayetinde büyük bir farkındalığa ve ödüle kavuşur.

Descartes’ın *balinanın karnına* girene kadarki sürecini *Metot Üzerine Konuşma*’da izlerken içeride neler olup bittiğiyle yani yolculuğun ikinci kısmının ayrıntılarıyla *Meditasyonlar*’da karşılaşırız. Descartes burada “(...) bütün eski kanılarımın dayandığı temel ilkelere el atacağım.” (2007, 16) sözleriyle Campbell’ın *sınavlar yolu* olarak adlandırdığı ve “başlıca rollerin hepsinin tersine döndüğü”nü belirttiği (2017, 93) gerçek maceranın, erginlenmenin ilk aşamasının başladığını ilan eder. Bu tersine dönüş, Descartes’ın düşünce tarihinde temel ilkeleri bulma doğrultusunda sorulmasına alışkın olduğumuz *neye güvenebilir, neyi esas alabilirim?* sorusunun aksine *nelerden şüphe edebilirim?* sorusunu sorarak güvenmek isteyen bir zihnin yerine şüphe etmek isteyen bir zihni geçirişinde ortaya çıkar. Dostların ve düşmanların ayırt edileceği bu sınamanın ilk durağında “zihnin görünür dünyanın

doğasına katılımına” (Campbell 2017, 106) işaret eden *Tanrıçayla karşılaşma*, bilgilerin çoğunluğuna kaynak teşkil eden duyularla hesaplaşma gerçekleşir. Descartes burada duyuların -fiziksel yanılısama örneklerinde olduğu gibi- yanıltıcı olduğunun farkına vardığımız durumlardan hareketle, bizi bir kez yanıltmış olana gerçek anlamda güvenemeyeceğimizi ifade ederek duyu verilerinin daima şüphe edilebilir bir konumda kalacağını belirtir. Güvenilirlik sınavını geçemeyen bir başka durum ise çoğunlukla kendisinden şüphe edilmeyen gerçeklik hissine ilişkindir. *Yaşadığımı düşündüğüm şeyi gerçekten yaşıyor muyum yoksa bir rüyanın içinde yaşadığımı mı sanıyorum?* sorusu Descartes’ı meşhur rüya argümanına, uyanıklığa dair bir ölçüte sahip olunamayacağı yanıtıysa gerçeklik hissini kendisinden de her zaman şüphe edilebileceği düşüncesine götürür. Neyin gerçek neyin rüya olduğundan bağımsız bir güvenilirliği olduğu düşünülen matematik ve geometri bilgisi ise Descartes’ın bizzat kendi yarattığı şüphe fırtınası karşısında sığındığı son güvenli limandır. Zira rüyada bile ikiyle üçün toplamının beş etmesi veya karenin hiçbir rüyada dörtten fazla kenarının olmaması, güvenilirliğe dair bir işaret gibi görünmektedir (Descartes 2007, 18).

Descartes sorgulamasının bu aşamasında kendisine, şüphe edilebilir her şeye meydan okuyuşuyla kadir bir Tanrı fikrini hatırlatır. Monomitteki karşılığı bakımından bir *baştan çıkarıcı* olarak değerlendirilebilecek Tanrı düşüncesi tüm sorgulamayı sona erdirebilecek, kahramanı maceradan vazgeçirebilecek bir güce sahiptir. Dolayısıyla her şeye gücü yeten, mutlak iyi bir Tanrı’nın kendisini aldatmasının söz konusu olamayacağını düşünen Descartes’ın önünde iki seçenek belirir: ya şimdiye dek inandığı ve varlığıyla tüm soruların yanıtı ve güvencesi olan Tanrı’nın huzurunda bu yolculuğu sona erdirecek ya da maceranın fitilini ateşleyen daha büyük bir adım atacaktır. Radikal bir adımla şüphe edilebilir olanlar hanesine Tanrı’yı da ekleyerek yola devam etmeyi seçen Descartes, kahramanı yavaşlatan, onu duygusal olarak frenleyen kör noktayla yüzleşmenin gerçekleştiği bu aşamayı - *babanın gönlünü alma*- (Campbell 2017, 138) bir varsayımla, kötü cin senaryosuyla taçlandırır. Mutlak güce olduğu kadar aldaticılığa da sahip bir varlığa ilişkin bu varsayım, Descartes’ın şüphesinin doruk noktasını oluşturarak onu matematik dâhil her şeyden şüphe edebileceği sonucuna ulaştırır. Ancak her şeyin varlık sahnesinden silinip epistemolojik bir belirsizliğe gömüldüğü bu an, birden bire gerçek bir kaynağın, asıl kökenin olanca netliğiyle görünür kılındığı bir ana dönüşür ve Descartes büyük bir uyanış yaşar. *Ben*’in varlığına dair bilinç tüm kesinliğiyle, tüm güvenilirliğiyle şüphe denizinin içinden yükselir: “(...) *ben*’im, *varım* önermesini her dile getirişimde veya her tasarlayışimde bunun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bu sonucu değişmez saymak gerekiyor.” (Descartes 2007, 22). Descartes bu noktada, tıpkı Campbell’ın kahramanın bir tür yeniden doğumuna işaret ettiğini belirttiği *Tanrılaştırma* aşamasında olduğu gibi yepyeni bir bilinç durumuna ulaşır. Bilincin bu uyanışı ise beraberinde *nihai ödül*, şüphe karşısında çözülmeyen o sapsağlam zemini, Descartes tarafından bir töz olarak görülen *ben*’i getirir.

Monomitin son evresi, kahramanın tüm zorlukların ardından elde ettiği zaferle eve *dönüş* aşamasıdır. Mücadelenin sonunda kahramanın macerayı tamamlayabilmesi, ancak başladığı noktaya geri dönmesiyle mümkündür (Campbell 2017, 179). Geri

dönüş yolculuğununsa hem yola hem kahramana has zorlukları söz konusudur. Yol her zaman olduğu gibi türlü engellerle dolu olmakla birlikte kahraman bir de yaşadığı dönüşümün ardından eski yaşantısına tekrar adapte olma görevinin zorluğuyla karşı karşıyadır. Nihayetinde ve çoğunlukla da gördüğü bir yardım sayesinde ayrıldığı eski dünyanın kapısından tekrar içeri giren kahraman, hem onu zamanında maceraya yolcu etmiş olan bu dünyaya hem de yaşadığı maceranın aydınlatığı bambaşka bir dünyaya hâkim olarak yeni bir yaşama özgürce yelken açar.

Nihai ödülü elde eden kahramanın zaferini eve getirmesi gibi Descartes da galibiyetinin ardından yolculuğunun başladığı yere geri döner ve yola çıkışını gerekli kılan eksiklikleri kazanımı aracılığıyla tamamlamayı amaçlar. Bu doğrultuda öncelikle zaferinin üzerinde dolaşan hayaletlerden kurtulmak isteyen Descartes, ben'i geçmişte içine hapseden *insan* ve *beden* gibi tanımlardan arındırarak *büyülü kaçı* gerçekleştirir (2007, 23-24). Yolculuğu boyunca içinden geçtiği sınavlar sayesinde ben'in ne olduğuna dair tüm eski kanıları geride bırakması gerektiğinden tamamen emin olarak da şunları söyler: "Neyim ben? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir peki? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey." (2007, 25). Descartes'ın bu sözleri özniteliği düşünme olan ben'i, gerçekleştirdiği edimden de ediminin nesnesinden de ayrı görmediğine işaret etmektedir (Kovanlıkaya 2013, 27). Bu dolaysız görüye duyduğu güvenle kendisini daha ayrıntılı olarak incelemeye başlayan Descartes, zihninde bazı doğuştan ideler olduğunu keşfeder ve önce Tanrı idesinden, daha sonra da Tanrı'nın yetkinliği tanımından hareketle onun var olduğu sonucuna ulaşarak Campbell'in *dışarıdan gelen kurtuluş* olarak adlandırdığı, kahramanın "günlük dünyanın alanına dönmesini sağlayan" (2017, 197) yardıma kavuşur. Varlığıyla pek çok şeyin, özellikle de olgusal gerçekliğin güvencesine dönüşen Tanrı, Descartes felsefesinde *dönüş eşiğinin aşılmasına* karşılık gelen nesnelere dünyasına geçişe olanak sağlar. Böylelikle *iki dünyanın ustasına* dönüşen Descartes *benin* yanına *maddeyi* de ekleyerek inşa edilecek tüm bilginin dayanaklarını ortaya koymuş olur.

4. Eylemlerinin Sonucu Olarak Anti-kahraman

Descartes'ın tüm hakikat varsayımlarına sırtını dönerek gerçekleştirdiği köken arayışının bir monomit örneği olarak bu okunuşu, arayışın kendisinde sonlandığı ben'in bir merkez olduğunu ve bu bakımdan söz konusu kendilik yaklaşımının, kurmacanın kahraman temsilinde ifade bulan kim'lik anlayışıyla aynı eksenle ele alındığını gözler önüne sermektedir. Ben'in kendisini kurucu bir töz olarak konumlandırabilmesi ve hatta bu ilanla felsefe tarihi sahnelerinin başkişisine dönüşmesi, tek kişilik bir deneyim olarak yaşandığı için öznel bir görünüm sunan yolculuğunun ardında, onun da tıpkı kahraman gibi örtük bir rasyonalitenin ve evrenselliğin izlerini taşıyan niteliklere sahip olduğunun düşünülmesi nedeniyledir. Kahramanın ve ben'in anlamın kaynağı ve nedeni olarak her farklı macerada zafere ulaşmalarını sağlayan *başarı ve ahlaki üstünlük* ile *düşünüyor olma* nitelikleri, söz konusu kim'liklerin her seferinde aynı şekilde tanımlanabilmelerini sağlayan aynılığa dayalı bir *nelik* üzerinden ele alındıklarını göstermektedir. Dünyaya bu kök

salışın getirdiği zaferde ise yaşamın, dñnyada oluşun ve diğer insanların belirleyici bir rolñ bulunmamakta, başka'ya gercek anlamda yer verilmemektedir.

Kim oluşu merkezlilik ekseninde resmeden kahraman ile ben'in benzerlik ve yan yanalığı, ikilinin geãirdiđi pek çok dñnuřumle birlikte tarihsel yolculukları boyunca varlığını sñrdñrmuřtur. Bu yolculuğun hem kahraman hem de ben aãısından en önemli kırılma noktası, kurmacada ve felsefede ađdař kim'lik yaklaşımlarının miladı olarak gñrñlebilecek 19. yñzyıldır. Kahramanın adeta başarılı ve erdemli olmaktan yorulup bir merkez olmanın ağırlığına daha fazla dayanamayarak kendisini kendine batmış, bir *ichschmerz*⁹ girdabında bulan bir romantik kahramana dñnuřmesi de (Furst 1976, 56-57) Descartesçı ben'in Nietzsche, Freud ve Marx gibi isimlerce sarsıntıya uğratılarak anlamın kaynağı olmaktan çıkması da (Tura 2010, 96) bu yñzyılda gercekleşir. Bu kırılmayla birlikte kahraman yerini yavaş yavaş anti-kahramana, Kartezyen ben ise kendi'ye bırakmaya başlar. Anti-kahraman ve kendi, kahraman ve ben gibi dñřñncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin kkñ olan bir *nelik* olarak tanımlanmaya izin vermeyişleri nedeniyle *kimdir?* sorusunu yanıtlama yolunda yeni bir kapı aralar. Merkezsiz bir kim oluşun bu iki resmedilişi, bir neden değil sonuç olmanın anlamını açığa çıkarmakta, kim'lik artık sabit ve değermez unsurlarla ele alınamamaktadır. O halde kim'liğin bu yeni gñrñnñmñne daha yakından bakmak için bizi merkezsizlik dñřñncesine kavramsal olarak yaklaştıracak anti-kahramanla işe başlayalım.

Anti-kahraman üzerine gercekleştirilen çalışmaların neredeyse tamamı haklı bir tepitle, kavramı tanımlamanın zorluğunun dile getirilişiyle başlar. Kavramın bir edebiyat terimi olarak ilk kez 18. yñzyılda, başkişi olarak kahraman anlamında ise Dostoyevski tarafından 19. yñzyılda kullanılmış olması (Brombert'ten akt. Kadiroğlu 2012, 232), ilk bakışta söz konusu zorluğun terimin görece yeni oluřuyla¹⁰ ilgili olduğunu dñřñndñrebilir. Elbette gñnñmñzle mesafesi bakımından olduğa kısa sayılabilecek bu zaman diliminde yerleşik bir anlamın *henñz* oluşmadığı kanısına varılması olasıdır. Bununla birlikte yaklaşık yñz elli yıllık bu sñre zarfında anti-kahramanın kurmaca yapıtlarda yer alışının sñrekli olarak arttığını, özellikle de yirminci yñzyıl sanatına damga vuran sinemayla birlikte bu artışın bñyñk bir ivme kazandığını belirtmek gerekir. Ne var ki anti-kahramanın edebiyatta ve sinemadaki bu yñkseliři, kavramı üzerinde uzlaşılmış bir anlama yaklaştırmak şöyle dursun her bir örnekle daha da bulanıklaştırmıştır.¹¹ Bu durumun yani anti-kahramanı klasik anlamda tanımlama gñlñđñnñn altında yatan en önemli neden ise sorduğumuz *ne?*

⁹ William Rose tarafından tñretilmiř bir szcñk olan *ichschmerz*, *benlik ağrısı* anlamına gelmekte, kavram Alman yazar Jean Paul tarafından ortaya konan *weltschmerz* kavramının yani kişinin dñnyanın dñnyasallıđı karşısında hissettiği *dñnya ağrısı*nın karşıtı olarak kişinin kendi varoluşundan duyduğu acıya işaret etmektedir.

¹⁰ Terim bir tanımlama referansı olarak her ne kadar yeni olsa da taşıdığı zengin içerik nedeniyle olduğa geniş bir anlama, dolayısıyla da edebi kullanımından, *Yeraltı Adamı*'ndan çok daha geriye gtñrñlebilecek örneklerle işaret eder. J. A. Cuddon, terimin içerdiği anlamların bazı ilk rneklerinin Antik Yunan komedisine dek geri gtñrñlebileceđini, anti-kahramanın Avrupa edebiyatındaki ilk çarpıcı örneğinin ise Don Kiřot olduğunu belirtir (1999, 43).

¹¹ Aynı karakterin farklı incelemelerde kahraman ve anti-kahraman olarak adlandırıldığına tanık olduğumuz örnekler, söz konusu ihtilafın bñyñk lde anti-kahramanın tanımlanmasındaki zorluktan kaynaklandığını dñřñndñrmektedir.

sorusunun kahraman söz konusu olduğunda bizi bir portreyle karşı karşıya getiriyorken anti-kahraman söz konusu olduğunda büyük bir belirsizlikle karşı karşıya bırakmasıdır. Zira anti-kahramana bu soru üzerinden yaklaştığımızda yalnızca “kahraman olmayan, geleneksel bir kahramana ait olduğu düşünülen özellikleri taşımayan” (Cuddon 1999, 42; Abrams 1999, 11) şeklinde negatif bir tanıma ulaşabilmekteyiz. Dolayısıyla anti-kahraman hakkında söylenebilecek ilk şey ona dair bir çerçeve çizerek onun ne olduğunu söylemenin olanaksız olduğu, anti-kahraman kavramının tanımlanmaya içsel bir direnci olduğudur.

Anti-kahramandaki belirli bir tanıma sabitlenişi olanaksız kılan çokluğa yaklaşabilmek ve onun bir olumsuzlama olarak gerçekleşen var oluşuna tanık olabilmek için öncelikle bu olumsuzlamanın, onun *anti-* olmasının ne anlama geldiğini ele almak gerekmektedir. Yunanca kökenli bir ön ek olan *anti-* karşı, zıt anlamına gelmekte ve *anti-kahraman* sözcüğünde olduğu üzere bir isimle birleştiğinde yanına geldiği isimden, bu ismin işaret ettiği içerikten çok, söz konusu ismin ifade ettiği şeye ilişkin karşıtlığın altını çizmektedir (Online Etymology Dictionary 2022).¹² Bu bakımdan temelde *başka oluşa* yönelik vurgusuyla *anti-* teriminde ilk olarak bir şeyin karşıtı olmanın, bir şeye zıt olmanın ne anlama geldiğinin yanıtlanmasına dair bir talebin dile geldiği söylenebilir. *Anti-kahraman* kim olduğunu ortaya koyma doğrultusunda yol gösterici olacak olan bu örtük çağrı ise kavramsal analizin rotasını karşıtlık düşüncesini doğrudan temele alan yapısalcılığa, yapısalcı düşüncenin belkemiğini oluşturan *ikili karşıtlık* (binary opposition) kavramına çevirir. İkili karşıtlık, Ferdinand de Saussure’ün dilbiliminden doğan ve yapısalcı düşüncede sınır belirleyici işleviyle anlamın oluşturucusu olarak görülen bir kavramdır. Kavramın ortaya çıktığı ve göstergelerin anlamlarını dünya ile ilişkilerinde değil, ait oldukları göstergeler sistemindeki diğer unsurlarla ilişkileri aracılığıyla kazandığı iddiasındaki yapısalcı dil anlayışı, anlamın yapıya içkin bir biçimde meydana geldiğini, ikili karşıtlıkların da bu sürecin referans noktaları olarak çalıştığını ileri sürer. Başka bir deyişle göstergeler anlamlarını iyi-kötü, sağ-sol, beyaz-siyah gibi ifadelerde örneklediği üzere birbirini dışladığı iddia edilen sınırlara çarpmakla elde eder. Söz konusu karşıtlığın dile olduğu kadar düşünceye de ait olduğunu ve anlama/anlamlandırma ediminin bu yolla gerçekleştiğini savunan yapısalcı düşünceye en büyük eleştiri, karşıt olmanın anlamını bambaşka biçimde ortaya koyan post-yapısalcı düşüncenin önde gelen isimlerinden Jacques Derrida’dan gelir. Derrida’ya göre anlam oluşturmanın aracı olarak işleyen ikili karşıtlıklar her ne kadar dil sistemi içinde göstergelerin birbirinden farkına işaret eden biçimsel bir bariyer olma rolüyle yapısalcılık tarafından öne çıkarılmış olsa da, aslında düşünmenin belirleyici unsuru olarak felsefenin başlangıcından beri vardır (1978, 282-283). Ona göre yapısalcılığın anlamın *fark* üzerinden inşa edildiğini ileri sürmesi onun metafizik gelenekteki pozitif belirlemelerle elde edilmesini bozmuş, bununla birlikte farkı *keyfi* ikiliklere ve daha da önemlisi kavramlardan birinin diğerine *şiddet* uygulayarak üstünlük

¹² *Anti-* ön ekinin birleşik isim oluşturduğu *anti-asit*, *anti-tez* gibi sözcüklerde vurgu yukarıdaki örnekte olduğu üzere *anti-*’de, karşıtlıkta yoğunlaşmaktayken; *anti-demokratik*, *anti-semitist* gibi sıfatlarda ise karşıtlığın nedeni olarak diğer sözcükte yoğunlaşmaktadır (Online Etymology Dictionary 2022).

kurduğu merkezi bir yapılanmaya hapsedişi de felsefedeki söz konusu zincirin devamı olduğunu göstermiştir. Derrida'nın Batı metafiziğinin adeta genlerine işlediğini düşündüğü bu yaklaşımdaki en önemli sorun, anlamın güvenilir dayanağı olarak görülen *karşıtlığın kendisinin* nasıl anlamlandırıldığıyla ilgilidir. Bir göstergenin (örneğin iyi'nin) karşıtının ona keyfi olarak tayin edilmiş tek bir gösterge (örneğin kötü) olamayacağını düşünen Derrida, karşıtlığı negatif bir tanımlama ağına ait görmekte ve anlamın göstergenin kendisi dışındaki (örneğin iyi olmayan) diğer tüm göstergeler tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir. Göstergeler farkları aracılığıyla birbirleri üzerinde izler bırakmakta, bu izlerin oluşturduğu zincirleşimin ortaya çıkardığı anlam ise onların hem birlikte hem ayrı oluşları nedeniyle sürekli olarak ertelenmektedir (Derrida 1981, 26).

Derrida'nın ikili karşıtlık düşüncesini eleştirirken karşıt olmanın anlamına ilişkin ortaya koyduğu bu zengin bakış açısı, *ne* olduğunu söyleyemediğimiz anti-kahramanın *kim* olmadığını söyleyebilmemize olanak sağlayacak bir alan açar. Buna göre anti-kahramanın kahramanın *karşıtı* olduğunu söylemek, onun kahramanın sahip olduğu düşünülen niteliklerin zıddını taşıyan biri olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle anti-kahraman geleneksel anlamıyla bir kahraman olmadığı gibi ikili karşıtlık düşüncesinde olduğu şekliyle kahramanın karşısına konumlandırılabilir bir *kötü karakter/kötü adam* da değildir. Kötü karakter, sahip olduğu ahlaki nitelikler bakımından kahramanın karşı kutbunda olduğu düşünülen ve kötülüğü eylemlerinde somutlaştıran karakterdir. Eylemlerinde kendisinden daha ulvi bir amacı gözeten kahramanın aksine derin bir bencillığe gömülü kötü karakter kötülüğü, yanlış, suçu içinde barındıran ve her tür zalimliği yapabilecek biri olarak adeta bedenleşmiş bir şeytan gibidir. Dolayısıyla tıpkı erdemlerin kahramanın benliğinden kaynaklanması gibi kötülükler de kötü karakterin benliğinden kaynaklanmakta, kötü karakterin de kahraman gibi eylemlerinin kaynağı ve nedeni oluşuna işaret eden bu durum ise yine merkezli bir temsili yansıtmaktadır.

İkili karşıtlık düşüncesinin bir örneği olan kahraman ve kötü karakter karşıtlığını bir kenara bırakıp kahramanın karşıtına Derrida'nın anlam hakkındaki düşüncelerinin perspektifinden yaklaşıldığında, anti-kahramanın kahraman ile kötü karakter arasında yer alan geniş aralıkta bulunduğu görülür. O, bu aralıkta, kahraman ve kötü-karakter *olmayan* her şeydir. "Kötü karakter olmak için fazla iyi, kahraman olmak içinse fazla kötü" (Spivey&Knowlton 2008, 52) olan anti-kahraman, öngörülmesi güç bir biçimde zaman zaman kahramana zaman zaman da kötü karaktere yaklaşır. Ne herhangi bir şeyi yaşamını uğruna feda edecek kadar önemser ne de kendini bencilce her şeyin üzerine koyar. Yaşamı planlı ve amaçlı bir bütün olmaktan ziyade dağınık ve parçalı bir çokluk olarak algılayan anti-kahraman, karşılaştığı tekil durumları da sabit bir değerler sistemini referans alarak değerlendirmeyi. Ahlaki pusulasının bulanıklığına yaraşır biçimde iyilik de yapar kötülük de. Bazen her ikisinde de aşırıya kaçır, çoğu zamansa eylemleri birbirinden ayıramayacak biçimde iyi ve kötüyü birlikte barındırır. Bu bakımdan tam anlamıyla bir *olanaklar varlığının* temsili olan anti-kahramanın yaptığı kötülükler kötü karakterinki gibi içindeki kötülüğün yansıması olmaktan çok kendince doğru ve iyi olanı yapma yolunun doğal eşlikçileri olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla kendisinin

değil, eylemlerinin iyi ya da kötü olduğunu söyleyebileceğimiz anti-kahraman kahraman gibi hikâyesini yaratan biri değil, birbirinden çok farklı unsurları bir arada taşıyan bir hikâye içinde eylemlerinin sonucu olarak var olan, hikâyesi tarafından yaratılan biridir.

Anti-kahramanın kim olduğunun hikâyesi tarafından belirlendiğini ileri sürmek, onun kahraman gibi değişmez özelliklere sahip bir karakter olarak temsil edilmediği; kişiler, olaylar, zamansal ve mekânsal unsurlar gibi hikâyenin oluşturucu öğelerinin bu temsilde ön plana çıkarıldığı anlamına gelir. Bir hikâyenin başkışisi olmanın zorunlu olarak o hikâyedeki anlamın nedeni olmayı gerektirmediğine işaret eden bu yaklaşım, başka'nın başkılığının korunduğunu, dünyanın ve yaşamın dev ilişkisellik ağına ait şeylerin karaktere indirgenmediğini göstermektedir. Üstelik anti-kahramanın ilişki içinde olduğu başkılık insanlarla veya dünyadaki nesnelere sınırlı da değildir. O, kahramandan farklı olarak kendi içinde bir başkılıkla; gizlemek istediği, korktuğu, utandığı, yok saydığı, hatta kimi zaman farkında dahi olmadığı bir karanlıkla da karşı karşıyadır.¹³ Dolayısıyla anti-kahraman, deneyim, deneyimin öznesi ve nesnesi arasında şeffaf bir çakışmanın söz konusu olmadığını, deneyimde ve deneyimin öznesinde bulanık ve karanlık kalan kısımlar olduğunu gösterir. İster başka insanlar ya da başka nesnelere gibi *dışındaki* başka olsun ister arzuları ya da korkuları gibi *içindeki* başka, başka'nın anti-kahraman temsilindeki bu varlığı özneyi birinci tekil kişi perspektifinin ötesine taşıyan dünya içinde oluşu -onun ontolojik konumunu- ön plana çıkarır. Kişinin farkında olduğu veya olmadığı, varlığına kucak açtığı veya maruz kaldığı başka ile bir arada oluşu imleyen dünya içinde olma ise belirli niteliklere indirgenmiş bir merkez olmakla tanımlanan kendine verili *ben* düşüncesinin aşılmasıyla ona farklı bir biçimde yaklaşmanın olanağına işaret etmekte, kim'liği başkılıkla ilişki içinde bir *kendi* (self) olarak ele almaya izin vermektedir.

5. Anti-Ben Olarak Kendi

Anti-kahraman temsilinde ifade bulan karşıtlığın yukarıdaki yorumlanmış biçimi, söz konusu yorumlamanın kendiliğin anlamlandırılmasında da işlevsel bir çıkış noktası olarak görülebileceğine ve kendiliğin birbirine zıt iki belirlenimle sınırlı kalınarak düşünülmesinin bir zorunluluk olmadığına işaret etmektedir. Daha önce dile getirildiği gibi Batı felsefesinde kendiliğe dair ortaya konan ilk belirlenim, Descartes'ta doğan ve kendi olmanın anlamını ben olmaya indirgeyen görüşte açığa çıkmaktadır. Hatırlanacağı üzere bu yaklaşım kişinin kim olduğunu açıklarken onu

¹³ Anti-kahramanın kim'liğine dair önemli bir ipucu olarak görülebilecek bu tespit, Jung'un Nietzsche ve Freud'dan esinlenerek tanımladığı *gölge* arketipine ilişkin açıklamalarına dayanmaktadır. Daha önce değinildiği üzere arketipler Jung'un kolektif bilinçdışında bulunduğunu ve eylemlere kaynak teşkil eden eğilimlerin potansiyel belirleyicileri olarak çalıştığını ileri sürdüğü evrensel motiflerdir. Bunlardan biri olan ve hem kolektif hem kişisel bilinçdışı ile ilişkili olan gölge, kişiliğin karanlık kısmına işaret ettiği için gizlenmek istenen bölümünü ifade eder. Saldırganlık eğiliminden sıra dışı arzulara, zayıflıklardan korkulara uzanan pek çok şey gölgede yaşar. Bir gerçeklik olarak tüm insanlarda var olan ve aslında şeytani bir kötülükten ziyade hayvani bir insan oluşu ve insanın insani defolarına işaret eden gölge, Jung'a göre kişinin kendi içindeki *başka'yı* deneyimlediği yerdir (1980, 22). Jung'un bu iddiası anti-kahramanın eylemlerinde belirleyici olan başkılığın farklı biçimlerde düşünülebileceğini gösterdiği gibi kahramanın *başkası* olan anti-kahramanın ondan başka biri değil, onun farklı bir temsili oluşunun da altını çizmektedir.

belirli nitelikler çerçevesinde tasarlamakta ve söz konusu niteliklerin değişmezliğini öne sürmekle ben'i kendisine özdeş, kurucu bir unsur olarak merkeze taşımaktaydı. Kendiliğin bu sınırlı ve uç resmedilişine bir itiraz olarak ortaya çıkan ikinci belirlenimi ise David Hume'un ben'in gerçeklik varsayımını reddeden iddialarının öncülüğünde açığa çıkan ve bu yaklaşım tarzıyla kendisini bir başka uç noktaya konumlandıran anlayışı ifade etmektedir. Çoğunlukla nörofelsefeci Thomas Metzinger'in adıyla anılmakla birlikte birbirlerinden farklı açıklamalarıyla Daniel C. Dennett ile Daniel M. Wegner'in de dâhil edilebileceği bu yaklaşımda kendilik yalnızca bir yanılısma olarak görülmekte, bir gerçeklik olarak ben'den ya da kendi'den söz edilemeyeceği ileri sürülmektedir (Zahavi 2006, 1).¹⁴ Biri deneyimin öznesini ben'e indirgerken diğerinin indirgenmiş bir ben'den hareketle onu değillendiği bu iki yaklaşım, kendiliğin açıklanması bakımından iki karşıt kutup oluşturarak kendi'nin ya bir kahraman gibi kutsanmasına ya da bir kötü adam gibi aforoz edilmesine yol açmaktadır. Oysa çağdaş felsefedeki kimi örnekler kendiliğin de tıpkı anti-kahramanın bir kutba indirgenemeyen salınımlı varoluşu gibi ele alınabildiğini, kendi'nin farklı türden bir *anti-ben* olarak düşünülebildiğini göstermektedir. Kendiliğe dair bu yaklaşım yirminci yüzyıl kıta felsefesinin iki ekolünün, fenomenolojinin ve hermeneutiğin, deneyimin bir öznesi olup olmadığı sorunu bir kenara bırakarak deneyimin kendisine odaklanmasıyla varoluş temellerine kavuşur. O nedenle kendiliğin bir anti-ben olarak nasıl ele alınabileceğine geçmeden önce onun bu yorumlanışını olanaklı kılan iki ekolün kendilik hakkındaki açıklamalarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Deneyimi onun pre-reflektif unsurlarını betimlemeyi amaçlayarak ele alan bir yöntem olarak özetlenebilecek fenomenoloji, kendilik sorunu yönelimsel bir bilincin deneyime ilişkin farkındalığı üzerinden ele almaktadır (Rosfort 2019, 236). Husserl'in yanı sıra Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty ve Michel Henry isimlerinin öne çıktığı bu yaklaşıma göre kendi ve deneyim birlikte ele alınarak açıklanan, biri diğerinden bağımsız olarak anlaşılabilen kavramlardır. Bir deneyime sahip olmanın o deneyime egemen olmaktan ziyade ait olmayı ifade ettiğinin altını çizen fenomenolojik yaklaşımda deneyim, kişinin söz konusu şeyin *nasıl bir şey olduğunu* hissettiği (Zahavi 2006, 116), diğer insanların erişimine kapalı bir verilmişlik olarak görülür. Elbette bu açıklama akla hemen Descartes'taki kendine verili ben düşüncesini getirmektedir. Fakat Descartes'ın ben'inin kendisi

¹⁴ *Being No One* (Hiç Kimse Olmak) adlı çalışmasında düşüncelerin, değerlerin ve eylemlerin dayanağı olarak görülebilecek bir öznenin söz konusu olamayacağını iddia eden Metzinger'e göre dünyada *kendi* diye bir şey yoktur. Kendi olarak adlandırılan şey aslında bir model olduğu farkına varılmayan bir kendilik modeli, bu model altında işleyen bilinçli bir bilgi işlem sürecidir (Metzinger 2003, 1). Dolayısıyla *fenomenolojik bir yanılı* olan kendilik beynin karmaşık işlemlerinin yalnızca bir temsildir ve bu durum deneyimin kendisine dayandırılabilmesi için *gerçek bir kendiden* söz etmenin olanaksız olduğunu gösterir. Yaklaşımın bir başka önemli ismi Dennett, insanın beyni ve dil kullanımı sayesinde anlata ağları oluşturduğunu ve bir gerçeklik olmaktan çok kurgu olan bu örüntüye *kendi* adını verdiğini belirtir. Kendi'yi fiziğe referansla, nesnenin ağırlık merkezi üzerinden açıklayan Dennett'e göre kendi, tıpkı ağırlık merkezinde söz konusu olduğu üzere somut gerçekliği olmamasına karşın kendisinden söz edilebilen bir *abstractum*dur (1992). Wegner ise kendi'yi bir sihirbazın yaptığı sihre benzetir. Nasıl ki bir sihirbazlık gösterisinde izleyiciler sihrin ortaya çıkmasına neden olan gerçekliği değil de sergileneni görüyorsa, bizler de kendimize baktığımızda davranışımızın altında yatan çoklu ve karmaşık bilinmezliği değil, açık bir şekilde algıladığımız nedensel ardışıklık yanılısmasının büyümesine kapılarak *kendiyi* görürüz (2008, 227-228).

dışında hiçbir şeyle ilişkisi olmayan verilmişliğinin aksine fenomenolojideki birinci tekil kişiye verilmişlik, *yönelimsel* bir bilincin verilmişliği olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla burada her ne kadar deneyimi *benim* kılan *minimal bir kendiden*¹⁵ söz edilebilirse de deneyime dair farkındalığa sahip bir kendi olmak, aslında dünya içinde olmak nedeniyledir.

İnsanın deneyimini esas alan bir başka yaklaşım olan hermeneutik ise fenomenolojiden farklı olarak deneyimin reflektif karakterine yoğunlaşmakta ve kendiliği, onun anlaşılma zemini olan deneyimin dolayimleri olarak görülen dil ve diğer işaretler üzerinden anlamayı amaçlamaktadır (Rosfort 2019, 236). Kendiliğin anlaşılmasını sağlayacak yorumlamanın ancak belirli dolayimlarla mümkün olduğu iddiası, hermeneutik yaklaşımın Descartes'ta örneklenen ben'den, zihnin dışındaki her şeyden izole olan, verili, değişmez bir yapıya sahip olduğu düşünülen soyutlanmış bir ben tasarımından uzaklaşmasına neden olur. Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre'da örneklerine rastlanabilecek bu anlayışta kendi dünya içinde, başka'yla sürekli temas halinde olan ve yaşadığı deneyim içinde anlatı aracılığıyla inşa edilen bir varlık olarak görülmektedir (Zahavi 2006, 105). Varolma sürecinin kişinin kendisi ve başkaları tarafından yorumlanışını ifade eden anlatılar, olayları biçimlendirme ve düzenleme gücüyle bir yandan dünya-içinde-oluşun neden olduğu çokluğa, zamansallığa ve başta başka insanlar olmak üzere tüm başka'yla varolan ilişkiye anlam kazandırırken bir yandan da kendi'yi oluşturmaktadır. Dolayısıyla kişi varlığını sürdürdüğü müddetçe kendi olma süreci de devam ettiği için tamamlanmış, bitmiş bir kendi'den söz etmek ve onu bir bilgi nesnesi olarak ele almak olanaksızdır.

Fenomenolojide ve hermeneutikte kendiliğin ana hatlarına işaret eden bu açıklamalar, söz konusu yaklaşımların yukarıda dile getirilen iki kutup arasında yer almakla birlikte kendilerini yine de kutuplara yakın birer noktaya konumlandıklarına ve bu konumlandırmayla kendiliği pozitif bir belirlenimle anlamlandırma çabasını devam ettirdiklerine işaret etmektedir. Fenomenoloji, deneyimin nesnel dinamiklerini birinci tekil kişi perspektifinden hareketle ortaya koyma çabasıyla Descartesçı kutba yaklaşmakta ve her ne kadar kişiye özel bir deneyime odaklanmasa da deneyimin farkındalığını esas alışıyla kendiliğin kurucu bir temeli olduğunu varsaymaktadır. Hermeneutik ise kendiliği oluşturan deneyimin tamamlanamazlığına yaptığı vurguyla karşıt kutba yaklaşırken, deneyimin yorumlanışını insanın varoluşuna ait temel bir nitelik olarak tanımlayışıyla (Taylor 1985, 65) kendiliğin yine bir hareket noktasının belirleyiciliğinde ele alındığına işaret eder. Kısacası bu iki yaklaşımda kendiliğin deneyim üzerinden düşünülmesi incelemenin rotasını dünyaya ve başka olana çevirse dahi, kendilik hâlâ merkezli bir varoluşa sahip görünmektedir.

¹⁵ Fenomenolojinin yanı sıra nörofelsefede ve psikolojide sıklıkla referansta bulunulan ve farklı şekillerde ele alınan *minimal kendi*, fenomenolojinin perspektifinden “kişinin deneyimin dolaysız öznesi olduğuna dair bir bilinç”, “bir deneyim olduğunun bilinip farkında olunmasını gerektirmeyen bir kendilik deneyimi” olarak tanımlanabilir (Gallagher 2000, 15). Bu bakımdan bilincin içine adeta gömülü olan ve deneyime sahip olacak olan bir çekirdek gibi düşünülen minimal kendi, kişinin *benimlilik duygusunun* da nedenini oluşturur.

Kendiliğin anti-kahraman temsilinde ifade edilen türden bir anti-ben olarak salınımlı ele alınışı, fenomenoloji ile hermeneutiğin pozitif belirlenimlerini kaybederek pre-reflektif deneyimin reflektif yorumlamayla ilişkisellik içinde ele alındığı Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinde doğmaktadır (Rosfort 2019, 238). Heidegger *Varlık ve Zaman*'da deneyimi, kurucu öğelerine veya yorumlanışına indirgemeksizin *nasıl* gerçekleştiğine odaklanarak ele alır. Bir araya getirdiği iki yaklaşımda olduğu üzere kendiliği deneyimden bağımsız görmeyen Heidegger'in farkı ise onun, yorumlanmayı gerektiren deneyimi somut bir gerçeklik olarak incelemeye yönelmesinde saklıdır. Bu inceleme, Heidegger felsefesinde deneyim ve kendilikle sınırlı kalmayıp felsefenin tüm sorunlarını düşünme zeminini ifade eden çok daha kökensel bir sorgulama tarzının uzantısı olarak açığa çıkmaktadır. Bilindiği üzere Heidegger *Varlık ve Zaman*'da felsefenin Varlığın (Sein) anlamlandırılması isteğinden doğduğunu, buna karşın çok geçmeden söz konusu arzunun doyurulmasına engel oluşturacak bir işleyiş biçimi kazanarak kendi üzerini örten bir karanlığa doğru ilerlemeye başladığını öne sürer. Bu doğrultuda çalışmasının temel amacının unutulmuş olan *Varlığın anlamının ne olduğu* sorusuna geri dönmek olduğunu belirten Heidegger, Varlığı, felsefe tarihinde ona atfedilen niteliklerin ötesine taşıyarak ele alır. Onu, geleneğin tereddütsüzce karşısına konumlandığı hiçlikle, olumsuzlukla, zamansal oluşla ve farklılıkla iç içe düşünür ve bu bakımdan yepyeni bir düşünüşü gerektiren Varlığın anlamını, ona ilişkin bir anlayışa düşünmeden de sahip olabilen insan üzerinden sorgular (Esenyel 2020, 25-28). Ancak Heidegger'e göre Varlığın anlamını ortaya koymaya yönelik bir inceleme, daha önce gerçekleştirildiği üzere Varlığın karşısına veya dışına yerleştirilen, deneyimin kaynağı ve nedeni olan bir ben'den hareketle gerçekleştirilemez. Varlığı bir töz ya da *nelik* olarak tasarlamadan ele almayı amaçlayan böylesi bir inceleme, ancak Varlığa öncel olmayan ve Varlıkla koparılamaz bir bağı olan bir kendi oluşu imleyen Dasein aracılığıyla gerçekleştirilebilir (2011, 7). Zira Dasein olmak, dünya-içinde-olmanın (in-der-welt-sein) yok sayıldığı bir ben oluşun aksine Varlıktan ve dünyadan bağımsız olamamak, anlamla dolu bir yönelimselliğin söz konusu olduğu bir yaşam deneyimi içinde bulunmak demektir. Dasein, ben'deki içkinliğin aksine aşkınlığın, üstelik sahip olunan bir nitelik olarak değil, bizzat kendisi olma anlamında aşkınlığın söz konusu olduğu bir varolandır (Mansbach 1991, 69-70). Dasein'in kendi varlığının ötesine geçebiliyor olması ise onun varlığının dışına çıktığı, kendi oluşunu terk ettiği anlamına gelmez. Diğer bir deyişle Dasein'in aşkınlığı, bir töz ya da ben değil de varoluş (existenz) olan Dasein'in tüm bu aşkınlık deneyimine eşlik eden bir benimkiliğe (jemeinigkeit) sahip, *daima benim olduğum bir varolan* oluşunu içinde barındırır. Dolayısıyla Dasein her ne kadar ben olmasa da hep *benim* olan ve bunu *başka* olarak ifade edilebilecek aşkınlıkta/aşkınlıkla deneyimleyen bir varolandır. O halde Dasein'in kendi olmasının ne anlama geldiği ya da *kimdir?* sorusunun yanıtı yine ben'le, fakat bu kez dünya-içinde-olan varoluşsal bir ben'le ilişkili olarak verilmektedir (Heidegger 2011, 120).

Dasein'in dünya-içinde-olmasının beraberinde getirdiği ilişkiselliğin yanı sıra çokluk içindeki biriciklik olarak bu ele alınışı, bir yandan onun sarsılmaz ve değişmez bir merkez olarak görülememesi sebebiyle düşüncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin nedeni olmayışına, bir yandan da sahip olduğu benimkilik sayesinde tüm bunların kaynağı oluşuna işaret eder. Bu kaynak oluş, Heidegger'de kendiliğin

anti-kahramanda açılan türden bir karşıtlık anlamında ben'in karşıtı olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Zira ben'le ilişkili olduğu halde ben olmayan Dasein, dünyayla/başka'yla iç içeliğine rağmen bu ilişkiselliğin yarattığı bir yanılısma da değildir. Heidegger Varlığı hiçlik, olumsuzluk, zamansallık ve farklılıkla bir arada düşünmesine paralel olarak, içine fırlatılmışlığı dolayısıyla Varlığın anlamını sorgulayabilecek tek anahtar olarak gördüğü Dasein'ı da pozitif bir belirlenimden uzaklaşarak ele alır (Rosfort 2019, 239). Dasein'ın *ne* olduğunun söylenemeyeceğine işaret eden bu durumun en önemli sebebi ise Heidegger'in Dasein'ın sürekli bir salınım olduğu tespitinde saklıdır. Dolayısıyla Dasein'ın merkezsiz bir kendilik anlayışına örnek teşkil edişinin açık kılınabilmesi için onun bir salınım olduğu iddiasının da ele alınması gerekmektedir.

Heidegger'e göre Dasein'ın dünya-içinde-oluşu onun diğer varolanlarla -şeylerle veya diğer Daseinlarla- her zaman ilgi ve ilişki içinde olduğuna işaret etmekle birlikte Dasein'ın kim olduğu sorusuna yanıt veren ya da bir kendi olmaktan söz edebilmeyi olanaklı kılan, onun diğer Daseinlarla birlikte-olmasıdır (mitsein) (2011, 126). Bu birlikte-olma, Dasein'ın kendisini hergünlüğün (alltäglichkeit) yani başkaları tarafından oluşturulmuş bir gündelik yaşamın ortasında bulmasıyla başlar. Dasein'ın dünyaya, başkalarına ve kendisine dair sahip olduğu anlam ilk olarak burada doğmakta, diğer bir deyişle söz konusu anlam Dasein tarafından değil, *herkes* (das man) tarafından anonim bir biçimde oluşturulmaktadır. Pratik yaşamın işleyiş kodlarını hiçbir çaba sarf etmeden önünde bulan Dasein, hayatının büyük bir çoğunluğunu herkes gibi yaşayarak, onu kendisinin kılmadan geçirir; herkes gibi düşünür ve eyler, tıpkı bir kılavuzu izler gibi başkalarını tekrarlar. Herkesin başkası olup hiç kimsenin kendisi olmadığı (Heidegger 2011, 135) bu varolma tarzı, gündelik yaşam içindeki Dasein'ın *otantik* bir kendi olmadığını, kendi olanaklarına kapılarını kapatmış *otantik olmayan* bir varoluş içinde bulunduğunu gösterir (Heidegger 2011, 133). Dasein'ın yaşamının büyük bölümü başkalarının oluşturduğu aynılaştırıcı hegemonya altında geçmekte ve Dasein burada "kendi-olmama kipinde [bir] kendi" (Gözel 2020, 28) oluşu deneyimlemektedir. Bununla birlikte Dasein'ın herkes egemenliğinden kurtuluşu yine gündelik yaşam içinde, Dasein ile dünya arasındaki ilişkinin "'ölümle karşı karşıya gelme', 'kaygı' (*Angst*) ve 'vicdanın sesi' (*Stimme des Gewissens*) gibi dünyanın ve gündelik yaşamın alışkın olunan tanıdıklığını bozan 'an'lar tarafından koparılması" (Mansbach 1991, 77) yoluyla gerçekleşir. İşte bu anlarda kendisine sürekli eşlik eden benimkilik sayesinde Dasein aslında hiç kimsenin kendisinin yerine geçemeyeceğini ve olanaklarını üstlenmek zorunda olduğunu fark eder. Söz konusu zorunluluk ise onu bir özgürlük eşliğine getirmekte ve ortaya çıkan bu kendilik tarzı bir yandan onun gerçek anlamda *başka* olmasını sağlarken bir yandan da bu başkalağa bambaşka bir birinci tekil kişi oluş kazandırmaktadır.

Heidegger Dasein'ın özü varoluşunda bulunan bir aşkınlık oluşuna ve bu aşkınlığı sürekli bir salınım olarak deneyimleyişine ilişkin açıklamalarıyla Dasein'ın *ne* olduğunun söylenemeyeceğini açıkça ortaya koymakta ve bu salınım eşlik eden benimkilikğin Descartes'ın öne sürdüğü bir ben olmaya işaret etmediğinin altını çiziyerek kendiliği bir anti- ben olarak düşündüğünü göstermektedir. Dasein üzerinden ele alınan kendiliğin bir anti-ben olarak düşünüldüğünü gösteren en

önemli nokta, kuşkusuz Heidegger'in Dasein'ın dünya içinde bulunuşunun beraberinde getirdiği ilişkiselliği onun kim olduğunu belirleyen asli belirleyici olarak konumlandırışında temellenmektedir. Bununla birlikte kendiliğin varolma ve anlaşılma zemini olan dünya içinde bulunuşun uzamsal bir yerde bulunmak anlamına gelmediğinin belirtilmesi, Heidegger'de kendiliğin ve varlığın anlamının gerçek anahtarının anlaşılması bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Zira Dasein'ın kendiliği, "uzamsal bir yerde bulunuşuyla değil, günlük yaşamdaki zamansal yönelimlerinde varlıkla birlikte olduğunu duyabildiğinde" (Camcı 2015, 155) söz konusu olabilmektedir. Bu durum ise Heidegger için zamansallığın "temelsiz bir temel" (Camcı 2015, 159) oluşunun altını çizmekte ve zamansallık bu özelliğiyle kendiliğin neden salınımlı bir varoluşu ifade ettiğini göstermektedir.

6. Sonuç

Tüm bu söylenenlerden sonra çalışmanın başlangıç adımlarının atılmasını sağlayan ayrıma geri dönelim ve ortaya konan açıklamaları kim'lik sorunu çatısında bir araya getirmeden önce, sorgulamaya bu ayrım perspektifinden yaklaşmanın sorunun ele alınması bakımından uygunluğunu, dile getirilenler ışığında tekrar gözden geçirelim. Hatırlanacağı üzere Berlin'in insanları tilkiler ve karpiller olarak ikiye ayırışının indirgemeci bir tespit olarak görüldüğü, buna karşın ayrımın ardında bulunan merkezlilik-merkezsizlik belirleniminin kendilik yaklaşımlarının anlaşılması bakımından bir çıkış noktası olarak işlevsel bulunduğu belirtilmişti. Kendiliğe dair ortaya konan düşüncelerin temelinde yer aldığını ileri sürdüğümüz bu belirlenim, bizi kaçınılmaz olarak merkezlilik ve merkezsizliğin kendisi üzerine düşünmeye ve bu doğrultuda, sözü edilen iki anlamlandırma yolunun kim'liğin ele alınışındaki örneklerini incelemeye götürdü. Bir yaklaşım tarzı olarak merkezli düşünme tüm anlamlandırma edimlerinde başlangıç ilkesinin aranışına işaret eden, fakat "başlangıcın ne olduğunu ve nerede harekete geçtiğini" (Wisser 2015, 59) yanıtlamayan bir düşünmeyi ifade etmektedir. Başlangıç noktasının gerekliliğine duyulan inancın başlangıç olmanın anlamını gölgede bıraktığı bu arayışın tarihsel serüvenine bakıldığında, sorgulanan herhangi bir kavramın ya da problemin anlaşılabilmesinin daima *nedir?* sorusu öncülüğünde olanaklı olduğunun düşünülüğü, hatta bu sorunun bir zorunluluk olarak konumlandırıldığı görülmektedir. *Nedir?* sorusunun adeta sihirli bir anahtar gibi tüm sorunları çözecek bir perspektif sağladığı düşüncesi ise kim'lik söz konusu olduğunda da bir istisna oluşturmamış, kişinin kim oluşunun kurmacada ve felsefedeki ele alınışına yönelik açıklamalarda da dile getirildiği üzere kim'lik, tarihsel olarak öncelikle *nedir?* sorusunu ortaya koyan niteliklerin belirlenmesi ekseninde ele alınmıştır. Bu bakımdan kim'liğin bir merkez üzerinden düşünülüşünün örnekleri olarak sunulan kahramanın ve ben'in kurucu niteliği haiz birer töze işaret etmeleri, aslında sorunun yanıtı manipüle edici bir özelliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Üstelik *nedir?* sorusunun bu kez bir özneye yöneltilmesi anahtarın özne tarafından sahiplenilmesine de yol açmış, böylelikle sorunun manipülatif gücü bambaşka bir boyut kazanmıştır.

Düşüncenin tüm tarihsel yolculuğu elbette yukarıda sözü edilen başlangıç arzusundan ibaret değildir. Bir başlangıç ilkesi arayışının bu arayışa neden olan

sorgulamaya has gereklilikleri dışarıda bırakan paradoksal bir işleyişi olduğu düşüncesi, -daha önceki münferit örnekler haricinde- 19. yüzyılda hem kurmacada hem de felsefede yeşermeye başlamıştır. *Nedir?* sorusunun yol açtığı saf ve tekil merkez anlayışının sunduğu dünya perspektifi kurmacada Dostoyevski, felsefede Nietzsche önderliğinde terk edilmeye başlanmış, bir sonraki yüzyılda ise bu perspektiften oluşturulan düşünsel şemalar büyük ölçüde yıkıma uğratılmıştır. Yirminci yüzyılda merkezlilik yerini merkezsizliğe, tekillik çoğulluğa bırakırken kim'lik de bu bakışın ürünü olan iki yeni temsile, anti-kahramana ve anti-ben olarak kendi'ye bürünmüştür.

Kim'liğin bir başlangıç ilkesinden hareketle merkezli temsilinin *nedir?* sorusu rehberliğinde gerçekleşmesi, sahip olunan bu anahtara uygun bir kapının ve bu kapının kendisine açıldığı bir varlık alanının inşa edildiği anlamına gelmektedir. Kahramanın ve ben'in anahtara uygun olarak oluşturdukları *başarı ve ahlaki üstünlük* ile *düşünüyor olma* kapıları, bir başlangıç noktası olmanın getirdiği güvenle kapının açıldığı varlık alanlarının da kendi evleri olarak görülmesine neden olmuştur. Her iki kim'lik temsilinde de başkılığın gerçek anlamda söz konusu olmadığı iddiası, onların daima evde olmaları nedeniyledir. Zira kahraman her zaman evinden ayrılp evine geri dönmekte, ben de evini yıkıp yerine yıkılmaz bir ev yapmak istemekte, hatta bunu geçici bir evde ikamet etmeden gerçekleştirebileceğini tahayyül bile edememektedir. Buna karşın *nedir?* sorusunun yani anahtarın bir kenara bırakılması, herhangi bir varlık alanı ile değil, varlığın kendisiyle kapısız bir ilişkinin kurulmasını talep eden, dünyada evsiz kalmayı göze almaya çağırın bir bakış açısını ifade etmektedir. Kim'liğin anti-kahraman ve kendi'de olanaklar varlığı olarak ilişkisellik biçimindeki sunuluşu, işte tam da bu çağrıya kulak verilmesi nedeniyle onları yersiz yurtsuz kılmaktadır. Anti-kahraman doğru ile yanlış, iyi ile kötü arasında salınırken kendi de hiç kimselik ile tekinsiz bir kendilik, durma ile yolda olma arasında salınmaktadır. Burada ne bir ev söz konusudur ne de tam anlamıyla göçebelik. İki temsilde de "kendi ikametinden yol alan, yol alırken de ikamet eden" (Joisten'den akt. Topakkaya 2018, 70) esrarlı bir varoluş söz konusudur.

Kim'liğin kurmacada ve felsefede birbiri ile paralel şekilde işleyen ve merkezlilik-merkezsizlik üzerinden gerçekleştirilen bu iki anlamlandırılma tarzı, elbette kim'lik sorununa nokta koyan birer açıklama modeli olarak görülme ve bir tercihin yegâne tarafları olarak değerlendirilmek zorunda değildir. Zaten metin boyunca hem kurmacada hem de felsefede örneklenen kutuplu düşünmenin beraberinde getirdiği sınırlılıklar hatırlanacak olursa, bir kutbun yanında saf tutmanın sorunu çözmek yerine ona yeni sorunlar ekleyeceği kolaylıkla öngörülebilir. Bununla birlikte her iki bakış açısının sorunu çözmeye yeltenen girişimlerinde dikkat çektikleri noktaların, örneğin merkezli bakış açısında vurgulanan aynılık/özdeşlik ile merkezsiz bakış açısında vurgulanan başkılığın, kim oluş bilmecesinin göz ardı edilemeyecek unsurları olduğu da açıktır. Tüm bunlar, gerek kurmacanın başkışilerinin gerekse felsefî kendiliğin konu edildiği çalışmalarda, söz konusu belirlenimlerin ve bu belirlenimlerin beraberinde getirdiği olası açmazların bir arada düşünülmesi gerekliliğine işaret etmektedir. Bu bakımdan kim'lik sorununu iki farklı gözden ortaya koymayı olduğu kadar ortaya konan tespitlerin beraberinde getirdiği yeni sorunların da fark edilebilmesine katkı sunmayı amaçlayan bu çalışmanın, söz

konusu amaçla rahatlatıcı bir etki oluşturmayı değil, onu devamlı kılarak sorunun sahip olduğu zenginliğe hizmet etmek istediği belirtilmelidir.

Kaynakça

- Abrams, Meyer H. 1999. *A Glossary of Literary Terms*. Boston: Heinle & Heinle.
- Aristoteles. 1993. *Poetika*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Berlin, Isaiah. 1953. *The Hedgehog and The Fox*. London: Weidenfeld&Nicolson.
- Camcı, Cihan. 2015. *Heidegger'de Zaman ve Varoluş: Yaşamın Anlamı Onu Sayışımızdadır*. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Campbell, Joseph & Moyers, Bill. 1991. *The Power of Myth*, der. Betty Sue Flowers. New York: Doubleday.
- Campbell, Joseph. 2017. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: İthaki.
- Clavien, Christine & Chapuisat Michel. 2013. "Altruism Across Disciplines: One Word, Multiple Meanings." *Biology and Philosophy* 28: 125-140.
- Cuddon, John Anthony. 1999. *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. London: Penguin Books.
- Çelik, E. Murat. 2021. "Edebi Kentler: Kurmacanın Gerçek(siz)liği." *Kent Estetiği: Çok Disiplinli Bir Yaklaşım*, der. Kemal Reha Kavas, 139-147. Antalya: SANART
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari. 2005. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dennett, Daniel C. 1992. "The Self As a Center of Narrative Gravity." *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, der. F. S. Kessel, P. M. Cole and D. L. Johnson, 103-115. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.
- Derrida, Jacques. 1978. *Writing and Differance*. Çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1981. *Positions*. Çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- Descartes, René. 1994. *Metot Üzerine Konuşma*. Çev. Kemal S. Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, René. 2007. *Meditasyonlar*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Dictionnaire Littré. "Héro." 2022. Erişim Mayıs, 2022. <https://www.littre.org/definition/heros>.
- Esenyel, Adnan. 2020. *Martin Heidegger-Varlığın Patikaları*. Ankara: Fol.
- Furst, Lilian. R. 1976. "The Romantic Hero, or is He an Anti-Hero?" *Studies in the Literary Imagination* 9 (1): 53-68.
- Gallagher, Shaun. 2000. "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science." *Trends in Cognitive Sciences* 4(1): 14-21.
- Gözel, Özkan. 2020. "Heidegger'de 'Herkes' Sorunsalı." *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 30: 17-35.
- Heidegger, Martin. 2011. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agorakitaplığı.
- Jung, Carl Gustav. 1980. *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part I): Archetypes and Collective Unconscious*. Çev. Richard F. C. Hull. N. J: Princeton University Press.

- Jung, Carl Gustav. 2020. *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yilmazer. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kadiroğlu, Murat. 2012. "A Genealogy of Antihero." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52: 231-249.
- Karabük Kovanlıkaya, Aliye. 2013. "Hâlâ Düşünüyorum." *Kaygı* 20: 19-30.
- Levinas, Emmanuel. 1991. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Çev. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Mansbach, Abraham. 1991. "Heidegger on the Self: Authenticity and Inauthenticity." *Iyyun: the Jerusalem Philosophical Quarterly* 40: 65-91.
- Metzinger, Thomas. 2003. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Online Etymology Dictionary. "Anti-." 2022. Erişim Mayıs, 2022. <https://www.etymonline.com/word/anti->.
- Ricoeur, Paul. 1974. "The Question of the Subject: The Challenge of Semiology." *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, der. Don Ihde, 236-266. Evanston: Northwestern University Press.
- Rosfort, René. 2019. "Phenomenology and Hermeneutics." *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, der. Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar Poli, René Rosfort, 235-247. Oxford: Oxford University Press.
- Segal, Robert A. 2006. "Joseph Campbell'in Mit Teorisi." Çev. Kürşat Öncül. *Millî Folklor* 70: 114-124.
- Spivey, Michael & Steven, Knowlton. 2008. "Anti-Heroism in the Continuum of Good and Evil." *The Psychology of Superheroes*, der. Robin S. Rosenberg, Jennifer Canzoneri, 51-63. Texas: Benbella Books.
- Taylor, Charles. 1985. "Self Interpreting Animals." *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, 45-76. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- The Merriam Webster Dictionary. "Hero." 2022. Erişim Mayıs, 2022. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/hero>.
- Topakkaya, Arslan. 2018. "M. Heidegger'de Köklere Bağlılık (Ortsverbundenheit) Kavramının Tahlili." *Temaşa* 8: 64-72.
- Tura, Saffet Murat. 2010. *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. "Kahraman." 2022. Erişim Mayıs, 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Wegner, Daniel M. 2008. "Self is Magic." *Are We Free: Psychology and Free Will*, Der. John Baer, James C. Kaufman, Roy F. Baumeister, 226-247. New York: Oxford University Press.
- Wisser, Richard. 2015. "Martin Heidegger'in Dörtlü Sorgulaması: 'Metafizik Nedir?'le Öncü-olana Bakmak." *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, 56-90. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Zahavi, Dan. 2006. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 1 / Temmuz 2022

ISSN: 2147-1622

Mekânsal Dönüşü İlişkisel Bir Perspektifle Düşünmek Üzerine

İrfan Kaygalak

Balıkesir Üniversitesi

irfan.kaygalak@balikesir.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3051-6414

Öz

Bu çalışma, son yıllarda sıklıkla dillendirilen mekânsal dönüş meselesine odaklanmaktadır. Mekânsal dönüşün sosyal teori içinde neden yükseldiğini ve ön plana geçtiğini açıklamaya çalışmaktadır. Çalışma mekânsal dönüşün, konvansiyonel açıklama çerçevelerinin dışına çıkan ve disipliner matris kavramına denk düşen yeni yaklaşımların ürünü olduğunu savunmakta ve bu yüzden de disipliner düzeyde farklı anlamlara denk geldiğine işaret etmektedir. Bu niteliği nedeniyle mekânsal dönüşün ilişkisel bir yaklaşımla ortaya konulabileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda mekânsal dönüşün sosyal teoride zamanın ağırlığına bir alternatif oluşturmaktan çok, konvansiyonel açıklamaların dışında kalan yaklaşımların ürünü olduğunu savunmaktadır. Mekânsal dönüş kapsamında konuşulan mekânın yekpare olmadığına ve bu haliyle müphem ve birbiriyle çatışık anlamlar taşıyabildiğine dikkat çeken çalışma, onun diğer dönüşlerle bağlantılı düşünülmesi gerektiğini savunmakta ve mekânsal dönüşün temsil krizinin bir ürünü olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda, mekânsal dönüşün kültürel, dilbilimsel ve mobilite dönüşü ile olan ilişkilerine odaklanarak sosyal teoride mekânsallığın artan önemini açıklamaya ve temsil sorunuyla olan ilintisini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar sözcükler: Mekânsal dönüş, mekân, kültürel dönüş, temsil krizi

Makale Bilgileri:

Kaygalak, İrfan. 2022. "Mekânsal Dönüşü İlişkisel Bir Perspektifle Düşünmek Üzerine." *Posseible: Felsefe Dergisi* 11, no. 1: 27-50.

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 12.05.2022

Kabul Edildiği Tarih: 30.06.2022 / Yayımlandığı Tarih: 31.07.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 1 / July 2022

ISSN: 2147-1622

On Thinking the Spatial Turn in Relational Perspective

İrfan Kaygalak

Balıkesir University
irfan.kaygalak@balikesir.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3051-6414

Abstract

This study focuses on the spatial turn which has been frequently discussed in recent years. It tries to explain basic causes bringing the spatial turn into the forefront in social theory. The study defends that the spatial turn is outcome of nonconventional explanation frameworks those corresponding to discipliner matrix and therefore it has diverse meanings at disciplinary level. Due to this differentiating character, it claims, the spatial turn should be thought in relational perspective. In this regard, rather than being an alternative to the overemphasizing of time, it should be considered as outcome of nonconventional approaches in social science and humanities. The study points to the fact that rather than existence of unique and uniform space insight and definition, there are plenty of ambiguous and ambivalent space definitions in concept of spatial turn. Therefore, the study suggests thinking the spatial turn in relation with other "turns" and the representation crisis in social theory. For that reason, the study aims to evaluate relationship between spatial turn and other "turns" such as cultural turn, linguistic turn and mobility turn respectively, and reveals its correlation with representation crisis.

Keywords: Spatial turn, space, cultural turn, representation crisis

Article Information Tag:

Kaygalak, İrfan. 2022. "Mekânsal Dönüşü İlişkisel Bir Perspektifle Düşünmek Üzerine." *Posseible: Journal of Philosophy* 11, no. 1: 27-50.

Category: Research Article / Date Submitted: 12.05.2022

Date Accepted: 30.06.2022 / Date Published: 31.07.2022

Mekânsal Dönüşü İlişkisel Bir Perspektifle Düşünmek Üzerine

İrfan Kaygalak

Giriş

Kültür ve sosyal bilimlerde ya da genel bir adlandırmayla sosyal teoride bazen paradigma değişimleriyle özdeşleştirilen çok sayıda dönüşten bahsedilmektedir. Kültürel dönüş, dilbilimsel dönüş, etnografik dönüş, mobilite dönüşü, diasporik dönüş, ekolojik dönüş vb. çok sayıda değişik kavramsal çerçeve altında zikredilen bu dönüşler, her şeyden önce sosyal gerçekliğin kavranış biçimine dair geçmiştekenden farklılaşan yeni anlayışların sergilendiğine işaret etmektedir. Kavramsal değişim, bir ölçüde totolojik olarak kavrayış biçimindeki değişikliğe işaret etse de aynı zamanda ilgili olduğu fenomenlerin doğasına dair bir değişimin olduğuna da işaret eder. Bu açıdan dönüşlerin hepsi, sosyal teorinin değişik alanlarına odaklanan disiplinler bakış açılarındaki farklılaşmayı hatırlatır. Kuhn'un (1995) disiplinler matrisi olarak adlandırdığı paradigma değişimine denk gelen bir farklılaşmadır bu.

Ancak bu farklılaşmaya rağmen dönüşlerin her birinin disiplininden disipline değişen anlam ve etkilere sahip olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Söz gelimi kültürel dönüş ile daha çok totalci ve özsel epistemolojilerden kopan ve interdisipliner karakteri ağır basan kültürel çalışmaların sosyal bilimlerdeki konumunun yükselişi kastedilirken (Scott 2004); coğrafyadaki kültürel dönüş ise süperorganizmacı kültür anlayışının terk edilerek yerine dil, semboller, işaretler, imajlar vb. aracılığıyla sosyal yapıların nasıl inşa edildiğine odaklanan yeni bir anlayış biçimini imlemektedir (Barnett 2004; Schein 2004). Buna karşın ekonomik coğrafyadaki kültürel dönüş ise ekonomik faaliyetlerin eşitsiz coğrafi dağılımını açıklayan faktör olarak kültürün önemsenmesi gerektiğini anlatmaktadır (Barnes 2001).

Benzer şekilde mekânsal dönüş, sosyal teoride zamanın baskın ve egemen rolü karşısında ihmal edilen mekânın açıklama çerçevesine dâhil edilmesini ifade etmektedir. Ancak bu kapsamda ifade edilen mekânın niteliği ve açıklamadaki ağırlığı, disiplinler anlamda alandan alana değişmektedir. Söz gelimi edebiyat, kent çalışmaları, kültürel çalışmalar, antropoloji gibi alanlarda mekân, daha çok sosyal karakteri ile açıklamalara ve araştırmalara konu olurken iktisat literatüründe soyut matematiksel modellere uygun geometrik karakteriyle konu olmaktadır (Kaygalak 2020). Mekânın daha çok sosyo-kültürel niteliğiyle öne çıkmaya başlaması ise mekânsal ve kültürel dönüşler arasında yakın bir bağın varlığına işaret etmektedir. Nitekim her iki dönüşün de eş zamanlı sayılabilecek bir şekilde gelişmesi bunu kanıtlamaktadır. Bu da bize sosyal teorinin farklı alanlarında dile getirilen “dönüş”lerin birbiriyle bağlantılı şekilde düşünülmesi gerektiğini göstermektedir.

Bu çalışma sosyal teoride dillendirilen çok sayıdaki dönüşün aslında bir temsil krizinin sonucu olduğuna ve bu nedenle dönüşlerin birbiriyle bağlantılı olan karakterine odaklanılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu mantıktan hareketle sosyal teorideki yaygın gündemlerden biri olan mekânsal dönüşün farklı boyutlarına odaklanmayı amaçlamaktadır. Mekânsal dönüşün değişik disiplinler açısından farklılaşan anlamlarının yanı sıra genel olarak mekânın ontolojik ve epistemolojik açıdan sunduğu olanaklara eğilmenin daha anlamlı olabileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda mekânın interdisipliner ve post-disipliner sosyolojik çözümleme arayışlarına imkân sunan karakterine dikkat çekilmekte ve temsil krizi ile olan bağının önemszenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu saiklerden hareketle ilk olarak kavramsal düzeyde mekânsal dönüşün içeriği ve anlamı üzerinde durulmakta, ardından neden şimdi ortaya çıktığına değinilmektedir. Daha sonra mekânsal dönüşün sırasıyla kültürel, dilbilimsel ve mobilite dönüşü ile olan ilişkisine eğilen çalışma, onun temsil krizine bir yanıt olarak görülüp görülmeyeceğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Mekânsal dönüşü tanımlamak üzerine

Mekânsal dönüş, kendi içinde tematik ve metodolojik olarak yekpare bir biçimde tarif edilebilecek bir durum değildir. En yalın haliyle sosyal teoride mekâna ilişkin vurguların artışı olarak tanımlanabilir. Ancak bu haliyle farklı disiplinlerin kendi içsel krizleri ile olan ilişkisi ve her bir disiplin açısından taşıdığı önemin ne olduğu ortaya konmuş olmaz. Oysa mekânsal dönüş, Kuhn’un disiplinler matris kavramına eşdeğer olan paradigma kavrayışıyla bağlantılı olarak disiplin içi yöntemsel ve tematik değişimlere karşılık gelen bir anlama sahiptir. Yani farklı disiplinlerin kendi içindeki yaygın açıklama çerçevelerinin ve kuramlarının krizleriyle bağlantılıdır. Bu anlamda mekânsal dönüş kapsamında her disiplinin mekâna bakışı farklı olmaktadır. Bazen birbirine zıt ve çelişen anlamlarda mekâna yaklaşım söz konusu dahi olabilmektedir. Arias’ın (2010, 31) deyişiyle “mekânsal dönüşün tek bir dili yoktur”. Sözelimi tarih çalışmaları açısından mekânsal dönüş denildiğinde yerlerin, yerelliklerin ya da bölgelerin nasıl tarih yazdığı ve yaptığı değil; tam aksine bu yerelliklerin ve bölgelerin inşasının tarihsel olarak nasıl gerçekleştiği anlaşılır (Frank 2009, 66). Bir başka deyişle mekânın tarihsel olarak nasıl üretildiği sorun edilir. Bu anlamda Annales Okulu’na kadar götürülebilecek tarih disiplini içindeki

yaklaşım farkına indirgenebilir. Günümüzde bu yaklaşım, kültürel çalışmalar ve postkolonyal literatür aracılığıyla daha yaygın bir şekilde sürdürülmektedir. Bu çalışmalar kapsamında mekân, kültürün maddi bir formu olarak görülmekte ve toplumsal tahayyüllerin inşasını anlamaya dönük tarihsel anlatıların çözümlenebildiği bir alan olarak önemsenmektedir.

Postkolonyal teorinin öncülerinden Said'in (2016) ileri sürdüğü gibi yerler, bölgeler ya da yerellikler, geçmişte bir yerde olup biten salt tarihsel varlıklar değildir. Kültürel ve coğrafi varlıklar olarak birer sosyal inşa ürünü olup bu inşa sürecinin tarihselliğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Tarihteki mekânsal dönüş kapsamında konuşulan mekân da bu minvalde olup genel mekân kavramına değil, yerlere karşılık gelmektedir. Oysa kent sosyolojisinde ve genel olarak sosyolojide daha çok alan, mahal, saha kavramlarına karşılık gelmektedir. Bu açıdan mekânsal dönüş kapsamında konuşulan mekânın karakterine dair bu ikili tanım üzerinden doğan bir müphemliğin olduğu da gözden kaçmamalıdır. Mekânsal dönüş kapsamında konuşulan ikili formlardan biri olan yer (place), Alman felsefe geleneğinin Alman ulus kimliğinin inşası açısından kullanışlı bulunması sonucunda (Livingstone 1992) fenomenolojik gelenek içinde kendine yer bulurken; mekân (space) kavramı, modern coğrafi tahayyüllere ve bu tahayyüller ışığında biçimlenen epistemolojik coğrafi kavrayışlara karşı çıkarak onları deşifre etmeye çalışan eleştirel sosyal teorinin içinde kendine yer bulmuştur. Bu açıdan bakıldığında disipliner düzeyde mekâna dönüşün ve bu kapsamdaki mekân tanımının politik konumlamalardan da bağımsız olmadığı ileri sürülebilir.

O halde sosyal teoride mekâna dönüş olduğunu belirttiğimizde bunun, söz konusu dönüş kapsamında sosyal teorinin yekpare mekân varsayımında bulunduğu anlamına gelmediğini hatırd tutmalıyız. Yine de mekânsal dönüş kapsamında konuşulan mekânın ya da mekânsallığın, *maddi* yani *materyalist* ve *yapılandırmacı* yani *inşacı* düzey olmak üzere iki temel mekân kavrayışı üzerinden gerçekleştiğini belirtmekte yarar var. Bu ikili kategorik ayırım, aynı zamanda mekânsal dönüşün diğer dönüşlerle olan bağıntı anlamaya da olanak verir. Materyalist mekân yaklaşımı, mekânı oluşturan her türlü somut ve nesnel olgu ile süreçlerin cisimleşmiş bir hali olarak görür mekânı ve bunun tüm toplumsal süreçlere olan etkisinin ihmal edilmemesi gerektiğini savunur. Özellikle mimarlıkta, planlamada, kent tarihinde, sosyolojide, kamu yönetiminde, siyaset biliminde ve birçok disiplinde mekânın yapılı çevre, fiziki unsurları, rant değeri gibi maddi formlarının sermaye birikimi ve sosyal değişim süreçlerindeki öne çıkarılan rolü bu birinci yaklaşıma örnektir. Mekânın bu maddi formu, kapitalist toplumun değişik veçhelerinin çözümlenmesinde onu kullanışlı bir araç kıldığı için maddi formu üzerinden mekânsal analizlere dönük çabalar sosyal bilimlerin genelinde artmaktadır.

Yapılandırmacı yaklaşımda ise mekânın bir sosyal inşa süreci sonucunda imgesel olarak üretildiği ileri sürülür ki artık burada mekân, onu yaratan söylem, metin ve dil ile anlaşılabilir. Fenomenolojik geleneğin uzantısı bu anlayışa göre mekâna ilişkin söylemin kendisi, sosyal gerçekliğin inşasında bir araç ve dolayım haline gelir. Öyle ki artık burada fiziksel varlığından öte; mekân, anlam üretim süreçleriyle iç içe geçmiş karakteriyle ön plana çıkarılır. Mekânın metinselliği diyebileceğimiz bu anlam üretme süreçlerine dair içkinliği ve sembolizm yüklü karakteri, onu söylem

ve dilsel inşaların bir bileşeni olarak okumayı önemser (Jackson 1995; Tally 2020). Bu sayede edebiyatın, sinemanın, şiirin, müziğin, tiyatronun ve sanatın mekânları salt bireysel hayal gücünün yansımaları değil, kolektif bir bilincin ve anlam dünyasının kendini açığa vuran izlenimleri olarak okunabilir. Mekânın bu yapılandırmacı yani inşacı düzeydeki kavrayışı onun sanat, edebiyat, estetik, iletişim, medya ve kültür çalışmaları gibi temsil biçimlerini sorunsallaştıran değişik alanlarda keşfedilmesine neden olmakta ve bu alanlardaki *mekânsal dönüş* kaynaklık etmektedir. Çünkü temsilin mekânsallığı bu tür alanlar için hem mekânın temsillerini hem de temsilin mekânlarını okumayı gerektirmektedir. Sanatsal, edebi, görsel, ikonografik ve kartografik tüm temsillerin ardındaki mekânsal kavrayışın çözümlemesi, sadece güç ilişkilerinin içkin olduğu bir anlam üretim sürecini deşifre etmek için değildir. Gerçeklik ile aramızdaki dolayımın farkına varmak ve anlam üretiminin sosyal bir inşa olarak mekânsal bağlamından yalıtık olmadığını görmek için de gerekli bir çabadır. Mekânın anlam üretim süreçlerine dâhil olan bir bağlam olarak öne çıkarılması bu yüzden postyapısal ve postmodern eleştirilerin sıklıkla önemsendiği bir durumdur. Çünkü mekân, bir anlam haritası olarak ses ve dile sahiptir. Mekâna dair söz ya da söylem ile mekânın kendi sözü ve sesi her türlü sosyal inşa sürecinde kurucu bir bağlam olarak keşfedildikçe onun, yapı sökümcü analizler için kullanışlı metinsel karakterine vurgular da artmaktadır. Bu yüzden de mekâna dair söylem ve mekânın sembolik anlamda gösterge olarak karakteri, her türlü toplumsal yapısal durumun çözümlemesinde başvurulacak bir kaynaktır. Bu açıdan toplumsalı anlamaya dönük her çaba Sibley'in (1995) deyiimiyle *mekânın antropolojisine* yani mekânın kültürel okumasına başvurmak zorundadır.

Neden şimdi?

Mekânın sosyal teoride açıklayıcı bir unsur olarak geri çağrılışı, onun maddi formunun ve temsil biçimlerinin değişik konularla bağdaştırılabilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağdaştırma, konvansiyonel mekân kavrayışlarından sapan yeni mekân anlayışına sahip olmamızla mümkün olabilmıştır. Bu anlamda sosyal teoride mekânın ve mekânsallığın önemsenmesi, mekâna dair ontolojik ve epistemolojik kabullerimizle yakından bağlantılıdır. Bu yeni kabuller ışığındaki kavrayış biçimi aynı zamanda mekânı metodolojik açıdan da kullanışlı kılan pragmatist bir sonuç üretmektedir. Mekânın sosyal teoride zaman karşısında ikinci plana itilmesinin izlerini süren ve bu anlamda mekânın ontolojik ve epistemolojik kavranış biçiminin köklerini anlamaya dönük çok sayıda çaba bulunmaktadır (Harvey 1997; Lefebvre 1974; Soja 1989; Tally 2020). Tüm bu çabalar, konvansiyonel mekân kavrayışımızdan sapmaya kapı aralayan epistemolojik kopuşların izlerini sosyal teorinin değişik uğraklarında aramaktadırlar. Sözelimi bu konudaki en ayrıntılı çabalardan biri olan Soja (1989), Alman Tarih Okulunu, Annales Okulunu, Frankfurt Okulunu, Marksizmi, tarihsel materyalizmi, eleştirel sosyal teoriyi, yeni toplumsal hareketleri ile yakın zamanımızdaki postyapısal ve postmodern eleştirileri sosyal bilimlerde mekânın geri çağrılışına kapı aralayan kuramsal uğrak noktalar olarak ele almaktadır. Soja (1989) gibi mekânın epistemolojik kökenlerine ilişkin tarihsel analize girişen her çaba, çok sayıdaki kuramsal ve teorik çerçevenin birbiriyle ilişkili birikimsel etkisini ortaya koymak zorundadır. Bu anlamda

mekânsal dönüşün izlerini aramaya dönük çabalar, mekâna dair ayrıntılı bir kuram oluşturma çabası kadar çetrefillidir.

Bu çetrefil projeyi bir yana bırakıp konumuz açısından ana hatlarıyla bakacak olursak, ontolojik anlamda mekâna dair en önemli gelişmelerden biri, Kartezyen düşünce doğrultusundaki mutlak mekân kavrayışından sosyo-mekân kavrayışına geçiştir. Modern fiziğin dayandığı temel mekân kavrayışı olan soyut geometrik form olarak mekân, boş bir kap gibi varlıkları içeren bir boyuttur. Kant'ın ifadesiyle varlığın ön koşulu olan bir zihinsel kategori olup içindeki fenomenlere ve süreçlere karşı nötrdür. Bu türde bir mekân tanımı, mekânı verili bir kendilik olarak gördüğünden sosyal süreçler açısından sadece geometrik formu üzerinden dikkate alınmaktadır. Bu da onun sosyolojik teorik inşa açısından önemsenmesini engellemektedir. Oysa sosyo-mekân kavrayışı mekânı verili bir varlık olarak değil; sosyal süreçler aracılığıyla tarihsel olarak üretilen bir yapı olarak görmektedir (Kaygalak 2020; Tekeli 1979). Mekânın sosyal olarak üretildiğini ileri süren Lefebvre (1974), mekânı deneyimin, temsilin ve gerçek yaşamın üst üste bindiği üç katmanlı bir yapı olarak betimlemektedir. Bu nedenle de mekânsal deneyimin, mekânsal temsillerin ve temsilin mekânlarının, mekânı ele almak ve konuşmak için gerekli üç temel kavramsal düzey olduğunu savunmaktadır. Bu üçlü kavramsal çerçeve, mekânın nasıl üretildiğini anlamaya olanak verdiği gibi yukarıda değindiğimiz maddi ve inşacı karakterini de anlamaya olanak verir. Bu kavrayış biçimine göre mekân, fiziksel anlamda hemen karşımızda beliriveren bir kavram değildir. Performatif yani ifa edildikçe, üretildikçe, deneyimlendikçe oluşan bir kavramdır artık mekân (Cresswell 2004; Massey 2005). Deneyimin mekânı, onu anlama ve kavrama biçimlerimize de nüfuz edeceğinden mekânın doğası ve kavranması arasında diyalektik bir ilişki vardır (Lefebvre 1974; Soja 1996). Bu diyalektik ilişki, mekâna devingenlik kazandırıp dinamik kılan temel unsurdur. Devingen, sayısız sürecin bir aradalığı ile oluşan ortam olarak mekân ilişkisel bir karaktere sahiptir.

İşte mekâna ilişkin bu epistemolojik kabul, mekânın sosyal karakteri üzerinden kavrayışına imkân sunduğu içindir ki sosyal teoriye dâhil edilebilmektedir. Bu haliyle mekân hem sosyal süreçlerin bir sonucu olarak hem de onları yönlendiren bir dolayım ve yapı olarak okunabilir. Bir yapı olarak semantik açıdan metinsellik karakteri atfedilebilir, sembolik göstergeler üzerinden çözümlemesi yapılarak onu yaratan sosyal inşa süreçleri ile buna içkin olan her türlü güç ilişkileri açığa çıkarılabilir. Bir dolayım ya da bir bağlam olarak sosyal inşa açısından kurucu bir önem atfedilebilir. Epistemolojik açıdan mekânın bu olanaklılığı, onu metodolojik olarak da kullanışlı kılmaktadır. Çünkü değişik mekânsal ölçeklerde gerçekleşen sosyal süreçleri birbiriyle bağlantılı olarak ilişkisel bir biçimde kavramaya olanak sunmaktadır. Sosyal gerçekliği ölçek bağımlı olarak okumak isteyen her girişim, yöntemsel olarak mekânsal perspektifi kullanışlı bir yol olarak görür. Günümüzde statik kavramlara ve durumlara dayalı özsel tanımlamalar ve anlama biçimleri yerine performatif, özgül deneyimlere bağlı, oluş hallerini yansıtan kuramsal yaklaşımlara atfedilen önemin artışı da bu yüzden metodolojik olarak mekânsal perspektifle barışık olup onun bu karakterini önemsemektedir. Bir başka deyişle, epistemolojik anlamda tözsel ve nomotetik olmayan özgül okumalara dönüş de

mekânsal özgüllükleri anlamayı yöntemsel olarak gerekli kılmakta ve bu da mekâna dönüşü gerektirmektedir.

Genel yasaların keşfedilmesi için işlemsel forma uygun hale getirilmiş olan soyut geometrik mekân kavrayışının aksine, özgül yaşam biçimlerinin deneyimlendiği sosyal mekân algısına geçiş, sosyal teorideki yükselen mekânsal ilginin epistemolojik temellerinden birini oluşturmaktadır. Mekânın fenomenolojisi ve mekânın üretimi sorunu etrafında yoğunlaşan eleştirel yaklaşımlar olmadan mekânın sosyal bilimlerde yer edinmesi mümkün olmamıştır. Fenomenolojik anlamda mekân ya da yer, bir fikir, düşünce, tarz, konsept, kavrayış biçimi, anlayış biçimi ve dünyada varoluşun bir yolu olarak görülmektedir (Tuan 1974). Bu anlamda mekân ile onu üreten sosyal süreçler ve yapılar arasında diyalektik bir ilişki bulunmaktadır. Sosyo-mekânsal diyalektik kavramı ile tanımlanan bu durum (Soja 1989), mekânın bu fenomenolojik karakterinin idea ya da töz biçiminde havada asılı olarak var olan bir şey olmadığını, belli bir tarihsel yaşantının devamı olan maddi ve nesnel koşulların ürünü olduğunu belirtir. Soja (1989), sosyo-mekânsal diyalektik kavramı ile mekânın toplumsal eylemlerin, anlamın, iktidarın ve ideolojinin bir ürünü ya da sonucu olarak sosyal bir inşa olduğunu belirtir. Bu sosyal inşanın tarihselliği mekânı ya da coğrafyayı tarihsel bir perspektifle okuma gereksinimi doğursa da anlamın, ideolojinin ve iktidarın mekânın üretim süreçlerine içkin olması yorumsamacı mekân okumalarını gereksindirmektedir. Mekânın bu niteliği, onu kültürel çalışmalarda, felsefede, estetikte, karşılaştırmalı edebiyat ve sanat çalışmalarında gündem konusu yapmaktadır. Sosyal anlam inşalarının üretildiği bağlam olarak mekânın fiziksel ve sosyal karakteri artık mekâna özgü anlamı kavramanın anahtarı olmaktadır. Mekânın dile, etnisiteye, kimliğe, cinsiyete, ırka, iktidara özgü çoğul anlamları vardır ve bu anlamlar birbiriyle ilişki olarak inşa edilir (Mitchell 2000). Mekânın temsilinde ve temsilin mekânsallaşmasında kullanılan dillere ek olarak söylenmeyen, görülmeyenin, üstü örtülenin ve diğer tüm yan anlamların ortaya çıkarılması bu yüzden mekânsal özgüllüğü okumakla mümkün olabilir. Tarihsellik ve tarihsel okuma biçimi, ihtiyacı duyduğu sonuçları çıkarabilmek için doğrusal düşünme biçimini seçen iktidarın tercihi iken; iktidarın tercihlerini ve sakladıklarını ortaya çıkarmak ve deşifre etmek isteyen eleştirel ve yapı sökümcü bakış açısının ihtiyacı ise mekânsal bakış açısıdır. Çünkü doğrusal düşünce normatif sonuca erştirirken, özgüllüklere dayanan parçalı okumalar çoklu epistemolojilere ve olumsuzluğa kapı aralar. Yan anlamların haritalandırılmasını sorun eden ve çoklu epistemik konumlanışlara kucak açan eleştirel yaklaşımlar için mekânı okumak, artık salt bir tercih değil yöntemsel bir zorunluluk olmaktadır. Foucault'un şu sözleri de mekânsal okumaya dönük ilginin günümüzdeki epistemolojik kopmalarla bağlantılı olduğunu göstermektedir:

... on dokuzuncu yüzyılın en büyük takıntısı, bildiğimiz gibi tarihtir... Şimdiki çağ muhtemelen mekânın tüm dönemlerinin önüne geçecektir. Eşzamanlılık çağındayız, yan yananın, dağılmışların. (Foucault 1986, 22'den aktaran Tally 2020, 31)

Bahsettiğimiz haliyle sosyo-mekân kavrayışı, toplumsal süreçler ile onların mekânı arasındaki ayrışmayı aşmakta; sosyal olan ile mekânsal olanın birbirine dolaşık eş

zamanlı gelişim gösteren varlıklar olduğunu göstermektedir. Bu nedenle sosyal olanın açıklanmasında mekânsallığın ihmal edilmemesi gereken bir boyut olduğunu göstermektedir. Mekânsal durumların ve konumlanışların sosyal inşa ve anlam üretimine içkin boyutlar olarak göz önüne alınması gerektiğini göstermektedir. Yine Foucault'un deyişiyle:

Özgürlüğün etkin eylemini, sosyal ilişkilerin deneyimini ve bunların kendini içinde buldukları mekânsal dağılımı birbirinden ayırmak biraz keyfi bir durumdur. Çünkü bunların birbirinden ayrılması durumunda anlaşılabilirliği imkânsız olur. (Foucault 1984, 246'dan aktaran Arias 2010, 32)

Mekânın ve mekânsallığın konvansiyonel anlayışlara eleştirel bakışı mümkün kılacak potansiyelleri içermesi, bu *keyfi ayrışmayı* aşmaya dönük çabalarda mekâna dönüşe neden olmaktadır. Sözgelimi siyaset kuramında mekânsal dönüş var çünkü konvansiyonel siyaset çözümlemesi ancak jeopolitik mekânın ve ona endeksli jeostratejik yaklaşımların yapısöküme uğratılmasıyla aşılabilir. Bu çözümleme aracılığıyla jeopolitik mekân tasavvurunun nesnel gerçekliği açığa çıkarılıp onun stratejik müdahaleleri meşrulaştıran kurucu düşüncenin ögesi olduğu ortaya konulabilir. Benzer şekilde alternatif siyasi düşüncelerin ya da radikal siyaset kuramının yüceltiği, dikey ilişkilerden ziyade yatay ilişkiler ağı ile oluşan alternatif politik hareketlerin oluşumu ve kurucu mantığı da siyasalın ve siyasetin mekânsallığını öne çıkarır. Çünkü değişik iktidar ilişkilerinin ve direniş pratiklerinin işleyiş mantığı ve rasyonalizasyon biçimleri, onların mekânsallığının çözümlenmesiyle görünür kılınabilmektedir. Malpas'ın deyişiyle "*özneliğin kaçınılmaz olarak mekâna gömülü oluşu*" (Malpas 1999'dan aktaran Arias 2010, 31) tüm felsefe içinde olduğu gibi siyaset kuramında da mekânı öne çıkarmaktadır. Çünkü biçimlendirici, homojenleştirici iktidar mantığı, mekânı stratejik müdahalelere uygun varlığa sahip olup olmadığı üzerinden konu edinirken, eleştirel bir duruş aynı mekânı homojenleştirici mantığın dayandığı tahayyülleri çözen, onun ardındaki gizli anlamları açığa çıkaran bir metin olarak okumayı önerir. Konvansiyonelin totalleştirici eğilimine karşın mekânsallığın parçalı karakteri öne çıkaran ve farklılığı ortaya koyan niteliği söz konusudur. Bu anlamda parçalılık, farklılık, çizgisel olmayışı gibi konvansiyonel düşüncenin karşıt köşesinde duran nitelikleri, mekânı alternatif düşünce biçimlerinin ve eleştirel konumların dayanak metnine çevirmiştir. Casey, "*deneyimin ve pratiğin fenomenolojik çalışmasını yapan herkesin mekân ve yer kavramına ihtiyaç duyduğunu*" ileri sürerek bu yargıyı desteklemektedir (Casey 2002'den aktaran Arias 2010, 31). Güç ilişkileri, söylem ve ideoloji ile kaplı olan mekân ve sosyal coğrafya, anlamın üretimini sağlayan pratiklerin ve eylemlerin bağlamı olarak önemsenmekte ve sosyal yeniden üretimin normalleştirici ve meşrulaştırıcı bağlamı olarak sorunsallaştırılmaktadır (Mitchell 2000).

Mekân, bilgi ve iktidar arasındaki diyalektik ilişki de mekânı sosyal teorideki güncel kuramsal tartışmaların merkezine çekmekte ve disiplinlerarası yakınlaşmayı sağlamaktadır. Postkolonyal çalışmalar, edebiyat, dil, sanat tarihi, antropoloji, felsefe çalışmaları ile radikal siyaset kuramı gibi görece birbirinden farklı

gündemlere sahip olan sosyal bilimler, bu ilişki nedeniyle mekânsal vurguda buluşmaktadırlar. Bu anlamda sosyal bilimlerin değişik alanlarındaki işbirliği ile yükselen interdisiplinerlik ya da post-disipliner durumlar, yeni mekân kavrayışı aracılığıyla desteklenmektedir. Çünkü mekânın bu kavranış biçimi, değişik disiplinler bakış açılarıyla okunmayı mümkün kılmaktadır. Günümüzde mekânın maddi formu ile mekâna ilişkin söylemlerin kendisi ve inşacı formu, bu disiplinlerin bakış açılarını buluşturan eleştirel kültür incelemeleri ile karşılaştırmalı çalışmalar açısından temel dayanak noktalarından birini temsil etmektedir (Arias 2010, 30). Çünkü mekân sadece farklı disiplinler yaklaşımlar arasında köprü kurmakla kalmıyor, aynı zamanda ele alınan konuların çok yönlü biçimde birbiriyle ilişkili bir bütün biçiminde değerlendirilmesine imkân sunuyor. Yerellik ve bölge çalışmalarının tipik niteliği olan holistik yaklaşım, mekânsallığın analiz konusu olarak seçildiği her durumda söz konusudur. Buna bir de mekânsal ölçekteki çoklu durumların ilişkiselliği eklendiğinde, mekânsal yaklaşım, holistik bakış açısının gereksindirdiği temel perspektifi yakalama imkânı sunan yegâne yaklaşım olmaktadır. Bir başka ifadeyle mekânsal perspektifle yapılan okumalar, sosyal gerçekliğin interdisipliner bir bakış açısıyla, birbirine bağlı süreçler anlamında ilişki ve bütünsel bir biçimde ele alınmasını sağlamaktadır.

Mekânsal dönüşü ilişki ve düşünmek üzerine

Yukarıda da belirttiğimiz gibi mekânsal dönüşü kaynaklık eden mutlak mekân nosyonundan sosyo-mekân nosyonuna geçiş, bir epistemolojik kopuş biçimi olarak mekânsal dönüşün temel nedenidir. Bunu böyle kabul ettiğimizde kaçınılmaz olarak mekânsal dönüşün arka planında mekânın sosyal karakterini belirleyen kültürel niteliğinin keşfedilmiş olmasının ve dolayısıyla da kültürel dönüşün etkili olduğunu itiraf etmiş oluruz. Bu açıdan mekânsal dönüş ve kültürel dönüş birbiriyle yakından bağlantılıdır. Her şeyden önce bütün sosyal aktiviteler için olduğu gibi kültür, mekânın üretimi açısından da jenerik bir role sahiptir. Kültür, mekâna dair anlam oluşturma süreçlerinin temeli olup kimlik, dil ve diğer toplumsal süreçlerin özgül kaynağıdır. Toplumsal kimlik ve mekânsal kimlik arasındaki kopmaz bağ, kimlik inşa süreçlerine dâhil olan dil ve kültürün yanı sıra kimlik mekânlarına dair temsilleri de düşünmeyi gerektirir (Robins ve Morley 2011). Kimlik, dil, kültür ve mekân arasındaki bu ilişki kültürel dönüşü, dilbilimsel dönüşü ve mekânsal dönüşü birlikte düşünmeyi gerektirmektedir. Küresel hareketliliğin maddi temeli olarak iletişim ve ulaşım teknolojileri kanalıyla gerçekleşen çok sayıdaki akış ve hareketlilik (Ritzer 2011), kültürü, kimliği, dili ve mekânı (coğrafyayı) da akışkan hale getirdiğinden bunlara mobilite dönüşünü de eklemek gerekir.

Bunlardan kültürel dönüş, ekonomik, politik ve sosyal fenomenlere dair yaygın yaklaşımların onların kültürel boyutunu ihmal ettiğini ve görmezlikten geldiğini ileri sürmek demektir (Barnett 2004, 39). Birmingham Okulu'nun öncülüğünde beliren kültürel çalışmalarla birlikte kültür artık kimlik, aidiyet ve adalet ile ilgili mücadelelerin odak noktası haline dönmüş durumdadır (Scott 2004, 24). Kültür, anlamların üretildiği, dayatıldığı, tartışıldığı, biat ve tahakküm ilişkilerinin müzakere edildiği ya da direnç gösterildiği alan (Jackson 1995) olarak ele alınmakta ve bu anlamda geçmişteki sosyolojik tahayyüllerden farklılaşan bir yaklaşımla

kültürel çeşitlilik ve kültürel değişim süreçleri sosyolojik açıklamaların merkezine koyulmaktadır. Bu açıklama çerçevelerinde kültür, yaşam deneyimlerinin bir ürünü olarak görüldüğü için kültürel materyalizme alan açılmakta ve ortodoks sosyolojik tahayyüllerin deterministik tuzaklarından uzaklaşmaktadır (Mitchell 2000, 44). Buna göre kültürel değişim Marksizmin, politik ekonominin ve diğer yapısalcı açıklamaların iddiasının aksine anlık, gündelik, kısa ömürlü olan bireysel deneyimin, eylemlerin, pratiklerin ve yaşantıların birikimli etkisi ile gerçekleşmektedir. Bu haliyle kültürün *bir yaşam biçimi* olarak tanımlandığı ve homojen bir yapı olarak görüldüğü totalci tanımlardan da uzaklaşmaktadır (Duncan 1980). Nitekim Barnett'e (2004) göre kültürel dönüşü bir kopuş ve farklılaşma biçimi olarak yansıtan üç temel nokta bulunmaktadır: Bunlardan birincisi totalci ve özsel epistemolojilere dayanan Marksizm ve yapısalcılık gibi öğretilerle arasına mesafe koymasındır. İkincisi ise pozitivist ve sayısalci metodolojilerle arasına mesafe koymasındır. Tanımlayıcı ve anlamacı etnografik yöntemlerin yüceltildiği metodolojik bir pozisyon alma durumudur bu. Üçüncüsü ise sosyal inşacılığı aşırı vurgulaması ve realist bilgi kuramına şüpheyle bakmasıdır. Bu anlamda kimliğin ve yapıların dil, sembol, işaret, imaj, söylem aracılığıyla diğerlerinin bu nitelikleriyle bağlantılı olarak birçok gösterge ve anlambilimsel gösterge ile bağlantılı olarak inşa edildiğini savunur (Barnett 2004, 39-42). Dikkat edilecek olursa bu üç nokta, yukarıda bahsettiğimiz yeni mekân kavrayışının epistemolojik ve metodolojik olanaklarını çağrıştırmaktadır.

Kültürü, ekonomiyi ve politikayı ayrıştırılamaz biçimde teorileştirmenin peşinde olan kültürel çalışmalar, kültüre ilişkin özsel kabullerde bulunmak yerine onun devingenliğini ve dinamikliğini yaratan mikro süreçleri ve maddi formları temsil eden bireysel pratiklere, eylemlere, dil ve anlam inşaları ile temsil biçimlerine odaklanmaktadır (Mitchell 2000, 479). Kültürün bu maddi formlarını odağa koyan çalışmalar ise doğal olarak yerel ya da bölgesel düzeydeki özgül okumaları gereksindiren ampirik araştırma yöntemine dayanmak zorundadır. Pozitivist modern sosyolojik düşüncenin dayandığı soyut ve genellemeci açıklama kaygısının aksine, burada belli bir yerele ya da coğrafyaya özgü idiografik deneyime yönelen anlamacı kaygı görülmektedir. Kültürel çalışmaların metodolojik anlamda ampirik yerel çalışmalara olan yönelimi beşerî coğrafyanın yerellik çalışmalarında, feminist araştırmalarda ve postkolonyal çalışmalarda sürekli tekrarlanarak zengin bir literatür oluşturmuş durumdadır. Kültürel dönüş kapsamında kültürü politik, sosyal, ekonomik bağlamlarıyla ilintili olarak teorileştirme çabası aynı zamanda mekân teorisine de yansıyan etkiler yaratmıştır. Nitekim beşerî coğrafyada yerellik çalışmalarının yeniden önem kazanması (Scott 2000) ile mekânı sosyal, ekonomik, politik ve kültürel boyutları kapsayan *varlıklar arası ilişkiler seti atmosferi* (Gregory ve Urry 1985, 25) olarak gören ilişkiyel sosyal coğrafya anlayışının kültürel dönüşle eş süreçli şekilde gerçekleşmesi bunun kanıtıdır.

Kültürel dönüşle birlikte mekân ve coğrafya, "*kültürü biçimlendiren süreç ve pratiklere dinamik bir bağlam sağlayan mekânsal yapıların birliği*" (Jackson 1995, 48) olarak sosyolojik açıklamalara giderek daha çok konu olmaktadır. Mekân, kendisini yaratan kültürün açığa çıktığı yer olmanın yanı sıra kültürü yaratan sosyal eylemlerin ve deneyimin bağlamı olarak önemszenmektedir. Birinci durumda mekân bir kültürel

temsil ve metin olarak okunabilir. İkinci durumdaysa sosyal inşaların kurucu bağlamlarından biri olarak okunabilir. Bütün temsiller gibi mekân da hegemonik düşüncelerin ve baskın grupların söylem ve edimleriyle meşrulaştırılıp kurumsallaşan belli bir ideolojiyi ve iktidar ilişkilerini yansıtır ve yeniden üretir (Duncan ve Ley 1993, 12). Bu anlamda mekânın üretimi ile hegemonik kültürü ve ideolojiyi oluşturan anlam inşalarının arasında dönüşlü bir ilişki vardır. Tam da bu nedenle yer, kimlik, dil ve anlam arasındaki bağ mekânsal dönüşün, kültürel dönüşün ve dilbilimsel dönüşün ortak gündemi olarak öne çıkmakta ve bunları birbirine bağlamaktadır.

Öte yandan kültürün kendisini teorileştirmek, kültürün içine bakmakla mümkün olabilmektedir. Yani onu yaratan bireylerin rollerine, etkileşim, yorumlama, anlamlandırma ve eyleme biçimleri ile tüm bunlara nüfuz eden etkilere bakmayı gerektirmektedir (Duncan 1980; Mitchell 2000). Bu nedenle kültür teorisine dair açıklamalar kaçınılmaz olarak güç ve iktidar teorisiyle de ilişkilendirilmelidir. Çünkü kültürü yaratan etkileşim süreçlerinde, eylemlerde, pratiklerde katılımcıların konumunu belirleyen bir iktidar ilişkisi bulunmaktadır. Bu iktidar ilişkisinin çözümleyici ölçeği olarak gündelik yaşam pratikleri ve eylemleri açıklayıcı olabilmektedir. Yani kültür diye nitelendirilen yapısal durumların ve koşulların açıklaması, bu yapıyı yaratan pratiklerin ve eylemlerin mikro ya da mezo düzeydeki durumları aracılığıyla açığa çıkarılıp anlaşılabilir. Bu da gündelik yaşam deneyimi ile bu deneyimin dayandığı stratejilerin ve taktiklerin üretilip icra edildiği mekânı ön plana çıkarır (de Certeau 2009; Gardiner 2016). Çünkü gündelik yaşam deneyiminin en önemli bağlamlarından biri mekândır. Bu gündelik yaşam deneyimine içkin olarak yaşanan ve yeniden üretilen iktidar ilişkileri de mekân üzerinde gerçekleşir. Kültürü oluşturan sembolik anlam üretimine ilişkin çatışmalar ve pratikler mekândaki konumlanmalar ve mekânı kontrol etme üzerinden gerçekleşmektedir. Nitekim kültür savaşlarının mekân savaşları biçiminde nüksetmesi bunun en güzel kanıtıdır (Mitchell 2000).

Güç ve iktidar ilişkileri kültürel üretim ve yaşantının her anına içkin olduğu için postkolonyal çalışmalar başta olmak üzere kültürel çalışmalar, kültürü bir politik mesele olarak sorunsallaştırır. Zira toplumların gelenekleri, sanatı, inançları, kurumları, iletişim pratikleri vb. gibi kültürel değerlerin deneyimlendiği her an bu güç ilişkilerinin yeniden üretildiği ya da yeni güç ilişkilerinin üretildiği bir ana denk gelir. En basit haliyle toplumsal kesimler arasında sanatsal estetik anlayışı açısından oluşan farklılaşmadan bir güç ilişkileri alanı doğar. Ancak kültürü tekil *bir yaşam biçimi* olarak gören süperorganizmacı kültür kavrayışı (Duncan 1980) bu farklılaşmayı kaçırdığı için apolitik olma hatasına düşer. Oysa kültürel deneyimin mekânsallığının odağa alındığı analizlerle belli bir kültüre ait çoklu yaşam formlarının incelenmesi, bu güç ilişkilerini açığa çıkarabilir (Mitchell 2000, 57). Çoklu yaşam formlarını ve deneyimlerini anlamaya dönük kültürel çalışmalar kaçınılmaz olarak ampirik alan çalışmalarına yani coğrafi ve mekânsal perspektife başvurmak zorundalar. Mekân, kültürü var eden yaşantıların deneyimlendiği, inşa edildiği, müzakere edildiği dolayım olarak önemsendikçe o kültürün coğrafyasını ve *mekânsal antropolojisini* anlamak zorunluluk halini almaktadır. Postkolonyalizm ve kültürel çalışmalar kapsamında yerel epistemolojileri ve kolonyalizmin

mekânsallığını anlama gerekliliğine yapılan vurguların nedeni budur (McEvan 2008). Çünkü mekânsallık sadece mekânı oluşturan nesnel fiziksel varlıklar yığını değil, deneyimin ve anlamlandırmanın bağlamını oluşturan bilişsel varoluşun zeminidir. Arias'ın (2010, 40) deyişiyle, “mekân sadece neyi bildiğimizi değil, nasıl bilebileceğimizi de belirler”. Örneğin kolonyalist bilinci inşa eden kolonyal mekânsallık, kendini görsel sanatlarda, tarih yazımında, edebiyatta, kartografide, sinemada ve tahakküm projesine hizmet edecek her türlü görsel, işitsel, estetik mimaride bulur. Kamusal anıtlar, heykeller, resimler, müzeler, toponomi ve fiziksel mekânın düzenini oluşturan her bileşen kolonyal mekânın somut parçası iken, buna dair söylem ise temsil biçiminde var olur ve kolonyal mekânsallığı oluşturur. Bu mekânsallık sayesinde kolonyal proje meşrulaştırılıp normalleştirilir (Duncan 1993; Gregory 1994).

Kültürel dönüşle birlikte mekân, yer ile kimlik ve yer ile anlam ilişkisi üzerinden de toplumsal araştırmalarda önemsenmeye başlanmıştır (Withers 2009). Çünkü sosyal deneyimlerin, pratiklerin, insanların, nesnelere ve her tür anlamın tanımı ve atfı ancak yer ile bağlantılı olarak ortaya konulabilir (Cresswell 2004). Öyle ki varlıkların mekânı, onların kimliklerinin bir uzantısı ve kurucu ögesi olarak alınabilir. Her türlü değer, duygunun, deneyimin mekânsal sınırları, aynı zamanda bunların kimler için ve nerelerde normatif bir değer taşıdığı, ahlaki bir mesele olduğu ve norm olarak işlediği için belirleyici bir sınırdır. Tam da bu yüzden mekân sembolik anlam dünyasının sınırlarını anlatan ve belirleyen kurucu bir unsur olarak iş görür. Bu da yerlerin niteliklerini ve kimliklerini, kimlik siyasalarının konusu yapmaktadır. Nitekim ırk, cinsiyet, etnisite, sınıf vb. bireysel ya da toplumsal farklılaşmalar üzerinden işleyen iktidar ilişkilerinin mekânsal gömülülüğü de buradan gelir. Yani değerlerin belli bir mekâna özgü nitelikler olarak var olan ontolojik karakterine. Eğer toplumsal farklılaşma ile sosyal ve bireysel kimlikler normatif değerler olarak belli bir mekâna özgü gerçeklikler olarak var oluyor ve işlev görüyorlarsa o zaman iktidar ve güç ilişkilerinin işleyişi de belli bir mekânsallığa gömülü olarak ve belli bir coğrafyaya özgü olarak var olur. Bu nedenle toplumsal kimlik, mekânsal kimlik ve mekânsal aidiyet sorunundan yalıtık düşünülemez. Bu ise kimlik politikalarının mekân politikalarıyla bağlantılı olarak ortaya çıktığını ve işlediğini göstermektedir. Bu haliyle mekân, belli anlayışların, kavrayış biçimlerinin, yaşam tarzlarının ve dolayısıyla da kimliklerin aidiyet yeri olmaktan çok bunlar sonucunda şekillenen ve üretilen bir üründür. Kimliği yaratan ve oluşturan süreçlerin bir sonucu olarak görülmelidir (Cresswell 2004, 29).

Nitekim Lefebvre'den (1974) sonra artık herkes mekânın bir sosyal inşa olduğunda hemfikir ve ısrarcıdır. Ancak Harvey'in (1997) ısrarlı deyişiyle “hangi sosyal süreçler tarafından inşa edildiğinin” açıklanması artık daha önemli bir soru olarak beklemektedir. Tam da bu noktada mekânı bir sosyal yapı olarak çözümlemek ve yapı bozuma uğratmak bu kültürel ve politik süreçleri anlamaya olanak vermektedir. Nötr ve apolitik olarak görülen mekândaki simgesel konumlandırmaların ve sembollerin değer ve anlam oluşturmadaki rollerinin açığa çıkarılması ile bunların ardındaki iktidar ilişkilerinin ifşa edilmesi aracılığıyla kimlik inşasının ardındaki güç ilişkileri de açığa çıkarılmış olur. Bir başka deyişle, mekânsal yapıları bir metin olarak çözümleyip yapı bozuma uğratmak, güç ilişkilerinin ve onlara dair

söylemlerin yapı bozuma uğratılması açısından da gereklidir. Bu haliyle mekân, güç ilişkilerinin göstereni olarak, iktidarı inşa eden sayısız göstergenin yer aldığı bir metin olarak işlev görür. Yani sadece kurucu fonksiyonu nedeniyle değil, kimlik siyasetine aracılık eden politik güç ilişkilerinin göstereni olarak da okunabilir. Hem sosyal güç ilişkilerindeki kurucu rolüyle hem de onu çözümlenmeye olanak tanıyan aracılık görevi nedeniyle kültürel dönüşün ve kültürel çalışmaların asli öğelerinden biri olmak zorundadır.

Yukarıda değinilen mekân ve kimlik arasındaki ilişki, mekânın bir metinsel form olarak okunmasına kapı aralarken; mekâna ilişkin söylem ise dilbilimsel dönüşü, kültürel dönüşü ve mekânsal dönüşü birbirine bağlayan kavram olarak öne çıkmaktadır. Bir metin olarak mekân, sabitlenmiş bir duruma ya da kararlı bir öze sahip değildir. Toplumsal yeniden üretim ile mekânsal üretim arasındaki diyalektik ilişki (Lefebvre 1974), mekânı kararsız ve değişken bir ontolojik karaktere büründürür. Mekân sürekli bir oluş halinde olup onu üreten toplumsal ilişkilerin değişimiyle eş süreçli bir dönüşüm geçirir (Smith 1990; Soja 1996). Mekânın toplumsal anlamı, kimliği ve sembolik önemi de buna bağlı olarak sürekli değişir. Mekâna ilişkin bilgi üretim pratikleri ve toplumsal tahayyüllerin değişimi de bu sembolik konumunun sürekli değişmesine neden olur. Bu haliyle mekân, anlamı sabit olmayan, sürekli yeniden yazılıp dönüştürülen bir metin karakteri kazanır ki mekânın metinselliği de ona sürekli durmadan yüklenen bu yeni anlamlar nedeniyledir. Bir metin olarak nasıl kurulacağı ve inşa edileceği, mekânı üreten ilişkilere içkin olan iktidarın belirlenimindedir.

Mekâna ilişkin dil ve söylemin kendisi de mekânının üretim pratiklerine etki eden sonuçlar üretmektedir. Massey'in (1995) deyişiyle mekâna ilişkin yapılan tanımlama, sınıflandırma ve adlandırma çabalarının her biri, birer mekânsal müdahale biçimi olup mekâna ilişkin kavrama ve idrak biçimlerini belirlerler. Bu açıdan bakıldığında mekânsal müdahale, ilk önce bir tahayyül ve bu tahayyülün mekânına ilişkin bilgi ve söylemin üretimi ile başlamaktadır. Nitekim postkolonyal literatür ve kültürel çalışmalar da mekâna ilişkin bu tahayyüllerin izlerini arayarak mekânı biçimlendiren güç ilişkilerini deşifre etmeyi amaçlamaktadır. Zira kolonyal toplumsal tahayyüllerin ve emperyalist projelerin hepsi ancak ve ancak belli bir coğrafi tahayyül ile meşrulaştırılabilmekte ve mümkün olabilmektedir (Gregory 2004). İmparatorluk ve emperyalist hevesler ile coğrafya disiplini arasındaki eş zamanlı gelişim bunun başlıca kanıtıdır (Livingstone 1992). Said'in (2013) Şarkiyatçılık külliyatına ilişkin yaptığı çözümleme, böylesi coğrafi tahayyülü yaratan metin, dil ve söylemlerin tarihini deşifre etme çabasıdır. Bu haliyle sözün içindeki mekânı arayıp bulma çabası olup kimin, niçin, kimin yararına ve çıkarına bir mekânsal tahayyül yarattığını anlama çabasıdır. Bu türdeki postkolonyal çalışmalar bize göstermiştir ki mekâna ilişkin söylemin ve metnin içeriği, coğrafi tahayyülü yaratan toplumsal güç ilişkilerinin konumlanışını kavramak açısından gereklidir. Çünkü iktidar, mekânda konumlanma ve mekânsal müdahale aracılığıyla işlerlik kazanabilir ve var olabilir. Çünkü mekâna yüklenen anlam savaşları ancak mekânda yeniden konumlandırma ile gerçekleşebilmektedir. Mekânın bileşenlerini adlandırma, eksiltme, yok sayma vb. gibi yeniden konumlandırma çabalarıyla mekâna ilişkin anlam değiştirilebilir. Adlandırmayla başlayan bu anlam savaşı,

mekânın sahipliğini ve mekânsal rekabeti belirleyen söylemlerin ve araçların haklılaştırılarak meşruluk kazanmasına neden olur. Bu yüzden postkolonyal literatür iktidarın kurmaca mekânını deşifre etmek için mekâna ilişkin dil ve söylemin kendisine başvurur (Gregory 1994; McEvan 2008). Mekâna ilişkin sözün içeriği, mekânın anlamını üreten kültürü ve sosyal ilişkileri anlamaya olanak tanıdığı gibi kendi kurgusal mekânını yaratan iktidar ilişkilerini de ifşa etmeye yarar.

Bu haliyle toplumsal güç ilişkilerinin göstereni olarak mekân dilin olanaklarını kendinde taşıyan bir varlıktır. Ona bakanla konuşur. Kendisini yaratan tarihin ayak seslerine dair bir şeyler anlatır. Onu inşa eden görünmez iktidar ilişkilerini görünür kılar. Bu da onu göstergelerle dolu bir metin yapar ki mekânın metinselliği buradan doğar. Metnin söz ve yazı ile oluşan göstergelerle dolu karakteri, mekânda buna ek olarak sembol ve simgelerle gerçekleşmektedir. Metin gibi mekân da belli bir gerçekliği temsil etmekte ve bu temsil aracılığıyla gerçekliği inşa etmektedir. Mekâna ilişkin temsilin mekânsal gerçekliği inşa etmesi gibi, mekân da taşıdığı sembolik anlamlar nedeniyle gerçekliğe ilişkin algımızı biçimlendirir. Bir kültürel inşa olması, mekânı sosyal fenomenlerin gerçekliğini şekillendiren bir bağlam olarak öne çıkarmaktadır. Bu anlamda mekân, gerçekliğin bir temsil biçimi olarak da okunabilir.

Mekânsal dönüş ile dilbilimsel dönüş arasındaki ortak bağlayıcı kavram olan söylem, bu yüzden imgesel mekânın harcıdır (Tally 2020). Mekâna dair metinselliğin karakteri, yani coğrafi söylemin kendisi bir dil inşası olarak mekânın zihinsel konumlandırılmasını sağlamaktadır. Mekânın ya da coğrafyanın bireysel ve kolektif bilinçte nasıl kavranacağı, çoğu zaman tekil bireylerin öznel deneyimlerinden ziyade mekâna ilişkin söylemi tayin eden metinsellik ve anlatı aracılığıyla olmaktadır. Kolonyal edebiyatın, somut maddi mekânın gerçekliğini bastırdığı hayali, imgesel coğrafyalar bunun güzel birer örneğidir. Said'in (2013) Şarkiyatçılığın kurgusal serüvenini ortaya koyduğu çalışmasında, coğrafi söylemin ve mekâna dair anlatının sosyal inşa sürecinin en önemli parçalarından biri olarak işlediği görülmektedir. Benzer biçimde Benedict Anderson'un (1993) gösterdiği gibi, modern ulus kavramının ve biz bilincinin inşasını sağlayan şey de matbuat kapitalizmi dâhilindeki somut maddi göstergeler aracılığıyla yaratılan ulus mekânına ya da coğrafyasına ilişkin temsiller, anlatılar ve bunların oluşturduğu coğrafi söylemdir.

O halde mekânsal söylem ya da imgesel coğrafya, kimlik inşasının temel stratejilerinden biri olarak iş görmektedir. Zira bu imgesel kurguda coğrafi uzaklık ve mesafe, çoğunlukla biyolojik, kültürel, etnik, dinsel, ırksal, inançsal ve etik farklılığa eşit olarak düşünülmektedir (Frank 2009, 71). Bu sayede de *biz* ve *ötekini* karakterini belirleyen karşıtlıkların üretimi de mümkün olabilmektedir. Çünkü mesafenin psikolojik hissi toplumsal anlamda uzaklığa özdeş bir duyum yaratır. Uzak olan yabancı olduğu kadar dıştadır, tekinsizdir, güvensizdir, endişe kaynağıdır. Nitekim Simmel (1997) de mekânın salt yersel uzaklık ya da mesafe olarak değil daha çok psikolojik içeriği nedeniyle komşuluk, samimiyet ve yabancılık fenomenlerini yarattığını ileri sürmektedir (aktaran Frank 2009, 72). Bachelard'a (2013) göre de mekânın poetikası onun yarattığı bu psikolojik duyumda aranmalıdır.

Bachelard (2013), mekânın dil aracılığıyla anlamlandırıldığını ancak mekâna dair metnin ve dilin kurucu bir unsur olarak diğer faktörleri ikinci plana attığını savunur.

Bu açıdan bakıldığında bir metin ve anlatı olarak mekân ile temsilin mekânı olarak metin ve anlatılar, sosyal gerçekliğin inşası açısından vazgeçilmezdir. Kimlik ve anlam üretiminin dolayımı olan dil, aynı zamanda mekânın üretim sürecine içkin olan bir unsurdur. Mekânın üretimi, mekâna dair söylem ve anlatıların dâhil olduğu tahayyülleri, imgesel varlıkları, sembolleri ve kurguları da içerdiğinden (Gregory 1994) mekânın inşası, o mekâna özgü edebi bir dil ve tasavvur ile oluşmaktadır. Öyle ki “mekânsal oluşumların tarihi, anlatı formlarının tarihi ile örtüşür” (Tally 2020, 115). Mekânların zihindeki konumlanışları, çoğunlukla anlatı formlarının bu dili aracılığıyla gerçekleşir. Yani anlam dünyalarımız içinde her bir mekânın yeri, o mekâna dair anlatıların gölgesinde biçimlenmektedir. Bu haliyle mekân zihinsel inşayı biçimlendiren süreç ve etkileri kontrol eden güçlerin belirlenimindeki bir kurgudur. Bu nedenle anlatı formlarını bu kurgusal mekân üzerinden eleştirmek, anlatıcının zihin haritasına yolculuk yapmak olup edebi akımın ve kurgunun tarihini, kaynağını, kültürel ve sosyal bağlamını anlamaya olanak verir.

Tüm bu değerlendirmelerin ışığında bakıldığında mekânsal dönüş ve dilbilimsel dönüş arasında imgesel coğrafyanın inşası, dil ve söylem arasındaki ilişki nedeniyle bir ortaklık ve eş süreçlilik söz konusudur. Gerçekliğin toplumsal inşasında, söylemin can alıcı rol oynadığını ileri süren Foucault, söylem analizini sosyal fenomenleri kavrayışımızın temel metodu haline getirdiği için dilbilimsel dönüşün öncülerinden sayılabilir. Yine kolonyal mekânın imgesel coğrafyayı oluşturan söylemler aracılığıyla inşa edildiğini ortaya koyan Edward Said de bunun büyük bir proje örneğinde nasıl yapıldığını gözler önüne serip, söylem analizinin nasıl çalıştığını somut bir örnekle ortaya koyduğu için mekânsal dönüşün öncülerinden sayılabilir (Yurdadön-Aslan ve Yavan 2018). Ancak her ikisinin de mekân üzerindeki ortak vurgusu, mekânın sosyal gerçekliğin farklı boyutlarıyla olan bağını görmelerinden ileri gelmektedir. Temsil biçimleri ve anlam üretimi açısından belirleyici olan dil ile mekân üretimi arasındaki ilişki, her ikisi sayesinde hem teorik düzeyde hem de pratik düzeyde ortaya konulmuş olmaktadır. Bu öncü girişimlerin ardından mekâna dair anlatılar ve temsil biçimleri, değişik sosyal süreçlerin çözümlenmesinde başvurulacak yegâne kaynaklar olarak görülmektedir.

Mekânsal dönüşün ilişkisel olarak düşünülebileceği bir başka dönüş şüphesiz mobilite dönüşüdür. Sosyal teoride küresel hareketliliğin ve göçün yeni bir hareketlilik formu ve açıklayıcı bir faktör olarak önemszenmesi gerektiğini savunan mobilite dönüşü, mekânsal kimliğin ve toplumsal kimliğin değişimine kaynaklık eden bu yeni hareketliliği tartışmaların odağına oturttuğu için diğer dönüşlerle ilintili olarak da düşünülebilir. Küresel yeni hareketliliğin yer duygusu, yerelliklerin anlamı ve mekânsal kimlik sorunlarına dair yarattığı tartışmalar üzerinden de mekânsal dönüşle yakından bağlantılıdır (Withers 2009, 638). Küresel hareketliliğin kanalları, günümüzde kültürün, dilin, anlamın ve yaşam deneyiminin yeni mekânsal bağlamları olarak öne geçmektedirler. Bunun sonucunda da yaşadığımız coğrafya ya da sosyal deneyimlerimizin mekânı, her geçen gün daha da akışkan hale gelmektedir. Bedenlerin, nesnelere, imgelerin ve bilginin hızlı bir şekilde dolaştığı sayısız hareket formu, yeni toplumsal dünyamızı şekillendiren süreçler olarak bu

yüzden sosyolojik analizin kapsamına dâhil edilmek zorundadır (Appadurai 1990; Urry 2007). Bu hareketliliğin kanalları üzerindeki sayısız akışın niteliği, yerelin sabit mekânsallığının aksine sosyal deneyimlerimizi akışkan bir mekânsallığa bağlı kılmakta; kültür ve kimliklerin belli bir yerellekle özdeşleştirilen sabit anlamlarında erimelere neden olmaktadır (Agnew 1987). Bu nedenle küresel akıntılarla birlikte toplumsal karşılaşma coğrafyalarında bireylerin ve toplulukların öz düşünümsel tavırları kaçınılmaz olmuştur (Giddens 1990).

Bugün başta büyük dünya kentlerinde olmak üzere, küresel işbirliği ve hareketlilikten kaynaklanan sayısız karşılaşma coğrafyasından bahsedilebilir (Sassen 2002; Scott 2001). Bunlar, yerelliklerin ve mekânın normatif karakterinde yarattığı aşınmayla kültür, kimlik ve anlam savaşları etrafında şekillenen yeni toplumsal ihtilaflara kaynaklık etmektedir. Appadurai'nin (2000) *etnik manzaralar* olarak tanımladığı karşılaşma coğrafyalarındaki yeni kültürel görünüm, artık yerelin normatif karakterine aykırı sembolik göstergelerle, imgelerle ve görünüşlerle dolup taşıkça, mekânın anlamını geri kazanmaya dönük muhafazakâr talepler ve tepkiler de yükselmektedir. Müslüman mahallesinde salyangozu kovan ile salyangozu yemek isteyen arasındaki çatışma, küresel hareketlilikle gelen ve yerelin yeni anlamını inşa etmeye dönük arayışı temsil eden politik bir süreç olarak kendini dayatmaktadır. Bu nedenle yeni toplumsal hareketlerin çoğu ve gündelik yaşam taktiklerinin etrafında inşa edilen kimlik siyaseti, mekâna yüklenen anlam savaşı ile bu hareketlerin ve kimliğin yaşam alanını yaratmaya dönük mekân arayışına dayandırılmış durumdadır. En yalın haliyle sokak siyasetinde gördüğümüz mekân savaşı ve yeni radikal siyasetler (Çoban 2015) mobilite dönüşü, kültürel dönüş, politik dönüş ve mekânsal dönüş kavramlarının açıklayıcı çerçevelerini buluşturmaya ihtiyacı duymaktadır.

Yeni hareketlilik, insan yaşamını biçimlendiren kültürel değerler, kurumlar ve pratiklerin üretim yeri olarak hem kültürel hareketliliğin kaynağını teşkil etmekte hem de cisimleşmiş maddi formları ve yansımaları ile kültür coğrafyamızı şekillendirmektedir. Başta sokak sanatı, kentsel möble, mimari tasarım, sanat, gastronomi gibi birçok alanı yeniden biçimlendiren bu hareketlilik, mekânın üretimine ve anlamına dair yeni dinamikler ve katkılar sunmaktadır. Günümüz sokağının dili ve kokusu, bu hareketlilik ile biçimlenmektedir. Çünkü farklı mekânsal ölçekler arasındaki akışların ve geçişlerin biçimlendirdiği yeni kültürel coğrafyalar, geçmişin yerleşik yerel ve ulusal sosyal çerçevelerinin dışına taşan yeni anlamlar ve semboller üretmektedir. Sokağın sesi ve dili, onun bir mikro coğrafya olarak mekânsal düzeni, içeriği, işaretleri ve sembolleri bu hareketlilik ile yeniden şekillenmektedir. Bu da hareketliliğin kültürel bağlamını mekânsallığına hapsetmektedir. Bu nedenle hareketliliğin doğasını kavramak mekânsallığını kavramaya bağlı hale gelmektedir. Akışkan dünya tabirini yaratan yeni hareketlilik, fiziksel mesafe anlamında mekânı önemsizleştiren bir sonuç yaratmasına karşın, kültürün, dilin, anlamın ve tüm bunların şekillendiği bağlam olarak sosyal mekânın önemini her geçen gün arttırmaktadır (Harvey 1997).

Toplumsal hareketliliğin patriarhiye, kolonyalizme, ırkçı tahakküme, sınıfsal konuma bağlı olarak açıklandığı eskinin yerleşik sosyolojisinin aksine, mobilite dönüşü ile birlikte toplumsal değişimin söz konusu hareketlilik ile bağlantılı olarak

gerçekleştiği ileri sürülmektedir (Faist 2013). Bauman (2002) ise bunun bir adım ilerisine giderek kim olduğumuzun ve kimliğimizin bu hareketliliğe katılım düzeyimiz ile belirlendiğini ileri sürmektedir. Kimin nereye, nereden hareket ettiği gibi sorular aslında akışkanlığın yönü ve şiddetini belirlediği kadar, bu akışlar etrafında oluşan eko-politik ilişkileri ve sosyal oluşumları da anlamak açısından gereklidir. Bir başka deyişle akışların coğrafyası, toplumsal ve sosyal oluşumları açıklamayı mümkün kılan yegâne zemindir. Bu nedenle hareketlilikle bağlantılı oluşan akışların ve yapıların sosyolojisi, kültürel karakteri, mekânsal dönüşle temsil edilen mekânsallığı okuma pratiğiyle ortaya konulabilir. Hareketliliğe içkin olan iktidar ilişkilerinin, yapısal üst koşulların ya da durumların belirleniminden çıkarılıp bireyler ve eylemler düzeyinde gerçekleşen performatif süreçlerin dolayısıyla üretildiği de yine mekânsal perspektifle bakılarak ortaya konulabilir. Yani bunların üretildiği kültürel pratiklerin gözlemlenebildiği ve kavranabildiği mekânsal ölçeğine bakmayı gereksindirir. Yeni hareketliliğin sosyal yaşamı yönlendiren güç ilişkilerini, modern sosyolojik tahayyüllerin dayandığı üst meta anlatılardan sapan yeni süreçlere, yani hareketliliğin doğasına ve karşılaşmaların doğasına bağımlı hale getirmesi, bunu sağlamıştır. Bu nedenle mekânı konuşmaksızın mobilite dönüşünden bahsedilemez.

Mekânsal dönüşün temsil kriziyle olan ilişkisi üzerine

Öyle görünüyor ki mekânsal dönüş, çok sayıdaki dönüş ile temellendirilen sosyal gerçekliğimizi kavramaya yönelik yeni disiplinler kopuşlarla ve disiplinler iç krizlerle bağlantılı olarak ön plana geçmektedir. Bu süreçte konvansiyonel ve modern bilimsel düşünceden sapan yeni epistemolojik kopmaların ve mekânsal perspektifin getirdiği metodolojik olanakların önemli birer itki olduğu görülmektedir. Söz gelimi iktisat ve dış ticaret teorisinde hâkim yaklaşımların dayandığı kabullere uymayan yeni durumların varlığı nedeniyle mekânsal dönüş yaşanmaktadır (Kaygalak 2020). Değişik alanlarda ve konularda disiplinler bakış açılarının yetersiz kaldığı durumda, disiplinler arası çoklu bakışı buluşturan ilişkiel kavrayışa imkân sunan mekânsal perspektif, çok kullanışlı olabilmektedir. Çünkü mekânın ontolojik anlamda çok katmanlı ve ilişkiel karakteri, mekânsallığı interdisipliner bir mesele kılmaktadır. Bu niteliği, onun konvansiyonel bakış açılarının yetersiz kaldığı durumlarda açıklayıcı bir kategori olarak öne geçmesini sağlamaktadır. Bu anlamda mekânsal dönüş, konvansiyonel bilimsel düşüncenin temsil krizlerine bir yanıt çabası olarak zikredilebilir.

Bilindiği gibi konvansiyonel sosyal bilim pratiği, gerçekliğe belli kabuller ve sınırlar ekseninde bakmayı dayatan disiplinler yaklaşımı yüceltmektedir (Wallerstein 2016). Bu sınırlı perspektif, pozitivist mantığın çözümlenmeye dayalı açıklamacı kaygısından ileri gelmektedir. 19.yüzyılın doğrusal, totalleştirici ve genellemeler arayan mantığına uygun olarak disiplinler bilgi üretim pratiği, Batı merkezli modernleşme pratiğinin kendisiyle de uyumludur. Ancak modern sosyal bilimlerin bilimsel mantığının kendisi araçsallaştırıldığı ve başlı başına bir proje olduğu yönünde eleştirildikçe, açıklama kaygısının konumlanmış ve taraflı bir durum olduğu açığa çıkarılmıştır (Bryman 2008). Üstelik savaş sonrası bağımsızlığını kazanan çok sayıda devletin varlığı ile postkolonyal süreçler nedeniyle bilgi üretim

pratiklerinin çevreye doğru genişlemesi ve bilgi üretiminin toplumsal bağlamının değişmesi de yükselen bilgi üretim pratiğinin masumiyetini sorgular olmuştur. Bilginin yerine konumların ve perspektiflerin sorun edilmesi de açıklamacı tavrıdan çok anlamacı tavrın önemsenmesini gerektirmektedir. Bu da aynı fenomenlerin farklı toplumsal bağlamlarda değişen nitelik ve sonuçları üzerine ancak anlamacı bir perspektifle eğildiğinde gerçekçi bilimsel değerlendirmeler ortaya konulabileceğini göstermiştir. Bu nedenle perspektifin bağlı olduğu kültürel bağlam asıl mesele olarak gündeme alınır olmuştur. Kültür, bir bilme biçimi olarak ve ekonomik, politik, toplumsal tüm süreçlere etki eden bir bağlam olarak sorunsallaştırılmıştır.

Kültürün sorunsallaştırılması, onu kendi içinde homojen bütünsel bir yapı ve çizgisel gelişme eğilimine sahip bir şey olarak anlamaya imkân veren zamansal ya da tarihsel boyutunu değil; parçalı, değişken ve olumsal karakterini anlamaya imkân sunacak mekânsal boyutunu önemli kılmıştır. Ancak burada söz konusu olan zamanın ikinci plana atılarak mekânın ön plana çıkarılması değildir. Çoklu zamansallıkların yan yanılığı olarak mekânsallığın açıklayıcı bir kategori olarak geri çağrılışıdır. Zaman ve mekânın açıklayıcı kategoriler olarak birbiriyle eşit önemde görülüp barıştırılması durumudur. Mekân parçalı ve özgül okumaları mümkün kılan niteliği nedeniyle çoklu perspektiflere ve metodolojik çeşitliliğe imkân sunmakta bu yönüyle de interdisipliner ve post-disipliner okuma biçimleriyle ilişkilendirilebilmektedir. Bu niteliği sayesinde fenomenlerin birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmasına olanak tanıyan ilişkişel düşünceye kapı aralamakta ve günümüzdeki disiplinler temsil krizlerine çözüm sunmaktadır.

Şöyle ki fenomenolojik açıdan bakıldığında bilginin konusu olan şey aslında öznenin mesele ettiği şey olduğundan her temsil biçimi kaçınılmaz olarak teori ve değer yüklüdür (Duncan ve Ley 1993, 8). Bu bağlamda her okuma aslında belli bir coğrafyaya özgü kültürel ve kurumsal bağlam aracılığıyla gerçekliğe bakmak demektir. Temsil etmenin kendisi aslında bir *anlam oluşturma etkinliği* olarak (Cosgrove ve Domosh 1993, 36) gerçekliği belli ideolojik ve politik konumlanmaların lehine yeniden inşa etmeye yaramaktadır. Bu durum sadece modern bilimsel temsil biçimlerinin nesnellliğini sorunlu kılmamaktadır. Aynı zamanda toplumsal ve sosyal gerçekliği yekpare homojen varlıklar olarak gören totalci ve tözsel bakış açılarına neden olmaktadır. İşte bu tür totalci ve tözselci tuzakları aşmak istediğimizde bilgi üretim pratiklerinin mekânsal bağlamı olduğunu, kültürün ancak kendi mekânsal bağlamının anlaşılması aracılığıyla doğru temsillere yaklaşılabileceği ya da anlaşılabilirliğini fark etmemiz gerekir. Bu anlamda sosyal teorideki mekânsal dönüş, postmodern eleştirilerin ve yorumsamacı yaklaşımların vurguladığı, modern antropoloji ve etnografyanın temsil krizinin bir uzantısı olarak da okunabilir.

Bir sosyal ürün olarak mekân ekonomik, sosyal, kültürel, siyasal süreçlerin üst üste bindiği ve birbiriyle ilişkili olarak yığılıp cisimleştiği yerdir. Mekânın bu ontolojik karakteri, ilişkişel yaklaşım açısından mekânsal ölçeği vazgeçilmez analitik düzey yapmaktadır. Kültür ve siyasetin, ekonomi ve siyasetin ya da diğer tüm bağlamların birbiriyle etkileşimli ortak gelişimini ortaya koymak istediğimizde bunların eş süreçliliğini ortaya çıkaran bir boyuta bakmamız gerekir. Modernist perspektifle siyasete, ekonomiye, topluma ve kültüre dair savunulan özsel tanımlar ve yalıtık ontolojiler kavrayışı ancak bunları zamansal ekseninde farklı yere koymakla mümkün

olabilmiştir. Ancak bunların birbirleriyle bağlantılı olarak oluşan ve dönüşen varlıklar olduğu anlamında ilişkisel ontolojiye varmak istediğimizde artık bunların anlık durumunu ve eş süreçliliğini yansıtan mekânsallığına bakmamız gerekir. Bu nedenle tarihin ve zamansallığın konusu olan ardılığın, ardışıklığın aksine; eş süreçlilik, mekânı ilişkisel düşünce açısından temel analitik düzey haline çevirmiştir. Bilginin sosyolojisi ve epistemolojik kavrayışlarımız açısından modernist bilgi anlayışlarına getirilen eleştirilerin odağında bu yüzden coğrafi anolojiler ve metaforlar kadar, meta anlatıların dayandığı genel düzeyin dışında kalan, gerçekliğin mikro ve mezo süreçlerini de görmeye imkân sunan, mekân ve mekânsallık bulunmaktadır.

Sosyal gerçekliği iç içe geçmiş, birbirine dolanık çok katmanlı ilişkisel bir yapı olarak düşündüğümüzde, bunu oluşturan her bir boyutuna ilişkin temsillerin özünde bir eksiklikle yapıldığını söylememiz lazım. Politikadan bağımsız bir iktisat bu türde bir eksik temsildir. Ya da sosyal, kültürel yaşamdan yalıtık bir ekonomik yaşam idraki böylesi eksik bir temsil biçimidir. Ancak bunların mekânsallığını konuştuğumuz anda her birinin diğer boyut ve düzeylerle olan ilişkisini de ele alabiliriz. Gerçekliğin çok katmanlılığını ve çok süreçliliğini yakalamaya imkân veren mekânsal okuma biçimi, bu nedenle sosyal teorinin yeni bakış açısını daha yüksek bir doğruluk düzeyiyle temsil edebilmekte ve önem kazanmaktadır.

Sonuç

Mekânsal dönüş, kültürel dönüş, dilbilimsel dönüş ve mobilite dönüşü gibi farklı dönüşlerin hepsi gerçekte modern toplumun değişken dinamiklerini anlamaya imkân verse de her bir dönüş, toplumun ve sosyal yaşamın belli bir yönünü ön plana çıkarmaktadır (Faist 2013). Çok disiplinli günümüz dünyasının farklı bakış açılarına dayanan bilim yapma pratiği de her disiplinin bu yönlerden herhangi birini daha çok ön plana çıkarmaya neden oluyor olabilir. Oysa gerçekte *dönüş* kavramı altında ön plana çıkarılan her bir açıklama çerçevesi, ancak diğerleriyle ilişkisel olarak düşünüldüğünde daha gerçekçi bir kavrayışa erişilebilir. Disipliner moda akımlarına kapılarak gerçekliğin farklı tekil yönlerini ön plana çıkaran değerlendirmeler, bizleri dönüşleri birbirinden bağımsız düşünme hatasına sevk etse de gerçekte dönüşlerin ilişkisel olarak işleyen karakteri, bizi bunları çoğu zaman eş süreçli düşünmeye davet etmektedir. Toplumsal eşitsizliklerin üretiminde rol oynayan sosyal hareketliliği ve politik hareketliliği düşündüğümüzde, güncel sorunların kavrayışı açısından da dönüşler arası ilişkiselliğin yakalanması gerektiği açıktır.

Temsil krizi, mekânsal temsilin yeni bir biçim kazandığı döneme denk geldiğinden, bu temsil krizinin aşılmasında özgül mekânsal okumaların alternatif bir yol olarak öne geçtiği görülmektedir. Modern bilimsel epistemolojik özgüvene dayalı temsilin yanlı, güç bağımlı, ideolojik, Batı merkezci vb. konumlanmış durumu üzerinden sorunsallaştırılması olan temsil krizi, mekânın epistemolojik ve metodolojik olanaklarını görünür kılmıştır. Temsiller arası diyalogun ve iletişimin epistemolojik güven açısından yüceltiği yeni durumda, coğrafyaya ya da topluma özgü bilme anlayışlarının sorunsallaştırılması gerekmektedir. Temsili üretenin kayırılmış konumunun açığa çıkarılmasının postmodern ve postyapısalcı eleştirilerin ana hedefi olması, hakikatin ötekilerin pozisyonuyla da görülmesi gerektiğine işaret

etmektedir. Kimileri için bilimsel temsilin temellerini oyan bu görelî konum, muhafazakâr düşüncelere dayalı yeni bağnazlıkların meşrulaştırılma kapısını açarken; kimilerine göre tam tersine diyalojik bir şekilde farklı bilişsel yapıların etkileşimi, daha radikal bir siyasal projenin kapılarını açarak radikal demokrasiye temel oluşturmaktadır. Spivak (1990, 9) “...ayrıcalığımızı kaybımız olarak bilip vazgeçmek” derken (aktaran Gregory 1993, 277) aslında daha demokratik bir temsil biçiminin gereği için krizi olumlamaktadır. Mekân ve mekânsallık, çoklu epistemolojilere, metodolojilere ve ilişkisel ontolojiye kucak açan karakteri nedeniyle böylesi eleştirel pozisyon takınan ve daha demokratik temsil çabasında olanların tercihidir. Özgüllüğün ve tekilliğin ayırıt edici niteliğini totalci ve tahakkümcü temsil biçimlerinin önüne koymak için gereklidir. Bu nedenle beşerî bilimlerin genelinde yaygın bakış açılarına mesafeli duran her yaklaşım, mekânın diline başvurmaktadır.

Kaynakça

- Agnew, John. 1987. *Place and Politics*. Boston: Allen and Unwin.
- Anderson, Benedict. 1993. *Hayali Cemaatler*. Çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.
- Appadurai, Arjun. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* içinde, (Ed.) Mike Featherstone, 295-310. London: Sage.
- Appadurai, Arjun. 2000. "Grassroots Globalization and the Research Imagination." *Public Culture* 12 (1): 1-19.
- Arias, Santa. 2010. "Rethinking space: an outsider's view of spatial turn." *GeoJournal* 75 (1): 29-41.
- Bachelard, Gaston. 2013. *Mekânın Poetikası*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Barnes, Trevor John. 2001. "Rethorizing economic geography: From the quantitative revolution to the 'cultural turn'." *Annals of the Association of American Geographers* 91, no.3 (September): 546-65.
- Barnett, Clive. 2004. "A Critique of the Cultural Turn", İçinde *A Companion to Cultural Geography*, (Ed.) James S. Duncan, Nuala C. Johnson ve Richard H. Schein, 38-48. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *Küreselleşme ve toplumsal sonuçları*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bryman, Alan. 2008. *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press.
- Casey, S. Edward. 2002. *Representing place: landscape painting and maps*. Minneapolis: University of Minneapolis.
- Cosgrove, Denis ve Domosh, Mona. 1993. "Author and Authority: Writing the new cultural geography", İçinde *place/culture/representation*, (Ed.) James Duncan ve David Ley, 25-38. London: Routledge.
- Cresswell, Tim. 2004. *Place: A Short Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Çoban, Funda. 2015. *Sokak Siyaseti: Siyasalın Gündelik Kuruluşu Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- De Certeau, Michel. 2009. *Gündelik Hayatın Keşfi: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. Çev. Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost Kitabevi.
- Duncan, James. 1980. "The Superorganic in American Cultural Geography." *Annals of the Association of American Geographers* 70 (2): 181-98.
- Duncan, James. 1993. "Sites of Representation: Place, time and discourse of the Other." İçinde *place/culture/representation*, (Ed.) James Duncan ve David Ley, 39-56. London: Routledge.
- Duncan, James. ve Ley, David. 1993. "Introduction: Representing the Place of Culture." İçinde *place/culture/representation*, (Ed.) James Duncan ve David Ley, 1-21. London: Routledge.
- Faist, Thomas. 2013. "The mobility turn: a new paradigm for the social science?". *Ethnic and Racial Studies* 36 (11): 1637-46.
- Foucault, Michel. 1984. "The order of discourse", İçinde *Language and Politics*, (Ed.)

- Micheal Shapiro, 108-138. Oxford: Blackwell.
- Foucault, Michel. 1986. "Of Other Space." *Diacritics* 16, no.1: 22-27.
- Frank, Micheal C. 2009. "Imaginative Geography as a Travelling Concept: Foucault, Said and the Spatial Turn." *European Journal of English Studies* 13 (1): 61-77.
- Gardiner, Micheal. 2016. *Gündelik Hayat Eleştirileri*. Çev. Babacan Taşdemir ve Deniz Özçetin. İstanbul: Heretik Yayınları.
- Giddens, Anthony. 1990. *Consequencies of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gregory, Derek. 1993. "Interventions in the Historical Geography of Modernity: Social theory, spatiality and the politics of representation." İçinde *place/culture/representation*, (Ed.) James Duncan ve David Ley, 272-313. London: Roudledge.
- Gregory, Derek. 1994. *Geographical Imaginations*. Oxford: Blackwell.
- Gregory, Derek. 2004. *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*. Oxford: Blackwell.
- Gregory, Derek, ve Urry, John. (Ed.). 1985. *Social Relations and Spatial Structures*. London: Macmillan.
- Harvey, David. 1997. *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. Çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları.
- Jackson, Peter. 1995. *Maps of Meaning*. London: Routledge.
- Kaygalak, İrfan. 2020. *Mekân ve Ekonomi: Ekonomik Coğrafyada Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kuhn, Thomas Samuel. 1995. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Alan Yayınları.
- Lefebvre, Henri. 1974. *La Production de l'espace*. Paris : Anthropos
- Livingstone, David Noel. 1992. *The Geographical Tradition*. Oxford Blackwell.
- Malpas, Jeff. 1999. *Place and Experience: a philosophical topography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Massey, Doreen. 1995. "Places and their Past." *History Workshop Journal* 39 (1): 183-92.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. London: Sage.
- McEvan, Cherly. 2008. *Postcolonialism and Development*. London: Routledge.
- Mitchell, Don. 2000. *Cultural Geography: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Ritzer, George. 2011. *Küresel Dünya*. Çev. Melih Pekdemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Robins, Kevin ve Morley, David. 2011. *Kimlik Mekanları*. Çev. Emrehan Zeybekoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Said, Edward Wadie. 2013. *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*. Çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları.
- Said, Edward Wadie. 2016. *Kültür ve Emperyalizm*. Çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sassen, Saskie. 2002. *The Global City*. New York: Princeton University Press.
- Schein, Richard H. 2004. "Cultural Traditions." İçinde *A Companion to Cultural Geography*, (Ed.) James S. Duncan, Nuala C. Johnson ve Richard H. Schein, 11-23. Oxford: Balckwell.

- Scott, Allen John. 2000. "Economic geography: the great half-century." *Cambridge Journal of Economic* 24 (4): 483-504.
- Scott, Allen John. 2001. *Global City-Regions: Trends, Theory, Policy*. Oxford: Oxford University Press.
- Scott, Heidi. 2004. "Cultural Turns." İçinde *A Companion to Cultural Geography*, (Ed.) James S. Duncan, Nuala C. Johnson ve Richard H. Schein, 24-37. Oxford: Blackwell.
- Sibley, David. 1995. *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. London: Routledge.
- Simmel, Georg. 1997. "The Sociology of Space", İçinde *Simmel on Culture*, (Ed.) David Frisby ve Mike Featherstone, 137-185. London: Sage.
- Smith, Neil. 1990. *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Soja, Edward W. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassessment of Space in Critical Social Theory*. New York: Verso.
- Soja, Edward W. 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Massachusetts: Blackwell.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1990. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York: Routledge.
- Tally, Robert T. 2020. *Mekânsallık*. Çev. Emel Aras. Ankara: Hece Yayınları.
- Tekeli, İlhan. 1979. *Mekân bilimlerine makro yaklaşım: Türkiye üzerine bir deneme*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- Tuan, Yi-Fu. 1974. *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Urry, John. 2007. *Mobilities*. Cambridge: Polity.
- Wallerstein, Imanuel. 2016. *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi birinci yüzyıl için sosyal bilim*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Withers, Charles W. J. 2009. "Place and the 'Spatial Turn' in Geography and in History." *Journal of the History of Ideas* 70, no.4 (October): 637-58.
- Yurdadön-Aslan, Pınar ve Yavan, Nuri. 2018. "Edward Said'in 'Mekânsal Dönüş'e Katkısı." *Possible Düşünme Dergisi* 14, no.1 (Güz): 114-35.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 1 / Temmuz 2022

ISSN: 2147-1622

"Mantık ve Konuşma" Üzerine

Alper Yavuz

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

alper.yavuz@msgu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5763-3421

Öz

Bu yazı Paul Grice'in 1967 yılında verdiği "Mantık ve Konuşma" başlıklı dersinin Türkçe çevirisinin okunmasına yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Yazıda önce "Mantık ve Konuşma"nın arka planında yer alan dil felsefesi tartışmaları kısaca tanıtılmış sonrasında sezdirimler ve özellikleri, bağlam ve iletişimin ilkeleri gibi metinde geçen temel tartışmalar açıklanmıştır. En sonda ise "Mantık ve Konuşma"nın dil felsefesi ve dilbilimdeki etkilerinden kısaca söz edilmiştir.

Anahtar sözcükler: Grice, "Mantık ve Konuşma", sezdirim, iletişimin ilkeleri, anlambilim/pragmatik ayrımı

Makale Bilgileri:

Yavuz, Alper. 2022. "Mantık ve Konuşma" Üzerine." *Posseible: Felsefe Dergisi* 11, no. 1: 51-69.

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 29.01.2022

Kabul Edildiği Tarih: 20.07.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.07.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 1 / July 2022

ISSN: 2147-1622

On "Logic and Conversation"

Alper Yavuz

Mimar Sinan Fine Arts University
alper.yavuz@msgu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5763-3421

Abstract

This paper aims at being helpful in reading the Turkish translation of Paul Grice's 1967 lecture titled "Logic and Conversation". After introducing some relevant background discussions in the philosophy of language literature briefly, the paper explains the main discussions in "Logic and Conversation" such as implicatures and their features, context and principles of conversation. In the end, some influences of "Logic and Conversation" on philosophy of language and linguistics are briefly mentioned.

Keywords: Grice, "Logic and Conversation", implicature, principles of conversation, semantics/pragmatics distinction

Article Information Tag:

Yavuz, Alper. 2022. "Mantık ve Konuşma Üzerine." *Posseible: Journal of Philosophy* 11, no. 1: 51-69.

Category: Research Article / Date Submitted: 29.01.2022

Date Accepted: 20.07.2022 / Date Published: 31.07.2022

“Mantık ve Konuşma” Üzerine

Alper Yavuz

Günümüz dil felsefesi tartışmalarını en çok etkilemiş yapıtlardan biri Paul Grice'in 1967 yılında Harvard Üniversitesinde William James Dersleri kapsamında verdiği derslerden birinin metni olan “Mantık ve Konuşma” (“Logic and Conversation”) adlı yazısıdır. “Mantık ve Konuşma”nın Türkçe çevirisinin okunmasına yardımcı olması amacıyla bu yazının dil felsefesindeki köklerini, yazıda savunulan temel görüşleri ve yazının etkilerini kısaca ele alacağım.

1. Tarihsel Arka Plan

Çağdaş dil felsefesi 20. yüzyılın başında Frege ve Russell'in çalışmalarıyla başlamıştır. Bu filozofların dile yönelirken temel düşünceleri, doğal dilin altta yatan mantıksal bir yapısı olduğu ve bu mantıksal yapının ortaya konmasının felsefenin temel amaçlarından biri olduğudur. Örneğin Frege modern mantığın temellerini attığı yapıtı *Begriffsschrift*'te şunları söyler:

Felsefenin bir görevi kavramların ilişkileri üzerine dilin kullanımıyla çoğunlukla kaçınılmaz olarak ortaya çıkan yanlışları açığa çıkarmak ve düşünceden olağan dilsel anlatım araçlarının lekesini silerek sözcüklerin insan zihni üzerindeki gücünü kırmaksa, daha çok bu amaçlar için geliştirilmiş *Begriffsschrift*'im felsefeciler için kullanışlı bir araç durumuna gelebilir. (Frege 1997, 50-1)

Görüldüğü üzere Frege günlük dilin sağlıklı düşünmeyi engelleyen etkileri olduğunu ve felsefenin bunları ortadan kaldırması gerektiğini savunur. Bunun için de biçimsel mantığın araçlarını geliştirir. Benzer biçimde Russell da 1905 yılında yayımlanan ünlü makalesi “Gönderim Üzerine”de görünüşte sorunlu ve kafa karıştırıcı gibi

görünen dilsel yapılar için mantıksal çözümler önerir. Bu öneriler içinden en ünlüsü kuşkusuz “Türkiye’nin başkenti”, “Fransa’nın kralı” gibi belirli betimlemelerin görünüşün tersine teklik (biriciklik) bildiren bir niceleyici içerdikleri savıdır.

Frege ve Russell’ın geliştirmeye çalıştıkları bütünüyle mantıksal yapıdaki dil için en merkezi kavram doğruluktur. Böylesi bir dilde bir tümcenin parçalarından yola çıkarak doğruluk değerinin nasıl saptandığı açık olmalıdır. Dolayısıyla *ideal dil filozofları* olarak adlandırabileceğimiz bu filozoflar ilgilerini doğru ya da yanlış olabilen bildirme kipindeki tümcelerle sınırlı tutmuşlardır.¹ Aralarında farklar olsa da ideal dil filozofları için bildirme kipindeki bir tümcenin anlamı dile getirdiği önerme ya da düşüncedir. Önermeyi belirleyen ise tümcenin yapısı ve bu yapıdaki parçaların anlamlarıdır. Bir başka deyişle, parçaların anlamlarının tümcenin yapısının belirlediği biçimde birleşmesi ile tümcenin dile getirdiği önerme ortaya çıkar.

İdeal dil filozoflarının düşünme için doğal dilin uygun bir araç olmadığı görüşü 20. Yüzyılın ortalarında, *doğal dil filozofları* olarak adlandırılan Austin, Ryle, Strawson ve İkinci Döneminde Wittgenstein gibi filozoflarca eleştirilmiştir. Bu filozoflar doğal dilin mantıksal bir dile indirgenmesine gerek olmadan, kendi başına önemli bir araştırma nesnesi olduğunu savunmuşlardır. Örneğin Austin bu görüşü şöyle dile getirir:

[O]rtak sözcük dağarcığımız, birçok kuşaktan insanın yaşamları boyunca yapmaya değer buldukları bütün ayrımları ve kurmaya değer buldukları bütün ilişkileri somutlaştırır: bunların, en iyi uyum sağlayanın yaşamda kalmasına dayanan uzun süreli sınavı geçtikleri için, benim ya da sizin bir öğleden sonra koltuklarımızda tasarlayabileceklerimizden (en çok yeğlenen diğer yöntem) kuşkusuz daha çok sayıda, daha sağlam ve en azından bütün sıradan ve makul derecede pratik konularda daha incelikli olmaları beklenir. (Austin 1957, 8)

Doğal dil filozoflarının üzerinde durdukları bir nokta bağlam ve kullanımın dildeki rolüdür. Örneğin Strawson’a göre sözcükler değil sözcüklerin belirli bir bağlamdaki kullanımlarının gönderimlerinden söz etmemiz gerekir. Benzer biçimde tümcelerin doğruluğu ya da yanlışlığından değil onların belirli bir bağlamda kullanılmasının (sözcelenmesinin) doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu olabilir (Strawson 1950). Austin de farklı kullanımları dikkate alındığında tümcelerle bilgi vermek dışında da türlü edimler gerçekleştirilebildiğine vurgu yapmıştır (Austin 2007). Örneğin bir sanık için “20 yıla mahkûm ediyorum.” diyen bir yargıç yalnızca bilgi vermez aynı zamanda bu tümceyi sözceleyerek mahkûm etme edimini de gerçekleştirir. Kullanım kavramını belki de en uç noktasına götüren ise Wittgenstein olmuştur. Ona

¹ Wittgenstein da *Tractatus Logico-Philosophicus*’ta savunduğu dil görüşüyle bu kampta yer alır.

göre sözcükler ve parçaları oldukları tümceler çoğu durumda uzlaşımsal anlamlarından farklı anlamları dile getirirler:

“Anlam” sözcüğünün kullanıldığı durumların *büyük* bir kesimi için — ancak *hepsi* için değil — bu sözcük şöyle açıklanabilir: bir sözcüğün anlamı onun dilde kullanımıdır. (Wittgenstein 2009, 43. paragraf)

İşte Grice’ın dil felsefesi arka planda bu tartışmalar varken ortaya çıkar. Grice’ın temel amacı ideal dil filozofları ile doğal dil filozoflarının kuramlarındaki doğru saptamalardan yola çıkarak kapsayıcı bir dil kuramı geliştirmektir. Grice için doğal dilin günlük kullanımları ve altta yatan mantıksal yapı birbirine rakip ya da ikisinden birinden kurtulmamız gereken kuramsal ögeler değil kapsamlı bir dil kuramının birbirini bütünleyen parçalarıdır. Grice’ın önünde şöyle bir gözlem duruyordu: Bir tümce farklı bağlamlarda farklı şeyleri aktarmak için kullanılabilir ancak o tümcede bir de bütün bu bağlamlarda aynı kalan bir şey vardır. Örneğin “Saat 12 oldu.” gibi bir tümce uyku vaktinin geldiğini aktarmak için de gelmesi beklenen misafirin geç kaldığını aktarmak için de kullanılabilir. Ancak hiçbir bağlama gerek duymadan, bu tümcenin temelde ve ilksel olarak dile getirdiği başka bir şey vardır, o da *saatin 12 olduğu* önermesi ya da düşüncesidir. Grice’a göre bu ikisi de, yani bir tümcenin dile getirdiği düşünce de o tümceyi kullanarak konuşucunun ek olarak aktardığı düşünce de, “anlam” olarak adlandırılmayı hak ederler. O bunlardan ilkinde *söylenen-şey*, ikincisine ise *sezdirilen-şey* (ya da *sezdirim*) adını verir. Dolayısıyla bir tümce ile toplam olarak aktarılan anlam iki katmandan oluşur: (i) söylenen-şey (what-is-said) ve (ii) sezdirilen-şey (what-is-implicated). “Mantık ve Konuşma”da Grice’ın önünde duran temel sorun bu iki anlam bileşeni arasındaki ilişkinin açıklanmasıdır. Bir başka deyişle, söylenen-şeyden sezdirilen-şeye nasıl gidildiğinin gösterilmesidir. Şimdi bu sorunu inceleyelim.

2. Sezdirim

Grice’a göre söylenen-şey yaklaşık olarak Frege ve Russell’dan geldiği gibi bir tümcenin dile getirdiği önerme olarak anlaşılabilir. Grice tümcenin söylediği-şeyin saptanması için bağlama duyarlı terimlerin göndergelerinin saptanması, tümcenin sözcelendiği zamanın bilinmesi ve varsa çok anlamlılıkların ortadan kaldırılması gerektiğini de vurgular.

Sezdirilen-şey ya da sezdirim ise, Grice’a göre, iki ayrı biçimde ortaya çıkar. İlk olarak dilsel uzlaşım kaynaklı sezdirimler vardır. Grice bunları *uzlaşımsal sezdirimler* (conventional implicature) olarak adlandırır. Şu örnekleri düşünelim:

- (1) Ali ile Ayşe evlendiler ve çocukları oldu.
- (2) Ali ile Ayşe’nin çocukları oldu ve evlendiler.

Bu iki örnek mantıksal olarak ve doğruluk değeri bakımından eşittir ancak (2) çocuğun evlilik öncesinde olduğunu uzlaşımsal olarak sezdirirken (1) çocuğun evlendikten sonra dünyaya geldiğini uzlaşımsal olarak sezdirir. Burada “ve” sözcüğünün iki yanındaki tümceciklerin (clause) dile getirdiği olayların zamansal sırası ile ilgili bir sezdirim söz konusudur. Bu sezdirim “ve” sözcüğünün anlamının

bir parçası değildir. Bu sözcük iki olayı birbirine bağlamak için kullanıldığında sezdirim uzlaşımına dayalı olarak ortaya çıkar. Uzlaşımsal sezdirimler konuşmanın geçtiği bağlamdan bağımsız olarak ilgili sözcüğün kullanımıyla ilgili ortak kabullerden doğarlar.

İkinci olarak belirli bir konuşmanın kendisinden kaynaklanan sezdirimler vardır. Grice bunlara *konuşma sezdirimleri* (conversational implicature) adını verir. Konuşma sezdirimi, belirli bir bağlamda, tümcenin söylediği-şeyden yararlanarak dinleyiciye sezdirilen ve tümcenin uzlaşımsal anlamından (söylenen-şey + (varsa) uzlaşımsal sezdirim) ayrı bir anlam katmanıdır. Dinleyici konuşma sezdirimlerine belirli çıkarımlar sonucunda ulaşır. Bu çıkarımlarda sonuç, sezdirimin kendisini, öncüller ise şu temel öğeleri içerir:

- (i) Söylenen-şey
- (ii) Bağlam
- (iii) İletişimin ilkeleri

Söylenen-şeyin nasıl anlaşılması gerektiğinden yukarıda kısaca söz ettiğimize göre, şimdi sırasıyla bağlam ve iletişimin ilkelerine bakalım.

3. Bağlam

Grice bağlamın nasıl anlaşılması gerektiği sorusuyla fazla ilgilenmez. Buna karşılık Griceçi bir çizgide bir bağlam kuramı geliştiren Stalnaker'ın bağlam görüşüne bakabiliriz. Stalnaker'a göre bağlam bir konuşmanın katılımcılarınca kabul edilmiş varsayımların toplamıdır. Konuşma sırasında her öne sürülen düşünce, katılımcılar bu düşünceye karşı çıkmazlarsa bağlama eklenir. Dolayısıyla bir ikili konuşmanın her adımında bağlam güncellenebilir (Stalnaker 1999, 98). Sezdirim açısından bakacak olursak, bir konuşucunun konuşmanın belirli bir aşamasında kullandığı tümce ile neyi sezdirdiği saptanmaya çalışılırken, o tümcenin söylediği-şeyin yanı sıra, ikili konuşmada ortak varsayılan ve konuşmanın o anına kadar iki katılımcının kabul ettiği düşüncelerden oluşan bağlamı da hesaba katmak gerekir. Bir örnekle bu söylenenleri canlandıralım: Kerem'i yemeğe çağırıp çağırmama konusunu konuşan Ali ve Ayşe, sevgilisinden yeni ayrılan kişilerin çok konuşma eğilimli olduğunu ortak olarak varsayıyor olsunlar ve aralarında şöyle bir konuşma geçsin:

(3) Ayşe: Kerem nasıl birisi?

Ali: İyi birisi ancak kimi zamanlar rahatsız edecek derecede çok konuşuyor.

Ayşe: Yarın onu yemeğe çağıralım mı?

Ali: Sevgilisinden yeni ayrıldı.

Bu örnekte Ali'nin "Sevgilisinden yeni ayrıldı." diyerek neyi sezdirdiğini bulmak için Ayşe'nin konuşmada bağlamsal olarak ortak varsayılan sevgilisinden yeni ayrılan kişilerin çok konuşma eğilimli olduklarını ve bir önceki adımda bağlama eklenmiş olan Kerem'in kimi zamanlar rahatsız edecek derecede çok konuşabildiği düşüncelerini hesaba katması gerekiyor. Böylece Ayşe, Ali'nin sezdirdiği-şeyin Kerem'in yemeğe çağırılmaması gerektiği olduğu sonucuna varır.

4. İletişimin ilkeleri

Sezdirimin saptanması için söylenen-şey ve bağlam yeterliymiş gibi gözükse de aslında arka planda varsayılan birçok ilke söz konusudur. Grice “Mantık ve Konuşma”da bu ilkeleri formüle etmeye girişir. Öncelikle *İş Birliği İlkesi* adını verdiği çok genel bir ilke tanımlar: “Konuşmaya katkı, ilgili aşamada, katılımcısı olduğun karşılıklı konuşmanın kabul edilmiş amacının ya da yönünün gerektirdiği kadar olsun.” Kuşkusuz iş birliğine dayalı olmayan ve dolayısıyla iş birliği ilkesinin dışında kalan karşılıklı konuşmalar da vardır. Örneğin yalan söyleme, yanıltma gibi durumlarda, konuşmanın en azından bir katılımcısı iş birliği içinde olmadığından İş Birliği İlkesi geçerli olmaz.

İş Birliği İlkesi’ne ek olarak Grice şu maksimlerin de iletişimde etkin olduğunu söyler:

(a) Nicelik

1. Katkı (karşılıklı konuşmanın o anki amaçları açısından) gerektiği kadar bilgilendirici olsun.
2. Katkı gerektiğinden daha bilgilendirici olmasın.

(b) Nitelik (Üst-maksim: Katkının doğru olmasına çalış.)

1. Yanlış olduğuna inandığın şeyi söyleme.
2. Elinde yeterli kanıtı olmayan şeyi söyleme.

(c) Bağıntı

1. Bağıntılı ol.

(d) Tarz (Üst-maksim: Açık ol.)

1. Anlaşılmaz sözlerden kaçın.
2. Çok anlamlılıktan kaçın.
3. Özlü ol (sözü gereksiz yere uzatmaktan kaçın).
4. Sıralı ol.

Nicelik, Nitelik, Bağıntı ve Tarz maksimleri karşılıklı konuşmaları düzenlerler. İş birliğine dayalı bir konuşmada bunlar konuşmanın katılımcılarınca örtük olarak varsayırlar. Genel olarak söylersek, bir karşılıklı konuşmanın belirli bir aşamasında, konuşmanın katılımcılarından biri bir şey öne sürüyorsa, bunun yeterince gerekçelendirilmiş doğru bir söz olması (Nitelik), gerektiğinden az ya da çok bilgilendirici olmaması (Nicelik), konuşmanın bağlamıyla ilgili olması (Bağıntı) ve sözün söylenme biçiminin anlaşılmayı kolaylaştırıcı olması (Tarz) beklenir. Konuşucu da bu beklentiye uygun bir biçimde sözünü söyler. Buradaki “beklenti” olağan durumda örtük bir beklentidir. Aykırı bir durum oluşmadıkça bu beklentimizin açıkça farkında değilizdir. Bunu karanlık bir odaya girip lamba anahtarına basarken oluşan beklentiye benzetebiliriz. Hiç düşünmesek bile burada örtük olarak lambanın yanmasını bekleriz. Bu beklentinin farkında olmayız. Anahtara bastığımızda lamba yanmıyorsa örtük beklentimiz açığa çıkar ve beklentimizin neden karşılanmadığını düşünmeye başlarız. Konuşma sırasında da maksimlerin dile getirdiği örtük beklentiler ancak bu beklentiler karşılanmadığında dikkat çekerler.

Yukarıda belirtildiği üzere konuşma sezdirimleri bir çıkarım sonucu saptanırlar. Bu çıkarımı şöylesi bir uslamlama biçiminde gösterirsek sezdirim çıkarımları için üç temel öge olan söylenen-şey, bağlam ve iletişimin ilkeleri arasındaki ilişkiyi açıkça görebiliriz:

- (i) K [konuşucu] p 'yi söyledi.
- (ii) K'nin maksimlere ya da en azından İş Birliği İlkesi'ne uymadığını düşünmek için hiçbir neden yok.
- (iii) K'nin p demesi ve maksimlere ya da İş Birliği İlkesi'ne uyuyor olması için q 'yu düşünüyor olması gerekir.
- (iv) K, kendisinin iş birliği durumunda olduğunun kabulü için q 'nun varsayılması gerekliliğinin karşılıklı olarak bilindiğini biliyor olmalı.
- (v) K beni, yani dinleyiciyi, q 'yu düşünmekten alıkoyacak hiçbir şey yapmadı.
- (vi) Öyleyse K benim q 'yu düşünmemi amaçlıyor ve p diyerek q 'yu sezdi.²

İlk olarak söylenen-şey saptanmalıdır; bu nedenle söylenen-şey ilk öncülde karşımıza çıkıyor. İletişimin ilkelerinin uslamlamada karşımıza çıktığı yer ise (ii) ve (iii) öncülleridir. Burada İş Birliği İlkesi ve maksimlere uygun davranma varsayımları hesaba katılıyor. Bağlam için ise (ii)-(v) arası bütün öncüllerin arka planında etkin diyebiliriz. (ii) ve (iii)'te K'nin İş Birliği İlkesi ve maksimlere uyup uymadığının saptanması için p 'nin söylendiği bağlama başvurulmalı. Örneğin Bağlantı maksimi "Bağıntılı ol." ile bağıntılı olunması istenen bağlamdır. Konuşma bağlamında yer alan düşüncelerle bağıntılı sözler Bağlantı maksimine uygun düşerler. Örneğin döviz kurundaki değişimlerin konuşulduğu bir bağlamda bir kimsenin Sting'in "Englishman in New York" şarkısını ne kadar sevdiğini söylemesi bağıntısız bulunacaktır. (iv)'teki varsayımın geçerli olup olmadığı yine bağlama bakarak sınanmalı. Son olarak (v)'te, K'nin birazdan "etkisizleştirme" (cancellation) olarak adlandıracağımız edimi gerçekleştirecek bir şey yapıp yapmadığı da karşılıklı konuşmanın önceki aşamalarında nelerin geçtiğine, bir başka deyişle, konuşma bağlamına başvurmayı gerektirir. Sonuç olarak bağlam, uslamlamasının söylenen-şeyin saptandığı ilk adımı ve sonuç adımı dışındaki her adımında etkindir.

Şimdi bir konuşucunun İş Birliği İlkesi ve maksimlere yönelik alabileceği değişik tutumlar ve bunların sonuçlarından söz edelim. Burada beş ayrı durumla karşılaşabiliriz:

- (a) Konuşucu belirli bir bağlamda İş Birliği İlkesi ve maksimlere uymaktan açıkça vazgeçebilir (opt out). Örneğin sizden bir arkadaşınızın bir sırrını paylaşmanız isteniyorsa "Bu konuda bir şey söylemem doğru olmaz" diyerek iş birliğine giremeyeceğinizi açıkça gösterebilirsiniz.

² Buradaki yarı-biçimsel uslamlama Grice'in özgün açıklamasının Levinson'ca (1983, 113-4) düzenlenmiş biçimidir.

- (b) Karşıdakini yanıltmayı amaçlayan bir kişi İş Birliği İlkesi ve maksimleri gizlice *çiğneyebilir* (violate). Örneğin yanlış olduğunu bildiği bir şeyi karşıdaki kişiyi yanıltmak amacıyla söyleyen bir kişi Nitelik maksimini gizlice *çiğnemiş* sayılır.
- (c) Konuşucu İş Birliği İlkesi ve maksimlere bütünüyle *uyabilir*.
- (d) Konuşucu İş Birliği İlkesi'ne uymasına karşın iki ya da daha fazla maksimin *çatışması* [clash] nedeniyle bunların gereklerini yerine getiremiyor olabilir.
- (e) Konuşucu İş Birliği İlkesi'ne uymasına karşın bir maksime *açıkça karşı gelebilir* (flout). Örneğin söylenen-şey düzeyinde açıkça yanlış bir şey söyleyerek onunla bağlantılı ancak doğru bir düşünceyi aktarmak istediğini gösterebilir. Bir başka deyişle, söylenen-şey düzeyinde olmasa bile sezdirilen-şey düzeyinde Nitelik maksimine uymuş olur.³ Burada önemli nokta maksimlerin koyduğu kurallara anlam katmanlarından birinde uymanın İş Birliği İlkesi'ne uymak için yeterli olmasıdır. Söylenen-şeyin maksimlerden bir ya da birkaçına uygun olmaması durumunda, konuşucunun İş Birliği İlkesi'ni *çiğnediği* sonucuna hemen varamayız; sezdirilen-şey düzeyinde bu maksimlerin gerekleri karşılanıyor olabilir.

Bu beş durumdan İş Birliği İlkesi'ne uyulan son üç durumda sezdirimlerin nasıl ortaya çıktığını birer örnekle canlandıralım. (c) durumunu Grice'ın bir örneği üzerinden inceleyelim. A arabasını çalıştıramamaktadır. Başında beklerken yanına B gelir ve aralarında şu konuşma geçer:

(4) A: Benzinim bitti.

B: Köşeyi dönünce bir benzinci göreceksin.

Bu örnekte B'nin söylediği-şey yalnızca A'nın köşeyi dönünce bir benzinci göreceğidir. Ancak B böyle söyleyerek benzincinin açık olduğunu ya da bildiği kadarıyla açık olabileceğini sezdirmiş de olur. Örnekte A için şöyle bir akıl yürütmenin varlığından söz edilebilir. B benzincinin kapalı olduğunu bilip de benzincinin yerini gösterip başka bir şey söylemese bağıntısız bir şey söylediğinden Bağıntı maksimini *çiğnemiş* olurdu. İş Birliği İlkesi'ne uyan bir konuşucu böyle yapmaz. B'nin Bağıntı maksimine uyması ancak onun, en azından bildiği kadarıyla, benzincinin açık olduğunu düşündüğü varsayımıyla olanaklı olur. Öyleyse B, benzincinin açık olduğunu sezdirir.

(d) durumunu örnekleme için yukarıdaki örneği biraz değiştirelim.

(5) A: Nereden benzim alabilirim?

B: Bomonti taraflarında bir benzinci olmalı.

³ Dikkat edilirse Grice ilk Nitelik maksimini her ne kadar söylenen-şeyin doğru olması üzerine kurmuş olsa da üst-maksimde konuşmaya yapılan katkının doğru olmasına vurgu yapar. Böylelikle yanlış bir şey söyleyip doğru bir şey sezdirerek konuşmaya doğru bir katkı yapmanın Nitelik maksiminin geneline aykırı olmadığını belirtmiş olur.

Bomonti'nin büyük bir semt olduğu düşünülürse B'nin A'ya yeterince bilgi vermediği ve böylelikle Nicelik maksimlerinden ilkinin çiğnediği sonucu çıkar. Ancak B'nin iş birliği durumunda bir konuşucu olduğu ve A'ya yeterince bilgi vermediğinin farkında olduğu düşünülürse bu durumun nedeninin B'nin daha fazla bilgi vermeye çabalamasının Nitelik maksimlerinden ikincisini, yani "Elinde yeterli kanıt olmayan şeyi söyleme." maksimini, çiğnemesi anlamına geleceğini görmesidir. Bir başka deyişle, burada iki maksim, ilk Nicelik maksimi ve ikinci Nitelik maksimi, çatışmaktadır. Sonuç olarak A, B'nin benzincinin tam yerini bilmediğini sezdirmediği çıkarımını yapar.

Son olarak (e) durumunu da bir metafor örneği ile gösterelim. Ali tez danışmanı ile görüşmesini Ayşe'ye anlatırken şöyle demiş olsun:

(6) Beni bir yumrukta yere serdi.

Burada Ali'nin söylediği-şey düz anlamıyla düşünülürse kuşkusuz yanlış ve Nitelik maksimini çiğniyor. Tez danışmanının Ali'ye gerçekten yumruk atmadığı ortada. Buna karşılık Nitelik maksiminin çiğnendiği, konuşmanın her iki katılımcısı için de çok açık olduğundan, Ayşe Ali'nin söylediği-şey ile ilişkili başka bir şey sezdirmek istediğini anlıyor. Yaklaşık olarak söylersek Ali'nin sezdirmediği-şey tez danışmanının kendisini tek bir söz ya da hareketle zor durumda bıraktığı olmalı. Grice bir maksimin böyle açık bir biçimde çiğnenmesine o maksime karşı gelinmesi (flout) ya da o maksimden yararlanılması (exploit) adını veriyor. Yukarıda belirtildiği gibi bir maksime karşı gelme durumlarında söylenen-şey düzeyinde değil ancak sezdirilen-şey düzeyinde o maksimin gerekleri yerine getirilmiş oluyor. Bu örnekte de söylenen-şey düzeyinde değil ancak sezdirilen-şey düzeyinde Ali'nin sözü Nitelik maksimine uygun düşer.

5. Konuşma sezdirimlerinin özellikleri

Grice bir dilsel olgunun konuşma sezdirimi olup olmadığını anlamak için kimi özelliklerin araştırılmasını önerir. Bunlardan ilki *etkisizleştirilebilmedir* (cancellability). Buna göre bir konuşma sezdiriminin belirli bir bağlamda ortaya çıkabileceğini düşünen bir konuşucu sözlerine bir ek yaparak olası konuşma sezdirimini etkisizleştirebilir. Yukarıda bir usamlama biçiminde verilen sezdirim çıkarımının öncüllerinden "K beni, yani dinleyiciyi, q'yu düşünmekten alıkoyacak hiçbir şey yapmadı." adımı etkisizleştirme olanağına işaret etmektedir. Örnek verirse, (4)'te B, benzincinin yerini gösterdikten sonra sözlerine "Ancak açık olup olmadığını bilmiyorum." gibi bir ek yapsaydı, söz konusu sezdirimi etkisizleştirmiş olurdu. Bir başka olasılık da bir konuşma sezdirimini olağan bağlamlarda üretmesi beklenen bir tümcenin o konuşma sezdiriminin ortaya çıkmayacağı bir bağlamda kullanılmasıdır. Buna bağlamsal etkisizleştirme denebilir. Örneğin bir öğrenci olağan durum ve ortamlarda "Tez danışmanımı bekliyorum." dediğinde bu sözleriyle tez danışmanı ile bir tez görüşmesi yapacağını sezdirmediği sonucuna varırız. Buna karşılık aynı söz örneğin bir futbol stadyumu girişinde söylenirse, bu bağlamda bir tez görüşmesi yapılacağı sezdirimi ortaya çıkmayacaktır. Bağlam, sezdirimi etkisizleştirmiştir.

Konuşma sezdirimlerinin ikinci özelliği *ayrılmazlıktır* (nondetachability). Bu özelliğe göre belirli bir bağlamda aynı şeyi farklı biçimlerde söyleyerek konuşma sezdirimlerinden kurtulmak olanaklı değildir. Başka bir deyişle, konuşma sezdirimleri belirli bir bağlam veriliyken söylenen-şeyden ayrılamazlar. Şu örneklere bakalım:

(7) Film neredeyse Oscar kazanıyordu.

(8) Film Oscar kazanmaya çok yaklaştı.

(7) ve (8) aynı şeyi farklı biçimlerde söylediklerinden ayrılmazlık ilkesi gereği aynı şeyi, yani filmin Oscar kazanmadığını, sezdirirler (Huang 2007, 34). Bu özelliğe tek ayrık durum dile getirme tarzından dolayı ortaya çıkan Tarz maksimleri ile ilgili sezdirimlerdir. Örneğin şu iki tümceyi düşünelim:

(9) Ali'nin pişirdiği zeytinyağlı yaprak dolmasından yedim.

(10) Ali'nin pişirdiği üzüm yaprağıyla sarılan pirinç tanesi, kuş üzümü ve fıstık karışımından yedim.

“Üzüm yaprağıyla sarılan pirinç tanesi, kuş üzümü ve fıstık karışımı” betimlemesinin zeytinyağlı yaprak dolmasından söz etmek amacıyla kullanıldığını düşünürsek bu iki tümcenin söylediği-şeyin yaklaşık olarak aynı olduğunu varsayabiliriz. Ancak kuşkusuz iki tümce aynı şeyi farklı biçimlerde söylerler. Bu durumda (10)'un, (9)'dan farklı olarak pişirilen yemeğin zeytinyağlı yaprak dolması olarak nitelendirilmeyi hak etmeyecek kadar kötü olduğu gibi bir sezdirimi aktarmak amacıyla kullanıldığı sonucuna varılır. Bu sezdirim Tarz maksimleri ile ilgili olduğundan ayrılmazlık özelliği geçerli olmamış olur.

Üçüncü olarak konuşma sezdirimleri *uzlaşım sal değildir*. Bir başka deyişle, konuşma sezdirimleri sözcelenen tümcenin (sözce) uzlaşım sal anlamının bir parçası değildirler. Sözcenin uzlaşım sal anlamı söylenen-şey ve varsa uzlaşım sal sezdirimlerden oluşur. Konuşma sezdirimleri bunlara ek bir anlam katmanıdır. Dördüncü özellik olarak konuşma sezdirimlerinin *söylenen-şeyin söylenmesi* sonucu ortaya çıkması vardır. Konuşma sezdirimlerinin taşıyıcısı yalnızca söylenen-şey değil, söylenen-şeyin belirli bir bağlamda, konuşmanın belirli bir aşamasında, belirli bir amaç için ortaya konulmasıdır. Bir başka deyişle, konuşma sezdirimleri için bir söz edimi gereklidir. Son olarak, konuşma sezdirimleri tümevarımsal bir çıkarım sonucu elde edildiğinden neyin tam olarak sezdirildiğiyle ilgili bir *belirsizlik* (indeterminacy) kalır. Yukarıda uslamlama biçiminde verilen sezdirim çıkarımı tündengelimsel değildir; öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu güvence altına almaz. Dinleyici çıkarımı yaparken eldeki verilerle uygun bir sonuca ulaşmaya çalışır ancak kimi durumlarda birden fazla uygun sonucun varlığı söz konusu olabilir.

Burada sayılan beş özellik bakımından uzlaşım sal sezdirimlerle konuşma sezdirimleri farklılık gösterirler. Uzlaşım sal sezdirimler etkisizleştirilemezler, ayrılabilirler, tümce anlamının uzlaşım sal parçasıdır, bağlamdan bağımsız ortaya çıkarlar ve onlar için bir belirsizlikten söz edilemez. Şu örneğe bakalım:

(11) Ayşe emlakçı ama iyi bir insan.

Burada uzlaşımsal olarak emlakçı olmak ve iyi bir insan olmak arasında bir karşıtlık olduğu sezdirilir. Bu sezdirim sözünü ettiğimiz özelliklerden hiçbirini göstermez. Örneğin buradaki sezdirimin şöyle etkisizleştirilmeye çalışıldığını düşünelim:

(12) Ayşe emlakçı ama iyi bir insan. Sakın yanlış anlaşılmasın, ben emlakçı olmak ve iyi bir insan olmak arasında bir karşıtlık görmüyorum.

Böylesi bir etkisizleştirme çabası başarılı bulunmayacaktır. Bunun nedeni, bu sözü söyleyen kişinin emlakçı olmak ve iyi bir insan olmak arasında bir karşıtlık görmüyorsa neden uzlaşımsal olarak bu etkiyi vermeyecek “ve” sözcüğünü kullanmadığı sorusunun yanıtsız kalmasıdır.

Grice konuşma sezdirimleri içinde kalmakla birlikte tetiklenmesi için bağlamın belirli özelliklerine gerek duymayan bir sezdirim sınıfının varlığından da söz eder. Bunlar *genelleştirilmiş sezdirimler* olarak adlandırılırlar. Genelleştirilmiş sezdirimleri tıpkı uzlaşımsal sezdirimler gibi belirli türde ifadelerin varlığı tetikler ancak uzlaşımsal sezdirimlerden farklı olarak genelleştirilmiş sezdirimler etkisizleştirilebilirler. *Niceliksel sezdirimler* (scalar implicatures) olarak adlandırılan sezdirimler genelleştirilmiş sezdirimlerin tipik örnekleridir:

(13) Çoğu öğrenci dersi geçemedi.

Burada en azından kimi öğrencilerin dersi geçtiği söylenmiyor ancak böylesi bir sezdirim kullanılan niceleyici deyim varlığı (“çoğu”) nedeniyle ortaya çıkıyor. Peki, bu sezdirim etkisizleştirilebilir mi? Şöyle dendiğini düşünelim:

(14) Çoğu öğrenci dersi geçemedi; aslında kimse geçemedi.

Burada konuşucu, sözlerine yaptığı ekle kimi öğrencilerin dersten geçtiği sezdirimini etkisizleştirir. Burada (12) örneğindeki gibi benzer bir bozukluk ortaya çıkmaz. Konuşucu ek yaparak kullandığı niceleyiciyi mantıksal olarak güçlendirmektedir.

6. Genel değerlendirme

Grice’in “Mantık ve Konuşma” yazısı dil felsefesi ve dilbilim tartışmalarına önemli etkiler yapmıştır. Genel bir değerlendirme olarak bu etkilere kısaca bakalım.

Grice’in iletişimin işleyişinin açıklanmasıyla ilgili yaklaşımı dilbilim ve dil felsefesinde temel önemde olan anlambilim/pragmatik ayrımının biçimlenmesine önemli bir katkı yaptı. Bugün de çoklukla kabul edilen ayrıma göre anlambilim söylenen-şey, pragmatik ise sezdirilen-şeyle ilgilenir. Grice böylelikle ilk bölümde gördüğümüz ideal dil filozofları ve doğal dil filozofları arasındaki tartışmaya da yeni bir bakış açısı kazandırmış oldu. Biraz basitleştirerek dile getirirsek, söylenen-şey temelde tümcenin doğruluk-koşullarıyla bağlantılıdır. Bir başka deyişle, doğruluk koşulları aynı olan tümceler yoluyla söylenen-şey de aynı olur. Bu nedenle, söylenen-şeyin saptanmasında tümcenin mantıksal yapısı temel önemdedir. Buna karşılık tümcenin gündelik anlamı, mantıksal yapısını her zaman açık kalmaz. Örneğin (11)’de iki önerme “ama” yerine “ve” ile bağlansaydı arada kuşkusuz bir anlam farkı ortaya çıkardı ancak bu anlam farkı tümcenin mantıksal yapısını ve doğruluk değerini etkilemeyeceği için söylenen-şey bakımından bir farklılık

oluşmazdı.⁴ Grice, bu nedenle, aradaki anlam farkını sezdirimler yoluyla açıklamayı savunur. Öyleyse Grice'ın doğal dildeki anlamın tümcenin mantıksal yapısını kimi zaman gizlediği ya da tam olarak yansıtmadığı konusunda ideal dil filozoflarıyla uzlaştığını söyleyebiliriz. Buna karşılık Grice ideal dil filozoflarından farklı olarak doğal dilin mantıksal yapısı dışında kalan bölümünü dil felsefesi için uzaklaştırılması gereken bir fazlalık olarak görmez. Grice'a göre dilin bu bölümü için ayrı bir kuram gerekmektedir. Ana hatlarını yukarıda gördüğümüz bu kuram anlam kavramını ideal dil filozoflarından çok daha geniş ele alır ve kullanımdan kaynaklanan anlamın nasıl aktarıldığının ilkelerini koyar. Bu bakımdan Grice'ın doğal dil filozoflarıyla uyumlu bir amacı olduğunu görürüz. Grice yalnızca mantıksal ve kullanım kaynaklı iki anlam alanını birbirinden ayırmakla kalmamış bu iki alanın ilişkisini de göstermiştir. Sezdirimlerin saptanması için, söylenen-şeyin temel bir çıkarım bileşeni olması aradaki ilişkiyi sağlar.

“Mantık ve Konuşma”da çizilen çerçeve, dil felsefesinde birçok özel sorunun çözümünde kullanılmıştır. Grice'ın *Yenilenmiş Occam'ın Usturası* (YOU) olarak adlandırdığı ilke bu çözümlerde yol gösterici olmuştur. İlke şunu söyler: Anlamlar gerekenden fazla çoğaltılmamalı (Grice 1989, 47). Grice'ın iletişimin işleyişi için çizdiği çerçeve YOU ilkesiyle uyumludur. Başta gördüğümüz “bir sözcüğün anlamı onun kullanımınıdır” gibi bir yaklaşım bu ilkeyle uyumlu değildir. Grice'ın sözcüklerin ve tümcelerin anlamlarını sabit tutup bağlamsal anlam değişmesini sezdirimlerle açıklaması sözcük anlamlarının gerekenden fazla çoğaltılmasını önlemiş olur. Örneğin “bir” belirsiz tanımlığı şu örneklerde olduğu gibi farklı anlamları aktarmak için kullanılabilir:

(15) Hastanın bir böbreğe gereksinimi var.

(16) Bana uygulanan yanlış ilaç tedavisinin bedeli bir böbrek oldu.

Bu örneklerden ilkinde “bir böbrek” deyimiyile herhangi bir böbrekten söz edilirken ikincide konuşucu kendi böbreklerinden birinden söz etmektedir. Burada anlam farkını yaratan kuşkusuz “bir” sözcüğünün iki farklı kullanımınıdır. İlkinde sözcük, söz konusu şeyin konuşucu ile ilişkisinin uzak ve belirsiz olduğu düşüncesini aktarırken ikincide bu ilişkinin yakın ve belirgin olduğu düşüncesini aktarır. Bu kullanımları bu sözcüğün iki ayrı anlamı olduğunu varsayarak açıklamak YOU ilkesine uygun bir açıklama olmaz. Bu nedenle Grice anlamları çoğaltmadan bu sözcüğün tek bir anlamı olduğu ancak farklı bağlamlarda farklı anlamların sezdirilmesi için nasıl kullanılabileceğini göstererek ilkeye uygun bir açıklama verir. YOU ilkesine dil felsefesinde başka sorunların çözümü için de başvurulmuştur. Örneğin *Frege'nin bilmecesi* olarak da bilinen, özdeşlik dile getiren kimi tümcelerin nasıl bilgi verici olabildiği sorusunu Salmon (1986) bu tümcelerin tetiklediği sezdirimlere başvurarak yanıtlamıştır. Şu örneklerle bakalım:

(17) Mars Mars'tır.

⁴ Tümcelerin mantıksal yapısının biçimsel gösteriminde her iki sözcük karşılığı olarak aynı mantıksal eklem (&) yer alır.

(18) Mars Merih'tir.

Frege bu iki örnek arasındaki bilgilendiricilik farkını açıklamak için anlambilimsel bir ayrım yaparak özel adların (ve diğer dilsel yapıların) gönderimlerini anlamlarından ayırır. Bu kuşkusuz kuramsal açıdan yüklü bir çözümdür. Buna karşılık Salmon bu iki tümcenin anlambilimsel açıdan farklı olmadığını, aradaki farkın ikincisinin pragmatik gizilgücünün ilkinin göre yüksek olması olduğu görüşündedir (Salmon 1986, 85).⁵ Frege ve Salmon'ın yaklaşımlarını karşılaştırsak ikincinin ilkinin oranla "Mars" gibi bir sözcüğün anlambilimsel değeri için daha basit bir açıklama önerdiğini görürüz. Açıklama güçleri de aynıysa YOU ilkesi gereği Salmon'ın yaklaşımı Frege'ninkine yeğlenmeli diyebiliriz.

Dil felsefesinde belirli betimlemelerin gönderimleri konusundaki önemli bir tartışma için de Griceçi yaklaşımdan yararlanılmıştır. Şu örneklere bakalım:

(19) Banu'nun erkek arkadaşını tanımıyorum.

(20) Banu'nun erkek arkadaşı en arka sırada oturan öğrenci.

Burada ilk örnekte konuşucu "Banu'nun erkek arkadaşı" betimlemesini aklında belirli bir kişi olmadan, her kim Banu'nun erkek arkadaşıysa anlamında kullanmaktadır. İkinci örnekte ise konuşucunun aklında belirli bir kişi vardır; dinleyicisinin bu kişiye dikkat etmesini istemektedir. Donnellan bu iki kullanımdan ilkinin *niteliksel* (attributive), ikincisini ise *gönderimsel* (referential) olarak adlandırır (Donnellan 1966). Bu ayrımın anlambilimsel mi pragmatik mi olduğu dil felsefesinde süregelen önemli bir tartışmadır. Ayrımın anlambilimsel olduğunu savunan kuramcılara⁶ karşı Kripke (1977), Grice'in söylenen-şey, sezdirilen-şey ayrımını gönderim alanına uygulayarak bu tür örnekler için anlambilimsel gönderim, konuşucunun gönderimi ayrımını yapar. Buna göre niteliksel gönderim ile konuşucu gönderiminin ayrıştığı durumlarda, konuşucu gönderiminin saptanması Grice'in önerdiği türden pragmatik ilkelere göre gerçekleşir. (20) örneğinin geçtiği bağlamda, konuşucunun hata sonucu Banu'nun erkek kardeşi olan kişiyi onun erkek arkadaşı sanarak bu tümceyi kullandığını varsayalım. Bu durumda "Banu'nun erkek arkadaşı" betimlemesi niteliksel olarak Banu'nun erkek arkadaşı (eğer varsa) her kimse ona gönderim yaparken konuşucu bu betimlemeyle gönderimsel olarak aklındaki kişiye gönderim yapmış olur. Dinleyici burada konuşucunun yaptığı hatanın ayrımında olsun olmasın onun kime gönderim yapma niyetinde olduğunu hem kullandığı betimlemenin anlamından hem de bağlamın sağladığı ipuçlarından yararlanarak pragmatik bir çıkarım sonucunda saptar. Bu çıkarım, Kripke'ye göre, Griceçi yaklaşımla açıklanabilir (Kripke 1977, 262-4).

⁵ Salmon'ın da önde gelen savunucularından olduğu *doğrudan gönderim kuramı* olarak adlandırılan yaklaşıma göre özel adların anlamları gönderimleridir. Örneğin "Mars" sözcüğünün anlamı Mars gezegenidir. Gönderimi aynı olduğu için "Merih" sözcüğünün de anlamı aynıdır.

⁶ Bu görüşün günümüzde önde gelen savunucularından biri Devitt'tir (2004). Donnellan her ne kadar kendi ayrımının anlambilimsel olmadığını söylese de Kripke Donnellan'ın görüşünün tutarlı olabilmesi için ayrımın anlambilimsel sayılması gerektiğini öne sürer (Donnellan 1966, 297; Kripke 1977, 262).

Kripke'nin bu yaklaşımının YOU ile uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda, belirli betimlemelerin farklı kullanımlarını anlam ayrımıyla açıklayan yaklaşımın, açıklama gücü bakımından diğerine bir üstünlüğü yoksa, anlamları gerekenden fazla çoğalttığını söyleyebiliriz.

Grice'ın çizdiği çerçeve kuşkusuz eleştirilere de uğradı. Kimi kuramcılar Grice'ın maksimlerinin sayısının azaltılabileceğini öne sürdüler. Bunlar içinde *yeni-Griceçılar* olarak adlandırılanlar Grice'ın iletişim açıklamasında temel düşüncenin konuşucu ve dinleyicinin çıkarlarının ortak bir noktada dengeye ulaşması olduğunu söylerler. Örneğin Horn (1984) sezdirimlerin *Q-ilkesi* ve *R-ilkesi* olarak adlandırdığı iki ilke yoluyla açıklanabileceğini savunur:

Q-ilkesi

Söyleyebildiğin kadar çok söyle (R'yi varsayarak).

R-ilkesi

Söylemen gerekenden daha fazla söyleme (Q'yu varsayarak). (Horn 1984, 13)

Burada Q-ilkesi Grice'ın ilk Nicelik maksimini ve konuşucunun sözlerinin açık olmasını isteyen ilk iki Tarz maksimini bir araya toplar. R-ilkesi ise ikinci Nicelik maksimi, Bağlantı maksimi ve sözü gereksiz yere uzatmamayla ilgili üçüncü Tarz maksimini bir araya toplar. Bu yaklaşımda Nitelik maksimi özel bir konumdadır. Diğer maksimler ancak Nitelik maksimine uyulması koşuluyla iş görürler. Bir başka deyişle, Nitelik maksimi diğerlerini önceleyen bir üst-maksimdir (Horn 2012, 77-78).

Horn'a göre Q-ilkesi konuşucudan olabildiğinde çok bilgi vermesini istediği için dinleyici yararına çalışan bir ilkedir. Şu örneğe bakalım:

(21) Ayşe Ali'yi beğeniyor.

Burada “beğenmek” ve “sevmek” sözcükleri arasında bir karşılaştırma yaptığımızda ikincinin birinciden daha güçlü bir ilgiyi gösterdiğini söyleyebiliriz. Q-ilkesine göre olabildiğince bilgi verici olması gerektiğini düşündüğümüz konuşucunun, Ayşe'nin Ali'ye olan ilgisi için “sevmek” ya da benzeri daha güçlü bir deyim kullanmaması nedeniyle, en azından konuşucunun bildiği kadarıyla Ayşe'nin Ali'yi (henüz) sevmediği sezdirimi ortaya çıkar. Horn'a göre bu türden sezdirimler Q-ilkesince tetiklendiği için *Q sezdirimleridir*.

R-ilkesine geldiğimizde ise ilkenin konuşucu yararına olduğunu görürüz. Konuşucu düşüncesini olabildiğince az sözle dinleyicilerine aktarmak ister:

(22) Ali ve Ayşe evliler.

Bu örnekte aktarılan düşünce Ali ve Ayşe'nin birbirleriyle evli olduklarıdır ancak konuşucunun sözlerinde “birbirleriyle” vurgusunu yapmasına gerek olmaz. Dinleyici, ortada tipik bir durum olmasa konuşucunun bunu belirtmek için ek sözler söylemesi gerektiğini bildiğinden R-ilkesine göre konuşucunun tipik durumu yani Ali ve Ayşe'nin birbiriyle evli olmasını sezdirmediğini anlar. Bu sezdirim Horn'un yaklaşımında bir *R sezdirimi* olarak adlandırılır. Sonuçta bu yaklaşımda iletişim

konuşucu ve dinleyicinin karşıt yararlarının dengesi üzerine kurulur. Horn bu denge için *Manici* benzetmesi yapar (Horn 2012, 78).⁷

Horn'a getirilebilecek bir eleştiri onun yaklaşımında maksimlerin sayısı azaltılırken kimi klasik sezdirim örneklerinin dışarıda bırakılmasıdır. Örneğin metafor, ironi ya da abartma gibi Nitelik maksimine dayalı sezdirimler Horn'un iki ilkesinin kapsamına girmiyorlar. Her ne kadar Horn Nitelik maksimini üst bir maksim olarak değerlendirse de bu maksime dayalı çıkarımlar sezdirim olmak bakımından Horn'un Q ve R sezdirimlerinden farklı görünmemektedirler. Sonuçta Grice'ın sezdirim tartışmasında bütün maksimler bir şeyin söylenmesi sonucu yapılan çıkarımın yönünü belirlemek bakımından benzer işlev görürler. Öyleyse Nitelik maksimlerini diğerlerinden ilkesel olarak ayıranın ne olduğu sorusu Horn'un yaklaşımında belirsiz kalır.⁸

Grice'ın ilkelerinin sayısının azaltılması gerektiğini savunan bir başka görüş son dönemde dil felsefesi, dilbilim ve bilişsel bilimde çok etkili olan *Bağıntı Kuramı*'dır (Relevance Theory). Bağıntı Kuramı Grice'ın maksimleri içinden Bağıntı'yı temel alır ancak bu ilkenin içeriğini çok başka bir biçimde yorumlar.⁹ Öncüleri Sperber ve Wilson (1995) olan bu kuram yalnızca iletişimi değil bir kişinin çevresiyle olan bütün bilişsel etkileşimini de açıklamayı amaçlar. Bu yaklaşımda bağıntı her türden inancın ya da varsayımın taşıdığı dereceli bir özellik olarak düşünülür. Kuramın temel ilkesi sayılabilecek *Bilişsel Bağıntı İlkesi*'ne göre insanın bilişsel yetileri bağıntının artırılmasına yönelik çalışırlar. İnsan zihni, bağıntı özelliğini olabildiğince yüksek düzeyde taşıyan inançların ve varsayımların arayışındadır. Basitçe söylersek bu arayışın temel amacı zihnin dünyayı daha iyi, pratik amaçlar için daha uygun bir biçimde kavramasıdır.

Bilişsel Bağıntı İlkesi'nin iletişim alanındaki uygulaması ise *İletişimsel Bağıntı İlkesi*'dir. Bu ilkeye göre iletişim amaçlı her edim, alıcısına onun için en yüksek düzeyde bağıntılı olduğu varsayımını da taşır. Sözlü iletişimde konuşucu sözünü bu ilkeye uygun bir biçimde söyler, dinleyici ise söylenen sözü yine bu ilkeye uygun bir biçimde yorumlar. Grice'a göre bir sözün Bağıntı maksimine uygun olup olmadığı o sözün konuşma bağlamına bakarak saptanırken Bağıntı Kuramı'nda bir sözün bağıntılı olması dinleyicide yaptığı bilişsel etkilerle (örneğin aktardığı bilgilerle) ölçülür. Örneğin bir söz dinleyicinin ne kadar çok yeni çıkarım yapmasını sağlıyorsa o söz o kadar bağıntılıdır.

⁷ Manicilik aydınlık ya da iyi olarak nitelendirilebilecek bir güçle karanlık ya da kötü olarak nitelendirilebilecek bir gücün savaşımına dayanan dinsel bir öğretilerdir.

⁸ Horn'un önerisiyle ilgili sorun olarak görülebilecek bir diğer nokta onun sözün söylenme biçimi ile ilgili Tarz maksimlerini söylenen sözün içeriğiyle ilgili Nicelik maksimleriyle birlikte Q-ilkesinde birleştirmesiyle ilgilidir. Yeni-Griceçı olarak nitelendirilen bir başka kuramcı Levinson (2000) bu nedenle kendi yaklaşımında Horn'unkine benzer iki ilke yanında tarzla ilgili üçüncü bir ilkeye daha yer verir.

⁹ Bu nedenle Bağıntı Kuramı Yeni-Griceçı bir yaklaşım olarak görülmez.

Bağıntı Kuramı iletişimin bir denge gerektirdiği konusunda Yeni-Griceçılıkla benzer görüştedir ancak dengeyi farklı yerde arar. Yeni-Griceçılık, yukarıda belirtildiği üzere, iletişimde konuşucunun ve dinleyicinin birbirine karşıt yararlarının dengelendiğini söylerken Bağıntı Kuramı dengeyi dinleyicinin zihnindeki iki karşıt özellik arasında kurulduğunu öne sürer. Dinleyiciler sözün yorumlanmasının kolay olmasını buna karşılık bilişsel etkisinin büyük olmasını isterler. Ancak bu iki özellik karşıtlık içindedir. Kolay yorumlanan (örneğin klişeleşmiş sözler) genelde bilişsel etki bakımından güçsüzdür. Yüksek bilişsel etki yapacak sözler ise genelde zor yorumlanırlar. Bağıntı Kuramı, bu nedenle, bu iki özelliğin konuşmada dengelendiğini ve en bağıntılı sözün bu dengeyi sağlayan söz olduğunu savunur. Basitçe söylersek bir sözün yorumlanması için harcanan çaba onun yaptığı bilişsel etkiye değımelidir. Bunu ekonomide bir ürün için söz konusu olan fiyat ve performans arasındaki dengeye benzetebiliriz. Bağıntı Kuramı dinleyicinin, bir söz için dengeyi bulduğunda en bağıntılı ve aynı zamanda doğru yoruma da ulaştığını savunur. Konuşucu da dinleyicinin aradığı dengeyi gözeterek sözünü söylediği için İletişimsel Bağıntı İlkesi karşılıklı konuşmanın iki yanı için de geçerli olur.

Basit bir örnekle bu anlatılanları canlandırabiliriz. Ayşe, Ali'nin ertesi günkü mantık sınavına hazırlandığını bilmektedir. Sosyal medyada üniversitesindeki sınavların kar yağışı nedeniyle bir hafta ertelendiğini görür ve Ali'ye telefonundan şu iletiyi gönderir:

(23) Sınav kar nedeniyle haftaya ertelenmiş.

Ayşe'nin burada söylediği söz Ali'nin birçok önemli sonuca varmasını sağlar. Örneğin sınava çalışmayı o gün için bırakabileceği, kar yağışının ertesi gün de süreceği, bir sonraki hafta yapmayı düşündüğü geziyi ertelemesi gerekeceği gibi. Ayşe'nin sözü bütün bu sonuçlara, olabilecek en az yorum çabasıyla ulaşmasını sağlıyor. Ayşe sözüne örneğin sınavın haftaya saat kaçta ertelendiğini eklese, bu bilginin Ali için, en azından o anda, bağıntılı olduğunu söyleyemezdik. Bu ek bilgi Ali'nin ek bir sonuca varmasını sağlamayacaktı. Buna karşılık Ayşe'nin sözlerinde bir eksiklik olsaydı, örneğin sınavın ertelenme nedeni belirtilmeseydi, Ali belki bu sözleri bir şaka sanıp ikna edici bulmayacağından hiçbir sonuca varmayacaktı. Öyleyse Ayşe'nin sözünün Ali'nin yorum için harcayacağı çabaya değıceği ve böylelikle en yüksek düzeyde bağıntılı olduğunu söyleyebiliyoruz. Yukarıda belirtildiği üzere, İletişimsel Bağıntı İlkesi'ne göre Ayşe'nin sözü Ali'ye yalnızca sözün içeriğini değil bu sözün Ali için en yüksek düzeyde bağıntılı olduğu varsayımını da taşır. Bu bakımdan ilke Ali'nin sözü yorumlamasında yol gösterici olur. Örneğin Ali "sınav" sözcüğü ile henüz çalışmaya başlamadığı üç gün sonraki dil felsefesi sınavının kastedilmediğini bilir çünkü böyle olsaydı Ali üzerinde ilgili bağlamda bilişsel etki yapmayacak bağıntısız bir söz söylenmiş olurdu.

Sonuç olarak Bağntı Kuramı her ne kadar Grice'tan etkilenmiş bir yaklaşım olsa da farklı bir yol izleyerek iletişim için psikolojik bir açıklama verir.¹⁰ Bağntı hem Grice hem de yeni-Griceçılar için bir sözün bağlamıyla bağntılı olması olarak anlaşılırken Bağntı Kuramı'na göre bağntı, sözlerin dinleyicilerin zihinlerinde yaptığı bir etkidir. Bağntı Kuramı'na getirilebilecek en önemli eleştirilerden biri bir sözün bağntı değerinin ölçülmesi için gerekli iki karşıt büyüklük olan sözün yorumlaması için harcanan bilişsel çaba ve sözün bilişsel etkisinin nasıl ölçülebileceğiyle ilgilidir. Bu büyüklükler bir biçimde ayrı ayrı sayısallaştırılabilirse bile farklı türdeki büyüklükler olarak bilişsel çaba ve bilişsel etki ortak bir hesaplama nasıl konu olurlar? Örneğin 3 birim bilişsel çabaya karşılık 5 birim bilişsel etki yapan bir söz mü yoksa 5 birim bilişsel çabaya karşılık 8 birim bilişsel etki yapan bir söz mü daha bağntılı olur? Bilişsel çaba birimi ve bilişsel etki birimi arasında bir dönüşüm yapamazsak burada oranlamayı yapamayız. Bu oranlamayı yapamamak da Bağntı Kuramı'nın sınanabilir bir kuram olmadığı sonucuna varılmasına neden olabilir (Birner 2013, 95).

Bu bölümde her ne kadar "Mantık ve Konuşma"nın dil felsefesi ve dilbilim tartışmalarına katkısını temel alsak da yazının etkilerinin yalnızca bu alanlarla sınırlı olmadığını da belirtmek gerekir. Örneğin Currie (1990) sanat eleştirisi ve yorumunun Griceçi bir çerçeveden açıklanabileceğini savunmuştur. Bilgi felsefesinde de özellikle tanıklık yoluyla bilgi, karar verme kuramı ve oyun kuramı gibi alanlarda Griceçi yaklaşımların yaygın olduğu söylenebilir.¹¹

¹⁰ Bu nedenle Lepore ve Stone (2015) Grice sonrası yazını inceledikleri çalışmalarında yeni-Griceçuları "Dilsel Dönüş", Bağntı Kuramı'nı ise "Psikolojik Dönüş" başlıklarıyla ele alırlar.

¹¹ Grice'in felsefesinin tanıklık yoluyla bilgi ile ilişkisi için Adler (2017), karar verme ve oyun kuramlarıyla ilişkisi için de Benz, Jäger ve Rooij (2006) çalışmalarına bakılabilir.

Kaynakça

- Adler, Jonathan. 2017. "Epistemological Problems of Testimony." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, der. Edward N. Zalta, Winter 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/testimony-episprob/>.
- Austin, J. L. 1957. "A Plea for Excuses." *Proceedings of the Aristotelian Society* 57: 1–30.
- . 2007. *Söylemek ve Yapmak: Harvard Üniversitesi 1955 William James Dersleri*. Çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları.
- Benz, Anton, Gerhard Jäger ve Robert van Rooij, der. 2006. *Game Theory and Pragmatics*. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Birner, Betty J. 2013. *Introduction to Pragmatics*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Currie, Gregory. 1990. *The Nature of Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Devitt, Michael. 2004. "The Case for Referential Descriptions." *Descriptions and Beyond*, der. Marga Reimer ve Anne Bezuidenhout, 280–305. Oxford: Oxford University Press.
- Donnellan, Keith S. 1966. "Reference and Definite Descriptions." *The Philosophical Review* 75 (3): 281–304.
- Frege, Gottlob. 1997. "Begriffsschrift: A Formula Language of Pure Thought Modelled on That of Arithmetic." *The Frege Reader*, İng. çev. ve der. Michael Beaney, 47–78. Oxford: Blackwell Publishers.
- Grice, Paul. 1989. "Further Notes on Logic and Conversation." *Studies in the Way of Words*, Paul Grice, 41–57. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Horn, Laurence R. 1984. "Toward a New Taxonomy for Pragmatic Inference: Q-Based and r-Based Implicature." *Meaning, Form, and Use in Context: Linguistic Applications*, der. Deborah Schiffrin, 11–42. Washington, D. C.: Georgetown University Press.
- . 2012. "Implying and Inferring." *The Cambridge Handbook of Pragmatics*, der. Keith Allan ve Kasia M. Jaszczolt, 69–86. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huang, Yan. 2007. *Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, Saul A. 1977. "Speaker's Reference and Semantic Reference." *Midwest Studies in Philosophy*, no. II: 255–76.
- Lepore, Ernie ve Matthew Stone. 2015. *Imagination and Convention: Distinguishing Grammar and Inference in Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Levinson, Stephen C. 1983. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2000. *Presumptive Meanings: The Theory of Generalized Conversational Implicature*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Russell, Bertrand. 2015. "Gönderim Üzerine." Çev. Alper Yavuz. *Felsefe Tartışmaları*, no. 49: 55–71.
- Salmon, Nathan. 1986. *Frege's Puzzle*. Atascadero, Kaliforniya: Ridgeview Publishing Company.
- Sperber, Dan ve Deirdre Wilson. 1995. *Relevance: Communication and Cognition*. 2. bs. Oxford: Basil Blackwell.

- Stalnaker, Robert C. 1999. "On the Representation of Context." *Context and Content: Essays on Intentionality in Speech and Thought*, Robert C. Stalnaker, 96–113. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. 1950. "On Referring." *Mind* 59: 320–44.
- Wittgenstein, Ludwig. 2005. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Oruç Arıoba. İstanbul: Metis Yayınları.
- . 2009. *Philosophical Investigations*. İng. çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte. 4. bs. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11 / Sayı 1 / July 2022

ISSN: 2147-1622

Mantık ve Konuşma

Paul Grice / İngilizceden Çeviren: Alper Yavuz

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

alper.yavuz@msgu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5763-3421

Makale Bilgileri:

Grice, Paul. 2022. "Mantık ve Konuşma." Çev. Alper Yavuz. *Posseible: Felsefe Dergisi* 11, no. 1: 70-87.

Kategori: Çeviri / Gönderildiği Tarih: 29.01.2022

Kabul Edildiği Tarih: 20.07.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.07.2022

Bu metin Brill'in izniyle basılmış olup Creative Commons lisansı dışındadır.

POSSIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11/ Issue 1 / July 2022

ISSN: 2147-1622

Logic and Conversation

Paul Grice / Translator into Turkish: Alper Yavuz

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
alper.yavuz@msgu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5763-3421

Article Information Tag:

Grice, Paul. 2022. "Mantık ve Konuşma." Translated by Alper Yavuz. *Possible: Journal of Philosophy* 11, no. 1: 70-87.

Category: Translation / Date Submitted: 29.01.2022
Date Accepted: 20.07.2022 / Date Published: 31.07.2022

Published with the permission of Brill, this translation is outside of the Creative Commons License.

Mantık ve Konuşma

Paul Grice

Çev. Alper Yavuz¹

Felsefi mantıkta, biçimsel araçlar olarak adlandıracağım [simgelerin] en azından bir bölümüyle— \sim , \wedge , \vee , \supset , $(\forall x)$, $(\exists x)$, (ix) (her zamanki iki değerli yorumlarıyla)— bunların doğal dildeki benzeşenleri ya da karşılıkları olduğu düşünülen—örneğin *değil*, *ve*, *veya*, *ise*, *bütün*, *kimi* (ya da *en az bir*), [İngilizcede] *the* gibi deyimler— arasında anlam farkları olduğu, ya da varmış gibi görüldüğü, düşüncesi yaygındır. Geçmişte kimi mantıkçılar aslında böylesi farkların olmadığını öne sürmek istemiş olabilirler; ancak bu türden savlar, gerçekten öne sürüldüyse, bir biçimde hesapsızca dile getirilmiş ve bunları öne sürdüğü düşünülenler çok sert karşı çıkışlarla karşılaşmışlardır.

¹ Bu çeviri için kullandığım kaynaklar şunlardır: Grice, H. P. 1975. "Logic and Conversation". *Speech Acts* içinde. Ed. Peter Cole ve Jerry L. Morgan, 41-58. Syntax and Semantics. Brill. Grice, P. 1989. "Logic and Conversation". *Studies in the Way of Words* içinde. Harvard University Press. Kimi bölümler için yazının şu Fransızca çevirisiyle karşılaştırmalar yaptım: Grice, P. H. 1979. "Logique et conversation." Çev. F. Berthet & M. Bozon. *Communications* 30, 57-72. Çeviri önerileri için Eylem Hacımuratoğlu'na ve çevirinin bir bölümünü benimle gözden geçiren İlhan İnan'a teşekkür ederim.

Çeviriye başlarken dil felsefesinin bu klasik yazısının daha önce Türkçeye çevrilmemiş olduğunu sanıyordum. Çeviriyi bitirmiş yayımlanması için göndermeden son bir kez daha gözden geçirirken Egemen S. Kuşcu bir yazının kaynakçasında şu çevirinin künyesinin bulunduğu dikkatimi çekti: Grice, P. H. (1993). Mantık ve Karşılıklı Konuşma (E. Erem, Çev.). *Kuram*, 2, 3-13. Bunun üzerine dergiyi sahaflardan bulup Evren Erem'in çevirisini kendiminkiyle karşılaştırdım. Açıkçası bu çevirinin varlığından haberim olsaydı Grice'in bu yazısını çevirmeye girişmeyebilirdim. Erem'in çevirisinin felsefi terminolojiyle ilgili katılmadığım birkaç yer ve gözden kaçmış olduğunu sandığım birkaç nokta dışında baştan sona anlaşılır, akıcı ve her iki dile egemenlik bakımından yetkin olduğunu düşünüyorum. Ancak böylesi klasik felsefe metinlerinin dilimizde birden fazla çevirisinin olmasının iyi olacağını düşünerek kendi çevirimi de yayımlamaya karar verdim. Çevirimi yeniden gözden geçirirken aradaki biçim farklılıklarını korumaya çalıştım ancak daha doğru ve açık bulduğum yerlerde Erem'in çevirisinden yararlanarak düzeltmeler yaptım. [ç.n.]

Bu türden farkların olduğunu kabul edenler, temelde, biçimci ve biçimci-olmayan diye adlandıracağım iki rakip gruptan birinde yer alırlar. Biçimci tutuma özgü ana çizgiler şöyle dile getirilebilir: Mantıkçılar geçerli çıkarımların çok genel kalıplarının gösterimi ile ilgilendiklerinde biçimsel araçların, doğal karşılıklarına göre belirgin bir üstünlüğü vardır. Çünkü biçimsel araçlar ile çok genel formüllerden oluşan bir dizge meydana getirmek olanaklıdır. Bu formüllerin önemli bir bölümü, gösteriminde bu araçların bir bölümünü ya da hepsini içeren çıkarım kalıpları olarak düşünülebilir ya da [en azından] onlarla yakından ilişkilidir: Böylesi bir dizge, kabul edilebilirliği bu araçların kendilerine yüklenen anlamları taşıması koşuluna bağlı belirli bir basit formüller kümesinden ve çoğunun kabul edilebilirlikleri çok daha az açık olup her birinin kabul edilebilirliği ilk kümenin elemanları kabul edilebilirse gösterilebilir olan belirsiz sayıda başka formülden oluşabilir. Böylelikle kabul edilebilirliği kuşkulu çıkarım kalıplarını değerlendirmenin bir yolunu bulmuş oluruz ve kimi durumlarda olanaklı olduğu gibi, bir karar verme yöntemi uygulayabilirsek daha da iyi bir yol bulmuş oluruz. Dahası, felsefi açıdan, bu doğal karşılıklarda bulunup da uygun düşen biçimsel araçlarda bulunmayan anlam öğeleri doğal dillerin bir eksikliği gibi görülmelidir; söz konusu bu öğeler istenmeyen fazlalıklardır. Çünkü bu öğelerin varlığı hem içinde geçtikleri kavramların kesinlikle ve açıklıkla tanımlanamaması, hem de onların bir parçası olduğu kimi önermelere [statements], kimi durumlarda, belirli bir doğruluk değeri verilememesi sonucunu doğurur; bu kavramların belirsizliği yalnızca kendi başına sakıncalı olmakla kalmaz, aynı zamanda metafiziğe de kapı açar—bu doğal dil deyimlerinin hiçbirinin metafizik olarak “yükü” olmadıklarından emin olamayız. Bu nedenlerle, doğal dilde kullanılan bu deyimler, sonuç olarak kabul edilebilir görülemezler ve sonunda bunların bütünüyle anlaşılır [intelligible] olmadıkları ortaya çıkabilir. Doğru yaklaşım, biçimsel araçlar içeren bir ideal dil tasarlamak ve oluşturmaya başlamaktır. Böylesi bir dilin tümceleri açık, doğruluk değeri bakımından kesin ve metafizik sonuçlardan bütünüyle arınmış olacaktır; bilimcilerin önermeleri [statements] bu ideal dilde dile getirilebilir olacağından (gerçekte dile getirilmiş olmaları zorunlu olmasa da), bilimin temelleri artık felsefi açıdan sağlam duruma gelecektir. (Bütün biçimcilerin bu özetlediğim ana hatların tümünü kabul edeceklerini söylemek istememekle birlikte hepsinin en azından bir bölümünü kabul edeceklerini düşünüyorum.)

Biçimci-olmayan biri buna böylesi bir karşılık verebilir. Bir ideal dile yönelik felsefi istem, kabul edilemez belirli varsayımlara dayanır; bunlar, bir dilin yeterliliğini değerlendirmenin en önde gelen ölçütünün bilimin gereksinimlerine hizmet edebilmesi, anlamı [meaning] açıklanmadıkça [explication] ya da çözümlenmedikçe bir deyim anlaşıyor olduğunun tam olarak güvence altında olamayacağı ve her açıklama ya da çözümlenmenin bir mantıksal eşdeğerlik dile getiren ya da öne süren kesin bir tanım biçiminde olması gerektiğidir. Dil, bilimsel araştırma dışında pek çok önemli amaca hizmet eder; bir deyim nasıl çözümlendiğini bilmeden de ne anlama geldiğini (ve dolayısıyla anlaşılır olduğunu) tam olarak bilebiliriz. Bir çözümlenmenin bulunması da çözümlenen deyim uygulanabildiği ve uygulanamadığı koşulların olabildiğince genelleştirilerek belirlenmesine bağlı olabilir (çoğunlukla da bağlıdır). Dahası, biçimsel araçların mantıkçıların dizgesel yaklaşımına özellikle uygun olduğu kuşkusuz doğru olmakla

birlikte doğal dilde bu araçlarla dile getirilmeyen ancak yine de geçerli kabul edilen çok sayıda çıkarım ve uslamlama vardır. Öyleyse bu araçların doğal dildeki karşılıkları için geliştirilecek, basitleştirilmemiş ve bu nedenle neredeyse dizgesel olmayan bir mantığa yer olmalıdır; burada biçimsel araçların basitleştirilmiş mantığı bu mantığa yardımcı olup yol gösterebilir ancak onun yerini alamaz. Aslında bu iki mantık yalnızca farklı değil kimi zaman da çatışma içindedirler; bir biçimsel araç için geçerli kurallar, onun doğal karşılığı için geçerli olmayabilir.

Bu yazıda doğal dilin yeniden düzenlenmesinin felsefedeki yeri ile ilgili genel soruya yönelik hiçbir şey söylemeyeceğim. Kendimi, tartışmanın [biçimsel araçlar ve doğal karşılıkları arasında] varsayılan farklarla ilişkisi ile sınırlayacağım. Bu çekişmenin herhangi bir tarafında yer almak gibi bir niyetim de yok. Yalnızca, tarafların bu türden farkların gerçekte var olduğu yönündeki ortak varsayımının (genel olarak söylersek) yaygın bir yanılğı olduğunu ve bu yanılğının konuşmayı belirleyen koşulların doğasına ve önemine yeterince dikkat edilmemesinden kaynaklandığını savunmak istiyorum. Bu nedenle, konuşma için, konusuna bakılmaksızın şu ya da bu biçimde geçerli olan genel koşulları araştıracağım. “Sezdirim” kavramının ayırıcı niteliklerini ortaya koyarak başlayorum.

Sezdirim

A ve B'nin şu anda bir bankada çalışan ortak arkadaşları C'den söz ettiklerini varsayalım. A, B'ye C'nin işinin nasıl gittiğini sorar ve B şöyle yanıt verir, *Ah epey iyi bence; iş arkadaşlarını seviyor ve henüz hapse girmedi*. Bu noktada A, B'nin C'nin henüz hapse girmediğini söyleyerek neyi ima ettiğini, neyi akla getirdiğini ya da hatta ne demek istediğini sorabilir. Yanıt C'nin mesleğinin baştan çıkarıcılığına kapılmaya eğilimli olması beklenen türde bir kişi olduğu, C'nin iş arkadaşlarının gerçekten çok sevimsiz ve güvenilmez olduğu veya benzeri bir şey olabilir. Kuşkusuz, ilgili bağlamda sorunun yanıtı öncesinde açıksa A'nın B'nin sözlerini sorgulaması hiç gerekemeyebilir de. Bu örnekte B'nin neyi ima ettiğinin, neyi akla getirmeye çalıştığının, ne demek istediğinin, söylediği şey olan C'nin henüz hapse girmediğinden farklı olduğu açıktır. *Sezdirmek* eylemini ve ilgili *sezdirim* (krş. *ima etmek*) ve *sezdirge* (krş. *ima edilen şey*) adlarını teknik terimler olarak kullanmak istiyorum. Bundaki amacım *sezdirmek* sözcüğünün genel olarak görevlerini üstleneceği eylemler ailesinin bu ya da şu üyesini her bir durum için seçmek zorunda kalmamaktır. En azından şimdilik, bu bağlamlarda, *söylemek* sözcüğünün anlamının sezgisel olarak anlaşıldığını ve belirli eylemlerin *sezdirmek* sözcüğüyle ilişkilendirildiği eylemler ailesinin üyeleri olarak ayırt edilebildiğini büyük ölçüde varsaymak zorunda olacağım. Yine de bu varsayımların daha sorunlusunu, yani *söylemek* sözcüğünün anlamıyla ilgili olanı, açıklamaya yardımcı olabilecek bir iki değerlendirme yapacağım.

Söylemek sözcüğünü, bir kimsenin söylediği şey ile sözcelediği [uttered] sözcüklerin (tümcenin) uzlaşım sal anlamı arasında yakın ilişki olacak biçimde kullanıyorum. Şu tümcenin sözcelendiğini varsayalım: *He is in the grip of a vice* [O_{erkek} kapana kısıldı.]. İngilizce bilgisi olan bir kişi, bu sözcenin koşullarını bilmese de konuşucunun standart İngilizce konuştuğu ve sözlerinin düz anlamda olduğu varsayıldığında ne söylendiği üzerine bir şeyler bilir. Bu konuşucunun belirli bir erkek kişi ya da hayvan

x hakkında, bu sözcelemenin yapıldığı zamanda (her ne zamansa), ya (1) x'in belirli bir tür kötü kişilik özelliğinden kendini kurtaramadığını ya da (2) x'in bedeninin bir parçasının belirli tür bir araca ya da alete sıkıştığını (kuşkusuz yaklaşık bir açıklama), söylemiş olduğunu bilir. Ancak konuşucunun neyi söylediğini tam olarak belirlemek için, (a) x'in kim olduğu, (b) sözcenin zamanı ve (c) sözcenin geçtiği belirli durumda, *in the grip of vice* öbeğinin anlamı [(1) ve (2) arasındaki seçim] bilinmelidir. *Söylemek* sözcüğünü nasıl kullandığımı böyle kısaca anlattığımda (bugün) *Harold Wilson*² *büyük bir insandır* diyen birisiyle (yine bugün) *Britanya Başbakanı büyük bir insandır* diyen başkasının, bu iki tekil terimin göndermelerinin aynı olduğunu bildiklerini varsayıldığında aynı şeyi söyleyip söylemedikleri sorusunun yanıtı açık kalıyor. Ancak bu soruyla ilgili kararımız ne olursa olsun, birazdan ortaya koyacağım dizge, sözcelenen tümcede bu tekil terimlerden biri yerine öbürü var olduğunda ortaya çıkabilecek sezdirimleri açıklamak için yeterli olacaktır. Bu sezdirimler yalnızca farklı maksimlerle ilişkili olacaktır.

Kimi durumlarda kullanılan sözcüklerin uzlaşımsal anlamları, söylenen şeyin belirlenmesine yardımcı olmanın yanı sıra neyin sezdirildiğini de belirleyecektir. (Kendini beğenmiş bir biçimde) *O bir İngiliz; öyleyse cesurdur* dediğimde, sözcüklerimin anlamları yoluyla bu kişinin cesur olmasının İngiliz olmasının bir sonucu olduğunu (ondan çıktığını) kesinlikle kabul etmiş olurum. Ancak hem onun İngiliz olduğunu söylemiş hem de onun cesur olduğunu söylemiş olmama karşın her ne kadar böyle olduğuna kesinlikle işaret etmiş ve dolayısıyla bunu sezdirmiş olsam da onun İngiliz olmasından cesur olması sonucunun çıktığını (buradaki özel anlamıyla) *söylediğimi* söylemek istemiyorum. Söz konusu bu sonuç hatalıysa, sözcelenen bu tümcenin, *sözcüğün tam anlamıyla*, yanlış çıkacağını söylemek istemiyorum. Öyleyse, bu sezdirim tartışmasının başında verdiğim örnekten farklı olarak, *kimi* sezdirimler uzlaşımsaldır.

Uzlaşımsal-olmayan sezdirimlerin *konuşma* sezdirimleri olarak adlandıracağım belirli bir alt sınıfının, söylemin [discourse] belirli genel özellikleriyle özsel olarak bağlantılı olduğunu göstermek istiyorum; öyleyse bir sonraki adımım bu özelliklerin neler olduğunu dile getirmeye çalışmak olacak. Genel bir ilke bulmak amacıyla ilk deneme olarak şunlar söylenebilir. Karşılıklı konuşmalar normalde birbirinden kopuk sözlerin sıralanmasıyla meydana gelmezler; böyle olması ussal olmazdı. Bunlar, tipik olarak, en azından bir dereceye kadar, iş birliğine dayalı çabalardır; her katılımcı bu çabalarda ortak bir amaç, bir amaçlar kümesi ya da en azından karşılıklı olarak kabul edilmiş bir yön olduğunun bir ölçüde farkındadır. Bu amaç ya da yön başlangıçta saptanmış olabilir (örneğin tartışılacak sorunun başlangıçta önerilmesiyle) ya da karşılıklı konuşma sırasında ortaya çıkabilir; epey belirli olabilir ya da (gündelik bir konuşmada olduğu gibi) katılımcılara büyük oranda serbestlik bırakacak kadar belirsiz olabilir. Ancak her aşamada, *kimi* olanaklı konuşma adımları konuşma açısından uygunsuz bulunup dışarıda bırakılacaktır. O halde katılımcıların (diğer koşullar aynıyken) uymaları beklenen çok genel bir ilkeyi dile getirebiliriz: Konuşmaya katkı, ilgili aşamada, katılımcısı olduğun karşılıklı

² Harold Wilson 1964-1970 ile 1974-1976 yılları arasında Birleşik Krallık'ta başbakanlık yapmıştır. [ç.n.]

konuşmanın kabul edilmiş amacının ya da yönünün gerektirdiği kadar olsun. Bunu İş Birliği İlkesi olarak adlandırabiliriz.

Bunun gibi genel bir ilkenin kabul edilebilir olduğu varsayımıyla, biri ya da öbürünün altına daha belirli maksim ve alt-maksimler düşecek dört kategori ayırt edilebilir. Bu maksim ve alt-maksimleri izlemek, genel olarak, İş Birliği İlkesi ile uyumlu sonuçlar verecektir. Kant'ı çağrıştıracak biçimde bu kategorileri Nicelik, Nitelik, Bağıntı ve Tarz olarak adlandırıyorum. Nicelik kategorisi katkıda bulunulan bilginin [information] niceliği ile ilgili olup altına şu maksimler düşer:

1. Katkın (karşılıklı konuşmanın o anki amaçları açısından) gerektiği kadar bilgilendirici olsun.
2. Katkın gerektiğinden daha bilgilendirici olmasın.

(İkinci maksim tartışmalıdır; fazla bilgi vermenin İş Birliği İlkesi'ne aykırı olmadığı, yalnızca zaman kaybı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, böylesi bir karşı çıkışa, fazla bilgi vermenin yan sorunlar doğurabilmesi bakımından kafa karıştırıcı olabileceği biçiminde yanıt verilebilir; bunun yanı sıra dinleyicilerin bu aşırı bilginin belirli bir amaç için verildiğini düşünüp yanılabilmesi gibi dolaylı bir etki de ortaya çıkabilir. Ne olursa olsun, bu ikinci maksimin gerekliliğinden belki farklı bir nedenden dolayı kuşku duyulabilir: bağıntıyla ilgili aşağıdaki maksimin zaten aynı işi görecek olması.)

Nitelik kategorisi altına bir üst-maksim—“Katkının doğru olmasına çalış.”—ve daha belirli iki maksim düşer:

1. Yanlış olduğuna inandığın şeyi söyleme.
2. Elinde yeterli kanıt olmayan şeyi söyleme.

Bağıntı kategorisinin altına tek bir maksim koyuyorum: “Bağıntılı ol.” Maksimin kendisi özlü olsa da formülleştirilmesinde beni epey uğraştıran birkaç sorun gizlidir: hangi farklı bağıntı tür ve odaklarının olanaklı olduğu, bunların karşılıklı konuşma boyunca nasıl değiştiği, konuşma konularının uygun bir biçimde değiştirilmesi olgusunun nasıl hesaba katılması gerektiği ve benzeri sorular. Bu aşırı derecede zor bulduğum sorulara ilerideki bir çalışmada dönmeyi umuyorum.

Son olarak, (önceki kategorilerden farklı olarak) söylenen şey ile değil, söylenen şeyin nasıl söylenmesi gerektiği ile ilgili gördüğüm, Tarz kategorisi altına üst-maksim—“Açık ol.”—ve şunlar gibi türlü maksimleri koyuyorum:

1. Anlaşılmaz sözlerden kaçın.
2. Çok anlamlılıktan kaçın.
3. Özlü ol (sözü gereksiz yere uzatmaktan kaçın).
4. Sıralı ol.

Bunlara başkaları da eklenebilir.

Bu maksimlerden kimilerine uymanın diğerlerinden daha az öncelikli olduğu açık; sözü gereksiz yere uzatarak kendini dile getiren bir kişi, yanlış olduğuna inandığı bir şeyi söyleyen bir kişiye göre genellikle daha yumuşak eleştirilere uğrar. Aslında en azından birinci Nitelik maksiminin oluşturmakta olduğum türden bir şemada yer

almaması gerekecek kadar önemli olduğu düşünülebilir; diğer maksimler ancak bu Nitelik maksiminin gerekliliğinin sağlandığı varsayımıyla işlerlik kazanırlar. Bu doğru olsa bile sezdirimlerin ortaya çıkması bakımından bu maksim diğerlerinden tümenden farklı bir rol oynamıyor gibi görünüyor; en azından şimdilik, bunu da maksimler listesinin bir üyesi saymak uygun olacaktır.

Kuşkusuz, örneğin, “Kibar ol.” gibi her türden başka maksimler de (estetik, toplumsal ya da ahlaksal nitelikli) vardır; karşılıklı konuşmalarda katılımcılar normalde bunlara da uyarlar ve bunlar da uzlaşım-sal-olmayan sezdirimleri ortaya çıkarabilirler. Bununla birlikte, konuşma maksimleri ve onlarla bağlantılı konuşma sezdirimleri, konuşmanın [talk] (ve dolayısıyla karşılıklı konuşmanın [talk exchange]) hizmet etmesi için uyarıldığı ve temelde hizmet etmesi için kullanıldığı belirli amaçlarla (umarım) özel olarak bağlantılıdır. Maksimlerimi bu amaç, bilginin en verimli bir biçimde karşılıklı aktarımıymış gibi dile getirdim; kuşkusuz bu belirleme çok dar kapsamlıdır ve bu şemanın başkalarının eylemlerini etkileme ya da yönlendirme gibi genel amaçları hesaba katacak biçimde geliştirilmesi gerekir.

Açıkladığım hedeflerimden biri, konuşmayı amaçlı, hatta ussal, davranışın özel bir örneği ya da türü olarak anlamak olduğundan, yukarıdaki maksimlerin en azından bir bölümü ile bağlantılı özel beklenti ve varsayımların benzerlerinin karşılıklı konuşma dışındaki etkileşimler alanında da bulunduğu dikkat çekmek iyi olabilir. Her bir konuşma kategorisi için böylesi bir benzer durumu aşağıda kısaca sıralıyorum:

1. *Nicelik*. Bir arabayı onarmama yardımcı oluyorsanız, katkınızın gerektiğinden ne fazla ne de eksik olmasını beklerim. Örneğin, belirli bir aşamada dört vidaya gereksinim duyuyorsam, bana iki ya da altı değil dört vida vermenizi beklerim.
2. *Nitelik*. Katkılarınızın yapmacık değil içten olmasını beklerim. Kek yapmama yardımcı oluyorsanız, keke katmak için şeker istediğimde bana tuz vermemenizi beklerim; kaşığa gereksinim varsa, plastik bir oyuncak kaşık beklemem.
3. *Bağıntı*. Ortağımın katkısının etkileşimin her aşamasındaki öncelikli gereklere uygun olmasını beklerim. Kek malzemelerini karıştırıyorsam, bana iyi bir kitabın, hatta bir fırın tutacağına verilmesini beklemem (bu sonraki bir aşamada uygun bir katkı olabileceksene de).
4. *Tarz*. Ortağımdan hangi katkıyı yaptığını açık kılmasını ve bunu uygun bir hızla yapmasını beklerim.

Bu benzetimler, İş Birliği İlkesi ve ona eşlik eden maksimlerle ilgili temel önemde olduğunu düşündüğüm şu soruyla bağlantılıdır: konuşucuların genel olarak (diğer koşullar aynı ve tersine bir gösterge yoksa) bu ilkelerin buyurduğu tarzda hareket edeceklerini söyleyen ve sezdirimlerin büyük oranda bağlı olduğunun (umarım) görüleceği, kabul ediyor göründüğümüz bu varsayımın temeli nedir? Sıkıcı ancak kuşkusuz belirli bir düzeyde yeterli bir yanıt vermek gerekirse insanların böyle davrandıkları iyi bilinen deneysel [empirical] bir olgudur; çocukluklarında böyle davranmayı öğrenirler ve bu alışkanlıklarını sonradan yitirmezler; gerçekten de bu

alışkanlıktan bütünüyle kurtulmak epey çaba gerektirir. Örneğin doğruyu söylemek yalanlar uydurmaktan çok daha kolaydır.

Bu olgular ne kadar yadsınamaz açıklıkta olursa olsun yine de altlarında yatan temeli bulmak isteyecek kadar usçuyum; standart konuşma pratiğini yalnızca tümümüzün ya da çoğumuzun *gerçekte* izlediği bir şey olarak değil, izlenmesi *usa uygun* [reasonable] olan ve bir kenara *bırakmamamız gereken* bir şey olarak düşünebilmek istiyorum. Bir süre için karşılıklı konuşmada İş Birliği İlkesi ve maksimlere uymanın, söylem alanı dışında da benzerleri görülen, sözleşme benzeri bir dayanağı olan bir iş gibi düşünülebileceği görüşüne yakındım. Yolda kalmış arabamla uğraşırken oradan geçiyorsanız, yardım önereceğinize yönelik belirli düzeyde bir beklenti bende kuşkusuz oluşur ancak kaputun altında benimle tamir işine girişirseniz beklentilerim daha da güçlenir ve daha belirli bir biçim alır (beceriksiz işgüzarın biri olduğunuza yönelik belirtiler yoksa); karşılıklı konuşmaların da iş birliğine dayalı etkileşimleri ortaklaşa ayırt eden belirli özellikleri tipik olarak sergilediklerini düşünüyorum:

1. Katılımcıların ortak bir öncelikli amacı vardır, bir arabanın onarılması gibi; son amaçları kuşkusuz bağımsız, hatta çatışma içinde olabilir—her biri arabanın onarılmasını basıp gitmek ve ötekini yolda bırakmak için istiyor olabilir. Tipik karşılıklı konuşmalarda, ayaküstü sohbetlerde olduğu gibi ikinci-düzyen bile olsa, ortak bir amaç bulunur; taraflardan her biri o an için ötekinin geçici konuşma beklentilerini paylaşmalıdır.

2. Katılımcıların katkıları uyuşmalı, karşılıklı olarak birbirine bağlı olmalıdır.

3. Her iki taraf da sona erdirilmesi için uzlaşmadığı sürece, diğer her şey aynıyken, etkileşimin uygun bir biçimde sürmesi gerektiği konusunda bir tür anlaşma bulunur (bu anlaşma açık olabilir ancak genellikle örtüktür). Birdenbire çekip gitmez ya da başka bir işle uğraşmaya başlamazsınız.

Ne var ki kimi durumlar için böylesi sözleşme benzeri bir temel uygun düşse de tartışma ve mektup yazma gibi çok sayıda değişik etkileşim türü için aynı şey kolayca söylenemez. Her durumda, bağıntısız ya da anlaşılmaz şeyler söyleyen bir konuşucunun öncelikle dinleyicilerine değil kendine zarar verdiği düşünülür. Bu yüzden İş Birliği İlkesi ve maksimlere uymanın *usa uygun* (ussal) olduğunu şöyle gösterebilmek istiyorum: konuşma/iletişim için ana önemdeki amaçları (örneğin bilgi almak ve vermek, başkalarını etkilemek ve onlardan etkilenmek) dikkate alan herkesin ancak İş Birliği İlkesi ve maksimlere genel olarak uygun biçimde yürütüldüğü varsayımıyla yararlı olacak karşılıklı konuşmalara katılmaya, uygun koşullar altında, ilgisinin olması beklenmelidir. Böyle bir sonuca ulaşıp ulaşılamayacağından emin değilim; her durumda, bağıntının doğası ve onun gerekli olduğu koşullar konusunda yeterince açık olmadan bu sonuca ulaşamayacağımdan iyice eminim.

Şimdi bir yanda İş Birliği İlkesi ve maksimler, öte yanda konuşma sezdirimleri arasındaki ilişkiyi göstermenin zamanı geldi.

Karşılıklı konuşmalarda bir katılımcının maksimlerin gereklerini yerine getirememesinin türlü nedenleri olabilir. Örneğin şunlar:

1. Sessizce ve dikkat çekmeden bir maksimi *çiğneyebilir* [*violate*]; böyle yaparsa kimi durumlarda yanıltıcı olabilecektir.

2. Hem maksime hem de İş Birliği İlkesi'ne uymaktan *vazgeçebilir* [*opt out*]; maksimin gerektirdiği biçimde iş birliği yapmak istemediğini söyleyebilir, gösterebilir ya da bunun anlaşılmasına izin verebilir. Örneğin şöyle diyebilir: *Daha fazla bir şey söyleyemem; dudaklarım mühürlü.*

3. Bir *çatışma* [*clash*] ile karşılaşabilir: Örneğin ikinci Nitelik maksimini çiğnemedenden (Söylediğin şey için yeterli kanıtın olsun) birinci Nicelik maksiminin gereğini (Gerektiği kadar bilgilendirici ol) yerine getiremeyebilir.

4. Bir maksime *karşı gelebilir* [*flout*]; bir başka deyişle onun gereklerini yerine getirmekten göstere göstere kaçınabilir. Konuşucunun maksimin gereklerini yerine getirebileceği, bunu bir başka maksimi (bir çatışma yüzünden) çiğnemedenden yapabileceği, [iş birliğinden] vazgeçmediği ve eyleminin göstere göstere olması nedeniyle yanıltmaya çalışmadığı varsayıldığında dinleyici küçük bir sorunla karşı karşıya kalmış olur: Konuşucunun söylediği şeyi söylemesi onun genel olarak İş Birliği İlkesi'ne uyuyor olması varsayımıyla nasıl uzlaştırılabilir? Konuşma sezdirimine neden olan tipik durumlardan biri budur; bir konuşma sezdirimi bu yolla meydana getirildiğinde, bir maksimden *yararlanıldığını* [*exploitation*] söyleyeceğim.

Şimdi konuşma sezdirimi kavramını tanımlayacak durumdayım. Bir konuşucu *p*'yi söyleyerek (söylemekle, söylerken) (ya da söylemiş gibi yaparak) *q*'yu sezdirildiğinde, *q*'yu konuşma sezdirimi saymak için şu koşullar gereklidir: (1) konuşucunun konuşma maksimlerine ya da en azından İş Birliği İlkesi'ne uyduğu varsayılmalı; (2) konuşucunun *p*'yi söylemesinin ya da söylemiş gibi yapmasının (ya da bunu *o* sözcüklerle yapmasının) bu varsayımla [(1) varsayımıyla] tutarlı olması için *q*'nun gerekli olduğunun farkında olduğu ya da bunu düşündüğü varsayılmalı; (3) konuşucu, dinleyicinin (2)'deki varsayımın gerekliliğini çözümleyebilecek ya da sezgisel olarak kavrayacak yeterliliği olduğunu düşünür (ve dinleyiciden kendisinin böyle düşündüğünü düşünmesini bekler). Bunu ilk örneğime, B'nin C'nin henüz hapse girmediği yönündeki sözüne uygulayalım. Uygun varsayımlarla A şöyle akıl yürütebilir: "(1) B 'Bağıntılı ol.' maksimini çiğniyor gibi görünüyor ve bundan dolayı açık olmayla ilişkili maksimlerden birine karşı geldiği düşünülebilir ancak yine de İş Birliği İlkesi'ne uymaktan vazgeçtiğini varsaymamı gerektirecek bir neden göremiyorum; (2) bu koşullarda, onun bağıntısız sözlerinin yalnızca görünüşte böyle olduğunu eğer ve ancak onun C'nin dürüst olmayabileceğini düşündüğünü varsayarsam kabul edebilirim; (3) B benim (2) adımını çözümleyebilme yeterliliğinde olduğumu biliyor. Öyleyse B, C'nin dürüst olmayabileceğini sezdiriyor."

Konuşma sezdirimleri çözümlenebilir olmalıdır; çünkü aslında sezgisel olarak kavranabilir olsa da sezginin yerine bir uslamlama konamıyorsa, sezdirim (eğer varsa) bir konuşma sezdirimi sayılmayacaktır; bir uzlaşım sal sezdirim olacaktır. Belirli bir konuşma sezdiriminin varlığına karar vermek için dinleyiciler şu verilerden yararlanacaktır: (1) kullanılan sözcüklerin uzlaşım sal anlamları ve ilgili

olabilecek göndergelerin neler olduğu; (2) İş Birliği İlkesi ve maksimleri; (3) sözcenin dilsel ya da dilsel olmayan bağlamı; (4) arka plan bilgisinin diğer öğeleri ve (5) önceki başlıkların altına düşen bütün ilgili öğelerin iki taraf için erişilebilir olduğu ve iki tarafın bunun böyle olduğunu bildiği ya da varsaydığı olgusu (ya da varsayımsal olgusu). Bir konuşma sezdiriminin çözümlenmesinin genel aşamaları şöyle gösterilebilir: “[Konuşucu] *p*'yi söyledi; maksimlere ya da en azından İş Birliği İlkesi'ne uymadığını varsaymak için bir neden yok; *q*'yu düşünmese bunu yapıyor olamazdı; *q*'yu düşündüğü varsayımının gerekli olduğunu anlayabildiğimi biliyor (onun bildiğini bildiğimi de biliyor); *q*'yu düşünmemi engellemek için hiçbir şey yapmadı; *q*'yu düşünmemi amaçlıyor ya da en azından düşünmeme izin vermek istiyor; öyleyse *q*'yu sezdi.”

Konuşma Sezdirimi Örnekleri

Şimdi üç grup altında birkaç örnek vereceğim.

A Grubu: *Hiçbir maksimin çiğnenmediği ya da en azından herhangi bir maksimin çiğnendiğinin açıkça görülmediği örnekler*

A yürütülemediği belli olan bir arabanın yanında durmaktayken B yaklaşır ve aralarında şu konuşma geçer:

(1) A: *Benzinim bitti.*

B: *Köşede bir benzinci var.*

(Açıklama: B benzincinin açık olduğunu ve satacak benzini olduğunu (ya da bunun olanaklı olduğunu) düşünmeseydi “Bağıntılı ol.” maksimini çiğnemiş olurdu; öyleyse benzincinin açık olduğunu ya da en azından olabileceği gibi bir sezdirimde bulunur.)

Bu örnekte, *Henüz hapse girmedi* sözünün geçtiği örnekten farklı olarak, B'nin sözü ve A'nın sözü arasındaki seslendirilmemiş bağlantı o kadar açık ki Tarz üst-maksimi “Açık ol.” yalnızca söylenen şeyin dile getirilmesine değil, söylenen şeyin beraberindeki sözlerle bağlantısına uygulanacak biçimde yorumlansa bile, örnekte bu üst-maksimin çiğnendiğini düşünmek için bir neden yok gibi görünüyor. Sıradaki örnek bu bakımdan belki biraz daha az açıktır:

(2) A: *Smith'in bu aralar bir kız arkadaşı varmış gibi görünmüyor.*

B: *Son zamanlarda New York'a çok sık gidiyor.*

B Smith'in New York'ta bir kız arkadaşı olduğunu ya da olabileceğini sezdiriyor. (Bir önceki örnekte açıklama verildiğinden burada vermek gerekmiyor.)

Her iki örnekte de konuşucu, kendisinin Bağıntı maksimine uyduğu varsayımının korunması için inandığını varsaymamız gereken şeyi sezdiriyor.

B Grubu: *Bir maksimin çiğnendiği ancak bu çiğnemenin başka bir maksimle çatışma varsayımıyla açıklanan örnekler*

A, B ile Fransa tatilinde izleyecekleri yol için plan yapmaktadır. İkisi de yolculuğu çok fazla uzatmayacaksa A'nın, arkadaşı C'yi görmek istediğini bilmektedir:

(3) A: *C nerede yaşıyor?*

B: *Güney Fransa'da bir yerde.*

(Açıklama: B'nin [iş birliğinden] vazgeçtiğini düşünmek için bir neden yok; yanıtı, kendisinin de iyi bildiği gibi, A'nın gereksinimlerini karşılayacak düzeyde bilgi vermiyor. Birinci Nicelik maksiminin böylesi çığnenişi yalnızca, B'nin daha fazla bilgilendirici olması için ikinci Nitelik maksimini ("Yeterli kanıtı olmayan şeyi söyleme.") çığneyecek bir şeyler söylemesi gerekeceğinin farkında olduğu varsayımıyla açıklanabilir. Demek ki B, C'nin hangi kentte yaşadığını bilmediğini sezdiriyor.)

C Grubu: *[Bir maksimden] yararlanılması örnekleri; bir başka deyişle bir söz sanatı türünde bir şey aracılığıyla bir konuşma sezdirimine ulaşmak için bir maksime karşı gelinmesi.*

Bu örneklerde, söylenen şey düzeyinde bir maksim çığneniyor olsa da dinleyici o maksime ya da en azından genel olarak İş Birliği İlkesi'ne sezdirilen şey düzeyinde uyulduğunu varsayabilir.

(1a) *Birinci Nicelik maksimine karşı gelinmesi*

A felsefeyle ilgili bir işe başvuracak olan öğrencisi için bir referans mektubu yazmaktadır; mektupta şunlar yazılıdır: "Sayın Beyefendi, Bay X'in İngilizceye egemenliği eksiksiz, derslere katılımı da düzenliydi. Saygılarımla, vb." (Açıklama: A [iş birliğinden] vazgeçiyor olamaz çünkü iş birliği yapmak istemese neden [mektup] yazsın? Bilgisizlikten dolayı daha fazla bir şey söyleyemiyor olamaz çünkü söz konusu kişi onun bir öğrencisi; ayrıca bundan daha fazla bilgi istendiğinin de farkında. Öyleyse yazmak istemediği bir bilgiyi aktarmak istiyor olmalı. Bu varsayımın kabul edilebilir olması için A'nın Bay X'in felsefede iyi olmadığını düşünüyorsa olması gerekir. O halde sezdirmediği şey budur.)

Birinci Nicelik maksimine karşı gelinmesine uç örnekler olarak *Kadın kadındır* ve *Savaş savaştır* gibi apaçık [patent] eşsözlerin sözcelenmeleri verilebilir. Söylenen şey (benim yeğlediğim anlamda alınır) düzeyinde bunların hiçbir biçimde bilgilendirici olmayan sözler olduğu ve bu nedenle, bütün konuşma bağlamlarında, o düzeyde, birinci Nicelik maksimini çığnemek zorunda olduklarını belirtmek istiyorum. Kuşkusuz bunlar sezdirilen şey düzeyinde bilgilendiricidirler; dinleyicinin bunların bu düzeydeki bilgisel içeriklerini belirlemesi, konuşucunun neden özel olarak bu apaçık eşsözü seçtiğini açıklayabilmesine bağlıdır.

(1b) *İkinci Nicelik maksiminin ("Gerektiğinden daha fazla bilgi verme."), böylesi bir maksimin varlığının kabul edilmesi gerektiği varsayımıyla, çığnenmesi*

A, p'nin doğru olup olmadığını bilmek istemektedir; B ise yalnızca p'nin doğru olduğu bilgisini değil, p'nin kesin olduğu ve p'nin doğruluğuna yönelik hangi kanıtların olduğu bilgisini de vermek istemektedir. B farkında olmadan çok konuşuyor olabilir; A da böyle düşünüyorsa kafasında B'nin söylediği kadar emin

olup olmadığına yönelik bir kuşku oluşabilir (“Yemini fazla uzattı, bana kalırsa.”³). Ancak B’nin bilerek çok konuştuğu düşünülüyorsa bu, p’nin doğru olup olmadığının belirli bir dereceye kadar tartışmalı olduğunu aktarmanın dolaylı bir yolu olur. Bununla birlikte, böyle bir sezdirimin bir ikinci Nicelik maksimi varsayımına başvurmadan Bağıntı maksimine gönderim yaparak açıklanıp açıklanamayacağı tartışmalıdır.

(2a) *Birinci Nitelik maksimine karşı gelinen örnekler*

İroni. A’nın şimdiye kadar yakın ilişki içinde olduğu X, A’nın bir sırrını iş alanındaki bir rakibine açık eder. Hem A hem de dinleyicileri bunu bilmektedirler. A şöyle der: *X iyi bir arkadaştır.* (Açıklama: A’nın söylediği ya da söylemiş gibi yaptığı şeye inanmadığı gerek A gerekse dinleyicileri için bütünüyle apaçıktır; dinleyiciler A’nın bunun kendileri için apaçık olduğunu bildiğini de bilirler. Öyleyse, A’nın sözcüğü bütünüyle amaçsız değilse, A görünüşte ileri sürdüğü önermeden başka bir önermeyi aktarmaya çalışıyor olmalı. Bu, apaçık bir biçimde bağıntılı bir önerme olmalıdır; en apaçık bağıntılı önerme ileri sürülüyor gibi görünenin çelişimidir.)

Metafor. *Sen benim kahvem kremasının* gibi örnekler tipik olarak kategori yanlış içerirler; öyleyse konuşucunun söyler gibi görüldüğü şeyin çelişimi, herkesin bildiği bir doğrudan başka bir şey olmayacaktır; dolayısıyla böylesi bir konuşucunun aktarmak istediği şey *bu* olamaz. En olası varsayım konuşucunun dinleyicisine, onun sözü geçen maddeye (az çok hayal ürünü olarak) benzeyen bir ya da daha fazla özelliğini yüklüyor olmasıdır.

Metafor ve ironiyi, dinleyiciyi iki adımda yorumlamaya zorlayacak biçimde birleştirmek olanaklıdır. *Sen benim kahvem kremasının* diyerek, dinleyicinin öncelikle metaforik “Sen benim canımın içisin.” yorumuna sonrasında ise ironik “Sen benim başımın belasıdır.” yorumuna ulaşmasını amaçlıyorum.

Azaltma [Meiosis]. Bütün mobilyaları kırdığı bilinen birisi için şöyle deniyor: *Biraz alkollüydü.*

Abartma. *Her güzel kız bir denizciye aşıktır.*

(2b) İkinci Nitelik maksimine (“Elinde yeterli kanıtı olmayan şeyi söyleme.”) karşı gelinen örnekler bulmak belki pek kolay değil ancak şu örnek uygun olur gibi görünür. X’in karısı için şunu söylüyorum: *Büyük olasılıkla kocasını bu akşam aldatıyor.* Uygun bir bağlamda veya uygun bir jest ya da ses tonu ile [dile getirdiğimde] bu varsayım için yeterli kanıtım olmadığı açıkça görülebilir. Konuştuğum kişi, konuşma oyununun yine de oynanmakta olduğu varsayımını korumak amacıyla, kabul edilmesi için usa uygun bir dayanağım olan bağıntılı bir

³ Shakespeare’in *Hamlet* oyununda geçen bir söz:

HAMLET
Nasıl buldunuz bu oyunu bayan?
KRALİÇE
Yemini fazla uzattı, bana kalırsa. (III. perde II. sahne)

Shakespeare, W. (2007). *Hamlet* (B. Bozkurt, Çev.). Remzi Kitabevi, s. 129. [ç.n.]

önermeyi anıştırdığımı varsayar. Bağıntılı önerme de pekâlâ, kadının kocasını aldatma alışkanlığı olduğu ya da böylesi bir davranıştan geri durmayacak türden bir kişi olduğu olabilir.

(3) *Bağıntı maksimini gerçekten çiğneyerek (görünüşte çiğnemekten ayrı olarak) bir sezdirim elde edilen örnekler* belki de az bulunur ancak şu iyi bir aday gibi görünüyor. Kibar bir çay partisinde A şöyle der: *Bayan X acuzenin teki*. Ürkütücü bir sessizlik anından sonra B şunu söyler: *Bu yaz havalar çok güzel gitti, değil mi?* B, A'nın bir önceki sözüyle bağıntılı bir şey söylemeyi göstere göstere reddeder. Böylelikle A'nın sözünün tartışılmaması gerektiğini, belki de daha belirgin bir biçimde A'nın topluluk içinde bir gaf yaptığını sezdirir.

(4) *Üst-maksim "Açık ol." altına düşen farklı maksimlere karşı gelinen örnekler*

Çok anlamlılık. Burada yalnızca bilerek yaratılan ve konuşucunun dinleyicisine fark edilmesini amaçladığı ya da beklediği çok anlamlılıkla ilgilendiğimizi unutmamalıyız. Dinleyicinin çözmesi gereken sorun konuşucunun, konuşma oyununu oynamayı sürdürmesine karşın neden çok anlamlı bir sözce seçme gereği duyduğudur. İki tür durum söz konusudur:

(a) Bir sözcenin iki yorumu arasında doğrudanlık bakımından bir fark olmayan ya da en azından çarpıcı bir fark olmayan örnekler; iki yorumdan hiçbirini diğerinden belirgin bir biçimde daha karmaşık, daha az standart, anlaşılması daha güç ya da daha zorlama değildir. Blake'in dizelerini düşünebiliriz: "Asla yeltenme anlatmaya aşkını, Asla anlatılamayacak olan aşkı." Buyruk kipinin yarattığı güçlüklerden kurtulmak için, bununla bağıntılı şu tümceyi inceleyeceğim: *Anlatmaya yeltendim aşkımı, asla anlatılamayacak olan aşkı*. Burada bir ikili çok anlamlılık olabilir. *Aşkım* ya bir duygu durumuna ya da bir duygu nesnesine gönderim yapıyor olabilir; *asla anlatılamayacak olan aşk* deyimi de ya "anlatılamayacak aşk" ya da "anlatılırsa varlığı sürmeyecek olan aşk" anlamına gelebilir. Kısmen şairin ince zevki, kısmen de içsel kanıttan (çok anlamlılığın sürdürülmesi) dolayı, çok anlamlılıkların bilerek yaratıldığını ve şairin yorumlardan hem yalnızca birini hem de yalnızca öbürünü amaçlasa söyleyeceği şeyi aktardığını düşünmekten başka bir seçenek yok gibi görünüyor; bununla birlikte şair kuşkusuz bunlardan hiçbirini açıkça söylemiyor, yalnızca aktarıyor ya da akla getiriyor (krş. "Eh, madem kadınların keyfi için [doğa] sende bunu çıkardı, Aşkın benim olsun bari, onlara kalsın sevişmenin tadı."⁴).

(b) Bir yorumun diğerinden belirgin biçimde daha az doğrudan olduğu örnekler. Sind bölgesini ele geçirdikten sonra *Peccavi* iletisini gönderen Britanyalı generalle ilgili karmaşık örneğe bakalım. Buradaki çok anlamlılık ("I have Sind" [Sind benim] / "I have sinned" [Günah işledim]) biçimbirimsel değil sesbirimseldir⁵; aslında

⁴ Shakespeare'in 20. Sonesi. Bu sone Shakespeare'in bir erkeğe olan aşkını anlatıyor. Burada "bunu çıkardı" denerek akla gelmesi istenen şey penistir. Kaynak: Shakespeare, W. (1996). *Soneler* (B. Bozkurt & S. Bozkurt, Çev.). Remzi Kitabevi, s. 40. [ç.n.]

⁵ Metinde gönderimde bulunulan olay şudur: Söylentiye göre İngiliz komutan Sir Charles James Napier bugün Pakistan'ın bir eyaleti olan Sind'i 1843 yılında ele geçirdikten sonra yalnızca "Peccavi" sözcüğünden oluşan bir ileti gönderir. "Peccavi" Latince "Günah işledim." anlamına geliyor. Bu

kullanılan deyim çok anlamlı değil ancak konuşucu ve dinleyiciye yabancı bir dilde söylendiği için çeviriye gerek duyuluyor; ana dil İngilizceye standart çevirisi yapıldığında da çok anlamlılık ortaya çıkıyor.

İletinin doğrudan yorumu (“I have sinned”) aktarılsın ya da aktarılmasın dolaylı yorumun aktarılmak zorunda olduğu görülüyor. Bir tümce ile onun yalnızca dolaylı yorumunu aktarmanın biçimsel nedenleri olabilir ancak *p*'yi dolaylı olarak aktaran bir deyim bulma sıkıntısına girmek ve böylece dinleyicileri söz konusu yorumu bulmaları için çabalamaya zorlamak, bu yorum iletişimsel olarak yararsız olsaydı, anlamsız ve belki de biçimsel olarak sakıncalı olurdu. İletinin doğrudan yorumunun da aktarılıp aktarılmadığı, böyle bir varsayımın diğer konuşma gereksinimleriyle çatışıp çatışmadığına bağlı gibi görünüyor; örneğin, bu yorum bağıntılı mıdır, konuşucunun kabul edeceği varsayılabilir bir şey midir vb. Bu gereksinimler karşılanmazsa, iletinin doğrudan yorumu aktarılmaz. Karşılırsa aktarılır. *Peccavi* iletisinin yazarının bir tür suç işlediğini düşündüğü doğallıkla varsayılabilirse (örneğin emirlere karşı gelerek *Sind*'i ele geçirdiyse) ve böylesi bir suça gönderimde bulunmak dinleyicilerin varsayılan beklentileriyle bağıntılıysa, o kişi her iki yorumu da aktarmış olur; tersi durumda yalnızca dolaylı olanı aktarıyor demektir.

Anlaşılmazlık. Anlaşılmazlıktan kaçınmalı gerekliliğini bilerek ve açıkça çığneyerek iletişimin amaçları açısından nasıl bir yarar sağlayabilirim? Kuşkusuz, İş Birliği İlkesi yürürlükteyse, sözceme ne kadar anlaşılma katarsam katayım karşımdaki kişinin ne söylediğimi anlamasını amaçlamalıyım. A ve B'nin üçüncü bir kişinin, örneğin bir çocuğun, yanında konuştuklarını varsayalım; bu durumda A bilerek [bir ölçüde] anlaşılma olabilir ancak B'nin kendisini anlayıp üçüncü kişinin anlamayacağını umduğu için aşırı anlaşılma olamaz. Dahası, A bilerek anlaşılma olduğunu B'nin görmesini bekliyorsa, A'nın konuşmaya katkısını bu yolla yapmakla iletisinin içeriğinin üçüncü kişiye açık edilmemesi gerektiğini sezdirmediği varsayımında bulunmak *usa* uygun görünüyor.

Kısa veya özlü olmamak. Şu sözleri karşılaştırın:

- (a) *Bayan X “Evim Güzel Evim” şarkısını söyledi.*
- (b) *Bayan X “Evim Güzel Evim” şarkısının partiyonuna çok benzeyen bir dizi ses çıkardı.*

Bir eleştirmenin (a) yerine (b)'yi sözcelemeyi yeğlediğini varsayalım. (Açıklama: Kısa ve neredeyse eş anlamlı *şarkı söyledi* yerine neden bu dolaylı açıklama seçildi? Büyük olasılıkla, Bayan X'in performansı ve *şarkı söylemek* sözcüğünün genellikle uygun düştüğü performanslar arasındaki dikkat çekici farkı göstermek için. En belirgin varsayım, Bayan X'in performansının korkunç derecede kusurlu olduğudur. Eleştirmen bu varsayımın akla gelme olasılığının yüksek olduğunu bilir, öyleyse sezdirmediği şey budur.)

sözün İngilizce çevirisi “I have sinned”dir. Napier burada “I have sinned” ve “I have Sind” [Sind benim] arasındaki ses benzerliğinden yararlanarak bir söz oyunu yapar. [ç.n.]

Genelleştirilmiş Konuşma Sezdirimi

Buraya kadar yalnızca “özelleştirilmiş konuşma sezdirimi” olarak adlandırabileceğim örnekleri ele aldım—bunlar *p*’nin belirli bir durumda söylenmesinin bağlamın özel nitelikleri nedeniyle bir sezdirim taşıdığı örneklerdir; *p*’nin söylenmesinin normalde bu türden bir sezdirimi taşıdığı düşünülmez. Bununla birlikte bir de genelleştirilmiş konuşma sezdirimi örnekleri vardır. Kimi zaman belirli sözcük biçimlerinin bir sözce içinde kullanımının normalde (özel koşullar yoksa) falanca sezdirimi ya da sezdirim türünü taşıdığı söylenebilir. Herkesin kabul edeceği örnekler bulmak belki zordur çünkü bir genelleştirilmiş konuşma sezdirimini uzlaşımalsal sezdirimmiş gibi ele alma hatasına çok kolay düşülebilir. Yeterince tartışmasız olabileceğini umduğum bir örnek veriyorum.

X bu akşam bir kadınla buluşuyor, biçimindeki bir tümceyi kullanan herkes normalde buluşulacak kişinin *X*’in karısı, annesi, kız kardeşi veya hatta belki de yakın platonik arkadaşı dışında biri olduğunu sezdirir. Benzer biçimde, *X dün bir eve girdi ve ön kapının arkasında bir kaplumbağa buldu*, dersem ve bir süre sonra da bu evin *X*’in kendi evi olduğunu açıklarsam, beni dinleyen kişi normal olarak şaşıracaktır. *Bir bahçe, bir araba, bir kolej vb.* deyimleri içeren benzer dilsel olgular üretebilirim. Bununla birlikte, kimi zaman, böylesi bir sezdirim normalde ortaya çıkmaz (“Bütün sabahı bir arabanın içinde oturarak geçiriyorum.”), kimi zamansa ters bir sezdirim ortaya çıkar (“Dün bir parmak kırdım.”). *Bir X* biçimindeki bir deyimın şöyle üç anlamının olduğunu söyleyen bir filozofa pek kulak asmak istemeyeceğimizi düşünme eğilimindeyim: ilki yaklaşık olarak “*X* sözcüğünü tanımlayan koşulları sağlayan bir şey” anlamında, diğeri yaklaşık olarak “bağlamın gösterdiği bir kişiyle yalnızca belirli bir uzak ilişki içinde olan bir *X* (ilk anlamıyla)” anlamında ve bir başkası “bağlamın gösterdiği bir kişiyle belirli bir yakın ilişki içinde olan bir *X* (ilk anlamıyla)” anlamındadır. Şu türden bir açıklamayı fazlasıyla yeğleme miyiz (kuşkusuz ayrıntılarda yanlışlıklar olabilir): Bir kimse *bir X* biçimindeki bir deyimini kullandığında *X*’in tanınabilir bir kişiyle ait olma ya da başka türlü yakın bir ilişki içinde olmadığını sezdiriyorsa, sezdirimin ortaya çıkmasının nedeni konuşucunun açık olmasının beklenebileceği bir durumda açık olmamasıdır; buradan çıkan sonuç, onun açık olamayacak bir durumda olduğunun varsayılabilirliği. Bu bildik bir sezdirim durumudur ve şu ya da bu nedenle birinci Nicelik maksiminin gereğini yerine getirememesi olarak sınıflandırılabilir. Tek zor soru neden belirli durumlarda, özel sözce bağlamlarıyla ilgili bilgilerden bağımsız olarak, belirli bir kişi ya da nesneyle sözcenin andığı ya da gösterdiği başka bir kişi arasındaki ilişkinin yakınlığının ya da uzaklığının belirtilmesinin önem taşıyabileceğinin varsayılması gerektiğidir. Yanıt şu yönde aranmalı: Bir kişi ve onunla yakından ilişkili diğer kişiler veya şeyler arasındaki etkileşimlerin, beraberinde getirdikleri ve sonuçları bakımından onunla yalnızca uzaktan ilişkili kişiler ve şeyleri içeren aynı türde etkileşimlerden çok farklı olması beklenir; çatımda bir delik bulmamın beraberinde getirdikleri ve sonuçları, başka birinin çatısında bir delik bulmamın beraberinde getirdiklerinden ve sonuçlarından çok farklı olması beklenir. Bilgi de para gibi, verenin çoğu zaman, alanın bunu nasıl kullanacağını bilmeden verdiği bir şeydir. Kendisine bir etkileşimden söz edilen bir kişi, bunun üzerine biraz daha düşünürse, kendini konuşucunun başlangıçta bilemeyebileceği başka sorulara yanıt ararken

bulabilir; [uzaklık/yakınlıkla ilgili] uygun bir belirtme dinleyicinin böylesi çok çeşitli soruları kendi başına yanıtlamasını sağlayabilecekse, konuşucunun sözlerinin bunu içermesi gerektiği varsayılır, sağlayamayacaksa varsayılmaz.

Son olarak, konuşma sezdiriminin, doğası gereği, belirli özellikleri taşıması gerektiğini gösterebiliriz:

1. Bir konuşma sezdirimini varsaymamız için en azından İş Birliği İlkesi'ne uyulduğunu varsaymamız gerektiğinden ve bu ilkeye uymaktan vazgeçmek olanaklı olduğundan, genelleştirilmiş konuşma sezdiriminin belirli durumlarda etkisizleştirilebilir olduğu sonucu çıkar. Konuşucunun vazgeçtiğini dile getiren ya da ima eden bir tümceciğin eklenmesiyle açıkça etkisizleştirilebilir ya da onu genellikle taşıyan sözce biçimi konuşucunun vazgeçtiğini açık kılan bir bağlamda kullanıldıysa bağlamsal olarak etkisizleştirilebilir.

2. Belirli bir konuşma sezdiriminin varlığının saptanması söz konusu olduğunda, bağlam bilgisi ve arka plan bilgisi dışında, yalnızca ne söylendiğinin (ya da sözcenin uzlaşım sal işlevinin) bilinmesi gereklidir ve dile getirme tarzı belirlemede hiçbir rol oynamıyorsa, aynı şeyi başka türlü söyleyip söz konusu sezdirimden kurtulmak olanaklı değildir. Buna tek ayrık durum, başka türlü söylenmiş sürümün kendisindeki bir özel niteliğin bir sezdirimin saptanmasıyla ilgili olduğu (Tarz maksimlerinden biri yoluyla) durumlardır. Bu özelliği ayrılmazlık olarak adlandıırırsak, özelli ksiz, bildik bir deyim ile taşınan bir genelleştirilmiş konuşma sezdiriminin yüksek derecede ayrılmazlık özelliği göstermesi beklenebilir.

3. Yaklaşık olarak söylersek, bir konuşma sezdiriminin varlığının belirlenmesi, sezdirimi taşıyan sözcelenmiş deyim in uzlaşım sal gücünün bir ön bilgisini gerektirdiğinden, bir konuşma sezdirgesi, deyim in uzlaşım sal gücünün başlangıçta belirlenmesi için gerekli koşullardan biri olmayacaktır. Yaşama, deyim yerindeyse, bir konuşma sezdirimi olarak başlayıp sonradan uzlaşım sallaşma olanaksız olmayabilir ancak böyle olduğunu verili bir durumda varsaymak için özel bir gerekçelendirme gerekir. Öyleyse, en azından ilk başlarda, konuşma sezdirgeleri, kullanımlarına ilişik oldukları deyimlerin anlamlarının parçası değildirler.

4. Bir konuşma sezdirgesinin doğruluğu, söylenen şeyin doğruluğuna bağlı olmadığından (söylenen şey doğru, sezdirilen şey yanlış olabilir), sezdirimi, söylenen şey değil, söylenen şeyin söylenmesi ya da "öyle dile getirilmesi" taşır.

5. Bir konuşma sezdirimini saptamak, İş Birliği İlkesi'ne uyulduğunu varsayımını korumak için varsayılması gerekli olan şeyi saptamak olduğundan ve türlü özel açıklamalar olanaklı olduğundan (bunun listesinin ucu açık olabilir), böylesi durumlardaki konuşma sezdirgesi bu özel açıklamaların ayrışımından [disjunction] oluşacaktır. Bu listenin ucu açıksa, sezdirge birçok bilindik sezdirgenin aslında taşır gibi görüldüğü türden bir belirsizlik taşıyacaktır.