

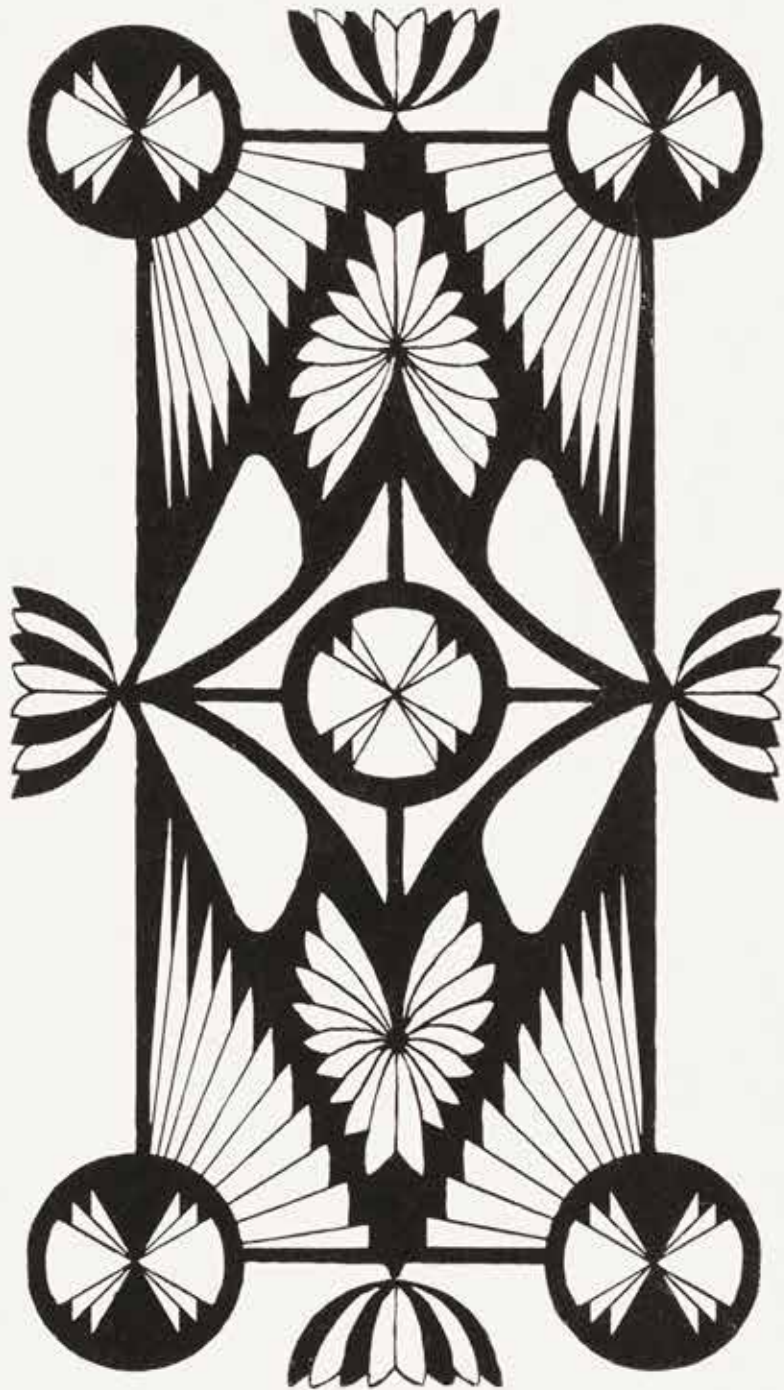
POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Temmuz/July 2023

Volume/Cilt: 12

Sayı/Issue: 1



ISSN: 2147-1622

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt: 12 • Sayı: 1 • Temmuz 2023

ISSN: 2147-1622

Editör

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi)

Sayı Editörü

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Kitap İncelemesi Editörü

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN (Ankara Üniversitesi)

Yabancı Diller Editörü

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

İlhan Burak TÜZÜN

Yayın Kurulu

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Hakan ATAY (Mersin Üniversitesi)

Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)

e. Murat ÇELİK (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)

Emre KOYUNCU (Ankara Üniversitesi)

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara Üniversitesi)

Gülben SALMAN (Ankara Üniversitesi)

Ezgi SARITAŞ (Ankara Üniversitesi)

Ezgi SERTLER (Utah Valley University)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe 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: Cemre Su KAVALLALI
Kapak Görseli: Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),
Design for a letter bag (Ontwerp voor een brieventasch)

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.

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt: 12 • Sayı: 1 • Temmuz 2023

ISSN: 2147-1622

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)

Guest Editor

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli University)

Book Review Editor

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN (Ankara University)

Language Editor

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal University)

İlhan Burak TÜZÜN

Editorial Board

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli University)

Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl University)

Hakan ATAY (Mersin University)

Erdal CENGİZ (Ankara University)

e. Murat ÇELİK (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 Fine Arts University)

Emre KOYUNCU (Ankara University)

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara University)

Gülben SALMAN (Ankara University)

Ezgi SARITAŞ (Ankara University)

Ezgi SERTLER (Utah Valley University)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)

Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe 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: Cemre Su KAVALALI
Cover Image: Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),
Design for a letter bag (Ontwerp voor een brieventasch)

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).

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 1 • Temmuz / July 2023

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

“Duyulurun Kartografyasını Değiştirmek”: Neoliberal Dünyada Mimarlık Duyuluru Nasıl Paylaşılır?, Tuğba Ayas Önel	1
Beauvoir, Varoluşçuluk Ve Sonsuz, Deniz Soysal	20
Pandemi, Yapısöküm ve Şans: Dünyanın Kırılganlığı Üzerine Düşünceler, Tacettin Ertuğrul	33
Descartes’in ve Leibniz’in Rasyonalist Felsefesinde Dil Sorunu, Svitlana Nesterova Coşkun	55
Pierre Hadot’nun “Diyalog Etiği” Kavrayışı Bağlamında Platoncu Diyalog Kavramı: Bir Çözüm İhtimali, Burak Sayın	72
Thoughtcraft: A Matter of Life and Death in Poe and Lovecraft, Hakan Atay	88

Söyleşi / Interview

Adriel M. Trott on Aristotle on the Matter of Form, Çiğdem Yazıcı & Adriel M. Trott	100
--	-----

Değini / Short Notice

İki Küçük Karşılaşma: Önay Sözer’in Ardından, e. Murat Çelik	106
---	-----

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 1 / Temmuz 2023

ISSN: 2147-1622

“Duyulurun Kartografyasını Değiştirmek”: Neoliberal Dünyada Mimarlık Duyuluru Nasıl Paylaştırır?

Tuğba Ayas  nol

Sakarya  niversitesi
ayas@sakarya.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3983-5147

 z

Bu yazının amacı yirmi birinci yüzyılda mimarlığın duyulurun paylaşımındaki olası rolünü tartışmaktır. Bu amaçla BMW şirketinin Almanya'nın Leipzig kentinde bulunan merkez binasının mekânsal tasarımı ele alacak olan bu yazının iddiası şudur: Mimarlık her zaman politiktir ve sadece güce itaat eden, tek çıktısı salt estetik biçim olan pasif bir aygıt değildir. Aksine, estetiğin politika ile ne derece ilgili olduğunun, duyulur düzeyinde bir örneğidir. Bu iddiayı temellendirmek ve tasarımın siyasi boyutunu tartışmak üzere çalışmalarında siyasi deneyimin estetik boyutuna işaret eden Jacques Ranciere'in konu hakkındaki düşüncelerine başvurulacaktır. Bahsi geçen mimari strüktürde paylaşılan ortak mekânı yeniden şekillendiren mimarlığın mekânın eşit kullanımı hakkındaki tutumu, Ranciere'in duyulurun paylaşımı fikrine dayanarak değerlendirilecek ve mimari bir strüktürün olası estetik ve politik etkileri tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Ranciere, mimarlık, duyulurun paylaşımı, eşitlik

Posseible: Felsefe Dergisi, 2023, 12(1), 1-105.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171401>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 20.11.2022
Kabul Edildiği Tarih: 03.04.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.07.2023

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 1 / July 2023

ISSN: 2147-1622

“Changing the Cartography of the Sensible”: How does Architecture Distribute the Sensible in a Neoliberal World?

Tuğba Ayas Önel

Sakarya University
ayas@sakarya.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3983-5147

Abstract

This article aims to understand the role of architecture in the distribution of the sensible in the 21st century. The claim of this article which will deal with the spatial design of the BMW Central Building located in Leipzig, Germany is as follows: Architecture is not just a passive apparatus that obeys power. It has always been political, and its only output is not a mere aesthetic form. On the contrary, it is an example of how aesthetics relates to politics on a sensible level. To justify this claim and to discuss the political dimension of design, the paper consults the thought of Jacques Rancière, who points out the aesthetic dimension of political experience in his works. The attitude of architecture, which reshapes the shared space in the mentioned architectural structure, will be evaluated via the equal use of space based on Rancière’s idea of the distribution of sensible, and the possible aesthetic and political effects of an architectural structure will be discussed.

Keywords: Rancière, architecture, distribution of sensible, equality

Posseible: Journal of Philosophy, 2023, 12(1), 1-105.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171401>

Category: Research Article / Date Submitted: 20.11.2022
Date Accepted: 03.04.2023 / Date Published: 25.07.2023

“Duyulurun Kartografyasını Değiştirmek”: Neoliberal Dünyada Mimarlık Duyuluru Nasıl Paylaştırır?

Tuğba Ayas Önel

1. Giriş

Siyasette her şey neticede mekânların dağılımına bağlıdır. Bu yerler nelerdir? Nasıl çalışırlar? Neden oradadırlar? Onları kim işgal edebilir? Bana göre siyasi eylemin toplumsala müdahalesi her zaman yerlerin ve rollerin ihtilafli dağılımı yoluyla. Siyasi eylem her zaman, belirli bir yerin ne olduğunu ve orada ne yapıldığını söylemeye kimin yetkili olduğunu bilme meselesidir.

(Ranci re 2003, 201)

Günümüzde tasarım ile siyaset arasındaki ilişki, ortak varoluşun mekânsal bağlamı içerisinde ele alınırsa tasarımın politik potansiyeline ilişkin daha incelikli bir anlayış geliştirilebilir. Bu konu filozoflar ve felsefe alanında çalışan akademisyenler tarafından fazla ilgi görmüyor olsa da mimarlık alanı özelinde tasarımın olası politik potansiyeli, günümüzde bazı mimar ve mimarlık kuramcılarının üzerinde önemle durduğu bir konudur. Bu konuyu tartışmak üzere 2016 yılında Yale Üniversitesi’nde düzenlenen bir mimarlık sempozyumunda mimar ve akademisyen Mark Foster Gage, filozof Jacques Ranci re ile mimarlığın toplumsal rolü üzerine bir söyleşi gerçekleştirir. Gage, söyleşide sempozyumu dinleyenlerle birlikte içinde buldukları Hastings Hall adlı binaya bir atıfta bulunur. Binanın mimarı Paul Rudolph’tan, “mimar, 50 yıl öncesinden bu bina içinde bedenlerimizin nasıl hareket etmesi gerektiğini bize dikte ediyor” (2016) diye bahseder. Gage’e göre mimarlar, insan davranışı üzerindeki bu olası nüfuzlarını, etkili bir siyasi bir güç olarak kullanabilirler ancak mimarlık henüz bu güce karşılık gelecek politik bir tavra sahip değildir (Gage 2016). Gage’in bu düşüncesine karşıt görüşlerden biri, bu yazıda bir

tasarımını ele alacağımız yıldız mimar Patrick Schumacher'e aittir. Ünlü mimara göre toplumsal, siyasal ve idari meseleler mimarlığın alanına girmezler. Dolayısıyla siyaset yapmak isteyen bir mimar, mimarlığı bırakıp siyaset bilimine atılmalıdır (Schumacher 2012a, 472). Bu yazının amacı içinde yaşadığımız neoliberal dönemde bu iki düşüncenin de geçerli olmadığını, Douglas Spencer'in çağdaş mimarlığın bir denetim ve itaat aracına dönüştüğünü iddia ettiği Neoliberalizmin Mimarlığı (2018) başlıklı kitabına başvurarak göstermektir. Spencer'in bu kitapta yer alan, Zaha Hadid Architects mimarlık bürosu tarafından tasarlanan BMW Leipzig merkez binası için yaptığı inceleme ve yorum, mimarlığın yeni yüzyıldaki politik statüsünü düşünmek için etkili bir örnektir. Spencer'a göre mimarlık, çağımızın neoliberalleşme sürecine hizmet eden bir denetim ve itaat aracı haline gelmiştir. Spencer'in, kitabında yeni mimarlık olarak anılan ve hiyerarşik planlamadan nefret eden, kendiliğinden düzenlemelere ve organizasyona methiyeler düzen mimari biçime (Spencer 2018, 16) işaret etmesi, mimarlığın politikayla olan bağı değerlendirme için iyi bir başlangıç noktası olabilir. Spencer, bize bu yüzyılın yıldız mimarlarının büyüleyici mimari eserlerinin esaslı bir eleştirisini sunar. Yazara göre yıldız mimarların yeni mimari tutumu, "insan bilgisine, toplumsal karmaşıklığa ve piyasaya dair anlatıları sayesinde, bireyleri yönetmesine meşruluk kazandıran" neoliberalizmin, hakikat oyunlarına hizmet eder (Spencer 2018, 17). Spencer'in bu eleştirisi yerinde görünür ancak bu iddia aynı zamanda mimarlığı salt bir araç statüsüne indirgemiş olur. Bu çalışma bu tür bir yaklaşımın, tasarlanan mimari ortamın tüm olası direniş potansiyelini de reddettiğini iddia etmektedir. Mimari biçim, kendisine başlangıçta salt bir araç olarak başvurulsa da vücuda geldiği son halde estetik ve politik anlamda bir projede amaçlanandan daha girift ilişkilere yol açar. Bu çalışmanın önerisi, bu olası ilişkileri, BMW Leipzig yerleşkesi özelinde ve Rancière'in duyulurun paylaşımı olarak adlandırdığı kavrayışıyla bir analogi kurarak anlamaya çalışmaktır. BMW Leipzig yerleşkesinde iç mekân, bir kent gibi ve eşitlik ilkesi gözetilerek tasarlanır. Rancière'in duyulurun paylaşımı düşüncesine başvurmak, mimarlığın bu örnekte duyuluru nasıl estetik düzeyde sözde (quasi) eşit bir şekilde paylaştırmaya çalıştığını ama aslında bunun nasıl sahte (pseudo) bir eşitlik olduğunu anlama imkânı verecektir. Bu da bize duyulurun paylaşımı düşüncesinden öğrendiklerimizle yeni yüzyıl mimarlığının politik potansiyelini felsefi boyutlarıyla ele alma ve değerlendirme imkânı sunacaktır. Bu amaçla yazıda ilk olarak bu okumaya ilham veren BMW Leipzig yerleşkesinde hâkim olan neoliberal mimarlık anlayışını ayrıntılı şekilde analiz eden Spencer'in iddiaları incelenecektir. Ardından Rancière'in duyulurun paylaşımı düşüncesinin bu yapıda nasıl örneklendiği gösterilecek; dördüncü bölümde mimarın bir aktör olarak duyulurun paylaşımındaki rolü tartışılacak; sonuç bölümünde ise yazı boyunca tartışılan mekânsal düzenlemenin politik tutumu değerlendirilecektir.

2. Douglas Spencer ve BMW Leipzig Analizi

2001 yılında BMW (Bayerische Motoren Werke) şirketi eski Doğu Almanya bölgesinde yer alan Leipzig şehrinde yapılmasını planladığı yeni bir merkezi yönetim binası projesi için 26 mimarlık ofisini bir yarışmaya davet eder. Düzenlenen bu iki aşamalı yarışmayı Zaha Hadid Architects mimarlık bürosu kazanır ve yapıyı, yıldız mimar

Zaha Hadid ve proje ortağı Patrick Schumacher birlikte tasarlarlar.¹ Yarışma şartnamesinde söz konusu binanın, BMW'nin bölgedeki üç üretim tesisini yani araba gövdesi imalathanesi, araba montaj yeri ve boyahaneyi adeta bir “merkezi sinir sistemi” gibi birbirine bağlaması istenir. Böylece bu yeni yapı içinde yer alacak ofis ve yönetim birimleri diğer üretim yapılarıyla ilişkilendirilecektir. Bu yapıyı bu çalışma açısından ilginç kılan en önemli özelliği, yarışma şartnamesi gereği üretim hattının merkez binanın içinden geçmesidir. Tesiste üretilen BMW 1 ve BMW 2² serisi araçlar, üretim bandı üzerinde tüm ofis çalışanlarının ve yöneticilerin görebileceği biçimde ilerler. Şirket, şartnamede bu durumu “ofis faaliyetlerinin ortasında ürünün kalitesi görünür” şeklinde ifade eder (Spencer 2018, 155). Şirketin yarışmaya katılan proje gruplarından talep ettiği diğer şartlar ise fabrika içi iletişim ile ilgilidir. Şirket, merkez binanın bir “bilgi pazarı” olarak tasarlanmasını; iç mekânının, tesisteki “iletişimi geliştirmeye” hizmet etmesini ve üretim hattında meydana gelebilecek herhangi bir aksamayı çözmek üzere binanın merkezinde bir araya gelenebilmesini sağlayacak bir “teftiş alanı” tasarlanmasını talep eder (Spencer 2018, 155).



Figür 1. Fabrika üretim hattı



Figür 2. BMW Merkez binası (kuş bakışı)

Spencer'a göre BMW Leipzig, neoliberal işletmecilik örneklerinden biridir. Ona göre bu tür bir işletmeciliğin 19. yüzyıl başında toplum mühendisliğine soyunan şirket modelinden farkı, kârı, çalışanların refahını artırarak maksimize etmeye çalışmaktan vazgeçmiş olmasıdır. Bu yeni tür işletme modelinin temel işleme prensibi, çalışanları her koşula uyarlanabilir “moleküler” bileşenler olarak görmesidir. Mimarlığın bu işleyişteki görevi de sistemi oluşturan tüm elemanları bir arada sergileyip mekânı hiyerarşiden kurtarmaktır (Spencer 2018, 161). Bu anlamda BMW'nin yarışma şartnamesinde yer alan istekleri, neoliberal düzende “çalışanları ve mekânı daha üretken kılmaya yönelik gayriresmîlik, işbirliği ve devingenlik gibi araçlara dayanan işletme stratejileri”ne uygundur (Spencer 2018, 146). Ve şirket, “iş yerindeki hiyerarşilerin ortadan kaldırılıp, işbirliğine dayalı takım çalışmasının getirilmesi” gibi bilgi ekonomisi dinamiklerine hâkimdir (Spencer 2018, 155). Spencer'a göre bu tesiste mimarlık, neoliberalizmin organizasyonel buyruklarına müspet bir ifade kazandırmıştır ve bu anlamda ünlü mimarlık tarihçisi Manfredo Tafuri'nin reklamearkitektür (reklam mimarlığı) olarak ifade ettiği durumun bir

1 Zaha Hadid Architects ofisinin ilgili projeye dair açıklamaları ve projeye dair çizim ve fotoğraflar için bkz. <https://www.zaha-hadid.com/architecture/bmw-central-building/>

2 2022 itibarıyla tesisin ürettiği araçlar.

örneğini sergiler (2018, 166).

Spencer'in yorumu, yeni yüzyıl mimarlığının, tasarımda modern yaklaşıma karşı gelmek ya da geç modern mimarlığın tasarım biçimini eleştirerek aşmak gibi saf bir entelektüel çabası olmadığını göstermesi açısından önemli bir katkıdır. Yeni mimarlığın neoliberal dünya düzenine nasıl uyum sağladığını hatta onun bir uzvu haline geldiğini kayda geçirmek mimari tasarımın geleceğini ve toplumsal rolünü tartışmak adına elzemdir. Spencer'in bu katkısına ek olarak Rancière düşüncesinin sunduğu kavramsal çerçeve de, her ne kadar filozof çağdaş mimarlığın politik potansiyeli konusunda ketum davranıyor olsa da³, mimarlığın estetik ve politikayla olan ilişkisini sorunsallaştırmak için zengin bir zemin sunar. Bu iddiayı temellendirebilmek ve bu çalışmanın vadettiği alternatif bakışı detaylandırmak için bir sonraki bölümde öncelikle Rancière'in tasarım konusundaki düşünceleri ile estetik ve politika arasında kurduğu bağ ele alınacaktır. Ardından Rancière'in polis düşüncesi takip edilerek BMW merkez binasının mimari formu aracılığıyla yürürlüğe konulmuş olan yeni düzenlemeler ve bu düzenlemelerin karşılık geldiği eşitlik/eşitsizlik; ses/sessizlik gibi ikili zıtlıklar ve hiyerarşi/heterarşi; özel/kamusal gibi kavram çiftleri incelenecektir.

3. Rancière ve BMW Leipzig: Estetik ve Politika ilişkisi

Rancière'in geniş yazı külliyatı içinde mimarlık üzerine yazdıkları, genel olarak tasarım kavramı ve Bauhaus üzerine yazdıkları ile sınırlıdır. Başka bir deyişle, modern dönem sonrası tasarım hareketleri filozofun ilgi alanına girmiyor gibi görünür. Üstelik filozofun bu tutumu sadece tasarım alanına özgü bir tutum değildir. Bu yüzyılda ortaya çıkan yeni toplumsal hareket türleri ile filozofun özneleşme ve özgürleşme üzerine düşünceleri ilişkilendirilebilecek olsa da Rancière bu tutumdan uzaktır. Dolayısıyla Rancière'in neoliberalizmin mimari biçimi üzerine bir analizinin olmaması şaşırtıcı değildir. Ancak Rancière, modern dönem örnekleri dışında bu yüzyıl sanat ya da mimarlık ürünleri hakkında yazmasa da bazı akademisyenler “duyulur biçimlerin ve maddi yapıların icadı” olarak tasarımın politik yönünü anlamak için Rancière'in politika anlayışının faydalı olabileceğini (Boano ve Kelling 2013, 46) öne sürer. Ya da Rancière'in estetik fikrine dayanarak tasarımı sosyal inovasyon olarak okumanın, tasarım ve politikanın çok daha fazla ortak noktası olduğunu görmemizi sağladığına (Tassinari ve Staszowski 2020, 255) inanan yaklaşımlar da vardır.

Rancière tasarım üzerine yazmış olduğu yazılarda, tasarlanmış formların politik anlamda baskıcı boyutlarını ortaya koymaz. Daha ziyade tasarımın, paylaşılan maddi dünyada toplumsal varlığımızı algılama ve ifade etme biçimimizin estetik ve duyuşsal olarak yeniden yapılandırılmasının derin bir süreci olduğunu düşünür (Lohtaja 2021, 308). Yani tasarım süreci aslında verili bir toplulukta ortak duyuyu üretmenin, ona karşı çıkmanın ve onu yeniden üretmenin bir yolu olarak var olur. Filozof tasarım konusunda “benim ilgilendiğim, çizgiler çizilirken, sözcükler kullanılırken ya da yüzeyler bölümlenirken, ortak mekânın paylaşımlarının taslağının da çiziktiriliyor olması” diye yazar (Rancière 2008, 95). Ona göre estetik, zamanı ve mekânı

3 Bkz. (Rancière 2019, 22).

ortak yaşanan dünyada neyin duyulur ve görünür olduğunu belirleyecek şekilde dağıttığında kaçınılmaz olarak politika ile ilgilidir ve bu anlamda politika da zamanın ve mekânın konfigürasyonları ile ortak dünyayı etkilediğinden aynı zamanda estetik bir meseledir (Rancièrè 2003, 203). Rancièrè estetik ve politika arasındaki bu ilişkinin her ikisinin de kaçınılmaz olarak etkileşimde bulunduğu duyulurun paylaşımına dayandığını iddia eder (2004, 12-19). Burada duyulurun paylaşımı ifadesi ile kastedilen, dünyanın ortak duyumsanır düzeninde “ortak bir şeyin katılıma nasıl uygun olduğunu ve çeşitli bireylerin bu dağılımda nasıl bir rol oynayacağını belirleyen mekân, zaman ve etkinlik biçimlerinin bir dağılımı”dır (Rancièrè 2011, 42; 2006, 12). Yani duyulur olanın dağılımı, hepimizin ortak gerçekliğinin duyulur düzenini ve bu dağılımın kendisi tarafından oluşturulan toplumsal öznelerin yerlerini, işlevlerini ve paylarını algılamamıza izin veren sınırları tanımlar (Vujović 2021, 136). Bu çalışma açısından tekrar vurgulamak gerekir ki Rancièrè’e göre duyulurun paylaşımı aynı zamanda mekânın paylaşımıdır ve mekânın paylaşımı da her zaman mekânların paylaşımı, neyin içeride ya da dışarıda; neyin merkezde ya da çeperde ve neyin görünür, neyin görün(e)mez olduğunu belirleyen sınırlardan bahsediyor olmak demektir. Rancièrèci anlamda duyulurun paylaşımı, mimari strüktürlerin saf biçiminden ziyade mekânın kamusal etkilerini dikkate alır. Çünkü filozof, zamanla ve mekânla ancak “toplumdaki ‘yerimizin’ konfigürasyon biçimleri, ortak ve özeline dağıtım biçimleri ve herkese kendi payını atama biçimleri olarak” ilgilendiğini belirtir (Rancièrè 2005, 13). Estetik bir form aracılığıyla vücuda gelen mimarlık da kaçınılmaz olarak toplumsal düzlemde bir etkiye sahip olduğundan ya da Rancièrèci bir ifadeyle ortak paylaşılan olarak mekânı etkilediğinden mimarlığın, duyulurun paylaşımında oldukça etkili olabileceğini iddia etmek yanlış olmaz.

3.1. İç Mekân Mimari Planı ve Bir Quasi Polis

Bu çalışma, zamanın ve mekânın yeni konfigürasyonlarını mikro düzeyde bir örneğe çekerek ortak olanı tanımlamanın yeni mimari form üzerinden nasıl gerçekleştirildiğini anlamaya çalıştığı için BMW’nin merkez binasının iç mekânını belirleyen kent benzeri düzenini, Rancièrè’in polis düşüncesiyle bir analogi kurarak değerlendirmek yararlı olacaktır. Rancièrèci anlamıyla polis, toplumsalı ve toplumsalın içindeki iktidarı, mekânları ve işlevleri düzenleyen pek çok süreci ve bunların akreditasyonunu ifade eder. Bu anlamda polis düzeni, bireylerin tikel sosyal statülerini ve rollerini düzenleyerek kimin kamusal alanda görünür olmaya hakkı olduğunu ve bu sayede kimin ortak paylaşılan toplumsal deneyimi yapılandırmaya hakkı olacağını belirler. “Toplumsalın simgesel olarak kuruluşu” olan polis, baskıya değil, duyulurun bazılarını dışlayacak biçimde paylaştırılmasına ve bu dışlamanın “işlevlerin, yerlerin ve varlık tarzlarının bu tam uyuşumu içerisinde” yok sayılmasına dayanır (Rancièrè 2007b, 149-150). Dolayısıyla bazılarının kamusal hayattan dışlanmış olması her zaman göz ardı edilir ve polis, toplumsal eşitlik iddiasını korur. Bu durum Rancièrè’in *parapolitika*⁴ olarak isimlendirdiği, Aristoteles’in politika anlayışına denk gelen bir yaklaşımın ürünüdür. Siyaset ve polisin karşılaşmasında yer

4 Rancièrè’in tanımlamasıyla *parapolitika*, politikanın üç büyük şekinden biridir ve Aristoteles’in icadıdır ve siyasetin, insanların eşit olduğu ve eşit yönetildikleri durumda var olduğunu öne sürer (2005,104).

alan mekânın ve zamanın, konumların ve parçaların, görünenin ve görünmeyenlerin yapılandırılması ve yeniden yapılandırılması, mevcut düzenin tamamlanması ve yeni bir düzenin olumlanması bir bütün olarak duyulur olanın yeniden dağıtılması olarak adlandırılır. Ancak polis düzeni daha en başından eşitsizlik prensibi üzerine kuruludur. Örneğin Antik Yunan'da tüm vatandaşların yönetime eşit şekilde katılmasının olanağını tartışan Aristotelesçi düşüncenin muhatabı vatandaşlar yani siyasal özne niteliği taşıyanlardır. Bu durumda kadınların ya da kölelerin siyasal özne niteliği yoktur ve dolayısıyla duyulurun paylaşımında pay sahibi olamazlar. Siyasal özneye tanımlı söz hakkı kendilerine tanımlı olmadığından, bu tür bir dünyada kadınların ve kölelerin ancak sesleri duyulur ve bu sesler, söz olarak değil bir çığlık ya da sızlanma şeklinde anlaşılır (Ranci re 2007b, 151). Başka bir deyişle, tüm eşitlik tartışması, hâlihazırda dağıtılmış olan duyulurun yani kimin sesinin söz olduğunun belirlenmiş olduğu bir dünyada geçer.

Kendisini bir kamusal alan olarak tasvir etmek isteyen BMW merkez binası da adeta mikro ölçekte bir polis düzenini temsil eder. Şirket, klasik fabrika mekânının hiyerarşik yapısını değiştirerek daha  zg r ve eşitlikçi bir çalışma ortamı sunduğunu iddia eder. Heterarşik bir mekânsal düzenleme ile mekânı ve zamanı, konumları ve bölümleri yeniden düzenleyerek mekân içinde duyuluru eşit olarak yeniden dağıtır. Şirketin ilerleme raporuna göre merkez bina “ alıŐanlar ve ziyaretçiler için ana giriş olarak hizmet edecek”, ayrıca “planlama ve idare bölümlerinde çalışanlara ait bir iŐyeri vazifesi görecek”tir ve “bu açık mekânda hiyerarşi ya da yönetici ofisi gibi Şeyler” olmadığından “stajyerden tutun da tesis müdürüne kadar her çalışan için birbirinin aynısı 740 iŐyeri hizmete sunulacaktır (BMW 2004 yılı raporundan aktaran Spencer 2018, 161). Bu yenilikler mimarlık adına heyecan verici olsa da Aristotelesçi polis düzeninde olduğu gibi burada güdülen eşitlik anlayışı da seçicidir yani eşitlik, yönetim, üretim ya da işletme süreçlerinde eşit söz hakkına sahip olmak değildir. Buradaki eşitlik BMW'nin hâlihazırda kurgulanmış çalışma düzeninde verilmiŐ rollerin deđiŐmeden kalması prensibine dayanır. Yani somut fiziksel mimari biçim değişir ama yönetim ve işletim süreçlerinin Őeması değişmez yani yapısal anlamda yetki ya da iş bölümünde bir yenilik önerilmez.⁵

BMW Şirketi için bu düzenlemeyi planlayan mimar Zaha Hadid'in “BMW'de bizim amacımız proje sahasını kentleŐtirmektir. Kentsel bir fenomen olarak bu saha, fabrika binaları ve üretim hatları gibi bir dile mahkum kalamazdı” (Hadid ve Ganon 2006, 91) açıklaması, iç mekanda duyulurun yeniden dağıtılacak olmasının habercisidir. Ve bu tespite dayanarak tasarlanan merkez binada “mavi ve beyaz yakalı işçilerin, ziyaretçi ve tabii ki arabaların aynı mekânda hareket ediyor” (Hadid ve Ganon 2006, 13) olması, tasarımın bütün kullanıcılar için eşit koşullar sağladığının kanıtı olarak kabul edilir. Ama aslında, araba iskeleti üretim bandı üzerinde mekânı boydan boya katederken tüm çalışanların üretim sürecinin bir parçasını bir tiyatro sahnesini izler gibi izleyebiliyor olması sadece dekorun deđiŐmiŐ olduğunu gösterir.

Mekânın tüm olası kullanıcılar tarafından bir arada deneyimlenmesi ve fabrikadaki iŐlerin senkronize ve herkes tarafından görülebilecek Şekilde yürütülmesi, mekânsal olarak departmanlara ayırma biçimindeki klasik planlamadan sapmayı gerektirir.

5 BMW'nin organizasyonel Őeması için bkz. <https://research-methodology.net/bmw-leadership-and-bmw-organizational-structure/> (Dudovskiy 2016).

Bu nedenle Hadid bu süreci “planlama stratejimiz asla bir bölümlendirme eylemi değil, bir tür yumuşak bölgeleme veya bölgeselleştirmeydi... Çalışmamızın çoğu, elementlerin, yapıların ve altyapıların kaosunu ehliştirmeyi içeriyordu” (Hadid ve Ganon 2006, 21) diye anlatır. Eğer fabrika iç mekânında bir mücadeleden bahsedilecekse, bu, süregelen dağınıklık ya da yığılmaya karşı duracak mekânsal bir mücadele olmalıdır, diye ekler Hadid. Bu tavır, Rancière’in yeni yüzyıl mimarlığının tipik bir özelliği olarak belirlediği, engelleri kaldırma ve daha fazla mobilize olma ısrarına güzel bir örnektir. Hadid’in sözünü ettiği bölgeleme ve mntıkalaştırma (zoning and territorialization) da aslında üç temel hedefi karşılayarak iç mekânda tanımlı sosyal ilişkilerin yeniden dağıtımına hizmet eder. Bu hedeflerin, karşılık geldikleri ikili zıtlıklar şöyle ifade edilebilir:

BMW Merkez Bina Tasarımının Üç Temel İlkesi ⁶	Karşılık Geldiği İkili Zıtlık
Mavi yakalı ve beyaz yakalı çalışanların entegrasyonu	eşitlik/eşitsizlik
Üretim ve yönetim arasındaki sınırların bulanıklaşması	eşitlik/eşitsizlik
Binavepeyzajarasındakisınırlarınbulanıklaşması	özel/kamusal

Bu yeni mekânsal düzenlemeyle daha binaya girerken klasik bir fabrikaya girilmediği hissedilir çünkü işçi, ofis çalışanı, idari kadro ve yöneticiler merkez binaya aynı giriş noktasından girerler. Tesisi gezen ziyaretçilerden biri ilk izlenimlerini “merkez bina girişi fabrikadan çok bir otel lobisini andırıyor” diye ifade eder (Pembecioğlu 2013). Bu şık karşılama sonrasında binanın girişi açık bir meydana ulaşır. Oldukça az kolon kullanılarak kesintisiz tasarlanmaya çalışılmış bu alan, bina içindeki her tür akışın bağlandığı bir “pazar yeri” olma özelliği taşır. Bu noktada hedef, bir kamusal alan rahatlığı sunarak tüm iş gücünü, bilgiyi kolektif bir şekilde işleyecek hale getirmektir. Yani girişin bu şekilde düzenlenmesinin amacı, bu açık alanda her seviyeden çalışanın bir araya gelmesi ve üretim konusunda fikirlerini paylaşabilmesi, paylaşılan ve geliştirilen fikirlerin sisteme yararlı olacak biçimde tekrar işleme alınabilmesidir.



Figür 3. BMW Leipzig Bina Girişi



Figür 4. BMW Leipzig Kafeterya

6 İlkeler için bkz. (Hadid ve Ganon 2006, 91).

BMW'nin merkez bina projesine ilişkin ilerleme raporu, şirketin üç tesisini de merkezi bir sinir sistemi gibi çalışarak birbirine bağlayacak olan bu binanın asıl ajandasını, “düsturumuz şu: ‘Strüktür davranış yaratır’. Nitekim merkez binanın açık strüktürü, *daha yüksek motivasyon, daha yoğun iletişim* ve dolayısıyla *daha fazla üretkenlik yaratıyor*” (BMW 2004 yılı raporundan aktaran Spencer 2018, 161) açıklaması ile ele vermiş olur. Bu rapordan bir kez daha anlaşılır ki BMW'nin sözünü ettiği daha yüksek motivasyon, daha yoğun iletişim ve sonuç olarak beklediği daha fazla üretkenlik formülünde ilk basamak olan *daha yüksek motivasyon* yeni mimari form ile karşılanmaya çalışılır. Ancak bu noktada unutulmaması gereken husus, tüm bu beklentilerin şirketin işleyiş biçiminde bir değişiklik yapmadan yani şirketin organizasyonel şemasında bir yenilik önermeden karşılanmaya çalışılmasıdır. Bu da yeni mimari biçimi siyasal kılan noktadır. Eşit ve ortak kullanılabileceğini düşündüren yeni mimari mekânın, çalışanlara bir topluluğun parçasıymış gibi hissettirerek şirkete duyulacak aidiyet hissini güçlendirmesi beklenir. Spencer bu durumu “çalışanların gelip sadece işini yapması yetmiyor, kendilerini bir cemaatin mensubu gibi hissetmeliler; hem yönetimle hem de birbirleriyle aynı amaç ve inancı paylaşmalı” (2018,155) diye ifade eder. BMW'nin bir topluluk gibi davranmak istediği çalışanlarına bu yeni merkez bina ile yeni bir iş deneyimi vadetmesi, eşitlik iddiasının, polis özelinde duyulur mekânsal değişikliği ile yeniden düzenlenmesine benzer. Ancak kaçırılmaması gereken nokta, burada özellikle konuşma hakkının yeniden dağıtımının bizzat duyuluru paylaştıran tarafından eyleme geçirilen bir yeniden düzenleme olmasıdır. Bu hak sadece üretim konusundaki aksaklıkları ya da olası yaratıcı fikirleri ifade etmek için kullanılmak üzere verilmiştir. Başka bir deyişle bu, Rancièreci anlamda duyulur, yok sayılan tarafından politik bir eylem sonucu yeniden dağıtılması değildir. Aksine bu hamle eşitsizliği maskeleyerek çatışmanın (*dissensus*) ortaya çıkacağı gerilimi estetik bir düzenleme ile hafifletme ve hatta yok etme amacına hizmet eder. Klasik bir fabrika düzeninde eşitsizliği her gün daha fabrikanın kapısından girerken yaşayacak olan mavi yakanın, üst yönetimle aynı kapıdan girdiği bu binada kafasını kaldırıp baktığı her yerde tüm beyaz yaka ve üst yönetim süreçlerini görmesi aslında *quasi* eşit bir sahne dekoru görmesidir. Ancak bu sahnede tüm işyerinin birbiriyle aynı 740 ofis mekânına ayrılmış olması, şirketin tüm hiyerarşileri iptal ettiği anlamına gelmez ve bu nokta gözden kaçırılmamalıdır.

BMW, merkez binasında bu mekânsal hamleyi aslında yeni yerleşkede iş güvencesi olmayan koşullarda ve ne kadar çok çalışıldığını; işçilerin Almanya genelindeki diğer BMW tesislerindeki işçilerden %20 daha az maaş aldığını saklamak ve dikkati sözde eşitlik hissine yönlendirmek için yapar. Bu mekânsal düzenleme ile mekânın eşit dağıtıldığını iddia eden şirket, polis düzeninde olduğu gibi çalışma koşulları ve haklar konusundaki olası çıkar çatışmalarının varlığını görmezden gelir. Bu düzenleme aslında şirket içi bilgi akışını ve üretkenliği artırmaktan başka bir alt motivasyona sahip değildir. Şirket açıkça daha gelişmiş ve hızlı bir iletişim ağı arzular ve ileride göreceğimiz gibi bunu işçilere ve teknisyenlere ses vermek olarak tanımlar. Ama aslında mavi yakanın tecrübesinden ve olası beyin fırtınalarından yararlanmak, zihnini ve bedenini sınırına kadar kullanmak, bu sözde eşitlik iddiasının şirket için yararlı ve anlamlı tek çıktısıdır.

3.2. Yeni Mimari Strüktürün Başarısı Olarak Ses

BMW'nin Leipzig planlamasından sorumlu Peter Claussen, şirketin diğer tesislerinde zemin katta çalışanların “sanki seslerini duyuramayacakmış gibi hissettiklerini” ifade eder (Spencer 2018, 155). Bu sebeple bu yeni tesiste Zaha Hadid Architects ofisinin proje tanıtım yazısında da belirtildiği üzere geleneksel ofis anlayışı radikal bir değişikliğe uğratılmıştır. Ünlü mimarlık ofisi, binanın temel işlevlerini bir merkezi sinir sistemi ya da bir iletişim odağı olarak düşünür ve yerleşkedeki tüm olası hareketi üretim kompleksi etrafında radikal biçimde yönlendirir. Ofis, bu sayede mavi yaka ile beyaz yaka çalışanların mekânsal olarak ayrıldığı geleneksel mekân ayrımını ortadan kaldırdıklarını duyurur (Zaha-hadid, nd). Yukarıda vurguladığımız mavi yakalı ve beyaz yakalı çalışanların entegrasyonu ile üretim ve yönetim arasındaki sınırların mekânsal düzenleme ile bulanıklaştırılması Claussen'in deyişiyle seslerini duyuramayacakmış gibi hisseden mavi yakanın üretim tesisinde her kadro ile rahatça iletişim kurulabilmesi için bir çözüm olarak sunulur. Kimin ağzından çıkanın söz olduğuna, kimin ağzından çıkanın ses olduğuna yani meşru olmadığına karar veren polis düzeninde olduğu gibi BMW projesinde de yeni merkez binada bir kent meydanı gibi kamusal bir işlev görmesi beklenen ortak alanın, mavi yakaya fikrini paylaşmak için icazet verdiğini görebiliriz. Başka bir deyişle, üretime katılan ancak üretim süreçleri hakkında fikir beyan etmesi kendisine tanımlı olmayan mavi yakaya, konuşma yani sesteki söze geçme yetkisi tanımlanır.

İşçilerin *seslerini* duymak isteyen BMW, çalışmayı ve emeği imleyecek sesi ise yutmak ister. Tesisi gezen bir gazete muhabiri, ofislerin üzerinden geçen üretim bantlarını överek BMW'yi “sessiz bir devrim” yaptığı için kutlar ve şöyle yazar: “Makinelerin vızır vızır çalıştığı ve günde 750 aracın üretildiği ortamda ‘çıt’ yok... Yapım aşamasındaki bir araç başınızın üzerinden geçerken siz altında oturup “düşünebiliyorsunuz”... (Köklüçınar 2013). Bahsi geçen yeni mekânın sağladığı sessiz çalışma ortamında *düşünebilen* işçi ve ofis çalışanları, üretim, yönetim ve işletim süreçlerinde vadedilen yeni dâhiliyet biçimlerini gözden geçirdiklerinde yeni “eşit” mekânın ajandasını daha net görebilirler. Şirket, bu sessiz üretim ortamını işçi, tekniker ve mühendis sadece üretime ve ürüne odaklanabilsin, *sessizlik* içinde *düşünebilsin* ve çalışma saatleri dışında, örneğin öğlen arasında, işi geliştirebilecek olası fikirlerini tüm çalışanların birlikte yemek yediği yemekhanede ilgili bölümün yönetici ve teknikerleri ile paylaşarak üretime kaliteli bir katkı yapabilsin diye sağlar. Ancak bu hayali katkı, şirketin organizasyonel şemasında herhangi bir departmana karşılık gelemmez. Yani aslen bir işçi üretimle ilgili endişe ya da tasarımlarını yemekhanede sırf aynı mekânda yemek yediği için şirketin yönetim kurulu üyeleri ile paylaşamaz. İşçilerin hayatını etkileyen maaş ve haklar konusundaki herhangi bir tartışma ise işçilere bu konuda söz tanımlı olmadığından meşru değildir yani BMW'nin sunduğu iddia edilen sessizlik ve buna bağlı düşünme imkânı, var olan eşitsizliği düşündürmek için tasarlanmamıştır.

Bu duruma Rancièreci bir perspektiften bakılırsa BMW'nin, işçilerin seslerini duyma çabası olarak tasarlanan yeni mekânı, var olan eşitsizliği yeni bir biçim üzerinden onayan bir müdahale olarak yorumlanabilir. Rancière için bir politik eylem, toplumsala dâhil edilmeyenler eşitlik ilkesinden hareket ederse söz konusu olur ve politik eylemin ancak o zaman özgürleştirici bir değeri vardır. Bu anlamda BMW'nin

bu yeni mekânı eşitlik temelinde tanıtmasının özgürleştirmeyen ancak bunu vadedilen klasik anlamda bir estetik-siyasi hamle olduğu düşünülebilir. Bu hamle BMW şirketinden yani iç mekânda duyuluru dağıtma yetkisini elinde bulunduran erkten geldiği için özgürleştirme biçimi de, özgürleşme deneyimi de önceden belirlenmiş sınırlar içinde gerçekleşebilir. Açıktır ki şirketin hâlihazırda aktif olan yönetim ve işletim sistemi, yalnızca üretime katkı yapacak fikirleri özgürce ve eşit şekilde almaya gönüllüdür ve bu olası katkı da ancak şirketin yönetim şemasına uygun mercilere başvurularak yapılabilir. Dolayısıyla işçilerin fabrika içi yönetim, işletim gibi süreçlere dâhil olma biçimine ya da fabrika dışı yaşam koşullarına etki eden maaşlar ve haklar gibi konulara dokunmadan mekânda spekülasyon düzeyinde bir eşitlik yakalayan şirket, Rancièreci anlamda özgürleştirici politik eylem oluşturacak güçten yoksundur. Çünkü özgürleştirici politik eylem ancak işçilerin edimi olabilir. Şirketin yaptığı ise eşitsizlikten muzdarip olan işçilerin olası direncinin gücünü ve politik potansiyelini mekânı heterarşik kılarak azaltmaya çalışmaktır. Bu çalışmanın odağı mekân olsa da şirketin mekânda yerleri yeniden dağıtmasının yanında fabrika içi çalışma saatlerini yani zamanı da yeniden dağıttığını söyleyebiliriz. Zamanın nasıl yeniden dağıtıldığını anlamak için şirketin uyguladığı esnek çalışma planı ve bu tip çalışmanın getirdiği, her tür müşterekliğin önüne geçen kırılğan çalışma koşullarına da kısaca değinmek gerekir.

3.3. Müştereklik Karşıtı Bir Strateji Olarak Esnek Çalışma Planı

BMW, Leipzig'deki yeni fabrikasında esnek bir tesise sahip olma çabasına işçileri de dâhil eder. *Automotive News Europe*'un haberine göre tesisteki işçi çalışma planının iki temel bölümü vardır. Buna göre piyasa talebine göre ayarlanmış esnek çalışma saatleri uygulanır ve ülkenin en fakir bölgelerinden biri olan Doğu Almanya'da işçilere cazip görünecek maaşlar verilir. Leipzig fabrikasında personel ve sosyal yardım müdürü Rudolf Reichen-auer, "BMW'nin buradaki çalışma formülü, Almanya'da nispeten yüksek işçilik maliyetlerine rağmen ekonomik olarak anlamlı bir şekilde nasıl hareket edebileceğiniz sorusunun cevabıdır" (Reichel 2005) diye açıklar olan biteni. Genelgeçer anlamda bir otomobil fabrikasında üretim, belirli bir çalışma saati modeline dayanır. Talepteki değişiklikler, bir fabrikayı pahalı gelecek fazla mesailer kullanmaya veya çıktı miktarını düşürmeye zorlayabilir, bu da fabrikayı çok fazla işçiyle baş başa bırakır. BMW, Leipzig fabrikasında bu talep dalgalanması riskine farklı yaklaşır. Reichen-auer bu farkı "burada yenilik belirli bir çalışma saati modeli değil, toplam çalışma saati sistemidir" (Reichel 2005) diye açıklar. Çalışma süresi, modüler bloklara ayrılmıştır. Bloklar, iş vardiyalarını hızlı bir şekilde eklemeyi, iptal etmeyi, uzatmayı veya kısaltmayı kolaylaştırır. Acil talep durumlarında, hemen vardiya değişikliği yapılabilir. BMW, üretim talebindeki uzun vadeli değişiklikler için 300 farklı çalışma saati planı arasından seçim yapabilir. Reichen-auer "iş konseyi ile her çalışma kapasitesi dönemi için uygun olanı seçiyoruz" (Reichel 2005) diye belirtir.

Leipzig fabrikasının 2.200 çalışanı haftada ortalama 38 saat çalışır. Yıllık maaşları Almanya'daki diğer BMW fabrikalarındaki maaşlardan yaklaşık % 20 daha düşüktür. Birçok Alman şirketinin verdiği yılbaşı ikramiyesi gibi bazı ödemeler Leipzig tesisinde sunulmaz (Reichel 2005). Bu bilgiler BMW'nin zamanı nasıl dağıttığını

anlamak için önemli veriler sunar. Buna göre şirket, yeni yüzyılda talep üzerine üretime geçtiği için tesiste çok sayıda yarı zamanlı çalışanı ve yukarıda belirtildiği üzere talep dalgalanmaları ile başa çıkabilecek çok sayıda çalışma planı vardır. Bu zaman dağılımı yani yarı zamanlı güvencesiz çalışma, emeğe yabancılaşma konusuna hassas olduğunu iddia eden BMW'nin heterarşik mekânsal düzenlemeden beklediği eşitlik iddiasıyla çelişir.

4. Mimarın Duyulurun Paylaşımındaki Rolü Üzerine

BMW gibi şirketlerin otomasyonla karmaşıklaşan ve sınırları bulanıklaşan üretim ve yönetim süreçleri için mekân tasarlayan mimarların, mekân içindeki duyulur olana müdahale biçimi de oldukça tartışmalıdır. Örneğin Hadid ve Schumacher, tasarımlarındaki “biçimsel karmaşıklık, bizatihi bu mimarlığın hizmet ettiği koşulların toplumsal karmaşıklıkla örtüştüğünü” (Spencer 2018, 116) iddia ederler. Tasarımı, “çağdaş işletmecilik modellerinde görülen karmaşıklığa yönelim” eğilimi ile paralel biçimde gerçekleştiren bu mimari anlayış, neoliberal iş dünyasına ayak uyduracak tasarımlar yapmayı “ilerleme projesine bir katkı olarak” görür (Spencer 2018, 116). BMW merkez binası örneğinde ise bu katkı, Schumacher'in mimarlığın toplumsal işlevi olarak belirlediği “iletişime dayalı etkileşimin düzenlenmesi ve çerçeveye oturtulması” (Schumacher 2012'den aktaran Spencer 2018, 139) ilkesine uygun olacak biçimde mekânsal hiyerarşiyi ortadan kaldırmak olmuştur. Böylece Hadid ve Schumacher, mimari formda akışın önündeki engelleri kaldırarak iç mekânda her tür iletişimi kesintisiz hale getirdiklerini iddia ederler. Rancière'e göre engellerin kaldırılması şeklinde yorumlanan bu özellik, aslında bu yüzyıl mimarlığının tipik bir özelliğidir. Bu yüzyılda mimarlık somut strüktürler inşa etmek amacıyla olan modern anlayışa karşıt biçimde, harekete takıntılı gibi görünür. Ona göre bugünün mimarlığı, uzamı somut bir yapı ile bloke etmeyi reddeder ve mekânı nasıl daha fazla mobilize edebileceği üzerine kafa yorar (Rancière 2019, 16). Yani bina ya da inşa edilmiş şey aşılması gereken bir nevi engeldir artık. Filozofa göre mimarlık açısından dönüştürme, tarihte her zaman biraz çelişkili olmuştur ve modern zamanlardan beri çoğu zaman- Haussmann'ın Paris projesinde olduğu gibi- alanı boşaltmanın ve sokakları temizlemenin bir yolu olmuştur. O dönem tüm mimari ütopyalar ve projeler sokak projeleridir ve temelde amaçları debloke edilmiş sokaklardır. Örneğin, Le Corbusier'in, arabalar için tasarladığı, serbest trafik alanının üzerine serbest yaya hareketi alanını üst üste bindirdiği ünlü projesini⁷ eleştiren Constant ve Sitüasyonistler, bu eleştiriyi yine *mekânların bloke edilmemesinin* gerekliliğine dayandırarak ve adeta bu takıntı ile yapmışlardır. Bu yüzyılda ise mimarlık, *gözeneklilik* ve mekânı mobilize etmek suretiyle şehir hayatında kesintisiz akışı destekleyeceğine inanır. Rancière modern mimarlığa kritik yaklaşan modern sonrası yeni mimarlığın mobilize olmaya takıntılı olduğunu ve kendisinin de bu gelişmeleri şaşkınlıkla karşıladığını belirtir (Rancière 2019, 16). Çünkü filozofun anlayışına göre mekânı bilindik kullanımlarından farklı anlamda kullanmaya en iyi örnek, 19. yüzyılda Paris ayaklanmaları sırasında sokaklarda kurulan barikatlardır. Bu, mekânın bir *détournement* olarak saptırılmasıdır. Bu barikatlar sokaktaki

7 Rancière'e göre bu örnekte Le Corbusier'in yaptığı şey duyulurun yeniden dağıtımı (redistribution of the sensible) değildir (2019, 16).

hareketi bloke eder. Bu blokaj askeri anlamda direnişçilere fayda sağlamaz çünkü aynı zamanda direnişçilerin ileri hamlesini de engeller. Ama bu haliyle barikat, sokağın işgali ve yeniden kurulmasıdır.

Rancière mimarlığın politik angajmanı ya da özgürleştirme potansiyeli üzerine sorulan bir soruya da: “Mimarlığın sadece ikamet etmek için birimler inşa etmesi değil, aynı zamanda gerçekten yeni görme, çalışma, hareket etme ve hissetme duyuları inşa etmesi gerekiyor. Mimarlık bu noktada eleştirel gelenekle ve özellikle yabancılaşma kavramıyla buluşur” diye yanıt verir (2019, 18). Filozof, Peter Behrens gibi Alman mimarların devrimci olmasalar da Sovyet devrimcilerle aynı fikri yani mübadele değerini ve sömürü kültürüne karşılık kullanım değerini öne çıkaran kültürü savunduklarını ve bu bakımdan eşitlik fikrine sosyolojik anlamda odaklandıklarını iddia eder. Başka bir deyişle Behrens ve modern mimarlar, eşitlik meselesini sadece mimari formda eşitliğe indirgemezler, eşitliği bir toplumsal mesele olarak ele alırlar ve bu da tasarımlarına yansır (Rancière 2019, 22). Filozof, Behrens’i şu şekilde değerlendirir:

Behrens’in tasarımcılığı, kapitalist ve ticari anarşiye bağlı birtakım stillerin çoğalmasına karşı, ‘stil’i geri getirmeyi buyuran Werkbund’un ilkelerini uygular. Werkbund içerik ile formun tam uygunluğu [*adéquation*] peşindedir. Nesnenin formunun cismine ve yerine getirmesi gereken işleve tam uygun olmasını ister. Bir toplumun varoluş formlarının onu var eden içsel ilkeyi tercüme etmelerini ister... Tipler yaşamın maddi formlarına ortak bir tinsel ilkenin can vereceği yeni bir ortak yaşamın oluşturucu ilkeleridir. Endüstriyel form ile sanatsal form tipte buluşurlar. Öyleyse nesnelerin formu yaşam formlarının yapıcı bir ilkesidir (Rancière 2008, 99).

Filozofun bu düşüncelerini dikkate alarak yeni mimarlığın ve yeni mimari formun hangi ilkeyle hareket ettiği tartışılabilir. Tabii ki Rancière’in çağdaş bir mimarlık örneği olan BMW merkez binasını Behrensvari bir *tip* kategorisine sokmayacağı tahmin edilebilir. Ancak bu yeni binanın, çalışanların bir topluluğa aitmiş gibi hissetmeleri destekleyecek, şirket-içi yeni bir yaşama formunu desteklemek amacıyla tasarlandığı düşünülebilir. Rancière’e göre “biçim işlevi izler” diyen modern tasarıma karşı şu anda “kullanım tasarımı izler” (*use follows design*) prensibi yürürlükte gibi görünür. Aslında Rancière için mimarlığın temel sorunu *biçim işlevi takip eder* fikri de değildir. Kullanım biçiminin, tasarımı takip ettiği (*use follows design*) fikridir (2019, 20). Bu tespit, 21. yüzyıl mimarlığının yeni mekân anlayışı ile karşılaştırıldığında görülür ki bu yeni tür tasarımın farkı, yukarıda alıntıda bahsi geçen toplumsallık bağlamının çarpıtılmış olmasıdır.

Yeni mekân, eşitliği toplumsal bir mesele olarak ele almadığı gibi onu mikro düzeyde çarpıtarak iç mekânda duyulur olanın nasıl eşitsiz şekilde paylaşıldığını gizleyebilecek hale gelmiştir. Bunun olası zararını anlamak için tekrar Rancière’e dönmek gerekir. Rancière’in *Proleterlerin Gecesi*⁸ adlı kitabında örnek verdiği filozof-

8 (La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier); Proletarian Nights: The Workers’ Dream in Nineteenth-Century France, 2012, Verso.

marangoz Gauny'nin, ilgiden bağımsız (*disinterested*) bakışı yani estetik tutumu, ona iş dünyasının kurguladığı ve talep ettiği düşünme biçimlerinden bir kurtuluş, bir oto-özgürleşme sağlar. Bu özgürleşme kendisine aslında iş yerinin seslerinden ve görüntülerinden yani paylaştırılmış duyumdan bir özgürleşme ve bu sayede kendi duyumunun öznesi olma imkânı tanır (Tanke 2011, 25-6). Ve yine Rancière'e göre siyasetin özü, topluma dâhil edilmeyen toplum bölümünün, bu bölünmeye yani duyulurun paylaşımına müdahil olması olduğundan, Gauny'nin işaret ettiği estetik tutum büyük önem taşır. Bu düşünceleri takip ederek vurgulanmak istenen, mimarlığın yeni yüzünün bu olası estetik tutumu erteleyerek olası politik potansiyeli negatif yönde etkilemesidir. Yeni mimarlık, aristokrasi temelli uzlaşmacı siyaset anlayışının, kapitalizmin yeni aklınca mekânı ve zamanı nasıl paylaştığına en güzel örnektir. Bir iz düşümdür. Başka türlü söylemek gerekirse bu yüzyılın ünlü mimari örneklerinden biri olarak BMW merkez binası, hiyerarşileri mimari form aracılığıyla silikleştirerek adeta sınırlı iç mekânda toplumsal eşitsizliği estetik form üzerinden görünmez hale getirmeye çalışır. Günümüzde estetik aktivizmin, mekânın kanıksanmış kullanımlarını bozmakla ilgili olduğunu düşünen Rancière'i izleyerek bu mekânsal düzenlemenin, estetik bir aktivizm örneği ya da bir estetik devrim olup olmadığını sorabiliriz. Mekâna yapılan bu estetik müdahale, alışılmış fabrika planında bir devrim olarak yorumlanır. Ancak bu olsa olsa kapitalizmin mimarlık alanındaki bir *karşı estetik devrimi* olarak nitelenmelidir. Yani BMW'nin, mekânın dağılımını eşitlik yönünde değiştirme hamlesi, kapitalizmin yeni aklı olarak neoliberalizmin olası bir karşı estetik hamlesi olarak okunmalıdır. Bu hamle, görünür yüzüyle neoliberalizmin *daha özgür bir çalışma ortamı hedefleyen* klasik söylemine hizmet eden ama aslında üretimin artması ve fikirlerin dolaysız olarak paylaşılması çıkarına dayanan tavırdan farklılaştığı noktada olası bir estetik hamle olarak tanımlanmalıdır. Öyle ki BMW'nin mimari formda sözde eşitlik prensibini duyum düzeyinde işlemesi yani iç mekânda duyulurun kartografyasını değiştirmesi, eşitsizliğin yol açacağı gerilimin voltajını düşürmeye yarayacaktır. Bu hamlenin en ciddi sonucu, Hardt ve Negri'nin deyişiyle söylersek *işçi antagonizminin gerilimini azaltmak* olacaktır. Hardt ve Negri, devrimci işçi sınıfının 1917 devrimine bir tepki olarak beliren yeni kapitalizm için “paradoksal bir şekilde sermaye Marx'a dönmüş ya da en azından *Kapital*'i okumasını öğrenmişti (doğal olarak kendi bakış açısından; ne kadar gizemleştirilmiş olursa olsun, istediği sonucu alabilme niyetiyle)...” diye yazarlar (2007, 50)⁹. Bu tespiti takip ederek kapitalist yeni sistemin, işçi sınıfının antagonist ve devrimci potansiyelini kontrol altında tutmak için planladığı konfigürasyonların bir tezahürü olarak yeni mimari formu yani estetik bir hamleyi yürürlüğe soktuğu iddia edilebilir. Ve bu durumda mimarlığın, yeni kapitalizmin ya da neoliberalizmin her alanda “işçi sınıfının antagonistik doğasını ve onun sistem üzerindeki etkilerinin genellik düzeyini gizemleştirmiş ve gizlemiş” (Hardt ve Negri 2007, 51) olmasına katkısı, estetik bir müdahale olarak ortaya çıkar. Sermaye, bu örnekte estetik bir hamle ile yeni bir *görünürlük* sınırı çizer. Bu elbette klasik

9 Hardt ve Negri'ye göre “işçi sınıfının siyasal devriminden kaçmanın tek yolu, sınıflar arası yeni güç ilişkilerini tanımak ve kabullenmekten ve bu arada emekçi sınıfını, onun kesintisiz iktidar mücadelesini “yücelterek” sistem bünyesinde dinamik bir öğeye dönüştürecek genel bir mekanizma çerçevesinde davranmaya itmekten geçiyordu. İşçi sınıfı, bir dizi denge mekanizması içinde, ‘gelir devrimi’ nin güdümlü evreleri sayesinde zaman zaman dinamik bir ayar çekilebilecek çeşitli mekanizmalar içerisinde işlevsel olarak denetim altına alınmalıydı” (2007, 50).

anlamda siyasi bir hamledir ancak burada ne demokratik anlamda ne de sınıfsal anlamda bir değişiklikten bahsedemeyiz. Rancière'i takip edersek de görünürlük sınırı ya da biçimi, işçilerin estetik bir tavrı sonucu gerçekleşmediğinden burada Rancièreci anlamda politika da yoktur. Çünkü düşünürü göre politika, tahakkümün doğal düzeni, onun kurumsal olarak bir parçası sayılmayanların bir kısmı tarafından kesintiye uğratıldığında var olur (Rancière 2006, 89). Yani politika hesaba katılmayanların, var olan ortak düzene müdahale ettiği uyuşmazlık (*dissensus*) anlarında ve ortak olanın yeniden belirlenmesine yol açmasıyla var olur. Bu anlamda Rancière için politika, iktidar ya da kurumsal ilişkileri belirtmez. Onun politika dediği şey, onu yadsıyan ya da onu kendine tabi kılmaya çalışan polise karşı çıkan, “öncelikle görülebilene ve söylenebilene bir müdahaledir” (Rancière 2007b, 150). Bu nedenle tekrar etmek gerekirse BMW, mekânın yeniden ve heterarşik olarak düzenlenmesi ve 740 eşit çalışma alanı ile eşitsizliği ortadan kaldırdığını düşünse de burada Rancièreci anlamda bir özgürleştirici politikadan bahsedemeyiz.

5. Sonuç

Buyazıda Rancière'in duyulur paylaşımı fikrini örnek olarak buyüzyıl mimarlığının, mekânın eşitliği iddiası somut bir mimari örnek üzerinden tartışılmıştır. Bu amaçla ele alınan BMW Leipzig merkez binasında *quasi* bir eşitlik ilkesinin gözetildiği ve bunu kayda geçirmenin, mekânın bu yüzyıl mimarlığında ortak olanın paylaşımında nasıl bir rol oynadığını anlamak ve olası politik özneleşmelere nasıl etki edebileceğini tartışmak için önemli olduğu iddia edilmiştir. Bu proje, mimarlığın hiyerarşiyi en azından mekânsal olarak geçersiz kılması olarak kutlanabilirmiş gibi görünür ama aslında BMW şirketi günümüz küresel sermaye bilimine uygun şekilde hareket eder. Mimarının insan psikolojisi üzerindeki etkisi düşünüldüğünde bu yüzyılın yıldız mimarlık ofislerinden çıkmış projelerin, mekânda eşitliği hissettirdiği de su götürmez bir gerçektir. Ancak Rancière'in “eşitsizlikten hareket edip onu ortadan kaldırmayı öneren kimse, eşitsizlikleri hiyerarşiye sokar, öncelikleri hiyerarşiye sokar, zekâları hiyerarşiye sokar ve eşitsizliği durmadan yeniden üretir” (2007a, 61) uyarısını dikkate alarak bu mekânın, eşitsizliği gerçekten hedef almış olsa bile gerçek bir özgürleştirme potansiyeline kavuşamayacağını vurgulamak gerekir. Şirket, çalışanlarına eşit davranmayı seçtiğini ve eşitliği mekânsal düzenleme ile sağladığını iddia ettiğinde, aslında var olan eşitsizliği onanmış olur. Dahası, mekânı eşit kılmak dışında iş koşulları ve haklar konusunda bir iyileştirme önermediği için aslında bu mekânsal eşitlik iddiası da sahte yani bu yazıda iddia edildiği gibi *quasi* bir eşitlik iddiasıdır. Öyleyse bu yeni düzenlemelerin gerçek amacı nedir diye sorulduğunda Hardt ve Negri'nin, işçi sınıfının, üretimi durdurma ve dolayısıyla sermayeye zarar ettirme potansiyelini kabul etmenin, kapitalizmin yeni paradoksal yaklaşımının bir parçası olduğu iddiasını takip ederek bu yeni düzenlemelerin işçi sınıfının olası politik hamlesini engelleme amacı taşıdığı sonucuna varılabilir. Elbette ki işçi sınıfının gücü, sadece üretimi durdurma ya da sermayeye ekonomik zarar vermeye indirgenemez ama sermaye, sınırlı çerçevesinden gördüğü kadarıyla bu tespiti bakış açısına katar. Bu sebeple de işçi, teknisyen ve mühendislerin birlikte yemek yediği ve sosyalleştiği ortak alanlar sayesinde bilgi alışverişinin ve dolayısıyla emek sömürsünün her saniyeye yayılması olasılığını destekler görüldüğü için heterarşik mekân fikri, sermaye bilimini heyecanlandırır. BMW, mekânın kullanımı ile eşit,

estetik koşullarda çalışma vadeder ancak bu aslında kapitalist düzenin, Rancièreci anlamda teatrallik (*theatricality*) meselesini çok iyi kullandığını gösterir. Çünkü siyaset alanı artık bir savaş alanı olmaktan çok bir tiyatro sahnesi olarak görülmelidir. Bu sahnede fabrika iç mekânı ancak politik özneleşmenin gerçekleşmesi için bir mücadele/performans zeminine dönüştürüldüğünde Rancièreci anlamda gerçek bir politikeylemlenme olasılığı tartışılabilir. Eşitlik vaat eden bu iç mekân, işçiler ancak eşitliğin bakış açısından hareket ettiklerinde yani merkez binanın kesintisiz ve heterarşik iç mekânını kendilerine *tanımlı* kullanım biçimlerinin dışında kullandıklarında politik olarak dönüşebilir. Çünkü politik eylem, “eşitliğin bakış açısından hareket etmek” demektir ve “onu olumsuzlamak, neler üretebileceğini görmek için varsayıldığı şeyden hareketle çalışmak ve özgürlük ve eşitlik olarak verili ne varsa azamileştirmektir” (Rancière 2007a, 61). Dolayısıyla BMW örneğinde şirket aksini iddia ediyor olsa da asıl eşitlik deneyimi henüz yaşanmamıştır.

Bu yazıda vurgulanması gereken son nokta aslında yazıya ilham veren Spencer ve Rancière’in mimarlık konusundaki tutumlarıdır. Görünen o ki ne Spencer ne de Rancière yeni mimari formun politik potansiyelini ya da hâlihazırda politik angajmanını yeterince vurgulamazlar. Spencer, yeni mimarinin etkileyici tikel biçimlerinin hizmet ettiği neoliberal düşünceye vurgu yaparken Rancière hem yazılarında hem de -ısrarla sorulmasına rağmen- birçok sunum ve röportajında yeni mimarinin politik karakteri üzerine konuşmaktan kaçınır. Oysa filozofun düşünceleri bu yazıda da bir örneği gösterilmeye çalışıldığı gibi neoliberal dönemde duyulurun konfigürasyonlarını anlamak ve yorumlamak için son derece zengin bir kaynak sunar. Rancière düşüncesi, mimari özelinde BMW gibi yeni mimari formu yeni bir işletme manifestosu olarak sunmaya çalışan girişimleri incelemek için etkili bir bakış açısı sağlar. Spencer’in mimarlığı pasif bir alet ya da ara yüz statüsüne indirilmesi ve Rancière’in- belki de birçok filozofun da yaptığı gibi- yeni mimariye deyim yerindeyse gerekli dikkati göstermemesi, bu yüzyıl mimarlığının, işçi sınıfının antagonizminin gerilimini azaltarak görünürde sadece estetik gibi görünen ama son derece politik bir tutum sergilediği tespitini geciktirir. Bu yazıda bu konuya dikkat çekilmeye çalışılmıştır ama aslında daha da önemlisi bu ampirik örnek, tespitini bittiği yerde yeni bir tartışma açmalı yani bizi bu yeni mimari formda işçilerin eşitlikten hareketle gerçekleştireceği estetik bir devrimin koşullarını araştırmaya sevk etmelidir.

Kaynakça

- Boano, Camillo, ve Emily Kelling. 2013. "Toward an Architecture of Dissensus: Participatory Urbanism in South-East Asia." *Footprint* 7 (2): 41–62.
- Dudovskiy, John. 2016. "BMW Leadership and BMW Organizational Structure", *Business Research Methodology*, 23 Nisan 2016. <https://research-methodology.net/bmw-leadership-and-bmw-organizational-structure/>
- Gage, Mark Foster. 2016. "'The Aesthetic Today' Jacques Rancière in Conversation with Mark Foster Gage." Youtube. 18 Kasım 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=w4RP87XN-dI>
- Hadid, Zaha ve Todd Ganon. 2006. *Zaha Hadid: BMW Central Building, Leipzig, Germany*, der. Todd Ganon. New York: Princeton Architectural Press.
- Köklüçinar, Metin. 2013. "BMW'den 'Sessiz' Devrim." *Sözcü*. 16 Aralık 2013. <https://www.sozcu.com.tr/otomotiv/bmwden-sessiz-devrim.html>
- Lohtaja, Aleks. 2021. "Designing Dissensual Common Sense: Critical Art, Architecture, and Design in Jacques Rancière's Political Thought." *Design and Culture* 13(3):305–324.
- Pembecioğlu, Yalçın. 2013. "BMW Leipzig Fabrikası ve i3 Üretimi." *Bigumigu* 12 Aralık 2013. <https://bigumigu.com/haber/bmw-leipzig-fabrikasi-ve-i3-uretimi/>
- Rancière, Jacques. 2003. "Politics and Aesthetics An Interview." *Angelaki: The Journal of Theoretical Humanities* 8 (2): 191–211.
- . 2005. *Uyuşmazlık*. Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.
- . 2004. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Çev. Gabriel Rockhill. London: Continuum.
- . 2007a. *Siyasalın Kıyısında*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.
- . 2007b. "Siyaset Üzerine On Tez", *İçinde Siyasalın Kıyısında*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.
- . 2008. *Görüntülerin Yazgısı*. Çev. Aziz Ufuk. Kılıç. İstanbul: Versus Kitap.
- . 2011. "Thinking of Dissensus: Aesthetics and Politics". *Reading Rancière*, der. Paul Bowman ve Richard Stamp, 1-17. London ve New York: Continuum.
- . 2016. "Politics Equals Aesthetics: A Conversation between Jacques Rancière and Mark Foster Gage." *Aesthetics Equals Politics: New Discourses across Art, Architecture, and Philosophy*, der. Mark Foster Gage, 9–25. Cambridge, MA: MIT Press.

Reichel, Ina. 2005. "BMW's Leipzig Workers Are Flexible, Paid Less." *Automotive News Europe*, 19 Eylül 2005. <https://europe.autonews.com/article/20050919/ANE/509190807/bmw-s-leipzig-workers-are-flexible-paid-less>

Schumacher, Patrick. 2012. "On Parametricism: Georgina Day Interviews" https://www.patrikschumacher.com/Texts/On%20Parametricism_.html

Schumacher, Patrick. 2012a. *The Autopoiesis of Architecture: A New Framework for Architecture*, Volume II. New York: John Wiley & Sons.

Spencer, Douglas. 2018. *Neoliberalizmin Mimarlığı: Çağdaş Mimarlığın Denetim ve İtaat Aracına Dönüşmesi*. Çev. Akın Terzi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tanke, J. Joseph. 2011. *Jacques Rancière: An Introduction*. New York: Continuum.

Tassinari, Virginia & Staszowski, Eduardo. 2020. *Designing in Dark Times: An Arendtian Lexicon*. London: Bloomsbury.

Vujović, Aleksandra. 2021. "The Bauhaus Viewed from the Perspective." *AM Journal* 24: 135-147.

Zaha-hadid.com. n.d. BMW Central Building. <https://www.zaha-hadid.com/architecture/bmw-central-building/> erişim tarihi: 16.10.2022

Görsel Kaynakça

Resim 1. <https://www.zaha-hadid.com/wp-content/uploads/2019/12/bmwcentralbuilding.pdf>

Resim 2. <https://www.zaha-hadid.com/wp-content/uploads/2019/12/bmwcentralbuilding.pdf>

Resim 3. <https://www.zaha-hadid.com/wp-content/uploads/2019/12/bmwcentralbuilding.pdf>

Resim 4. <https://www.zaha-hadid.com/wp-content/uploads/2019/12/bmwcentralbuilding.pdf>

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 1 / Temmuz 2023

ISSN: 2147-1622

Beauvoir, Varoluşçuluk Ve Sonsuz

Deniz Soysal

Süleyman Demirel Üniversitesi
denizsoysal@sdu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0923-7410

Öz

Bu makalede Simone de Beauvoir'ın Pirus ve Sineas adlı eserinde savunduğu insan yaşamının anlamının sonsuzun herhangi bir biçiminde bulunamayacağı iddiası incelenmiştir. Beauvoir insanın sonsuzda anlam arama biçimlerini sorgular. Sonsuz; Tanrı, insanlık ve Hegel'in sunduğu Tin olmak üzere üç farklı biçimde karşımıza çıkabilir. Beauvoir bu alternatiflerin her birini inceleyerek onun kendi varoluşçuluğunun temel ilkeleriyle uyuşup uyuşmadığını denetler. Ona göre sonsuzun bu farklı biçimleri insanın temel varoluşsal özgürlüğüyle çelişmektedir ve bu nedenle de metafizik anlamda hayatın anlamı olarak belirlenmeye uygun değildir.

Anahtar Sözcükler: Beauvoir, varoluşçuluk, hayatın anlamı, sonsuz, Hegel

Posseible: Felsefe Dergisi, 2023, 12(1), 1-105.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171421>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 01.12.2022
Kabul Edildiği Tarih: 05.04.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.07.2023

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 1 / July 2023

ISSN: 2147-1622

Beauvoir, Existentialism And Infinite

Deniz Soysal

Süleyman Demirel University
denizsoysal@sdu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0923-7410

Abstract

In this article, Simone de Beauvoir's claim, as she defended in her work *Pyrrhus and Cineas*, that the meaning of human life cannot be found in any form of infinite, is examined. Beauvoir questions the ways in which man searches for meaning in the infinite. Infinity can appear in three different forms as God, humanity and the Spirit as presented by Hegel. Beauvoir examines each of these alternatives to see whether any one of them fits with the basic principles of her own existentialism. According to her, these different forms of the infinite contradict the basic existential freedom of man and therefore are not suitable to be determined as the meaning of life in the metaphysical sense.

Keywords: Beauvoir, existentialism, meaning of life, infinite, Hegel

Posseible: Journal of Philosophy, 2023, 12(1), 105.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171421>

Category: Research Article / Date Submitted: 01.12.2022

Date Accepted: 05.04.2023 / Date Published: 25.07.2023

Beauvoir, Varoluşçuluk Ve Sonsuz

Deniz Soysal

1. Giriş

Robert C. Solomon varoluşçuluğun popülerliğini onun “‘büyük sorularla’ uğraşma cüretini göster”mesine bağlar. Bu büyük soruları şöyle özetler: “Yaşam ve ölümün anlamı, özgürlüğün temel önemi, özkimliğinin kaygı yüklü doğası, modern yaşamın güçlükleri ve görünürdeki saçmalığı...” (Solomon 2020, VII) Ancak bu sorulara yanıt vermek için daha temel bazı soruların yanıtlanması gerekmektedir. Ben neyim? Ben nasıl bir varlığım? Ben ne türden bir varlığım? Bu sorular temelde metafizik sorulardır, o halde varoluşçuluk bu sorulara verilen yanıtların oluşturduğu metafizik bir temel üzerine kuruludur. Simone de Beauvoir’ı anlamak için işte bu metafizik sorulara yanıt oluşturan temel varoluşçu ilkeleri bilmek gerekir. Burada bu ilkeleri konumuz için gerekli olduğu kadarıyla özetleyeceğim. Birincisi, insan varoluşunun ona dışsal olan herhangi bir varlıktan, örneğin doğadan, Tanrı’dan ya da tarihten, gelen bir amacı, hedefi, anlamı ya da yönü yoktur. İkincisi, insan varoluşunun temel özelliği onun özgürlüğüdür. Üçüncüsü, insan varoluşu zamansaldır, yani geçmiş, şimdi ve geleceğe yayılmıştır, bu bütünlük bozulmaz, insan hep bir geçmişe sahiptir ve önünde hep bir gelecek vardır, ölümlü olduğunu bilse bile ölümünün zamanını bilmediği için gelecek ölünceye dek varlığını sürdürür. Dördüncüsü, “insan aşkınlıktır” (transcendence) (Beauvoir 2022, 201): İnsan tasarılar ya da projeler kurar, onları gerçekleştirmek için çabalar, tasarısını gerçekleştirdikten sonra yeni bir tasarım kurar ve bu böyle devam eder. Beauvoir felsefi sistemleri ya da felsefeleri bu ilkelere göre değerlendirir. Onun için insan ontolojik olarak en temelde özgürlük olduğu için, bir felsefi sistem mutlaka bu özgürlüğe uygun olmalı, onun olanağını yok edecek özelliklere sahip olmamalıdır.

Bu ilkeleri biraz daha ayrıntılı olarak inceleyelim. İnsanın, dışında bulunan bir otorite, bir güç tarafından doğuştan belirlenmiş ya da atanmış olan bir amacı ya da hedefi yoktur. Başka bir deyişle, varoluşçuluk insan yaşamının hazır ya da verili bir anlamı veya hedefi olduğu iddiasını reddeder. Bu durum genellikle absürt ya da saçma kavramıyla ifade edilir. Absürt kavramı insan yaşamının doğa, Tanrı ya da başka bir güç tarafından verili bir anlamı olmadığına insan varoluşunun anlamsız, başka bir deyişle hiçbir amaca hizmet etmeyen saçma bir varoluş olduğunu ifade etmek için kullanılır. Diğer yandan insan varoluşunun anlamsızlığı insanın özgür olduğunu da gösterir. İnsan belirlenmemiştir, dolayısıyla özgürdür, ne yapacağını, ne olacağını, neye yöneleceğini kendisi seçecektir. Verili bir amacın yokluğu ve onun beraberinde getirdiği bu özgürlük ağır bir yükür, bunu kabullenmesi zordur. Çünkü kabul edildiğinde ortaya yanıt verilmesi gereken onlarca soru çıkar. Bu sorulardan biri eyleme ilişkindir: Eğer insan yaşamının belirlenmiş bir amacı yoksa insanın neden herhangi bir şey yapması gereksin? Everest'e tırmanmanın, şarkıcı olmanın, bir ev satın almanın, okuldan mezun olmanın, olimpiyat şampiyonu olmanın ya da herhangi başka bir şey yapmanın ne anlamı var? Eğer dünyada olmamın, doğmamın ve yaşamamın; yani varoluşumun belirlenmiş, kesin bir anlamı yoksa, herhangi bir şey yapmanın da anlamı yoktur. Çünkü yaptığım şeyi kendisine dayanarak değerlendirebileceğim bir ölçütüm yoktur. Yapmamla yapmamam birdir. Ayrıca herhangi bir şey yapmayı seçsem bile, yaptığım şeyin doğru ya da yanlış olduğunu söylememi sağlayacak bir ölçütüm de yoktur. Bu sorunu tasarılarımı ya da yapmak istediklerimi ya da yaptıklarımı meşrulaştırma, "haklı çıkarma" (justification) (Bauer 2001, 144) sorunu olarak adlandırabiliriz.

Varoluşun saçmalığının kabulünün ardından insanın verebileceği iki tepki vardır. İnsan, mademki yaşamımın bir amacı yok o halde anın keyfini çıkarmaktan başka bir seçenek kalmıyor bana diye düşünebilir. Carpe diem (anı yaşa) sloganıyla bildiğimiz bu kaçışa Beauvoir karşı çıkar. Çünkü felsefi olarak an'a anlam veren geçmiş ve gelecektir. Beauvoir'a göre varoluşumuzun temel niteliklerinden biri tikel bir zaman diliminde var olmamızdır. Yani ben geçmiş, şimdi ve geleceğe yayılmış bir varoluşa sahibimdir, ne geçmişini ne de geleceğini varoluşumdan koparabilirim. Geçmiş ve gelecekle bağımı kesemem; bu da benim ontolojik olarak varoluş türümden, zamansal (temporal) bir varlık olmamdan kaynaklanmaktadır. 'Geçmişini geride bıraktım' dediğimde bile o geçmiş hala benim geçmişim olmayı sürdürür, aynı şekilde 'geleceğini ya da yarını umursamıyorum' dediğimde de hala önümde bir gelecek olduğu ve geleceğe doğru her an ilerlemekte olduğum gerçeğini değiştiremem. Dolayısıyla insanın anı yaşaması ontolojik olarak imkansızdır, bu nedenle anı yaşama düşüncesi varoluşunun absürtlüğüne bir çare olarak düşünülemez.¹

İnsanın eylemlerini meşrulaştıracak bir dayanak bulamama, onların doğruluğunu temellendirecek bir ölçüte sahip olmama durumu insanın kaygılanmasına neden olur çünkü eğer bir amacımız olsaydı yaptıklarımızı boşa yapmamış olur, ne yapacağımıza bu amaca göre karar verir ve doğruyu yapıyor olmanın rahatlığını yaşar, herhangi bir kaygı duymazdık. Bu kaygıyı gündelik hayattaki diğer kaygılardan ayırt etmek için onu varoluşsal kaygı (existential anxiety) olarak nitelendirebiliriz. Mutlak bir

1 Simone de Beauvoir'ın carpe diem düşüncesine getirdiği eleştiriyi şu makalemde inceledim: "Pyrrhus ile Cineas'ta Tasarı ve Aşkılık Temelinde Simone De Beauvoir'ın Carpe Diem Eleştirisi." Kilikya Felsefe Dergisi (2), Ekim 2019.

amaç, insanı biraz önceki sorulardan, ne yapacağına karar verme gerginliğinden koruyacağı içindir ki insanlar varoluşlarına mutlak bir anlam ararlar. Mutlak anlam ya da amaç bizi varoluşun absürtlüğünden korur ya da ondan kaçmamıza olanak sağlar.

İnsanın belirlenmemiş olmasının, bir amaç için dünyaya gelmemiş olmasının yanı sıra, onun aşkınlık olması da yine yaşamın anlamına ilişkin aynı sorunu ortaya çıkarır. Yukarıda ifade ettiğim gibi Beauvoir'a göre insan aşkınlıktır, yani o tasarılar kurar, başarır ya da başaramaz, ancak sonrasında yeni bir tasarı kurar ve varlığı bu tasarılar yoluyla geleceğe atılmaktan ibarettir. Her tasarımın bir hedefi ya da ulaşmak istediği bir sonuç vardır. Sonuç elde edildiğinde, o tasarı tamamlanmış, o sonuç ya da amaç aşılmış demektir. "Özünde değerler olan projeler peşinde koşmak," diye vurgular Jonathan Webber (2018), "evcil hayvan beslemek ya da gazete okumak gibi insan yaşamının isteğe bağlı bir özelliği değildir" (225). O halde aşkınlık insan varoluşunun tam da olduğu şeyi anlatmaktadır: tasarılar kurarak ve onları sonuca ulaştırıp aşarak ve sonrasında yeni bir tasarı ya da tasarılar kurarak var oluruz. Bunu kabul ettiğimizde "peki, bunun anlamı nedir?" diye de sormadan edemeyiz. Belli amaçlar edinir ve onların peşinden koşarım, ancak öyle görünüyor ki bunun bir sonu yoktur, yöneldiği belli bir hedef de yoktur. Tüm bu ardı ardına gelen tasarılar hiçbir yere gitmeyen bir merdivene tırmanmaya benzer ve eğer merdiven hiçbir yere gitmiyorsa niye böyle bir merdivene tırmanmak isteyelim ki? Beauvoir'ın iddiası başka türlüünü yapmamızın olanaksız olduğu çünkü bizim varoluş biçimimizin bu olduğudur. Ancak Beauvoir da döneminin diğer varoluşçuları gibi farkındadır ki insanlar o merdivenin sonunda bir son basamak, aşılmayacak bir son nokta ya da hedef olmasını isterler. "Edimleri için," diyor Beauvoir (2022), "koşulsuz bir son (amaç) ister. Koşulsuz olsun ki ötesine geçilemesin. Aşkınlığının sınırlanmadan kendini bulacağı, hem sonsuz hem sonuçlanmış bir son olsun ister" (169). Daha önce de ifade ettiğimiz gibi eğer aşkınlığın yöneldiği böyle bir son nokta, aşılmayacak bir son hedef olsaydı, bu bizi kaygılanmaktan korurdu, nereye ve neden gittiğimizi bilir, eylemlerimizi düzenlemek için bir ölçüte sahip olurduk. Eğer böyle bir aşılamaz hedef varsa, o hedef mutlak olurdu. Bu yüzden Beauvoir (2022) insanlar tarafından eylemlerin nihai amaçları olarak kabul edilen şeyleri "mutlak amaç" ["absolute end"] olarak adlandırır (174).

Varoluşun anlamsızlığını ortadan kaldıracak mutlak amaç an'ı yaşayarak bulunamayacağından, insan yüzünü bu kez tam tersi bir yöne, yani sonsuza çevirebilir. Çünkü sonluluk içinde, yani sonlu, kırılabilir, ne zaman biteceği belirsiz yaşamımızda mutlak bir amaç bulmak olanaksızdır. Bu yüzden mutlak amacı sonsuzda aramak ilk bakışta bize mantıklı gelir. Sonsuz kavramı felsefede oldukça önemli bir kavramdır. Ancak gündelik hayatta da sonsuz kavramını onun üzerine pek fazla düşünmesek de kullanırız. Beauvoir (2022) şöyle bir örnek verir. Bir çocuk komşularının ölen oğlu için ağlamaktadır.

"O oğlan çocuğu senin kardeşin değildi ki," diyordu anne baba fazla hassas çocuklarına. Sonra da ekliyorlardı: "Hayatın boyu ağlayacak değilsin. Her gün dünyada binlerce çocuk ölüyor." Hayatımız boyu değil. O halde beş dakika ağlamak niye? Bütün çocuklar için değil. Bu çocuğa ağlamak niye? (166-67)

Bu örnek göstermektedir ki anne ve baba sonsuzluk kavramını çocuklarının ağlamasını durdurmak için kullanmaktadırlar. Sonlu olduğum için hiçbir eylemimi sonsuza dek sürdüremem. Anne baba çocuğa bunun imkansız olduğunu anlatmaya çalışır, eylemim sonsuzla karşılaştırıldığında öylesine küçülür ki anlamsızlaşır. Sonsuzluğun içinde beş dakikanın ne anlamı vardır, bugün ölen binlerce çocuk içinde bir çocuğun ne önemi vardır? Yani her eylemimizi sonsuzu bir ölçek olarak kullanarak anlamsızlaştırabiliriz. Bu farkındalık beni eylemekten uzaklaştırır. Beni bir hareketsizlik, hissizlik haline sokar. O halde ben sonluyum ve bunu değiştiremem ama varoluşuma bir anlam bulmak adına bir şekilde sonsuza uzanabilir miyim? Biliyorum ki eylemlerim sonsuz olamaz ama bu sonlu eylemlerim belki bir şekilde sonsuza hizmet edebilir. Peki ama nasıl, sonsuz dediğim şey ne olabilir?

2. Bir Sonsuz biçimi olarak Tanrı

İlk akla gelen çözüm, tarih boyunca pek çok kez sonsuz varlık olarak nitelendirilmiş olan Tanrı'ya hizmet etmektir. Pirus ve Sineas'ta Beauvoir Tanrı vardır ya da yoktur tartışmasına kesinlikle girmez. Tanrı'nın var olduğunu varsayarsak acaba Tanrı'ya hizmet ederek varoluşuma bir anlam bulabilir miyim diye sorar. Bu soruya yanıt vermek için Beauvoir iki farklı Tanrı anlayışını inceler. Birincisi mutlak ve mükemmel Tanrı'dır. Ancak böyle bir Tanrı için hiçbir şey yapamam, çünkü onun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu vurguyu özellikle Spinoza'da bulabiliriz. İkincisi kişisel bir tanrıdır, kendini benimle tamamlayacak, bana ihtiyaç duyan tanrıdır. Böyle bir Tanrı'nın mükemmel olmayacağı açık olsa da Beauvoir böyle bir Tanrı'ya en azından hizmet edebileceğimizi söyler. Yani Tanrı'ya hizmet edebilmemin olanağı onun bana ihtiyaç duyan mükemmel olmayan bir Tanrı olmasıdır. Ama burada da bir sorun ortaya çıkar: Ona ne yaparak, nasıl hizmet edeceğimi öğrenmem gerekir. Bir işarete, bilgiye ihtiyacım vardır. Bu işaret dünyevi bir işaret, insanın algılayabileceği bir işaret olmalı, örneğin bir ses ya da bir görüntü olmalıdır. Peki o ses ya da görüntü Tanrı'nın sesi mi? Şeytanın sesi mi? Zihnimin oyunu mu? Delilik mi? Bunu bilemem. Bu yüzden Kierkegaard böyle bir işareti takip etmeye karar vermenin yalnızca inanç yoluyla olabileceğini vurgular, rasyonel bir sorgulama sonucu ya da bilgi yoluyla değil. Felsefi, metafizik ya da mantıksal bir yolla Tanrı'nın benden neyi istediğini bulmam ya da bilmem mümkün değildir. Tanrı'nın mesajları ister vahiy yoluyla olsun ister başka bir yolla gelmiş olsun, bilgi alanına dahil değildir. Onlara ancak inanabilirim. Dolayısıyla böyle bir tanrıya da nasıl hizmet edeceğimi, ne yaparak hizmet edeceğimi bilmek gibi bir şansım yoktur, yapabileceğim tek şey eğer istiyorsam ona inanmaktır. Sonuç olarak sonsuza hizmet etmek için felsefi anlamda Tanrı'ya hizmet etme yolu ortadan kalkar.

O halde sonsuza hizmet etmek konusunda ısrarcıysak bunun başka bir yolunu aramak gerekmektedir. Bu noktada sonsuz olduğu düşünülen ilk alternatif insanlık olmuştur. Kendimi insanlığa adayabilirim, sonuçta insanlığın bir sonu olup olmadığını bilmiyorum.

3. Bir Sonsuz biçimi olarak İnsanlık

Acaba kendimi insanlığa adarsam, ona hizmet etmek yoluyla sonsuza hizmet etmeyi başarabilir miyim? Felsefe bize eylemlerimizi bu şekilde meşrulaştırabileceğimizi söyler mi? Beauvoir insanlığa hizmet etme düşüncesinin üç farklı şeklini inceler: dayanışma miti, evrim ya da ilerleme miti ve bilim.

Dayanışma mitine göre her insan insanlığın devamını sağlamada bir işlevi yerine getirir. Bu düşüncede insanlık bir organizmaya benzetilir. Bir organizmada bir organ çalışmadığı durumda tüm diğer organlar etkilenir ve bütün organizma hastalanır ya da ölür. Beauvoir, Ezop'un mide ve organlar masalını örnek verir. Buna göre midenin tüm yiyeceği almasına isyan eden organlar çalışmayı reddedince mideyle birlikte kendilerinin de sonunu getirirler. İnsanlık da bir organizma ise o halde her insan işlevini yerine getirmelidir ki insanlık varlığını sürdürsün (fablesaefaeop.com).

Bu durumda insanlık organizmasının bir parçası olan ben, işlevim ne ise onu yerine getirmeliyim. Beauvoir (2022) bu düşüncede iki sorun tespit eder. Birinci sorun böyle bir durumda benim yalnızca “dışsallık” olmamdır (176). Yani işlevimi sorgulamaksızın yerine getiririm, aynen bedenin organları gibi, ya da kolonideki bir arı ya da bir karınca gibi. Ama ben dışsallık değilim, ben içsellik, yani özgürüm, sorgularım, benden beklenen işlevi yerine getirmemeyi seçebilirim. Yani dayanışma miti insan özgürlüğüne yer bırakmaz. Özgürlük ise Beauvoir için tam da insanın olduğu şeydir, özgürlük insanın temel ontolojik gerçekliğidir. İkinci sorun insanlığın bir birlik olup olmadığı sorunudur. İnsanlık gerçekten bir birlik midir, gerçekten tek bir organizma mıdır? Beauvoir'a göre hiçbir zaman tek bir insanlık için, başka bir deyişle bir bütün olarak insanlık için çalışmam. Bu imkansızdır çünkü her zaman bazıları için çalışırım ve aynı anda da bazılarına karşı çalışmış olurum.

Proletaryaya hizmet edersem, kapitalizmle savaşırım. Asker ancak düşmanlarını öldürmek suretiyle ülkesini savunur... Proletaryaya doğru kendimizi aşarken aynı hareketle tüm insanlığa doğru da kendimizi aşamayız... Onunla birlikte gelecekte sınıfların ortadan kalktığı bir insanlığa doğru kendimizi aşıyoruz denebilir mi? Fakat ilk önce, bugünün bir veya birkaç neslini gözden çıkarmak gerekecektir. Her zaman, bazı insanlar için ötekilere karşı çalışırız. (Beauvoir 2022, 178)

Buna dayanarak Beauvoir dayanışma mitinin felsefi olarak meşrulaştırılamayacağını iddia etmiştir. Peki insanlığı dayanışma miti üzerinden değil de ilerleyen, gelişen, daha ileri düzeye doğru evrilen bir şey olarak düşünürsek sonsuza hizmet etmenin bir yolunu bulabilir miyiz? Bu Beauvoir'ın evrim ya da ilerleme miti olarak adlandırdığı bakış açısidir. Evrim ya da ilerleme mitinin varsayımı şudur: Benden bir sonraki kuşaktan insanlar benim eylemimi kullanır ve kendi eylemlerini de sonraki kuşağa aktarır. Bu durumda ben önceki eylemi alıp kullanmakla (varsayımsal olarak daha iyisi için kullanmakla) görevliyim. O halde ben özgür değilim, çünkü “uysal, pasif bir

aracı”yım² (Beauvoir 2004, 109). Halbuki insan özgürdür. İlerleme miti de o halde insan özgürlüğüyle çelişmekte, insanın tam da olduğu şeyi reddetmektedir.

Sonlu eylemlerde anlam bulmanın zorluğu göz önüne alındığında insanın sonsuza hizmet etme konusundaki istekliliğini anlamak kolaylaşır, bu yüzden insanlar bir sonsuz olarak insanlığa hizmet etmenin alternatif yollarını aramıştır. Bunlardan üçüncüsü bilim için çalışmaktır. Luc Ferry’nin (2008) modern dönemdeki kurtuluş ideolojileri olarak sıraladığı ideallerden biridir bilim: “Kozmik bir düzene bağlanmanın, Tanrı’ya iman etmenin eksikliği duyulduğu için Modernler... ideolojiler icat ettiler.” Bilimcilik bunlardan biridir. “Hayatımızı bir ideale göre şekillendirerek,” diye devam eder Ferry, “ebediyete ulaşmanın bambaşka bir yolu tarafından ‘kurtarılma’ya duyduğumuz inancımızı muhafaza edebildik” (123-24). Peki bilim için çalışarak insanlık için çalışmış olur muyum ve bu yolla sonsuza hizmet edebilir miyim? Beauvoir bu soruya iki nedenle olumsuz bir yanıt verir. Birincisi bilimsel bir buluş yaptığımı varsayalım, bu buluşu kullanacak olan insanlardır ve ben insanların buluşumu nasıl kullanacaklarını bilemem, çünkü insanlar özgürdür. “Nobel,” der Beauvoir (2022), “bilim için çalıştığını sanıyordu ama savaş için çalışıyordu. Epikür daha sonra Epikürcülük adı verilecek şeyi öngörmemişti. Ne Nietzsche Nietzscheciliği ne İsa engizisyonu. İnsan ellerinden çıkan her şey hemencecik tarihin akışı ve ters akıntısı tarafından alıp götürülür” (180). İkincisi bilimsel buluşum yeni bir durum yaratır, bu durum önceki duruma göre iyi midir kötü müdür? Her ikisi de olabilir, yoruma açıktır. Tarihi bir ilerleme olarak görmeyen pek çok felsefe vardır. Örneğin Harari’nin (2019) Sapiens’te sunduğu görüş böylesi bir görüşün popüler bir örneğidir.

4. Felsefi bir sonsuz: Hegel’in Tini

Beauvoir son olarak sonsuz kavramına felsefesinde önemli bir yer vermiş olan Hegel’e döner ve Hegelci bir felsefenin bize sonsuza hizmet etmenin daha tutarlı bir yolunu sunup sunamayacağını inceler. Çünkü Hegel’in felsefesi bize ilerleme mitinin bir başka versiyonunu sunar. Burada Hegel gibi büyük bir filozofun felsefesini tüm yönlerini ortaya koymak olanaksızdır, ancak Beauvoir’ın eleştirisini anlamak için gerekli olduğu kadarıyla Hegel’in bazı temel düşüncelerini kısaca ifade etmek gerekmektedir.

Spinoza’da olduğu gibi Hegel de töz dediğimiz şeyin, ya da sonsuz varlık ya da gerçeklik dediğimiz şeyin, dünyanın dışında, ötesinde bulunan bir şey olduğunu kabul etmemiştir. O halde töz ya da gerçek varlık dediğimiz şey, tüm varlıkları içinde kapsamak, yani bu dünyaya, bu evrene aşkın değil içkin olmak zorundadır. Ama Hegel, Spinoza’dan farklı olarak, bu her şeye içkin tözün bir birey olarak düşünülmesi gerektiğini savunur. Böylece bu töz, bu dünya da dahil, varolan her şeyin neden varolduğunun gerçek bir açıklaması olacaktır. Yani Spinoza’nın tözü

2 İngilizce çevirisinde (Beauvoir 2004, 109) “docile, passive medium” ifadesini Kaya-Rocheman “ağırbaşlı, edilgen bir ortam” olarak Türkçeleştirmiş, ancak ağırbaşlı ifadesi docile sözcüğünde bulunan karşı çıkmayan, sorgulamayan, söz dinleyen anlamını vermemektedir. Bu vurguyu ifade edebilmek için uysal kelimesini tercih ettim. Ayrıca medium sözcüğünü de ortam olarak değil aracı olarak çevirdim. Cümlede Beauvoir ether ile insanlık arasında bir benzetme yapmaktadır, ether elbette bir ortam olarak düşünülebilir ancak dalgaların ilerlemesini sağlayan aracı işlevini görüyor olarak da ifade edilebilir.

için insan ya da bu dünya var olmuş olmamış, insanlar gelişmiş, çatışmış ya da çatışmamış önemli değildir. Halbuki Hegel'in tözü, ya da Tin, temelde akıl olduğu için, bu akıl ortaya çıkmalı, kendi bilincine yani öz-bilince ulaşmalı, böylece kendini sergileyerek özgürlüğe ulaşmalıdır. “[D]ünya tarihi,” diyor Hegel (1953), “tinin kendi doğasının bilgisini elde etme çabasının sergilenişidir. Tohumun ağacın tüm doğasını, onun meyvesinin tadını ve şeklini kendinde bulundurması gibi, tinin ilk izleri de esas itibarıyla tarihin bütünüdür” (23). Bu durumda insanlık tarihi, tinin kendi bilgisine ya da bilincine ulaşmasının ayrılmaz bir parçasıdır. Böylece evrensel tarih, amacı olan ya da belli bir amacın gerçekleşmesine yönelmiş bir süreçtir. O halde Hegel'e göre bu dünyanın bir amacı vardır, daha doğrusu, olan her şeyin bir amacı vardır, o da şudur: “Tin kendi özgürlüğünün bilinci ve bu yolla bu özgürlüğün gerçekleştirilmesi” (24). Bu bakış açısını benimsediğimde hem kendime hem de dünya tarihinde gerçekleşen tüm olaylara bakışım da değişecektir.

Hegel için tinin rasyonelliğinin tanınması, insanlığın öyküsünün anlamsız bir zulüm ve aptallıklar tarihi değil, ilerleme olarak görülmesi gerektiği anlamına gelir. Bu rasyonellik idealinin gerçekleşmesiyle şimdiki zaman sadece yeni bir dönem olarak değil, geçmişteki yüzyılların bir sonucu, gelişimi ve hatta doruk noktası olarak görülebilir. (Solomon 2020, 81)

Hegel'de insan var oluşunun, hatta salt bütün olarak insanlığın değil, bireylerin varoluşlarının büyük önemi vardır. Hegel insanlık tarihini de kapsayan evrensel tarih ya da evrenin tarihini tek bir evrensel tinin gelişimi olarak görür. Bu gelişim diyalektik bir süreç yoluyla ilerler. Hegel'e göre yapılan her şey bir sonraki aşamasında korunur, bir senteze, bir uyuma ulaşır.

Hegel'e göre insanlar Tanrı'ya bağlı olduğu ölçüde Tanrı da insanlara bağlıdır; zira sadece insan etkinliği ve öz-farkındalık aracılığıyla tanrısal olan kendini gerçekleştirir. Eğer insanın öz-farkındalığı ve etkinliği olmasaydı, tanrısal doğa elbette yine var olurdu; ancak o zaman kusurlu, gelişmemiş, belirsiz ve potansiyel olarak kalırdı. Öyleyse sadece etkinliğimiz aracılığıyla tanrısal olanı mükemmelleştirilebilir, tamamlayabilir ve gerçekleştirebiliriz, böylece insan etkinliğinin kendisi tanrısal hale gelir... Sadece etkinliğimiz aracılığıyla Tanrısal olanın kendini gerçekleştirme hasebiyle eylemde bulunmak için, yani kutsal bir görevi ifa etmek için bir nedenimiz vardır. Eylemde bulunarak Tanrı'nın özünü gerçekleştirebiliriz. (Beiser 2019, 108)

Dolayısıyla Tanrı ya da evrensel tinin insana, insanın bireysel varoluşuna ve onun eylemlerine ihtiyacı vardır, çünkü onlar olmadan öz-bilincine ulaşamaz. “Bir ilke, bir yasa, örtük bir şeydir,” diyor Hegel (1953), “böyle olduğu için, her ne kadar kendinde doğru olsa da tam olarak gerçek (fiili) değildir... Onun gerçeklik haline gelebilmesi için ikinci bir unsur, yani etkinlik, gerçekleştirme ona eklenmelidir. Bunun kaynağı istençtir, genel anlamda insan etkinliğidir” (27-28). Beauvoir (2022) bu düşünce biçimini “Hegelci iyimserlik” olarak nitelendirir (182). Yani ne

yaparsam yapayım insan olarak Tanrı'nın ya da tinin gelişimine katkıda bulunmuş olurum. Benim eylemim ya da etkinliğim yoluyla tin, kendi öz-bilincine ulaşacak ve özgürlüğünü gerçekleştirecektir ya da özgürleşecektir. Beauvoir (2022) savaşta yenilen bir komutan örneği verir. Hegelci sisteme göre bu komutanın üzülmesine gerek yoktur çünkü, Beiser'in yukarıdaki ifadesini kullanırsak, yenilim bile kutsal bir görevin yerine getirilmesidir. O halde bu iyimserliği takınabilmem için "evrenselin bakış açısını benimse"mem gerekir (183). Bu bakış açısı diyalektik bir bakış açısıdır. Beauvoir'ın (2022) Hegelci diyalektiği nasıl anladığını görmek için verdiği iki örneği inceleyelim:

...eğer tarihin bütününe göz önüne alırsak olaylarla insanlar arasındaki görünür ayrımın azaldığını, tüm anların uzlaştığını görürüz. Engel, kendisini yıkan mücadelenin bir parçasıdır. Kübizm, Empresyonizm'le savaşıyor ama ancak onun sayesinde var olmuştur ve geleceğin resim sanatı ikisinin de ötesinde tanımını bulacaktır. Robespierre, Thermidor devrimi tarafından öldürüldü ama Robespierre ve Thermidor, Bonapart'ta buluştular. Tarihi ve tekil alını yazısını gerçekleştirerek her insan evrenselin içindeki yerini bulabilir. (182)

Bu sürecin neden diyalektik bir süreç olduğu açıkça görülmektedir: karşıtlar birbirleriyle mücadeleleri, tam da karşıtlıkları yoluyla daha yüksek bir biçimi içinde barındıran bir senteze ulaşır. Tez ile antitez sonuç olarak ölür ya da yok olur ama senteze onların varlığı sayesinde ulaşılır, dolayısıyla başka bir açıdan bakıldığında varlıklarını sentez içinde sürdürdükleri söylenebilir. Zaten Hegel (1953) de tarihin üzüntü duymadan bakamayacağımız sayısız olayla, haksızlıkla, savaşlar, gözyaşları ve kan ve can kaybıyla dolu olduğunu bilmektedir ve bunu nasıl değerlendirmemiz gerektiği sorusunu kendisi doğrudan sormuş ve yanıtlamıştır:

...tarihi, halkların mutluluklarının, devletlerin bilgeliğinin ve bireylerin erdeminin kurban edildiği bir mezbaha tezgahı olarak düşünürken, ister istemez bir soru ortaya çıkar: Hangi ilke için, hangi nihai amaç için bu korkunç kurbanlar verilmektedir.

Buradan sıklıkla bizim incelememizin başlangıç noktasına ilerlenir: iç karartıcı bir duygu ve hüznü bir düşünüşten oluşan bu manzarayı oluşturan olaylar, bu zorunlu yazgıyı, bu mutlak ya da nihai amacı ya da, aynı kapıya çıkan şey olan, dünya tarihinin hakiki sonucunu gerçekleştirmenin tek yoludur. (27-28)

O halde konu sadece savaşta ya da mücadelede yenilen taraf olmak değil, insanların tarih boyunca yaşadıkları küçük ya da büyük tüm acılardır. Hegel (1953) tarihi bir mezbahaya benzetirken haksız değildir, ancak bu durum Hegel'i kötümserliğe götürmemiştir, aksine o buna bir açıklama getirilebileceğini ve felsefenin bize bir teselli sunduğunu düşünmüştür.

[Dünya tarihinde tikelin oynayacağı kendine ait bir rolü vardır; o sonludur

ve böyle olduğu için yok olmalıdır.] Mücadelede kendini tüketen ve bir parçası zarar gören şey tikeldir. [Ama evrensel tam da bu mücadeleden, tikelin yıkımından ortaya çıkar.] Karşıtlık ve kavganın içine kendini sokan ve kendini tehlikeye maruz bırakan genel İde değildir; o arka planda, el değmemiş ve zarar görmemiş olarak kalır. Bu *Aklın Hilesi* olarak adlandırılabilir – o tutkuları kendisi için işe koşar, bu arada sayesinde kendini geliştirdiği bu şey ise ceremesini çeker ve zarar görür. Çünkü kısmen olumsuz, kısmen olumlu olan fenomenal olandır. Tikel evrensel karşılaştırıldığında çok değersizdir; bireyler feda edilirler ve terk edilirler. İde, varoluşu ve faniliğin vergisini, kendi öz kaynaklarından değil bireylerin tutkuları ile öder. (43)

Bu alıntıdan da görülebileceği gibi insanın acıları konusunda bulacağımız teselli bunun kaçınılmaz olduğu düşüncesidir. Beauvoir ise Hegelci iyimserliğe kapılmamak için önemli nedenlerimiz olduğunu düşünür. Öncelikle Beauvoir Pirus ile Sineas'ın ilk bölümlerinde neyin bana ait olduğunu sormuş ve ancak eylemlerime benim diyebileceğim sonucuna ulaşmıştı. Hegel ise evrensel tin bakış açısından bakmamı, tinin gelişimini kendime mal etmemi beklemektedir. İyimserliğinin kaynağı da budur.

Hegel şöyle der: Metninin tek amacı imparatorluğun çöküşünün ardında yatan nedenleri anlamak ve neden olayların gerektiği gibi olduğunu ve başka türlü olamayacağını bilmektir. Hegel, eğer sadece tarihsel gelişimin ardındaki zorunluluğu bilseydik, bunun söz konusu meseleye yönelik daha “soğukkanlı bir anlayışı ve mutedil bir dayanma gücü”nü artıracaklarını açıklamıştı. Bizi hayal kırıklığına uğratan gerçekliğin kendisi değil, gerçekliğin olması gerektiği gibi olmaması düşüncesidir. Bununla birlikte, eğer gerçekliğin olması gerektiği gibi olduğunu bilirsek, o zaman onun gerçekte olması gerektiği gibi olacağını da kabul ederiz. (Beiser 2019, 282)

Beiser'in ifade ettiği gibi, Hegel'in düşüncesinde hayal kırıklığından kaçınmanın yolu olanların olması gerektiği gibi olduğunun farkına varmaktır, ancak burada vurgulanması gereken şey bu “olması gerektiği gibi” ifadesinde barındırılan örtük düşüncedir: Olması gereken şey Tinin öz-bilince ulaşmasıdır ve bireyler bu hedefe giden kaçınılmaz yolun, yani tarihin, Hegel'in sözleriyle, “ceremesini” çekecek olan varlıklardır. Ceremesini çekecekler ancak böylece Tinin özgürleşmesinde pay sahibi olacaklardır, çünkü bu süreç insanlık tarihi olmadan gerçekleşemez. Halbuki Beauvoir'a göre benim eylemimi alıp kullanan insanların yaptıkları benim değildir, çünkü eylemlerimin gelecekte alacağı yönü, kullanılacağı biçimleri bilemem. Hegel ise bunu bilebileceğimizi düşünmektedir: Tin öz-bilince ulaşacaktır. Beauvoir bu bakış açısının eylemlerimin tekil doğasını reddettiği için yanlış olduğunu savunur; yani, savaşta aldığım yenilginin ilerideki uygarlığın gelişimi, böylece evrensel tinin öz-bilince ulaşabilmesi için bir adım olduğunu düşünerek mutlu olmam ya da teselli bulmam mümkün değildir; benim tasarım ya da projem girdiğim savaşı kazanmaktır, yani savaşa yenilmek için girmemişimdir. Bu yüzden evrensel tinin (*universal spirit*) bakış açısıyla bakmam, eylemlerim her zaman “tekil bir doğaya” ya da “tekilliğe”

sahiptir.³ “Kendisi evrensel olmadığına göre,” der Beauvoir (2022), “nasıl olur da evrenselin bakış açısını alabilir? Kendinden başka hiç kimsenin bakış açısına sahip olunamaz.” (182)

Böylece Beauvoir sonsuzun her türünü inceleyerek yaşamın absürtlüğüne bir yanıt olup olamayacağı sorusuna olumsuz yanıt verir. Sonsuza hizmet etmem mümkün değildir. Mussett’in (2006) deyimiyle “metafizik olarak dürüst bir hayat” yaşamak istiyorsak varoluşumuzun belirlenmiş bir amacı olmamasının çözümünün sonsuzda olmadığını kabul etmemiz gerekir (232). Yani eylemlerimi sonsuza dayanarak haklı çıkaramam. Beauvoir’ın incelemesi ve ortaya koyduğu argümanlar, varoluşçu düşüncenin yaşamın anlamı sorununu ne kadar ciddiye aldığını ve bu soruya verilen yanıtları büyük bir titizlikle incelediğini göstermektedir.

3 İngilizce çevirisinde “singular nature of his project” olarak çevrilmiş (Beauvoir, 2004, 112), Türkçe çevirisinde ise “tekilliği” olarak çevrilmiş (Beauvoir, 2022, 184), bu nedenle iki ifadeye de yer verdim.

Kaynakça

- Bauer, Nancy. 2001. *Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism*, New York: Columbia University Press.
- Beauvoir, Simone de. 2004. "Pyrrhus and Cineas." (Margaret A. Simons, der.), *Philosophical Writings* içinde. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Beauvoir, Simone de. 2022. *Müphemlik Ahlakı Üzerine – Pirus ve Sineas*, çev. Gülçin Kaya-Rocheman, İstanbul: Everest Yayınları.
- Beiser, Frederick. 2019. *Hegel*, çev. Seçim Bayazıt, İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Ferry, Luc. 2008. *Gençler için Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Harari, Yuval Noah. 2019. *Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens*, çev. Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Hegel, George W. F. 1953. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, İng. çev. Robert S. Hartman, New York: The Liberal Arts Press.
- <https://fablesfaesop.com/the-belly-and-the-members.html>, Ekim 2022'de giriş yapılmıştır.
- Mussett, Shannon M. 2006. "Ageing and Existentialism: Simone de Beauvoir and the Limits of Freedom," *Death and Anti-Death, Volume 4: Twenty Years After De Beauvoir, Thirty Years After Heidegger*, der. Charles Tandy. Palo Alto: Ria University Press.
- Solomon, Robert C. 2020. *Akılcılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Webber, Jonathan. 2018. "Beauvoir and the meaning of life," *The Meaning of Life and the Great Philosophers*, der. Stephen Leach ve James Tartaglia, New York: Routledge.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 1 / Temmuz 2023

ISSN: 2147-1622

Pandemi, Yapısöküm ve Şans: Dünyanın Kırılganlığı Üzerine Düşünceler

Tacettin Ertuğrul

İstanbul Esenyurt Üniversitesi
tertugrul@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3407-2451

Öz

Bu makalede şu soruya yanıt arıyoruz: Yapısöküm (déconstruction) kavramı (quasi-concept) pandemiye (SARS-CoV-2) düşünmek bakımından hangi olanakları taşımaktadır? Bununla birlikte pandemi sorusu bizi dünyanın verili koşullarına gönderdiği için soruşturmamızı yapısökümün dünyayla başka bir ilişkiyi düşünmek bakımından taşıdığı olanaklara doğru genişletiyoruz. Dolayısıyla yapısöküm ile birlikte pandemi olayını düşünmeyi deniyoruz ve dünyayla kurduğumuz ilişki sorusuna da uzanıyoruz. Yapısökücü bir yazı hareketinin ördüğü bir güzergah içinde başka problematiklerle birlikte şu temaları ele alıyoruz: Pandeminin dünyanın içine dışarıdan gelen bir kötülük olduğu iddiası İÇSEL SAFLIK / DIŞSAL KÖTÜLÜK ikiliğine dayalı bir yanılısamdır ve yapısöküme açıktır. Zira virüs saf ya da masum bir dünyanın başına dışarıdan gelmemiştir. Aksine, uygarlığın içinde vuku bulmuş ve uygarlığın mevcut koşulları altında bir pandemiye dönüşmüştür. Ayrıca, bedenler de bir yaralanabilirlik olanağından itibaren sarsıntıya uğramıştır. Pandemi olayının ve ürettiği soruların stabiliteleri sarsıcı karakteri de yapısökümle ilişkilenebilir. Bedenin ve toplumsal yapının dekompozisyona açıklığı bizi yapısökümü düşünmeye davet eder. Pandemi insan dünyasının kırılganlığını yani yapısökülebilir karakterini bize yeniden hatırlatmaktadır. Bu bağlamda Derrida'nın metin (texte) kavrayışı belirleyici bir role sahiptir. Pandemi sürecinde beliren belli bir insanlık imgesi de bizzat pandemi sürecindeki eşitsizliklere bağlı olarak bir yapısöküme uğramıştır. Bir diğer mesele ise pandemi olayının aktarım araçları olmanın ötesinde pandemi deneyimini belirleyen bir ortam oluşturan tele-teknolojilerle ilgilidir. Yaklaşımımız bir yandan bir doğallaştırma tutumunun, öte yandan araçsal bir medya kavrayışının yapısökümüyle ilişkilenebilir. Ayrıca pandemi sorusu bizi dünyayla ilişkimiz sorusuna taşımaktadır ki dünyadaki şansımız onunla mevcut ilişkimizin yapısökümünden geçmektedir. Bir şemaya indirgenemez olan yapısöküm bu makale boyunca iş başındadır.

Anahtar Sözcükler: Pandemi, yapısöküm, metin, şans, dünya, tele-teknolojiler

Posseible: Felsefe Dergisi, 2023, 12(1), 1-105.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171450>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 12.04.2023

Kabul Edildiği Tarih: 24.06.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.07.2023

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 1 / July 2023

ISSN: 2147-1622

Pandemic, Deconstruction and Chance: Thoughts on the Fragility of the World

Tacettin Ertuğrul

Istanbul Esenyurt University

tertugrul@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-3407-2451

Abstract

In this article we seek to answer the question: What possibilities does the quasi-concept of deconstruction have for thinking about the pandemic (SARS-CoV-2)? Also, as the question of the pandemic sends us to the given conditions of the world, we extend our investigation to the possibilities of deconstruction to consider another relationship to the world. So we try to think about the pandemic event with deconstruction, and we also reach out to the question of our relationship with the world. Along a way woven by a deconstructive writing movement, we consider the following themes, along with other problematics: The claim that the pandemic is an evil that comes from outside into the world is an illusion based on the internal purity / external evil duality and is open to deconstruction. Because the virus did not come from outside to a pure or innocent world. On the contrary, it took place within the civilization and turned into a pandemic under the current conditions of civilization. Moreover, the bodies are also harmed because of the possibility of the vulnerability. The destabilizing character of the pandemic event and the questions it generates is also associated with deconstruction. The decomposability of the body and social structure invites us to think about deconstruction. The pandemic reminds us once again of the fragility of the human world, namely its deconstructible character. In this context, Derrida's understanding of the text has a decisive role. A certain image of humanity that emerged during the pandemic process has also undergone a deconstruction due to the inequalities in the pandemic process itself. Another issue is about the tele-technologies that create an environment that determines the pandemic experience beyond being the means of transmission of the pandemic event. Our approach is related to the deconstruction of a naturalizing attitude and an instrumental understanding of media. Also, the question of the pandemic brings us to the question of our relationship to the world. Our chance in the world depends on the deconstruction of our current relationship with it. Deconstruction, irreducible to a schema, is at work throughout this article.

Keywords: Pandemic, deconstruction, text, chance, world, tele-technologies

Posseible: Journal of Philosophy, 2023, 12(1), 1-105.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171450>

Category: Research Article / Date Submitted: 12.04.2023

Date Accepted: 24.06.2023 / Date Published: 25.07.2023

Pandemi, Yapısöküm ve Şans: Dünyanın Kırılğanlığı Üzerine Düşünceler¹

Tacettin Ertuğrul

Jean-Luc Nancy'nin değerli hatırası için,

1. Giriş

Yapısöküm (déconstruction) kavramsısı (quasi-concept) bizi çağdaş Fransız felsefesinin önemli isimlerinden Jacques Derrida'nın zengin düşünsel mirasına göndermektedir. Filozof çalışmalarında felsefe tarihi metinleriyle ve çağdaşlarının yapıtlarıyla yapısökücü (dekonstrüktif) temaslar kurmaktadır. Derrida külliyatı felsefe dünyasında olduğu kadar başka alanlarda da yankı bulmuş; hukuktan mimariye, edebiyat eleştirisinden biyolojiye dek Derrida düşüncesinden hareketle çok sayıda çalışma ortaya koyulmuştur. Yapısöküm mirası dar anlamıyla metinler için olduğu gibi genel olarak yaşamı yeniden düşünmek bakımından da zengin bir imkan olmaya devam etmektedir.

Biz bu makalede yapısöküm (déconstruction) kavramsısının (quasi-concept) koronavirüs (SARS-CoV-2) pandemisini düşünmek bakımından hangi olanakları sunduğu sorusuna yanıt arıyoruz. Bununla birlikte pandeminin dünyada vuku bulduğunu ve dünyanın ise her zaman verili koşullarıyla birlikte bir dünya olduğunu dikkate alarak, dolayısıyla da pandeminin insanın şiddet yüklü mührünü taşıyan bir dünyada vuku bulduğunu hesaba katarak soruşturmamızı yapısökümün dünyayla başka bir ilişkiyi düşünmek bakımından sunduğu hareket noktalarına doğru da genişletiyoruz. Öyleyse bir yandan yapısöküm ile birlikte pandemi olayını düşünmeyi

1 Bu makaleye kaynak teşkil eden metin Jean-Luc Nancy'nin davetiyle 20.04.2020 tarihinde gerçekleştirdiğim bir sunum için hazırlanmıştı; *La pandémie, la vie et les télé-technologies* başlıklı söz konusu sunum Jérôme Lèbre tarafından *Maison des écrivains et de la littérature*'ün desteğiyle düzenlenen *Philosopher en temps d'épidémie* adlı online sunumlar serisi içinde yer aldı. Söz konusu metnin kimi bakımlardan değişiklik gösteren ikinci bir versiyonu ise TTB Ali Özyurt Felsefe Sempozyumu: Pandemi, Tıp ve Politika için hazırlanmış olarak *Derrida: Antroposen, Pandemi ve Şans* başlıklı oturum altında 2021 Nisan ayında sunuldu. Elinizdeki makalenin bu önceki sunum metinlerinden kimi farklar taşıdığını belirtmek uygun olur.

denerken diğer yandan daha genel olarak da dünyayla kurduğumuz ilişki sorusuna uzanıyoruz.

Yapısökücü bir yazı hareketi bu metni kuşatmakta ve örmektedir. Makalemizin güzergahı içinde yapısöküm kavramsısı eşliğinde başka problematiklerle birlikte içinde hareket ettiğimiz bölgelere işaret etmek uygun olacaktır. Yapısöküm kavramsısına ilişkin bir değerlendirme sunarak yapısökümün yalnızca dar anlamıyla metinde (texte) değil ancak genel olarak yaşamda da iş başında olduğu saptamasını yapacağız. Ardından diğer soruşturma çizgileri devreye girecektir: Pandeminin dünyaya dışarıdan gelen bir kötülük gibi algılanması yapısöküme açık bir içsel saflık / dışsal kötülük ikiliğiyle ilintilidir. Söz konusu ikilik üzerinde beliren bir yanılmanın ötesine geçerek virüsün uygarlığımızın büyük saflığının ya da masumiyetinin başına dışarıdan gelmediğine dikkat çekiyoruz. Virüs uygarlığın içinde vuku bulmuş ve uygarlığın mevcut koşulları altında bir pandemiye dönüşmüştür. Bu çerçevede bedene ilişkin olarak da virüsün ancak bedenlerin yaralanabilirlik imkanından itibaren bedenleri sarsıntıya uğrattığını unutmamak gerekir. Öte yandan pandemi olayının ve ürettiği soruların stabiliteyi sarsıcı bir karakter taşıdığı göze çarpmaktadır ki bu sarsıntılar da yapısökümle ilişkilendirilmektedir. Bedenin ve toplumsallığın kompozisyonlar olarak dekompozisyona açık karakteri bizi yapısökümün iş başında oluşunu düşünmeye davet etmektedir. Pandemi insan dünyasının kırılabilirliğini yani yapısökülebilir karakterini bize bir kere daha hatırlatmaktadır. Bu bağlamda Derrida'nın yazı ve metin (texte) kavrayışı belirleyici bir role sahiptir. Soruşturmamız içinde ayrıca pandeminin ürettiği belli bir insanlık imgesinin ya da söyleminin pandemi karşısında insanların koşullarındaki eşitsizliklere bağlı olarak bir yapısöküme konu olduğunu ileri süreceğiz. Öte yandan Derrida'nın yapısında karşılaştığımız tele-teknolojiler konusunun da pandemi olayı ekseninde yeniden ele alınmasının önemli olduğunu düşünüyoruz. Tele-teknolojilerin pandemi olayının tecrübe edilmesine ilişkin belirleyici rollerine dikkat çekerek bir yandan pandemi sürecindeki kapanmaların, izolasyonların içindeki belli bir açıklığı vurgulamayı öte yandan tele-teknolojilerin pandemi olayının aktarım araçları olmanın ötesinde pandemi deneyimini belirleyen bir ortam oluşturduklarını gündeme getirmeyi hedefledik. Bu vurgu tele-tekniklerin basitçe verili bir anlam taşıyan dolayimler olmadığı ancak anlamın zaten dolayimde kurulduğu iddiasıyla birlikte düşünülmelidir ki söz konusu iddia medyanın verili bir anlamın taşıyıcısı olarak kavrandığı bir tutumun yapısökümüyle ilintilenecektir. Yine tele-teknolojiler bahsi bir olayın belirli koşullar altında tecrübe edildiğini saptamayı sağlarken belli bir doğallık varsayımının yapısökümünü de devreye sokacaktır. Makalede ayrıca pandemi olayının içinde vuku bulduğu dünyaya ilişkin genel bir değerlendirmeye de yer vererek, dünyayla mevcut ilişkimizin yapısökümünü düşünmenin gerekliliğini vurgulamayı deniyoruz. Pandeminin belli bir dünyada, belirli koşullar altındaki bir dünyada yaşanmış olması ve virüsün bu dünyanın içinden gelmiş olması insanın dünya ile ilişkisi sorusuna uzanmayı mümkün kılmaktadır. Kırılabilir bir dünyadaki şansımızın bu gerekliliğin kavranmasından geçtiğini düşünüyoruz. Şans terimi bu çerçevede bir geleceğin olanağına işaret etmektedir. Geleceğin mutlak olarak kapanması riski, bizi dünyayla yerleşik ilişkinin bir yapısökümünü düşünmeye davet ediyor. Bir modern eleştiri metodu olmayan yapısöküm bir şablona sığmaksızın bu makale boyunca iş başındadır.

2. Yapısöküm üzerine

Yerleşik olanın, mevcut yapıların sarsılması bahsi pandemi olayı çerçevesinde bizi yapısöküm (déconstruction) kavramını (quasi-concept) düşünmeye sevk ediyor. Yapısöküm Jacques Derrida düşüncesinde karşılaştığımız bir kavramdır. Derrida'ya göre mutlak mevcudiyet arzusu tarafından damgalanan metafizik tarihine farkın/ertelemenin (différance) hareketinin maskelenmesine yönelik bir çaba eşlik eder. Mevcudiyet metafiziği yazı karşısında söze tanınan bir ayrıcalık ile logosantrik bir jest sergilemektedir.² Yapısöküm logosantrik jesti sorunsallaştırmaya yönelir, ancak bunu yaparken felsefe tarihini yıkmayı amaçlamaz. Buna karşın felsefi metinlerin, yapıların örgülerini oluşturan kayıtları takip ederek farkın/ertelemenin (différance) hareketini göstermeye yönelir. Yapısöküm bir yıkma değildir. Bir Japon Dosta Mektup'ta Derrida aslında Heidegger'in Destruktion ya da Abbau kavramlarıyla temas içinde bir terim düşündüğünü, ancak Fransızca'da "destruction" sözcüğünü kullanması halinde bir imha (annihilation) anlamının ağır basacağını ve bu yüzden "dekonstrüksiyon" sözcüğünü tercih ettiğini vurgulamaktadır. (Derrida 2003, 9-10) Nihayetinde Derrida'nın yapısökümün yıkıcı olmadığına ilişkin iddiasını farklı metinlerinde takip etmek mümkündür: "Bana öyle geliyor ki 'yapısöküm' (terimi) yalnızca yıkmanın değil fakat bir şeyler inşa etmenin de söz konusu olduğunu vurgulamak arzusu taşımaktadır." (Derrida, 2014 46) Yapısökümün basit bir imha işlemi olmadığını, bir uygunsuzluğun görünür kılınması olduğunu da fark ederiz. Tarihsel bir inşa olduğu halde yerleşiklik kazanarak doğallık görünümüne bürünmüş bir uygunsuzluğun, örtüşmezliğin, düzensizliğin açığa çıkarılması anlamına da gelmektedir: "Dolayısıyla yapısöküm tarihsel olarak bir düzen inşa etmiş olan ancak içinde bir şekilde bir düzensizliğin damgalandığı ve sabitlendiği şeyle ilgilidir." (Derrida 2013, 121-122) Öte yandan Gramatoloji Üzerine adlı eserinde Derrida'nın yapısökücü (dekonstrüktif) bir okuma ödevinden bahsettiğini de kaydetmek gerekir. Bu ödevde dikkat çekmek üzere bir kaç noktayı açıklığa kavuşturarak ilerlemek uygun olacaktır. Öncelikle bir metnin yazarı bir dilde yazmaktadır. Ancak bir dil tümüyle kendine mal edilebilir değildir. Bir dil mutlak anlamda hakimiyet altına alınamaz zira bir kişinin dili daima ötekinin dilidir. Bu çerçevede Monolinguisme de l'autre (Ötekinin Tek Dilliliği) adlı metninde Derrida şöyle demektedir: "Bir tek dilim var ve o da benim değil, 'kendi' dilim asimile edilemez bir dildir. Benim dilim [...] ötekinin dilidir." (Derrida 1996b, 47) Gramatoloji Üzerine adlı eserinde (kuşkusuz başka metinlerinde de, örneğin Platon'un Eczanesi yapıtında da) Derrida bir yazarın bir dil sistemini mutlak anlamda hakimiyeti altına alamayacağını ileri sürmekte ve yazarın kendi metninde dahi hakim olduğu şeyler ile hakim olamadığı şeyler arasında farkına varamadığı bir takım ilişkilerin var olduğunu belirtmektedir. İşte yapısökücü bir okumanın ödevi bu ilişkiye dair anlamlı bir yapı üretmektir. (Derrida 1967a, 227) Böylece yapısökümün bir metinde yazarın ileri sürmek istediği tezler ve arzu etmemesine rağmen betimlediği şeyler arasındaki mesafede, aralıkta iş gördüğünü de belirtmek uygun olacaktır.

2 Örneğin Derrida'nın şu satırlarını bu çerçevede okuyabiliriz: "metafizik tarihi [...] yazılı izin bedenini didaktik ve teknik metafor olarak, aşağılık ve süprüntü olarak dışlamak ya da gözden düşürmek, dışarıya ve aşağıya koymak üzere organize olmuş logosantrik bastırma sistemi." (Derrida 1967b, 294)

Yapısökücü okuma metnin farksal/ertelemesal hareketine dahil olarak metni bizzat metnin kendisinin örtmeye çalıştığı bu farksal/ertelemesal harekete göre yeniden organize etmeye yönelmektedir. Metin kendi kendisiyle bir savaş halindedir zira metnin içinde ayrıcalıklı kılınmış olan kimi öğeler, kavramlar, değerler hiyerarşilerin ve ikiliklerin üretimi yoluyla metnin diğer unsurlarına bir şiddet uygulamaktadır. Klasik bir yorumun talep ettiği gerekli protokolün ötesine geçen yapısöküm bir başka okuma olanağı açarak metnin kendi içindeki savaşı deşifre edilebilir hale getirir. Yapısöküm bizzat metnin kendi örgüsü içinde maskelenmeye çalışılmış olan tezler ve saptamalar çokluğunu, çelişkiler ve gerilimler oyununu açığa çıkarır. Metnin kendi yapısını hangi yollarla gizlediğini görünür kılar. Unutmamak gerekir ki Derrida'ya göre bir metin yasasını ilk bakışta ele vermemektedir: “Bir metin ancak kompozisyonunun yasasını ve oyununun kuralını ilk bakıştan, ilk gelenden saklıyorsa bir metindir.” (Derrida 1972, 13)

Yapısöküm ile bir metinde atfedilmiş değerler, organize edilmiş ilişkiler, belirlenmiş hiyerarşiler kavramsal ya da operasyonel istikrarsızlıklar deşifre edilerek yeniden organize edilir. Nihayetinde yapısökümü mümkün kılan şey farkın/ertelemenin başarıya ulaşamamış bastırılmasıdır ve saflığına inanılan kavramlar arasındaki bulaşmadır. Saf ve sabit kavramlar belirleme çabasına karşın kavramlar delikli, geçirkendir. Böylece bir metin aslında daha inşa oluşu esnasında kendi yapısökümünü de hazırlamaktadır. Metnin inşa yasaları aynı zamanda onun yapısökümüne olanak açar. Jonathan Culler şu saptamayı yapar: “bir söylemin yapısını sökmek, varsayılan argüman zeminini, anahtar kavramı ya da vaadi üreten retorik operasyonları metinde saptamak suretiyle, metnin ileri sürdüğü felsefenin ya da üzerine yaslandığı hiyerarşik karşıtlıkların altının metnin kendisi tarafından nasıl oyulduğunu göstermektedir.” (Culler 1986, 86)

Bir metnin inşa yasaları onun yapısöküm olanağını da kurmaktadır. Fakat her metin özgün bir dokuya sahiptir. Bu yüzden yapısökümün basitçe ve aynı şekilde farklı metinlere uygulanabilecek olan modern bir teknik enstrüman olmadığını belirtmek gerekir. Derridayapısökümün bir eleştiri olmadığını vurgular: “[...]şu ya da bu şekilde, her halükarda bir eleştiriden başka bir şey olan yapısöküm.” (Derrida 1988, 123) Yapısökümün bir metnin kendi çoğul tez ve saptamalarını yeniden ilişkilendirmek bakımından bir metne metin dışı bir müdahale olmadığını da belirtmek gerekir. Dolayısıyla bir metnin yapısının söküldüğünü çünkü o sökülüşün olanağını kendi inşasında taşıdığını ifade etmek uygundur: “yapısöküm modernitenin bir teknik enstrümanı gibi sonradan ve dışarıdan uygulanmaz. Metinlerin yapısı kendiliklerinden sökülmektedir [...]” (Derrida 1988, 123) Bu bakımdan bir başka saptamayı da hatırlatmak uygun olacaktır: “Yapısöküm vuku bulur, ne öznenin ne de modernitenin değerlendirmesini, bilincini ya da organizasyonunu beklemeyen bir olaydır. Yapısı sökülür [ça se deconstruit].” (Derrida 2003, 12)

Gramatoloji Üzerine adlı eserinin ilk bölümünde Derrida'nın logosantrizm çağının kapanışından ve yazı çağının açılışından bahsettiğini görürüz. Logosantrizm yazı karşısında söze tanınan bir ayrıcalıkla karakterize olan bir felsefi jesttir. Derrida bir dönüşümü betimlediği bu kısımda kendi felsefi stiline söz konusu dönüşümün içinde nasıl bir iş gördüğünü de açıklar. Derrida'nın felsefesi logosantrik geleneği yargılamak için dışarıdan gelmemektedir, ancak bu dönüşümün bir parçası olarak

iş başındadır.

Yapısöküm gerçekleşmek için yapısöküm teriminin ortaya çıkışını beklememiştir. Dolayısıyla yapısöküm felsefe tarihinde zaten iş başındadır: “Yapısöküm, başa gelir (gerçekleşir) ve zaten Platon’un söyleminde (de) gerçekleşmiştir: başka bir formda, başka sözcüklerle, vs. fakat dekonstrüktif türden bir örtüşmezlik, belli bir kendi üzerine kapanma yetersizliği, kendini biçimlendirme yetersizliği zaten orada da sözkonusuydu.” (Derrida 2011, 114) Öte yandan onun genel olarak tarihte iş başında olduğunu da görürüz: “bana göre, yapısöküm yapısöküm teması üzerine bir söylemle sınırlandırılmaz; bana göre, yapısöküm işbaşındadır. Yapısöküm Platon’da iş başındadır, Amerikan ve Sovyet genelkurmaylarında iş başındadır, ekonomik krizde işbaşındadır. Dolayısıyla yapısöküm, yapısöküme ihtiyaç duymaz, bir teoriye ya da bir sözcüğe ihtiyaç duymaz.” (Derrida 2013, 54)

Şimdi Derrida’nın metin kavramını yalnızca dar anlamıyla yazılı metinle sınırlandırmadan düşünebileceğimizi de vurgulamak gerekiyor. Yazı terimini genel bir kayıt anlamına doğru genişlettiğine göre, Derrida’nın metin kavrayışını da geniş anlamıyla yakalamak mümkündür. Her türden kompozisyon, tıpkı yazılı metinler gibi toplumsal kurumlar da, aile de, devlet de metindir, aslında yaşam alanını kuşatan ne varsa orada metinden bahsedebiliriz. Derrida yapısökümün sadece felsefe tarihinde değil genel olarak tarihte de işbaşında olduğunu ileri sürüyor. Tarih boyunca yapılar kuruluyor ve sökülüyor, kurumlar, yerleşik ilişkiler, dünyada olma modaliteleri dönüşüyor: “Batı söyleminde, verili bir andaki söylemsel kuralların görece tutarlı bütünü olarak ‘yapısöküm’ adı verilen şey, yalnızca bir semptomdur: tarih adı verilen şeyin içinde (jeopolitik sarsıntılar bütünü, 1917 devrimi, iki dünya savaşı, psikanaliz, Üçüncü Dünya, tekno-ekonomik-bilimsel ve askeri dönüşümler, vb.) iş başında olan yapısökümün bir etkisi. Tüm bunlar, dünyanın kendine özdeş olmayan ve açık olan bu totalitesi, yapısökümdür. Bu, eylem halindeki ya da iş başındaki yapısökümdür.” (Derrida 2011, 113-114) Bu düzlemde yapısökümün tarihte iş başında olduğuna ilişkin bir başka saptamaya daha işaret edebiliriz: “Teleteknolojilerin, siber-uzamın, ‘virtüel’in yeni topolojisinin hızlanan gelişiminin ürettiği şey, bir yerin aktüalitesiyle bağlantıları içinde geleneksel ve baskın Devlet ve yurttaş (dolayısıyla ‘politika’) kavramlarımızın pratik bir yapısökümüdür.” (Derrida, Stiegler 1996a, 45)

Okumakta olduğunuz makalede yapısökümün rolünü yapısöküme ilişkin bu çoğul açıklamalardan hareketle düşünmek gerekir. Biz yapısöküm kavramısına bir yandan pandemi olayının kendisinin yapısökücü boyutlarını değerlendirmek bakımından başvuruyoruz, yani onu dünyada gerçekleşen ve kendisi yapısökücü etkiler içeren bir olay olarak ele alıyoruz, öte yandan pandemi olayını yapısökücü bir jest içinde okumayı deniyoruz. Ancak bu iki veçhe kaçınılmaz olarak iç içe de geçiyor. Daha önce işaret ettiğimiz gibi bunlara ilaveten pandemi olayının içinde vuku bulduğu dünyaya ilişkin bir soruşturma hattını da yine yapısökümün sunduğu olanaklarla açmayı deniyoruz.

3. Pandemi ve soru

Yapısökücü bir değerlendirme hattı içinde pandemi olayına yaklaşmak üzere olayın belirişine ilişkin bir saptamayı paylaşalım. Çin 2019 yılı Aralık ayında Wuhan kentinde

olağandışı zatürre vakalarının görüldüğünü Dünya Sağlık Örgütü'ne bildiriyor. 9 Ocak 2020 tarihinde Dünya Sağlık Örgütü Çin makamlarının yeni bir koronavirüse ilişkin bir saptama yaptıklarını açıklıyor. 11 Mart tarihine gelindiğinde virüs çok sayıda ülkeye yayılmış haldedir ve söz konusu tarihte koronavirüs salgını Dünya Sağlık Örgütü tarafından pandemi kategorisine alınır.³ Devam eden süreçte dünya ölçeğindeki çoğul etkileriyle birlikte salgın devasa sarsıntılara yol açar. Burada tüm sürece ilişkin bir betimleme sunmayacağız. Dünya Sağlık Örgütü'ne göre bugün artık Covid-19'un küresel bir acil durum teşkil etmediğini not etmekle yetinelim.

Koronavirüsün ortaya çıkışına ve ardından gelişen pandemi sürecine ilişkin yaygın bir imgenin yapısöküme açık olduğunu düşünüyoruz. Bu imge şu şekilde ifade edilebilir: Bir virüs geldi, yaşama ve dünyaya büyük bir kargaşa getirdi. Burada şaşırtıcı olmayan, klişeleşmiş bir pandemi kavrayışı söz konusudur. Felsefe ise bize tam da şaşırtıcı olmayanın geçerliliğini sorgulama imkanı sunmaktadır. Bu imgedeki yanılısamayı yakalamak için Covid-19'un yaşamın ve dünyanın saflığının başına dışsal bir kötülük gibi gelmediğini göz önünde bulundurmamız gerekir: Covid-19 yaşamın içinden doğdu; dolayısıyla da insanın dünyayla kurduğu, insanın diğer hayvanlarla kurduğu ilişkinin içinden geldi. Koronavirüsün içinden doğduğu yaşam insanın şiddet yüklü mührünü taşıyan bir dünyanın yaşamıdır; habitat kayıpları, soyu tükenen türler, iklim değişikliği etkileri bu çerçevede hatırlanmalıdır. Ayrıca virüs ancak dünyanın farklı bölgeleri arasındaki muazzam akışlar sayesinde dünyasal ölçekte yayılma imkanı bularak bir pandemiye dönüşmüştür. Fransız filozof Jean-Luc Nancy bu virüsün "fazlasıyla insani bir virüs" olduğuna dikkat çekmektedir. (Nancy 2020) Bu türden bir ifade üzerine düşünürken virüsün endojen karakterini hesaba katarak tüm bu işaret ettiğimiz hususları da göz önünde bulundurmamız uygun olur. Pandemi örneğinde karşımıza çıkan bu dışarıdan gelen kötülük varsayımının Derrida'nın muhtelif metinlerinde karşılaştığımız bir saf içsellik / kötücül dışsallık ikiliği sorunsallaştırması ile ilişkilendiğini belirtebiliriz.

Pandemi altı milyondan fazla ölüme ve toplumsal yaşamda büyük destabilizasyonlara yol açarak bize dünyanın ne kadar kırılgan olduğunu gösterdi. Bu kırılganlık kavramını herhangi bir metnin inşa karakterinin yine o metni yapısöküme açık kıldığı saptamasıyla birlikte düşünmek gerekir. Yapısöküme ilişkin olarak yukarıda verdiğimiz açıklamaları bu çerçevede yeniden değerlendirmek uygun olacaktır. Koronavirüs söz konusu kırılganlık olanağı zemininde bir yıkım olarak yaşanmıştır. Bununla birlikte pandemi büyük bir soru olarak da belirmiş; insan ve dünya üzerine uzun bir sorular silsilesini kendisiyle birlikte getirmiştir. Soruların ve cevapların pandemi koşullarında insanların bir araya gelme alanları olarak özel bir ayrıcalık kazanmış olan internet ağları üzerindeki sayısız buluşmada, konferansta yayıldığına ve çoğaldığına tanıklık edildi. Pandemi tedbirleri çerçevesindeki kapanmaların ortasında mevcut durumdan çıkışa ilişkin olarak yorgun ama ısrar etmeyi sürdüren bir beklenti de bu soruları alevlendirdi.

Pandemi olayı yapısökücü bir etki içinde çeşitli sorulara yol açtı. Bu soruların şüphesiz ucu açık kalacak olan bir dökümünü verebiliriz: Sorular topluma, kapitalizme, sağlık sistemlerine, toplumsal eşitsizliklere, adaletsizliklere, insanlığın geleceğine,

3 WHO, Listings of WHO's response to COVID-19. <https://www.who.int/news/item/29-06-2020-covid-timeline>

insanın yalnızlığına, sonluluğuna ve daha birçok şeye ilişkindi. İnsanın dünyayla ilişkisi meselesi de bu sorular arasında yer alıyordu. Bu çerçevede virüslerin artışına ilişkin olarak biyolojik-çeşitliliğe insanın müdahalesi, hayvanların yaşam ortamlarının imha edilmesi faktörlerine dikkat çekildiğini de biliyoruz. (Pratesi, Galaverni, Antonelli 2020) İnsanın dünya içinde inşa ettiği dünyaya ilişkin çok sayıda soru pandeminin yarattığı sarsıntıyla yeniden ortaya çıktı. Sorular gelmeyi sürdürdü ve pandemi olayı anlaşılmaya çalışıldı. Bir dönemeçte olup olunmadığı, henüz dönülmemiş bir yolu dönmekte olup olunmadığı bilinmiyordu; nereye gidildiği bilinmiyordu. Bilinmezliklerin ortasında pandemi yerleşik yaşam usüllerinde bir sarsıntıya yol açıyordu.

İşte bu noktada pandeminin yarattığı sarsıntıların ve ürettiği soruların yapısökümle çifte bir ilişki içinde düşünülmesi mümkündür. Bir yandan pandeminin sarsıntıları bir yapısökücü karakter taşıyordu, öte yandan sarsıntıların yol açtığı soruların kendileri de yapısökücü olanaklar barındırıyordu. Yapısöküme ilişkin olarak yukarıdaki kısımda ifade ettiğimiz gibi yapısöküm bir metnin yapısökümüdür ancak Derrida yapısöküm sözcüğünü sadece dar anlamıyla yazılı metne ilişkin bir işlemi ya da bir okuma jestini kastetmek için kullanmaz. Yapısöküm geniş anlamıyla düşünülmesi gereken metinde de işbaşındadır; dolayısıyla tarihte ve toplumda da işbaşındadır. Ayrıca makalenin ilerleyen kısımlarında görülebileceği gibi yapısöküm bizzat canlıda da iş başındadır. Bütün bu saptamalar eşliğinde, dünyasal ölçekte sarsıntılara yol açmış pandeminin de bir yapısöküm olarak düşünülüp düşünülemediği sorusu gündeme gelmektedir. İlişki biçimleri, bedenler, varolma ve dolayısıyla da birlikte-olma modaliteleri, usülleri sarsıntıya uğradı. Öte yandan pandeminin etkisinin azalmasıyla kısmi değişikliklerle birlikte yerleşik modalitelerin yeniden ortaya çıktığına tanıklık ettik. Pandeminin yarattığı sarsıntıları ve yeniden uyandırdığı soruları bedenlerin ve insan dünyasının uğradığı bir viral yapısöküm çerçevesinde değerlendirmek acaba bir abartı mı olacaktır? Derinliği, genişliği ve karakterine ilişkin bir düşünüm olanağı açık olmakla birlikte pandemi sürecinde yaşanmış olan yapısökücü etkilerin yadsınabilir görünmediğini düşünüyoruz. Bu sarsıntıların bugüne miras kalan toplumsal ve bedensel etkileri ise hala değerlendirilmeyi beklemektedir.

4. Yazı olarak canlı

Derrida düşüncesinden hareketle bir değerlendirme yapacak olursak, canlının tehlike karşısında mutlak bir korunmaya sahip olmadığını söyleyebiliriz. Canlı dolaylılara başvurarak kendisini korumaya yönelirken bir yandan da kendisini yeni tehlikelere açık kılmaktadır: “Canlı ben otoimmündür, bunu bilmek istememektedir. Yaşamını korumak için, kendisini birlik halinde canlı ben olarak kurmak için, kendisiyle aynı olarak ilişkilenecek için, ötekini içeriye kabul etmeye zorunlulukla teslim olur [...], dolayısıyla görünürde ben-olmayana, düşmana, karşıt olana, hasıma yönelik olan immün savunmaları hem kendisi için hem de kendisine karşı yöneltmek zorundadır.” (Derrida 1993a, 224) Aslında bu bağlamda bir mutlak korunmanın, kendi üzerine kapalı bir yapı üreterek farklılaşma olanağını ortadan kaldırmak anlamına geleceğini de ilave etmek gerekir. Bu kendi üzerine kapanış ancak ölüm anlamına gelecektir. Tüm dışsallaştırma, programlama, öngörme

(anticipation), inşa etme teknikleriyle birlikte sahip olduğu kudrete rağmen; dünya üzerinde belli ölçekteki egemenliğine rağmen, insan yaşamı da farmakografiktir. Söz konusu otoümmün karakteri farmakon ile birlikte düşünmeyi öneriyoruz. Burada farmakolojik terimi yerine farmakografik terimini kullanmayı seçme nedenimiz, farmakonun çifte etkilerinin logos tarafından mutlak anlamda yakalanamayacağına dikkat çekmektir. Bu yakalanamazlığı Derrida'nın yazı düşüncesi çerçevesinde, farkın/ertelemenin (differance) hareketinin logostan kaçan ilavesel kayıt karakteriyle birlikte düşünmek ise lojik yerine grafiğe vurgu yapma olanağı açmaktadır. Derrida'nın şu ifadesi bu çerçevede değerlendirilebilir: "İlaveselliğin/ikameselliğin grafiği lojike [logique] indirgenemez" (Derrida 1967a, 366) Farmakon (pharmakon) terimi Antik Yunanca'da hem ilaç hem de zehir anlamına gelir. Farmakon sözcüğü yararlı ve zararlı olan iki veçheyi birlikte düşünmeyi sağlar. Platon okumasında Jacques Derrida (Derrida 1972) bize bir teknik olarak yazının bir farmakon olduğunu göstermiştir.⁴

Derrida Platon'un Eczanesi eserinde yazının farmakon karakteri üzerine bir soruşturma yürütür. Bununla birlikte doğrudan terimin kullanılmadığı ancak fonksiyonunun saptanabileceği bir çok düşünce çizgisi Derrida'nın yapıtında saptanabilir haldedir. Derrida'nın yapıtı bize yaşamın ve tarihin ilavesel/ikamesel hareketinin içerdiği bir farmakografik karakteri ileri sürme imkanı vermektedir. Farklı metnindeki hatları öreerek tam anlamıyla gerekçelendirilebilecek olan bu değerlendirmemize ilişkin bir örnek olarak onun Gramatoloji Üzerine metnindeki Rousseau okumasını hatırlatabiliriz. Orada Derrida'nın Rousseau'nun ilave/ikame kavrayışını sorunsallaştırırken aslında kendisinininkini de sunduğunu ileri süreceğiz ki ilavelerin/ikamelerin tarihsel zincirleşmesi farmakonun çifte etkisi içinde gerçekleşmektedir. Derrida'dan hareketle genel olarak yaşamın farmakon olduğunu ileri sürüyoruz. Yaşam bir mutlak kendine mevcudiyet değildir; değişmez bir sabitlik, farksız bir özdeşlik değildir. Aksine ötekine açıklıktır. Ancak öteki pekala bir virüs de olabilir. Canlı denilen şey kendisine ilaveler edinmek suretiyle kendinden farklılaşarak yaşar, yaşamda kalır. Kendini korumayı arzularken kendi dışındakini içeriye kabul etmeye mecbur kalır. Yaşamın farmakografik bir açıklık olduğunu söylemek, onun terapötik olana da toksik olana da açık olduğunu söylemektir.

Dolayısız yaşam yoktur zira yaşam fark/erteleme olmadan düşünülemez. Bunun anlamı ise yaşamın bir kendine mevcudiyet formunda düşünülemeyeceğidir. Yaşam ancak durmaksızın, sona kadar, ölüme kadar bir kendinden çıkış olarak düşünülebilir. Böylece yaşamın yalnızca dolayimler sayesinde yaşam olduğunu söylemek gerekir. Derrida düşüncesi yazı terimini dar anlamıyla düşünmenin ötesine geçerek genel bir kayıt olarak değerlendirme imkanı sunmaktadır. Dolayısıyla bir canlının yaşamı da bir yazıdır. O ancak ilave zincirleri sayesinde yazılmakta ve kendisi de ilave olmaktadır. Bu ise farksal/ertelemesal (diferansiyel) yazı olarak canlının daha önce inşa olmuş kayıtlar vasıtasıyla yazıldığı anlamına gelmektedir.

4 2020 yılı Ağustos ayında kaybettiğimiz teknoloji düşünürü Bernard Stiegler ise eserlerinde farmakon ve teknik ilişkisine dikkat çekmiş ve tüm teknikleri farmakon olarak düşünmeyi önermiştir; yani tekniklerin terapötik ve toksik özellikler taşıdığını belirtmiş ve düşünceyi kapitalizmin kalbindeki zehiri ve ilacı saptamaya davet etmiştir. Stiegler farmakonun toksik veçhesinin hiçbir terapötik çözelti içinde mutlak anlamda ortadan kaldırılamayacağını da farkındadır.

Yaşam dolayimlarla örülü bir yazıdır. İşte bu yüzden yazı olarak canlı tabirini kullanabiliriz. Bu çerçevedeki bir saptamayı metnin devamında Derrida'dan yapacak olduğumuz ve virüsün bir tekrar mekanizması içindeki rolüne dikkat çeken alıntı da sunmaktadır. Derrida bir yazı düşünürüdür ve onun metin (texte) kavrayışından dar anlamıyla yazılı belgenin değil ancak tüm kurumların ve insanın kendisinin de tarihsel bir inşa, bir kompozisyon olduğunu anlarız. Canlı da bir metin, bir yazıdır. İnsan bir yazıdır; bir grafidir: bio-grafi. Ancak bu sefer bir yaşamın anlatısı olarak biyografi değil, tam da yazı olan yaşam anlamında bir biyografi. Herhangi bir canlının yaşamı ise şöyle düşünülebilir: Yazı içinde yazı; kendisinden önce varolan dolayimların, yapıların, kurumların, ilişkilerin ağı içinde varolan ama bir açıklık olan bir yazı, bir kayıt. (Ertuğrul 2020, 209) Bu kavrayış içinde dolayım (mediation) canlıyı hem tehdit eden hem de mümkün kılan şeydir. Kendi kendini etkilemenin ve dolayısıyla kendi kendinden etkilenmenin (auto-affection) bir modeli olarak, dışarıdan etkilenime uğramadan kendi üzerine dönen mutlak otonom daire varsayımı bir seraptır. (Derrida 2010, 119-120) Yaşamdan bahsedildiği zaman, daima ilavesel/ikamesel kayıtlardan bahsedilmektedir. Yaşam/ölüm ikiliğinin ötesinde, yaşam yalnızca yaşamda kalmaz (survie). Fakat yaşamlar olarak kayıtlar mutlak değildir, daima yapısöküme uğrayabilirler. Şayet mevcudiyet değil fakat fark ve erteleme (différance) söz konusu ise, yaşam daima yeni dolayimlara, başkalaşımlara açıktır ve kuşkusuz yıkıma da açıktır. Tekil bir canlının yaşamı yazı içinde yazıdır. İnsan yaşamı da bir yazıdır.

Yazı olarak yaşamdan, yazı olarak canlıdan bahsettiğimiz bu noktada Derrida'dan bir alıntı yapmak uygun olacaktır. Derrida'da bizi yazı ve virüs arasındaki ilişkiye gönderen bir saptamayla karşılaşırız. Düşünür virüsün bir metne, bir yazıya ne yaptığına ilişkin bir açıklama verir. Bu açıklama okumakta olduğunuz makalede yazı olarak canlı ve virüs arasında kurduğumuz ilişki çerçevesinde özel bir anlam taşımaktadır: “virüs (...) iletişimin içine düzensizliği sokan bir parazittir kısmen. Biyolojik bakımdan da, bir virüsle olup biten şudur: virüs iletişimsel türden bir mekanizmayı, onun kodlamasını (codage) ve kod çözümünü (décodage) yolundan çıkarır. Öte yandan, virüs ne canlı ne de canlı olmayan bir şeydir”; virüs “yazıyı, kaydı ve kaydın kodlanmasını (codage) ve kod çözümünü (décodage) kesintiye uğratan parazit”tir. (Derrida 2013, 21) Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Virüs bedendeki belli bir yazıyı kesintiye uğratmaktadır, tekrarlanabilirlik (itérabilité) mekanizması içine düzensizlik sokmaktadır. Dolayısıyla virüs belli bir tekrarlanabilirlik mekanizmasına sahip bir kayıt düzeneği olarak, yani bir metin olarak biyolojik bir işleyişi yapısöküme uğratmaktadır. Bu noktada Derrida'nın metin (texte) kavrayışı muhtelif eserlerinden hareketle bize bir yorum yapma imkanı da vermektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bir metin kendi yapısökümüne ilişkin olanakları yine kendi yapılanışı itibarıyla içinde taşımaktadır. İşte bu saptamadan hareketle yeni bir değerlendirmede bulunabiliriz. Virüsün müdahalesi müdahale edilen şeyin bir özelliğinden itibaren mümkündür: Yazı olarak insan bedeni yıkıma açıktır, kompozisyonu bozulabilir karakterdedir, yapısının sökülebilmeye olanağını kendisinde taşımaktadır. Beden ötekine, dışarıya açıktır, iyiyi de kötüyü de içeriye alabilir ve bizzat kendisi de iyiyeye veya kötüye dönüşebilir. Virüs bedenin etkilenebilirlik karakterine (affectabilité) gelmektedir, geldiği yer bedenin etkilenebilirliğidir. Belli türden bir kodlamayı mümkün kılan plastiklik kodun bozulmasının da imkanını kurar. Öyleyse Derrida

düşüncesinden çıkarabileceğimiz bir ders, bu bağlamda kötülüğün beden saflığının başına gelmediğidir. Beden zaten daima yıkıma uğrayabilir karakterdedir. Hatta daha ileri giderek şunu da sormak mümkündür: Dışarı ve içerisi ikiliğinin ötesinde, beden nihayetinde hastalığın eş-sorumlusu değil midir? Öyleyse hastalığın imkanını, kırılğanlığımızı ve sonluluğumuzu farmakon kavramıyla birlikte düşünmeyi denemek mümkündür.

5. Tehdit altındaki insanlık

Yukarıda Derrida'dan virüse ilişkin olarak yaptığımız alıntı ile virüsün bir tekrarlama düzeneği içinde yarattığı düzensizliğe işaret ettik. Bu vurgu bize Covid-19 bağlamında yapısökümün bedendeki çalışmasını düşünme olanağı vermektedir. Şimdi virüsün aynı zamanda toplumsal yaşamın iletişimine, kodlama ve kod çözme modalitelerine, yerleşik ilişki biçimlerine de düzensizlik getiren bir parazit olduğunu da söylemek uygun olacaktır. Böylece toplumsal tekrarlanabilirlik mekanizmalarında da bir yapısökümün söz konusu olduğunu ifade edebiliriz.

Öte yandan tıpkı virüsün tesirini beden etkilenebilirliğiyle birlikte düşünmeyi önerdiğimiz gibi pandeminin toplumsal yaşamda ürettiği aksamayı da toplumsal varoluşun etkilenebilirliğini hesaba katarak düşünmek uygun olacaktır. Böylelikle virüsün saf bir dünyanın başına gelmediğini de söylememiz gerekir. Virüs dünyanın verili konfigürasyonlarına, dünyanın verili durumlarına gelmektedir, dolayısıyla o belli bir dünyaya gelmektedir (ama o dünya da kendi içinde bir dünyalar çokluğu içerir). Böylece virüsün etkisi dünyanın ya da dünyaların belli bir yapısını içinde söz konusudur. İşte bu yüzden dünyanın mevcut durumu, ekonomik-toplumsal modalitelerin yapısı pandeminin yol açtığı etkide kaçınılmaz olarak pay sahibidir. (Üstelik bu modalitelerin eşitsizliklerle yüklü olduğunun, virüsün yıkıcı etkisi karşısında herkes için yeterli mücadele imkanı sunmadıklarının altını çizmek gerekir) Öyleyse tam da beden kırılğanlığının ve bir kompozisyon olması dolayısıyla kendi yapısının sökülmesine açık oluşunun virüsün etkisini mümkün kalmış olması gibi toplumsal olan da kendi kırılğanlığı ve mevcut yapısı içinde virüsün hem salgın olarak dolaşımının düzen bozucu etkilerini hem de yarattığı bedensel yıkımı eş-belirlemektedir. Demek ki virüs etkisinin doğallaştırılmaması da bir gereklilik olarak kendisini gösterir. Yapısöküm aynı zamanda bir doğallaştırma jestinin, eğiliminin sorunsallaştırılmasıdır: "Yapısökümün jestlerinden birisi bilhassa doğallaştırmaktan, doğal olmayan şey sanki doğalmış gibi yapmamaktan, tarih, teknik, kurum, toplum tarafından koşullanmış olan şey sanki doğal bir veriymiş gibi yapmamaktan oluşuyor."⁵

Şimdi pandemi olayı çerçevesinde yapısökücü bir okumaya konu edilebilecek başka bir imgeyi ele alacağız. Tam olarak pandemi adının da işaret ettiği üzere dünyasal ölçekte bir salgın söz konusu idi. Dolayısıyla kendimizi bölgesel bir salgında oluşabilecek tehdit altındaki kimi insanlar imgesi karşısında değil fakat tehdit altındaki insanlık imgesi karşısında bulduk. Belli zaman, ritm ve yoğunluk farklarına karşın insanlar arasındaki ortak bir kırılğanlıktan ve sonluluktan hareketle pandemi bağlamında bir insanlık nosyonu belirdi. Burada beliren imgenin tehdit altındaki insanlık imgesi

5 Dick, Ziering, 2002, 14:30 – 14:50.

olduğunu not edelim. Bu imge, bir ide etrafında birleşmiş olan insanlığa dair bir imgedir. Peki bu ide nedir? Her şeyden önce şudur: Yaşamda kalmak! Fakat virüsün insandan insana bulaştığı hesaba katıldığında (ya da virüsle kontamine olmuş objeler vasıtasıyla başka insanlara geçebildiği hesaba katıldığında), bu insanlık imgesine ilişkin olarak şunu da eklemek gerekir: virüsle kontamine olmuş insanlık tarafından tehdit edilen insanlık. Bu noktada iş biraz tuhaflaşmış olmaktadır çünkü insanlığı virüs tehdit etmektedir ama yine insanlık eliyle! Böylece herkesin bir diğeri için risk halini aldığına tanıklık edildi. İnsanlar bu koşullar altında “homo homini virus” (insan insanın virüsüdür) gibi davranmak zorunda kaldı. Demek ki tehdit altındaki insanlık idesi bir birleşme imgesi yaratıyor olmakla birlikte, bir yandan da dağılmış bir insanlık söz konusuydu. Zira mesafeyi korumak, mesafeli kalmak gerekiyordu. Öte yandan bu tehdit edilmiş insanlık imgesine eşlik eden birlikteliğin sıcaklığı pandeminin daha da belirgin kıldığı toplumsal adaletsizlikler ve uluslararası düzlemdeki eşitsizlikler tarafından da zaten yalanlanmış durumdaydı. Bu insanlık imgesi kendi içinde çatırdamaktaydı çünkü insanların pandemiyle karşılaşma koşulları eşit değildi. Bu eşitsizlik nedeniyle virüsten korunma olanaklarından ve tedavi koşullarından pandemide yaşamını sürdürme biçimlerine dek bu insanlık imgesi zaten çoktan bir sarsıntı içindeydi. Pandemi sürecinde beliren bu insanlık imgesinin bir yandan da kendi içinden parçalanmakta oluşu, bir iddianın yapısının sökülüşüdür.

6. Tele-teknolojiler

Pandemi üzerine yapısöküm kavramısıyla birlikte düşünmeyi denerken karşımıza çıkan bir bölge de tele-teknolojilere ilişkindir. Yapısöküm terimi bu bahis etrafında özellikle deneyimin dolayımı karakteri çerçevesinde devreye girmektedir. Pandemi deneyiminin belirli koşullar altında yaşandığının ve mevcut teknolojik kapasitelerimizin bu koşullar arasında yer aldığı kayda geçirilmesi, pandeminin yaşanışına ve alımlanışına ilişkin bir doğallaştırma jesti karşısında mesafelenme olanağı sunmaktadır. Öyle ki kapanma deneyimi tele-teknolojik bir açıklık hattı ile birlikte düşünülmelidir.

Derrida tele-teknolojiler terimini kullanarak internet, radyo, telefon, televizyon vb. aygıtları ve genel olarak medya adını verdiğimiz şeyi işaret etmektedir. Ama yine Derrida’da terimin kapsamı genel manadaki yazı ile, yani kayıt fikriyle birlikte düşünülebilecek bir genişliktedir ve dar anlamıyla yazı da zaten bir tele-teknolojidir: “Yazıyı tanımlamayı deneme biçimim, hatırlattığınız gibi, yazının zaten bir tele-teknoloji olduğu anlamını içeriyordu.” (Derrida, Stiegler 1996a, 46) Bu bahis etrafındaki temel bir saptama şöyle formüle edilebilir: Tele-teknolojiler basitçe pandemi deneyiminin aktarıldığı araçlar olarak görülemezler ancak bizzat pandemi deneyiminin nasıl yaşandığını da belirlemişlerdir.

Pandemi koşullarında mesafe ve kapanma gerekliliği muazzam bir ölçekte kendini gösterdi. Bununla birlikte dokunmak, temas imkansız hale geldiğinde mevcudiyet ortadan kalkarken uzaktan-mevcudiyet (télé-présence) bir çeşit risk taşımayan temas imkanı sundu ve tele-teknolojiler (örneğin dijital teknolojiler) vasıtasıyla uzaktan bir temas kurulabildi.

Pandemi çok sayıda insan için normalden daha fazla süre evde olma zorunluluğunu üretti. Bununla birlikte evde bir açıklık vardı: Ötekiler, başkaları radyo, telefon, televizyon, internet gibi tele-teknolojiler sayesinde burada oldular. Tabii ki tüm bunları söylerken kapanmanın da herkes için aynı koşullarda yaşanmadığını unutmamak önem taşıyor; zira pandeminin toplumsal alandaki eşitsizlikleri ve çatlakları daha görünür hale getirdiğini yadsıyamayız. (Jean-Luc Nancy 2020b)

Kapanmaların, karantinaların ortasında tele-teknolojiler sayesinde sürdürülen belli bir açıklığın rolünü ve önemini basit bir varsayım üzerinden daha iyi anlamak mümkündür. Bir başka kapanma, daha sert bir kapanma söz konusu olabilirdi. Bunun için bir enformatik virüsün de iş başında olduğunu hayal etmek yeterli olacaktır: Şayet dijital ağları ve bilgisayarları etkileyen bir başka virüs de Koronavirüsle birlikte işbaşında olsaydı, ne olurdu? İşte bunu düşünmek korkunçtur: iki virüs aynı anda. Dolayısıyla aslında şunu biliyoruz ki tele-teknolojiler sayesinde pandemi sürecindeki izolasyonların içinde büyük delikler vardı. Kuşkusuz yalnızca hayalgücü bile sözkonusu olduğunda uzaktan-mevcudiyet varlığını sürdürürdü ama tele-teknolojiler başka uzaktan-mevcudiyet modalitelerine imkan tanıdı.

Tele-teknolojiler insanlar arasında yalnızca bir temas imkanı sağlamadı. Ancak onlar bizzat pandemi ve kapanma deneyiminin bir parçasını da oluşturdu. Onlar pandeminin yaşanması ve alımlanması sürecinin parçası olarak pandemi ve kapanma tecrübemizi bir ölçüde belirledi. Mahrumiyet içinde uzaktan-temas bolluğu söz konusuydu: mesajlar, videolar, konserler, sempozyumlar, vb. Üstelik pandeminin kendisine ilişkin imgelerin akışı da pandemi tecrübemizin belirleyici bir bileşeni oldu.

Dolayısıyla şöyle sormak mümkündür: Burada ne türden bir kapanmadan söz etmek gerekir? Bir yandan kapanmış, izole halde olup aynı zamanda dijital ağlarda olduğunda ne türden bir kapanma söz konusudur? Aslında mevcudiyet ve uzaktan-mevcudiyet türünden bir ayrımı basit bir karşıtlık olarak kurmak sanıldığından daha zordur. Meselayüz yüze denilen temasın da zaten hep bir mesafede mümkün olduğunu düşünmek karşıtlığı karmaşıklığa yetecektir. Ancak dijital temas ve diğer dokunma usülleri arasındaki farkları da gözden kaçırmamak gerekir. İnsan yaşamı zaten uzun zamandır bedensel mevcudiyet ve dijital tele-teknolojik mevcudiyet arasında hibrit bir karakter taşıyordu. Pandemiyle ve kapanmayla birlikte bu hibrit yaşamlarda hızlı ve sert bir dönüşümün daha söz konusu olduğu saptamasını yapabiliriz. Evde kalanlar için her şey daha da fazla hayaletsel (spéctrale) hale geldi. Öte yandan sokaklar da bedenlerin geri çekilişiyle birlikte bir diğer anlamda hayalet şehirlerin sokaklarına dönüştü.

Tele-teknolojilerin pandeminin anlamı ve pandemi deneyimi üzerinde belirgin bir etkisi olduğunu söyledik. Genel bir saptama ile ilerlemek gerekirse tele-teknolojiler bir yandan bolca tecrübe ettiğimiz gibi bir karşılaşma imkanı kurmaktadır; ama bir yandan da bir denetleme ve arşivleme işleviyle karşımıza çıkmaktadır. Tele-teknolojiler farmakon karakteri taşır. Bir yandan tecritlerin ortasında temas imkanı sunarak terapötik bir etki taşırlar; öte yandan takip edilebilirlik ve denetim için harika araçlardır. Yeni teknolojiler Derrida'ya göre yapısökümcü bir karaktere sahiptir, varolan stabiliteyi dönüşüme uğratırlar. (Derrida, Stiegler 1996a, 45) Ancak etkileri de çift karakterlidir, yani zehirleyici ve sağıltıcı etkileri birlikte

taşrlar. Pandemi sürecinde tele-teknolojik düzleme ilişkin olanaklarla birlikte işte bu denetim ve takip edilebilirlik soruları da gündemde olmayı sürdürdü. Bu çerçevede arşiv meselesi etrafında Derrida'nın iz ve arşiv arasında yaptığı ayrımı da hatırlatmak uygundur. Derrida düşüncesinde canlının her zaman iz bırakmakta olduğu fikrini buluruz. Ancak iz kaybolup gidebilir. Oysa izlerin bir kapitalizasyon gücü tarafından yeniden ulaşılabilir kılınmasıyla arşiv ortaya çıkmaktadır. (Derrida 2013, 113-114)

Yukarıda Derrida'nın parazit olarak virüsün yazıyı kesintiye uğrattığı, iletişimin içine bir düzensizlik soktuğu saptamasını görmüştük. Şunu ilave edelim: virüs bir yandan bedenlin iletişimi ve mekanizması içine bir düzensizlik getirdi, fakat böylece bedenli varlıkların birlikteliğinden oluşan toplumsal mekanizmanın içine de bir düzensizlik getirmiş oldu. Virüsün toplumsal alandaki yıkıcı etkisinin tele-teknolojiler ve genel olarak teknoloji sayesinde kısmen sınırlandırıldığını da görüyoruz. İlaveler/ikameler olarak tele-teknolojiler bulaşma alanının dışında bir düzlem sundular.

7. Zamansal Kapanma ve Dünyadaki Şansımız

Kuşkusuz mekansal kapanma ve tele-teknolojiler hakkında daha bir çok şey söylenebilir. Fakat zamansal kapanmayı da düşünmek gerekir. Jean-Luc Nancy, Marianne dergisindeki 2020 tarihli bir söyleşide şöyle demektedir: "Mekansal kapanma bu zamansal kapanmayla karşılaştırılacak olursa büyük bir şey değil: artık gelecek [geleceğin tam da kendisi] açık bir biçimde belirsiz ve muğlak hale geliyor. Geleceğin özünün bu olduğunu unutmuştuk." (Nancy 2020b) Pandeminin ortasında Nancy'nin bu satırlarını okuduğumuzda ifadenin karamsar tonuna rağmen geleceğe ilişkin bu karar verilemezliğin, bu hesaplanamazlığın aynı zamanda bir şans, bir olanak olduğunu düşünmek, en azından Derrida'ya bir geri dönüşle bu yorumu yakalamayı denemek pek zor değildi. Böyle bir yorum Derrida'nın hesaplamaların (calculation) ötesindeki bir açıklık kavrayışıyla da uyumluydu. Dolayısıyla pandeminin yapısökücü karakteri yerleşik stabiliteleri sarsarken geleceğe ilişkin bir belirsizlik de üretiyor ve bu belirsizlik yeni bir gelecek için bir olanak anlamı da taşıyordu.

Öte yandan tekno-ekonomik makine bu hesaplanamazlığın içinde kendi sürekliliğine ilişkin hesaplanabilirlikler üretmekten geri durmadı; üstelik kapanma etkisi altında tele-teknolojilerin artan ağırlığını öngörülebilir bir gelecek tasarısında iyi bir prova imkanı olarak da değerlendirdi. Pandemi kısıtlamaları da yönetimsellik bakımından başka provalar, pratikler ve tecrübeler olarak iş gördü.

Pandemi dünya üzerinde toplumsal yaşama ilişkin radikal dönüşümlere yol açacak türden kitlesel talepler ve mücadeleler yaratmadı. Bununla birlikte her şeye rağmen şansımız ancak dünyayla ve birbirimizle kurduğumuz ilişkiyi yeniden düşünmekten geçmektedir; eğer yeryüzündeki bunca yıkımın ardından hala bir şansımız varsa. Sorular gelmeyi sürdürüyor ve bir sorunun altını çizmek gerekiyor: Bernard Stiegler'in "çağ yokluğu" (Stiegler 2021) adını verdiği bir zamanın içindeki bizler kapitalizmin, tekno-ekonomik makinenin dünya ve insan üzerindeki yıkıcı etkisini yeniden düşünmeyi deneyecek miyiz?

Pandemi dünya üzerindeki eşitsizliklerin apaçık belirdiği bir süreç olarak yaşandı.

Ancak pandeminin yarattığı yıkımın insanlar arasındaki eşitsizlikler üzerine sorulara yol açmasını bekleyebileceğimiz gibi diğer canlılarla ve dünyayla ilişkimiz üzerine, dünyada olma tarzımız üzerine bir soruya dönüşmesini de bekleyebiliriz. Bu soru ciddiye alınırsa sonuçları da önemli olacaktır. Dünyayla ve birbirimizle kurduğumuz ilişkiyi yeniden düşünmeliyiz. Şansımız buradan geçiyor. Dünyayla kurduğumuz ilişki hakkında, dünyada kurduğumuz dünya hakkında ciddiyetle düşünmeliyiz. Ne yapmalı? sorusunu ciddiye almak zorundayız.

Antroposen adlandırması insani faaliyetlerin (insanların birbirleriyle ilişkilerinin ve dünyayla ilişkilerinin; aslında zaten her zaman bu ikisi birbiri içine geçmiş olarak) dünya üzerindeki etkisinin boyutlarına işaret ediyor. Terim yaygın olarak yeni bir jeolojik zaman aralığını belirtmek üzere kullanılıyor; dünyadaki çevresel koşullar ve süreçler üzerinde insanın yol açtığı derin ve yıkıcı bir değişimi ifade ediyor. Tarıma geçiş, Endüstri Devrimi ve 1940'larda başladığı ileri sürülen Büyük Hızlanma dönemi Antroposen tartışmalarında önemli zaman referansları olarak vurgulanıyor. (Clark 2015, 1) Küresel ısınma, deniz seviyesinin yükselmesi, okyanusların ölü bölgelerindeki artış, habitat kayıpları, biyosferdeki hızlı değişiklikler, teknofosil mineral ve kayalar bizi ekolojik krizi düşünmeye ve kuşkusuz dünyayla başka bir ilişkinin imkanını sorgulamaya davet ediyor. Bu imkanın mevcut ilişkilerin bir yapı sökümüyle birlikte açılacağını ileri süreceğiz. Gerçekten de yerleşik ilişki biçimlerinin bir dönüşümü gerekecektir. Kuşkusuz bu yapı sökümü bir mevcut durumun açmazlarının açığa serilmesinden ibaret olmayacaktır; bizzat ilişkilerin kendilerinin dönüşümünü gerektirir. Bununla birlikte mevcut ilişkilere dair yapı sökümü bir düşünmenin gerekliliği de göz ardı edilemez. İşte bu noktada Derrida düşüncesinde Antroposen tartışmasıyla da farklı bakımlardan ilişkilendirilebileceğini düşündüğümüz ve nihayetinde dünyayla kurduğumuz mevcut ilişkinin yapı sökümü için kimi hareket noktaları sunabilecek olan birkaç noktaya işaret etmenin verimli olacağını ileri sürüyoruz.

Belirtmiş olduğumuz gibi Covid-19 pandemisi dünyanın belli bir konfigürasyonu içinde vuku buldu; dünyada oluşumuzun belli bir modalitesi içinde yaşandı. Söz konusu dünya insanın şiddet yüklü mührünü taşıyan bir dünyadır ve Antroposen terimi bu dünyanın durumuna ilişkin bir adlandırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki "dünyayla kurduğumuz ilişkiyi Derrida'dan hareketle düşünmek mümkün müdür?" Böyle bir soruya cevap niteliğinde birkaç hareket noktası sunarken onların tümünü tek tek içerdikleri bütün olanaklar doğrultusunda açarak serimlemek yerine daha ziyade genel çizgilere işaret etmekle yetineceğiz.

Metinlerde doğrudan dünya meselesine odaklanılıp odaklanılmadığından bağımsız olarak Derrida külliyatının dünyayla ilişkimize dair geliştirilmeye açık zengin bir tartışma zemini sunduğunu ifade etmeliyiz. Derrida'nın egemenlik hakkında yürüttüğü sorgulamalar bu bakımdan değerlendirmeye açılabılır. Bu noktada ötekini yemek⁶ ve dünyayı yemek arasında bir bağıntı geliştirmek mümkündür. Derrida düşüncesinde şunu da görürüz: İnsan dünyadan geçerken kendisine özdeş kalan, kendisine özdeşliğini koruyarak dünyadan geçen bir eksen gibi düşünülemez. İnsan nereden ve nasıl geçerse geçsin nihayetinde yalnızca kendi etrafında döndüğü için

6 Derrida düşüncesi çerçevesinde ötekini yemek teması farklı bağlamlar içinde tartışılabilir.

geçtiği yerden bağımsızca kendiliğini muhafaza eden bir kapalı çember değildir; aksine o tam da dünyayla ilişkisinden oluşmaktadır. (Derrida 2010, 119-120) İşte bu husus da dünyayla bağı düşünmek bakımından bize yardımcı olabilir. Derrida'nın *L'animal que donc je suis* (Öyleyse Olduğum Hayvan [Peşinde Olduğum Hayvan]) ya da *La bête et le souverain* Volume I (Hayvan ve Egemen Cilt I) gibi hayvan meselesini odağa aldığı yapıtları var. Bu metinlerde Derrida insan ve hayvan arasında kurulan kaba karşıtlığın farkların çokluğunu nasıl maskelediğini ve ne türden şiddetler ürettiğini deşifre ediyor. Tabii Derrida'nın erken dönem metinlerinin de antroposantrizmin eleştirisi bakımından okunabileceğini not etmemiz gerekir. Dünyayla kurduğumuz ilişkiyi antroposantrizm üzerine bir soruşturmaya birlikte ele almak ise mümkündür. Derrida'ya göre insan hem kendisi hakkında hem de başka canlılar hakkında hikayeler anlatmaktadır. Konuşan ve adlandıran tarafta bulunan insan kendisi ve ötekiler hakkında bir takım illüzyonlar da üretmektedir. Derrida bu hikayelerdeki taraflılığı açığa vurur. (Örneğin bkz.: Derrida 2006). Derrida'nın şu tabiri kullandığını da hatırlatalım: etobur-fallik-logos-merkezcilik (carno-fallogocentrizm). (Derrida 1989) İkiliklerle çalışan baskın bir gelenek için hayvan kural tanımaz olarak vasıflandırılırken insan rasyonaliteyle anılır, oysa insanın egemen konumuyla kural tanımazlığın ve imha ediciliğin en parlak örneklerini sunabildiğini görmekteyiz. Bizzat Antroposen adlandırmasının kendisi de buna ilişkin bir tanıklıktır. Dünyayla kurduğumuz ilişki bahsinde ilginç bir bağıntıya izin verecek şekilde Derrida'nın konukseverlik meselesi etrafında geliştirdiği değerlendirmelerden de yola çıkmanın mümkün olduğunu ileri sürebiliriz. Derrida konukseverliğin açmazının egemenlik pozisyonuyla ilişkilendiği bir problematik eksene güçlü bir şekilde işaret eder. Ancak ev sahibi konuk edebilir, ama ev sahibi konuğuna evin yasasını dayatarak onu konuk etmektedir. (Derrida 1999) Açıktan kurulmuş bir ilişki onun metninde yer almasa da bir bağ kurmayı denersek insan türünün dünyada konuk oluşu ama ayrıca bir fiili egemenlik pozisyonuna bağlı olarak dünyadaki canlıları dünyada konuk ediyor olması bahsi de düşünülme hak etmektedir. Tabii ki burada büyük sorular da doğacaktır: Fiili egemenlik pozisyonu hesaba katıldığında insanın dünyayla yeni bir ilişkiye yönelme çabasındaki kriterler nereden geçecektir? Nihayetinde antroposantrik olmayan kriterler icat etmek mümkün müdür? Öte yandan bu tür bir soruşturmada bir egemen insan kavrayışı düzleminde insan adı verilen türün kendi içindeki hiyerarşilerin, şiddetlerin, eşitsizliklerin göz ardı edilmesine müsaade edilemeyeceği ve tekno-ekonomik makinenin dünya yıkıcı rolünün görmezden gelinemeyeceği de unutulmamalıdır. Dünyada oluşumuza dair bir başka hat ise şuradan geçebilir: Derrida *De la grammatologie* (Grammatoloji Üzerine) adlı büyük eserinde hafızayla ilişkili olarak, tarih boyunca dışsallaştırma ve stoklama seviyesindeki artıştan söz eder. Derrida düşüncesinin olanaklarından hareket ederek, benzer bir biçimde dünyayı stoğa çevirme kapasitesindeki artışı da düşünmeyi deneyebiliriz. İnsan dünyanın içinde bir dünya açıyor ya da kuruyor ve bu dünya bitimsiz bir kendine maletme (appropriation) çabasının ürünü. Bu çerçevede Derrida'nın bir diğer öne sürümü de hatırlatılabilir: "logosantrizm (akıl/söz-merkezcilik) varlığın egemenlik altına alınması tekniğidir." (Derrida 1993b) İşte bize kalırsa dünyayla kurduğumuz ilişkiyi ve Antroposen kavramının işaret ettiği şiddeti yapısökümcü bir jest içinde düşünmek için tüm bu çizgileri ve daha başka birçoğunu hesaba katmak mümkündür.

Bu bağlam içinde dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus daha var. Derrida'nın Rousseau'nun doğa tasarımını nasıl okuduğuna bakacak olursak, Derrida'nın doğayı bir kendine özdeşlik olarak görmediğini, fark oyununun doğada da iş başında olduğuna dikkat çektiğini söyleyebiliriz.⁷ Bu okumadan hareketle doğada bir mutlak denge varsaymak zordur. Dolayısıyla ötesine geçmeyi arzularken ilüzyonların en dibine gömülüp, son derece hayali bir tasarım içinde, doğayı bir sükunet ve barış ortamı olarak düşünmek de yanıltıcıdır. Bize kalırsa dünya meselesine Derrida'yla birlikte yaklaşmak istiyorsak bu husus da özel bir ilgiyi hak etmektedir. Bununla birlikte elbette doğanın başkalaşıma açık karakterinin her türlü dönüşümü-yıkımı kabul etme zorunluluğu doğurmadığını ileri sürebiliriz. Dünyada başka varlıklarla birlikte-varoluşumuzu yeniden düşünmek zorundayız.

Antroposen tartışmalarını da kapsayan dünya sorunsalıyla ilişkilenebileceğini düşündüğümüz bir diğer bölge ise tarihin kavranışına ilişkindir. Derrida'nın mirasını hesaba kattığımızda tarihin hareketinin yapıcı-yıkıcı, terapötik-toksik, yararlı-zararlı çifte etkiler içerdiğini anlıyoruz. Bu hareket ilavelerin, protezlerin, teknik-teknolojik donanımın sürekli artan etkisiyle kendini gösteriyor. Ancak uygarlık bütün gelişim çizgileriyle birlikte kendi kendisini ve tüm dünyayı tehdit etmeyi de sürdürüyor: uygarlığın farmakon olduğu, yani hem ilaç hem zehir olduğu anlaşılıyor. Farmakon sözcüğünü kullanmamış olsalar da Rousseau, Freud ve başka bir çok düşünür muhtelif biçimlerde bunun farkındaydı.

Dünyayla ilişkimizi düşünmeye yöneldiğimizde insanın teknik faaliyetinin çok katlı karakteriyle karşı karşıya kalıyoruz. Teknik olan hayvan yetiştiriciliği, tarımsal süreçler ve metalürji faaliyetlerinden tüm dünyayı kendi dünyası olarak kurmaya, kendine maletmeye yönelik kapasite artışında yeni bir düzleme işaret eden dijital arşivleme ve gramatizasyon çalışmalarına dek bütün bir dünya teknik-teknolojik olarak yakalanmaya çalışılmaktadır. İşte Antroposen'i bu teknik-teknolojik dönüştürme-yakalama-arşivleme jestiyle birlikte düşünmek de mümkündür. Verili olanın olumsuzlanması yoluyla doğanın insan ürününe dönüştürülmesi bahsi bugün geldiğimiz noktada, ekolojik kriz alarmlarıyla yüklü bir çağda bir dönemece işaret ediyorsa, bu durum doğa üzerindeki olumsuzlamalar toplamının artık içinde bu olumsuzlamaların sürdürülebileceği olanağın olumsuzlanması seviyesine ulaştığı şeklinde anlaşılabilir.

Öte yandan bir tuzak karşısında da uyanık olmak gerekir: Derrida'nın antroposantrik (insanmerkezci) ilüzyonları deşifre etmeye yöneldiğini biliyoruz ancak yapısöküm burada antroposantrizmden tümüyle kurtulmuş bir momente ulaşarak sonlanmaz ya da tamamlanmaz. Yapısöküm bir sona erişmek yerine antroposantrizmi sökmeye devam eder.⁸

Soru ve yapısöküm sürdükçe şans da tükenmeyecektir, ancak bugün sorunun geleceği zemin olarak insanın dünyadaki varlığının tehdit altında olduğu da unutulmamalıdır. İnsan dünyası sona ererse, insan dünyası bakımından yapısöküm de elbette sona

7 Örneğin Derrida'nın şu satırları da ilavesel/ikamesel olmayan bir doğanın varolmadığı düşüncesi çerçevesinde okunabilir: "Bir ilavesel/ikamesel olmayış belirten tüm kavramlar (doğa, hayvanlık, ilkelik, çocukluk, delilik, tanrısallık, vb.) hakikat değerinden açıkça yoksundur." (Derrida 1967a, 347-348)

8 Mesela yeryüzünün bileşenlerinin içkin değerine ilişkin tartışmalarda dahi neyin içkin değere konu olacağını insan seçtiği ölçüde, ölçütlerin ölçütü sorusu büyük bir güçlük olarak karşımızda durur.

erecektir. Zira insan için yapısökümün sonrasızlığı yaşamda kalmaya bağlıdır. Öyleyse insan etkilerine bağlı olarak dünyada yaşanan yıkım hesaba katılarak, insanın dünyayla mevcut ilişki kurma modalitelerinin yapısökümüne ihtiyaç vardır. İnsanın dünyayla kurduğu ilişki ise insanlar arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuyula birlikte düşünülmei gerektirmektedir.

7. Sonuç

Bu makalede yasökümün pandemi olayını düşünmek bakımından hangi olanakları sunduğu sorusuna yanıt aradık. Ayrıca soruşturmamızda dünya sorusunun kaçınılmaz olarak belirişi nedeniyle yine yapısöküm mirasından hareketle insanın dünya ile ilişkisi meselesine doğru da uzandık. Böylece bir yandan pandeminin yapısökücü etkiler içerdığını gördük, öte yandan pandemi olayının farklı veçhelerine ilişkin olarak yapısökücü okumaların mümkün olduğunu saptadık. Ayrıca dünyadaki varoluşumuzu yapısöküm ile birlikte düşünmenin kimi olanaklarına da işaret ettik.

Derrida'dan hareketle yapısökümün dar anlamıyla yazılı metinle sınırlı kalmaksızın tarihte ve yaşamda iş başında olduğu anlaşılmalıdır. Pandeminin dünyanın başına dışarıdan gelen dışsal bir kötülük olarak değerlendirilmesi, Derrida düşüncesinde sorunsallaştırma imkanlarını bulduğumuz ikilikler arasında yer alan içsel saflık / dışsal kötülük ikiliğiyle ilintilidir. Söz konusu ikilik bir illüzyon üretmekte olup virüsün saf ya da masum bir uygarlığın başına dışarıdan gelmediğinin göz önünde bulundurulması suretiyle bu illüzyon kendisini taşıyan ikilikle birlikte yapısöküme uğramaktadır. Bedene ilişkin olarak da virüsün ancak bedenlerin yaralanabilirlik imkanından itibaren bedenlerin yapısını söktüğünü kayda geçiriyoruz. Öte yandan pandemi olayının ve ürettiği soruların stabiliteleri sarsıcı bir karakter taşıdığı göze çarpmaktadır ki bu sarsıntılar da yapısökümle ilişkilenebilmektedir. Bedenin ve toplumsallığın kompozisyonlar olarak dekompozisyona açık karakterleri bizi yapısökümün iş başında oluşunu düşünmeye davet etmektedir. Pandemi insan dünyasının kırılğanlığını yani yapısökülebilir karakterini bize bir kere daha hatırlatmaktadır. Derrida'nın yazı ve metin (texte) kavrayışının hem pandeminin yapısökücü etkilerini düşünmek hem de pandemi olayına ilişkin yapısökücü bir okumayı gerçekleştirmek bakımından belirleyici bir rolü olduğunu görüyoruz. Soruşturmamız içinde ayrıca pandemi sürecinde beliren bir insanlık imgesinin ya da söyleminin tam olarak pandemi karşısındaki pozisyonlar bakımından insanlar arasında hüküm süren adaletsizliklerin kendisi tarafından parçalanmasının yapısökümle birlikte düşünülebileceğini kayda geçiriyoruz. Öte yandan Derrida'nın yapıtında karşılaştığımız tele-teknolojiler meselesi de pandemi olayı çerçevesinde yeniden değerlendirilmeyi hak etmektedir. Tele-teknolojilerin pandemi olayının tecrübe edilmesine ilişkin belirleyici bir rolleri vardır. Onların pandemi deneyiminin koşullarının parçası olduklarının vurgulanması, deneyimin dolayımı karakterine tanıklık ederek olayları doğallaştırma eğilimine karşı yapısökücü bir mesafelenme imkanı kurmaktadır. Tele-teknolojilerin pandemi sürecindeki kapanmaların, izolasyonların içinde önemli bir açıklığı mümkün kıldıklarını da hatırlatmak gerekir ki tele-teknolojilerin pandemi olayının aktarım araçları olmanın ötesinde pandemi deneyimini belirleyen bir ortam oluşturdukları görülmektedir. Bu vurgu tele-tekniklerin basitçe verili bir anlamı taşıyan dolayimler olmadığı ancak anlamın

zaten dolayında kurulduğu iddiasıyla birlikte düşünölmeye müsaittir. Böyle bir vurgu medyanın zaten varolan bir anlamın taşıyıcı-vasıtası olarak kavranışının yapısökümüyle ilişkilendirilmiştir. Makalede ayrıca pandemi olayının içinde vuku bulduğu dünyaya ilişkin genel bir değerlendirmeye de yer verdik. Zira pandeminin belli bir dünyada, belirli koşullar altındaki bir dünyada yaşanmış olması ve virüsün bu dünyanın içinden doğmuş olması dünya ile ilişki sorusuna uzanmayı mümkün kılmaktadır. Bir başka dünya için dünyayla mevcut ilişkimizin yapısökümünü düşünmenin gerekliliğini vurgulamayı denedik. Kırılgan bir dünyadaki şansımızın bu gerekliliğin kavranmasından geçtiği anlaşılmaktadır. Şans terimi bu çerçevede bir geleceğin olanağına işaret ediyor. Geleceğin mutlak olarak kapanması riski ise, bizi dünyayla yerleşik ilişkinin bir yapısökümünü düşünmeye davet etmektedir.

Bu makalede yapısökümün farklı anlamlarıyla pandeminin farklı veçhelerinin ilişkilendiği bir güzergah içinden geçtik. Kuşkusuz yapısöküm ve pandemi arasında kurulabilecek ilgi tek bir hatla veya belirlenmiş bir bağlamla sınırlı görülemez. Dolayısıyla burada sunulan bağıntılardan başka yolların peşine düşmenin de mümkün olduğunu belirtmeye dahi gerek yoktur.

Kaynakça

- Clark, Timothy. 2015. *Ecocriticism on the Edge. The Anthropocene as a threshold concept.* London; New York: Bloomsbury Academic.
- Culler, Jonathan. 1986. *On Deconstruction, Theory and Criticism after Structuralism.* New York: Cornell University Press.
- Derrida, Jacques. 1967a. *De la grammatologie.* Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 1967b. *L'Écriture et la différence.* Paris: Édition du Seuil.
- Derrida, Jacques. 1972. "La pharmacie de Platon". *La Dissémination.* Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques. 1988. *Mémoires pour Paul de Man.* Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1989. "‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet", entretien avec Jean-Luc Nancy. *Cahiers confrontation, no 20 (hiver): 91-114.*
- Derrida, Jacques. 1993a. *Spectres de Marx, L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale.* Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1993b. *La Voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl.* Paris: Quadrige/PUF.
- Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard. 1996a. *Echographies de la télévision: entretiens filmés.* Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1996b. *Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine.* Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1997. *De l'hospitalité.* Paris: Calmann-Lévy.
- Derrida, Jacques. 1999. "Hostipitalité". *Pera Peras Poros, Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma. Yayına Hazırlayanlar: Ferda Keskin, Önay Sözer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.*
- Derrida, Jacques. 1999. "Konuksev(-er-/-mez-)lik (Hostipitalité)". *Pera Peras Poros, Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma. Yayına Hazırlayanlar: Ferda Keskin, Önay Sözer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.*
- Derrida, Jacques. 2003. "Lettre à un ami japonais". *Psyché, Invention de l'autre II. Nouvelle édition revue et augmentée.* Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 2006. *L'Animal que donc je suis. Édition établie par M.-L. Mallet.* Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 2010. *Séminaire La bête et le souverain Volume II. Édition établie par M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud.* Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 2011. *Politique et amitié, Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser.* Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 2013. *Penser à ne pas voir, Écrits sur les arts du visible 1979-2004.* Paris: Éditions de la différence.

- Derrida, Jacques; Georg-Gadamer, Hans; Lacou-Labarthe, Philippe. 2014. La conférence de Heidelberg. Textes réunis, présentés et annotés par Mireille Calle-Gruber. Éditions Lignes.
- Ertuğrul, Tacettin. 2020. Jacques Derrida et le problème de la technique. Paris: L'Harmattan.
- Kirby Dick, Amy Ziering (Directors). Derrida (2002). <https://www.youtube.com/watch?v=dFdpyLLuexg>.
- Nancy, Jean-Luc. 2020. La peau fragile du monde. Paris: Éditions Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 2020a. Un trop humain virus. Paris: Bayard.
- Nancy, Jean-Luc. 2020b. "La pandémie reproduit les écarts et les clivages sociaux". Propos recueillis par Nicolas Dutent. Magazine Marianne, 28/03/2020b. <https://www.marianne.net/culture/jean-luc-nancy-la-pandemie-reproduit-les-ecarts-et-les-clivages-sociaux>.
- Pratesi, Isabella; Galaverni, Marco; Antonelli, Marco. 2020. Ecosystem Destruction and The Rise of Pandemics. Translated by Giorgio Bagordo. WWF Italia Onlus.
- Stiegler, Bernard. 2021. Qu'appelle-t-on panser? 1. L'immense régression. Paris: Éditions les liens qui libèrent.
- Vitale, Francesco. 2018. Biodeconstruction, Jacques Derrida and the Life Sciences. Translated by Mauro Senatore. Albany: State University of New York Press.
- WHO, Listings of WHO's response to COVID-19. <https://www.who.int/news/item/29-06-2020-covidtimeline>

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 1 / Temmuz 2023

ISSN: 2147-1622

Descartes'in ve Leibniz'in Rasyonalist Felsefesinde Dil Sorunu

Svitlana Nesterova Coşkun

Bartın Üniversitesi
svitlanane@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4128-708X

Öz

Bilgi problemi üzerinde odaklanan Yeniçağ filozofları, aynı zamanda bilginin ifadesi ve iletilmesinde aracılık eden dili araştırmaya yönelir. Bu çalışma Rene Descartes ve Gottfried Wilhelm Leibniz başta olmak üzere rasyonalist düşünürlerin dile dair görüşlerini incelemeyi ve söz konusu görüşlerin ileriki dil araştırmalarına katkılarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmamız, erken rasyonalistlerin dil görüşlerinde üç temel temanın belirlenebileceğini ortaya koymuştur. Bunlar arasında, mevcut kullanımdaki dillerin işlevleri ve problemler yönleri hakkındaki görüşleri (1); bilgiyi mükemmel bir şekilde ifade edebilen ideal bir dil tasarımları (2) ile dilin insan aklını ve ruhunu temsil eden özel bir yeti olduğuna dair görüşleri (3) sıralamak mümkündür. Araştırmamız, adı geçen filozofların görüşlerinin modern ve çağdaş dil felsefesinin, dil biliminin ve enformasyon kuramının gelişimini etkilediğini göstermiştir.

Anahtar Sözcükler: Rasyonalizm, Dil felsefesi, Leibniz, Descartes, Evrensel dil.

Posseible: Felsefe Dergisi, 2023, 12(1), 1-105.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171462>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 18.04.2023

Kabul Edildiği Tarih: 20.06.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.07.2023

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 1 / July 2023

ISSN: 2147-1622

The Problem of Language in Descartes' and Leibniz's Rationalist Philosophy

Svitlana Nesterova Coşkun

Bartın University
svitlanane@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4128-708X

Abstract

Since philosophers of the early modern period focused on the study of knowledge, they were also forced to explore language as a means of expressing and transmitting knowledge. The purpose of this study is to analyze the views on language of such rationalist thinkers as René Descartes and Gottfried Wilhelm Leibniz and determine their contribution to subsequent language research. Our research has shown that three main themes can be distinguished in the linguistic views of the early rationalists: views on the functions and problematic aspects of natural languages (1), the project of a universal language capable of ideally expressing information (2), and the idea of language as a special ability representing the human mind and spirit (3). Our research has shown that the views of the early rationalists influenced the development of modern and recent philosophy of language, linguistics, as well as information theory.

Keywords: Rationalism, Philosophy of language, Leibniz, Descartes, Universal language.

Posseible: Journal of Philosophy, 2023, 12(1), 1-105.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171462>

Category: Research Article / Date Submitted: 18.04.2023
Date Accepted: 20.06.2023 / Date Published: 25.07.2023

Descartes'in ve Leibniz'in Rasyonalist Felsefesinde Dil Sorunu

Svitlana Nesterova Coşkun

1. Giriş

Avrupa'da büyük keşifler ve buluşlar dönemi olarak bilinen Erken Modern Çağda bilgi toplumsal değerler hiyerarşisinde önemli ve kalıcı bir yer edinmiştir. Bilginin birçok ekonomik ve sosyal problem için çözüm anahtarı olarak görünmeye başlamasıyla birlikte, epistemolojik sorunsalı da felsefenin gündemini oluşturmuştur. Bu dönemin felsefesinin arayışını en iyi şekilde karakterize edebilen "Bilgi nasıl elde edilir?" sorusunun en etkileyici cevapları ampirist ve rasyonalist gelenekler çerçevesinde geliştirilmiştir. Söz konusu iki yaklaşım bilginin doğası ve oluşum süreci konusunda farklı görüş sergilemesine rağmen, her iki gelenek bilgi oluşumu ve aktarımı esnasında dilin kritik rolünün farkına vararak dilin çeşitli işlevlerini ve özelliklerini araştırmaya yönelmişlerdir. Böylece, söz konusu dönemde, epistemoloji alanında olduğu kadar, dil araştırmaları konusunda da hala etkisini sürdüren görüş ve kuramların geliştirildiğini görmekteyiz.

Dilin algılanır unsurlarının işlevleri üzerinde odaklanan ampiristlerden farklı olarak rasyonalist düşünürler, dilin doğasını mantıksal bir temele veya metafizik bir kaynağa dayandırarak anlamaya çalışır. Hatta rasyonalistlerin dili incelerken dilin kendisini görmezlikten geldiğini söylemek çok abartı olmaz. Rasyonalistler dili araştırırken onun arkasında bulunduğunu varsaydıkları insan ruhuna, tinine ve aklına ulaşmayı ummaktaydılar. Onlar için dil, aklın düşünsel içeriğine ve mantıksal temeline ulaşma yolu olduğu için araştırılmaya değerdir ve bu amaca hizmet ettiği ölçüde önem taşır. Dili iletici bir araç olarak değerlendirmelerinden dolayı, Descartes, Kant gibi önde gelen rasyonalist düşünürlerde dilin mahiyetini açıklayan bir kuram veya dilin yapısını ve unsurlarını konu edinen başlıca bir eser bulmak

pek mümkün değildir. Buna bağlı olarak, rasyonalist geleneğin dil araştırmalarına katkılarını değerlendiren çalışmaların da yaygın olmadığı görünür. Bununla birlikte, rasyonalistler gerek dil felsefesi gerekse dil bilimi araştırmalarına önemli etki yaratmıştır. Örneğin, dil biliminin ve felsefesinin gelişimine önemli ivme kazandıran Wilhelm von Humboldt'un çalışmalarında Kant'ın etkisi bilinmektedir (Sprangler 1908; Cassirer 2015). 20. yüzyılın en iddialı dil açıklamalarından biri olan retici Dilbilgisi Kuramını geliştiren Noam Chomsky, görüşlerinde Kartezyen dil felsefesine dayandığını açıkça belirtmektedir (Chomsky 2009). Bu durum, rasyonalist geleneğin dil anlayışının değerlendirilmesinin önemini ortaya koymaktadır.

Bu alışma, başta Rene Descartes ve Gottfried Wilhelm Leibniz gibi 17.-18. Yüzyıl rasyonalist düşünürlerin dile dair görüşlerini incelemeyi ve söz konusu görüşlerin daha sonraki dil araştırmalarına katkılarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Adı geçen filozoflar, rasyonalist geleneğin ilkelerini ortaya atan ilk temsilciler oldukları için, onların düşünsel mirasının incelenmesi sonraki gelişmelerin anlaşılması için büyük önem taşımaktadır.

2. Ren Descartes'ın Dil Araştırmalarına Katkıları

Rasyonalist felsefe geleneğinin başlıca temsilcisi olan Ren Descartes'ın (1596-1650) felsefi düşünce gündeminde dil analizi öncelikli konuma sahip olmadığı gibi, düşünürün bu konuya ayrıca ayırdığı başlıca eser de mevcut değildir. Bununla birlikte, Descartes'ın ortaya koyduğu bilgi, bilim ve düşünme doktrini, kaçınılmaz olarak onu destekleyen ve onun temel ilkelerine uyan bir dil anlayışının geliştirilmesini gerektirdi. Yansımaları günümüz bilim ve felsefesinde bulunabilen söz konusu anlayış, büyük lde rasyonalist yönlü dil felsefesinin gelişimini belirlemiştir. Bu anlayışın temelinde dili düşünme ediminin yansıma aracı olarak görme ve dilsel kategorileri, zihinsel ve mantıksal kategorilere indirgeme tutumları yatar. Descartes'a göre, *res cogitans* veya düşünen Şey sadece kendine yeten bir töz olduğu için, var olmak için başka hiç bir Şeye - dil dahil olmak üzere - ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla, dil düşünceye göre ontolojik olarak ikincil konumda bulunduğu için anlamın dilsel işarete göre önceliği, üstünlüğü ve belirleyiciliği vardır. Ne var ki, düşünmenin söze göre ayrıcalıklı konumu herkese açık olmadığı için, insanlar çoğu zaman dikkatleri anlamdan ziyade sözcüklere yöneltir. Felsefenin İlkeleri isimli eserde Descartes, insan hatalarının ve yansımalarının oluşum sürecini ve sebeplerini açıklarken, hatanın öncelikle eksik kavrayışla, sonrasında ise söz konusu kavrayışın yanlış sözcüklere bağlanması yoluyla oluştuğunu vurgular:

“Sonra, kavramları kendi ağzımızla belirtmek için bazı sözlere bağlıyoruz ve Şeylerden çok, o sözleri anımsıyoruz. Bunun için kavradığımız Şeyi, onu belirtmek için seçilen sözlerden tümden ayırınca, hiçbir Şeyi kolay kolay seike anlayamayız. Böylece insanların çoğu dikkatlerini Şeylerden çok sözlere verir; bu nedenle çoğu zaman anlamadıkları kavramlara inanır, anlamayı pek aramazlar, çünkü onları, eskiden anladığını sanır ya da öğrendikleri kişilerin bildiğini ve aynı yolla kendilerinin de öğrendiklerini sanırlar” (Descartes 2007, 98).

Doğal dillerin anlamı ve hakikati ifade etmede başarısız olduğuna ve iletişim esnasında yaşanan anlaşmazlıklara dair sitemlere Descartes'ın eserlerinde sıkça rastlanır. Descartes'a göre, insanların halen kullanmakta oldukları diller çok karmaşık ve bilginin ifadesi için uygun değildir: “Hemen hemen tüm kelimelerimizin anlamları karışıktır ve insanların zihinleri onlara o kadar alışmıştır ki, tam olarak anlayabilecekleri neredeyse hiçbir şey yoktur” (Descartes 1991, 14). Bu durumda, sözcükler anlamın önünü kapatır ve anlaşılmayı zorlaştırır.

Bununla birlikte, Descartes, bütün kusur ve sınırlılıklarına rağmen, insanda dil gibi bir özel yeteneğin var olması olgusunu, kendi metafizik anlayışını temellendirebilen bir argüman olarak kullanır. Şöyle ki, Descartes, insanın birçok fizyolojik fonksiyonunun mekanik yasaları çerçevesinde açıklanabilir olmasının yanı sıra insanın “kendi düşüncelerini anlatmak için değişik sözleri bir arada düzenleme ve onlardan bir söylev meydana getirme becerisinin” mekanik açıklamalara indirgenemez olduğunu söylemektedir (Descartes 2020, 70). Descartes'a göre, söz konusu yetenek insanı bütün diğer canlılar türlerinden ve herhangi bir makineden farklı kılmaktadır. İnsanın değişik durumlara karşılık sınırsız dilsel açıklama getirebilme yeteneği, sadece taklit veya tepkisel alışkanlıklarla açıklanamaz. En eğitimsiz ve yeteneksiz insanların bile konuşabilme konusunda zorluk çekmemesine karşılık en mükemmel hayvanların anlamlı bir iletişim kuramamaları durumu, “hayvanlarının aklının insanlardan daha kıt olduğunu değil, büsbütün akılsız olduğunu gösterir” (Descartes 2020, 70). Başka bir ifadeyle, ussal bir tür olarak insanda, organlarının yapısıyla açıklanamayan çok özel bir zihinsel organizasyon mevcuttur. Dili kullanabilme, sınırsız fikirleri ifade etme, hatta –dilsizlerde görüldüğü gibi- değişik dil formlarını geliştirme yeteneği, insanın bedensel olanın yanı sıra düşünsel bir boyuta da sahip olduğuna işaret eder: “konuşmayı bilmek için çok az akıl gerektiği görülür” (Descartes 2020, 71). Bu da Descartes için, insanda niteliksel olarak farklı olan bir tözün bulunduğu göstergesidir. Bütün bu iddialar, konuşma yetisinin, insana özgü olan akıl türünün olmazsa olmaz özelliği olduğunu ve dolayısıyla insanın düşünsel tözünün yegâne bir belirtisi olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Bu durumdan, Descartes'ın dile son derece önemli bir rol biçtiği anlaşılmaktadır.

Descartes'ın dil kullanımını metafizik düalizminin kanıtı olarak görmesi, Kartezyen geleneğin başka önemli bir temsilcisi olan Fransız filozof Géraud de Cordemoy'yu (1626-1684) dil araştırmaları alanına yönlendirmiştir. Cordemoy, dilin insan düşüncesindeki rolüne odaklanarak, dilin sadece iletişim aracı olarak değil, aynı zamanda düşünceyi şekillendiren bir aygıt olarak da işlev gördüğünü savunmuştur. Cordemoy, Konuşma Üzerine Söylev isimli yazıda dilin insan icadı olduğunu, kullanılan sözcüklerin anlamının toplumsal sözleşmeler ve anlaşmalar temelinde oluştuğunu iddia etmektedir. Ona göre dil, ayrıca ruh ve beden arasındaki iletişimi ve eşgüdümü sağlayan bir araçtır, çünkü idealar ile insanın duyuşal izlenimleri arasındaki uyumun yanı sıra ayrıca sözcükler ile zihnimizdeki fikirler arasında bir uyum ve karşılık söz konusudur. Ona göre, “insanların bir şeye ilk koydukları ismin sesi, ruhun o şeyin fikrine bağladığı bir histir. Beyinde o ismin izi, o şeyin izlenimiyle o kadar yakından bağlantılı olduğu için, onları ayırmakta büyük güçlük çekiyoruz. Bu nedenle, [yeni] bir dil öğrenmeye başladığımızda, genellikle bir şeyin adı olarak öğrendiğimiz ilk kelimeyi, öğrenmeye çalıştığımız yeni dilde kelimeyi açıklamak için kullanırız” (Cordemoy 2017, 580).

Mevcut dillerin kusurlu ve sakıncalı olduğu kabulü, Descartes'ın, düşünsel içeriğe uygun bir ifade aracı düşlemeye yönlendirmiştir. Söz konusu ideal dil tasarımı ise, doğrudan düşünürün bilgi kuramıyla ilişkilidir. Bilindiği gibi, Descartes'ın rasyonalist felsefi projesinin merkezinde, ne kadar çok ve çeşitli konuları kapsamasa da tutarlı, bütünsel ve bağlantılı olan bir sapientia humana bilgi sistemi ideali yatmaktadır. Bu ideal, organik bir bütünlük oluşturan, sağlam ilkelere dayanan ve apaçık basit (temel) hakikatlerden hareketle oluşturulan tek sistem halini alır (Descartes 2007, 99). Dilin doğasının analizi bağlamında bu fikir, ideal bilgiyi ifade edebilen ideal bir dil arayışı biçimini alır. Buna göre, bilişsel etkinliğin tüm biçimleri, tek ve aynı temel bilgi biçiminin tezahürü ve sonucu olduğu gibi, tüm dilsel etkinlikleri de tek bir evrensel dil kapsamında gerçekleştirmelidir.

Descartes'ın evrensel dile ilişkin görüşlerini, onun eserleri arasında doğrudan dil konusuna ithaf edilmiş tek bir yazı olan, düşünürün Abbé Mersenne'e yazdığı 20 Kasım 1629 tarihli bir mektuptan öğrenmekteyiz. Mektuptan anlaşıldığı gibi, o dönemde birçok bilim insanıyla yazışarak adeta araştırma koordinatörlüğü görevini üstlenmiş Abbé Mersenne; Descartes'a, bilinmeyen bir yazar tarafından Latince basılmış ve bütün halklarca kullanabileceğini iddia ettiği yapay evrensel dil önerisini içeren bir broşür göndererek esere ilişkin filozofun fikrini sormuştur. Descartes, yanıtında, önerilen projenin eksikliklerini sert bir şekilde eleştirmekle birlikte, genel olarak dilin işlevlerine ve doğasına ilişkin kendi fikirlerini formüle eder ve olası ideal dilin özelliklerini açıklar. Söz konusu mektupta Descartes, mevcut yerel dillerin "ortak" yönlerine dayanarak kurgulanmış yapay evrensel dilin olası faydalarına ve yaygınlaşma ihtimaline kuşkuyla bakmaktadır. Descartes'a göre, herhangi bir dilin öğrenilmesinde, biri kelimelerin anlamı, diğeri gramer olmak üzere iki önemli şey vardır. Karşıt argümanlarını sıralarken Descartes, öncelikle herkesçe kolay kullanabilecek bir fonetik kombinasyonlara dayalı bir gramerin bulunmasının imkânsız olduğunu söyler. Kelime anlamlarının meselesine gelince, Descartes, önerilen yapay dil projesi sahibinin yeni ve etkili bir mekanizma sunmadığını belirtir. Düşünüre göre, eğer yeni yapay bir dilin kelimelerinin öğrenilmesi özellikle bu amaç doğrultusunda oluşturulacak bir sözlüğe bağlıysa, yeni bir sözlük geliştirmek yerine sözlükleri, ders kitapları, edebiyatı vs. mevcut olan dillerden birini (örneğin, Latinceyi) seçip ortaklaşa kullanmak daha elverişli görünmektedir (Descartes 1991, 13). Tarih boyunca geliştirilmiş çeşitli yapay dillerin, geliştiricilerin bütün çabalarına rağmen pek yaygınlaşmaması durumu, Descartes'ın argümanlarını haklı çıkarmaktadır.

Descartes'a göre, ideal-yapay evrensel dil, dünya dillerinin ortak fonetik veya dilbilgisel özelliklerine dayanmak yerine, evrensel mantığa dayalı olmalıdır. Bütün insanlar aynı mantığa ve akıl kabiliyetine sahip olduğundan, söz konusu dil evrensel ve birleştirici nitelik kazanır (Descartes 2021, 7). Buna göre rasyonel yapay dil, insan bilincinin kuşku duyulmaz içerik öğelerini nispeten sınırlı sayıda dilsel işaretlerle ilişkilendirerek oluşturulmuş basit elementler ve sabit kurallar sisteminden oluşmalıdır. Düşünüre göre, evrensel dilin matematikteki sayı dizisini andıran hiyerarşik bir düzene göre oluşturulması, söz konusu dilin bütün insanlar tarafından kolayca ve hızlı öğrenilebilmesini sağlar. Buna göre, sözcüklerin anlamlarını tek tek öğrenmek yerine, kavramlar arasındaki ilişkileri düzenleyen prensibi keşfederek, kavramları doğal sıraya (düzene) yerleştirmek ideal düşünmenin ve konuşmanın

anahtarıdır. Bu bağlamda, aşağıdaki paragrafı tam olarak aktarmanın önemli olduğunu düşünmekteyiz:

“...Böyle bir dilde ilkel kelimeleri ve sembolleri oluşturacak ve çok çabuk öğrenilebilecek bir sistem tasarlamının mümkün olacağına inanıyorum. İhtiyaç duyulan şey düzendir: İnsan aklına gelebilecek tüm düşünceler, sayıların doğal düzeni gibi bir düzende düzenlenmelidir. Bir insan tek bir günde, sonsuz sayı dizilerinin her birini adlandırmayı ve böylece bilinmeyen bir dilde sonsuz sayıda farklı kelime yazmayı öğrenebilir. Aynı şey, insan aklının kapsamına giren tüm diğer şeyleri ifade etmek için gerekli olan diğer tüm kelimeler için de yapılabilir. Bu sır keşfedilirse, dilin yakında tüm dünyaya yayılacağından eminim. Pek çok insan, beş ya da altı gün içinde tüm insan ırkı tarafından anlaşılmayı öğrenmek isteyerek geçirir” (Descartes 1991, 12).

Yukarıdaki paragraftan anlaşıldığı gibi Descartes, doğal dillerdeki muğlaklığın ve karmaşanın üstesinden gelinmesini dillerin gramatikal veya fonetik yapısının düzeltilmesi yerine, bizatihi insanın düşünceleri arasındaki düzenin sağlanmasına bağlar. Descartes, basit, açık ve olgusal olarak desteklenen kavramlar arasındaki ilişkilerin keşfine dayanan düzeni belirleme işleminin, “bilimsel bilgiyi edinmenin en büyük sırrı” olduğunu söyler. Ona göre, “Eğer birisi, tüm insan düşüncelerinin bir araya geldiği insan imgelemindeki basit fikirlerin neler olduğunu doğru bir şekilde açıklasaydı ve onun açıklaması genel olarak kabul edilmiş olsaydı, öğrenmesi, konuşması ve yazması çok kolay evrensel bir dil ummaya cüret ederdim” (Descartes 1991, 13). Düşünüme göre, böyle bir dil, konuları net bir şekilde aktarmayı sağladığı için, insanların akıl yürütmeleri esnasında hataya düşmelerini neredeyse imkansız hale getirir ve böylece, insanların kolayca dünya gerçekleri hakkında güvenilir bilgi edinmesini sağlar.

Felsefeyi bütün bilimleri bünyesinde birleştiren bir “ağaç” olarak gören Descartes (Descartes 2007, 41), son derece basit bir elementler ve kurallar sistemi olarak tek bir rasyonel yapay dil yaratma işinin de felsefenin vazifesi olduğunu düşünmektedir: “Böyle bir dilin icadı hakiki bir felsefeye bağlıdır. Çünkü böyle bir felsefe olmadan, insanların tüm düşüncelerini numaralandırmak ve sıralamak, hatta onları açık ve basit düşüncelere ayırmak imkânsızdır” (Descartes, 1991, s. 13). Genel olarak, ideal evrensel bir dilin geliştirilmesi gerektiğini vurgulayan Descartes, bu projenin ancak uzak bir gelecekte gerçekleşebileceğini ifade eder. Böylece Descartes’ın, daha önce felsefe temelli bir dilbilgisini yaratma ihtiyacını dile getiren Francis Bacon tarafından atılan bir problem alanını¹ genişlettiğini ve başta Leibniz olmak üzere birçok araştırmacıya evrensel bir dil bulma konusunda ilham verdiğini söylemek

1 Bacon, gerek bilimsel çalışmalar açısından, gerekse insanlar arası iletişiminin iyileştirilmesine hizmet edecek Felsefi dilbilgisini geliştirilmesinin önemini dile getirmiştir. Böyle bir dilbilgisi, sözcükler arasındaki ilişkilerden ziyade, sözcükler ile nesnel arasındaki ilişkileri ve düşünmeyi (reason) konu edinir. Ampirik yaklaşımına uygun olarak Bacon, en mükemmel gramere tümevarımsal yöntemle, birçok dilin karşılaştırmalı analizinin yapılması yoluyla oluşturulabileceğini söyler. Bacon, Babil Kulesi efsanesinde konu edilen dünya dillerinin farklılaşması olayının, cennetten kovulmasının ardından insanlığın başına gelen en büyük ikinci lanet olduğunu söyleyerek, evrensel gramerin keşfinin söz konusu lanete karşı derman olabileceğine inanmaktadır (Bacon 1882, 111).

mümkündür. Bununla birlikte, dilde değerli olan ne varsa metafiziksel bir töz olan düşüncede, düşünen ruhta aranması gerektiğine dair yaklaşım, dilin bütün nesnel unsurlarının güvenilmez ve değersiz olduğu fikrini de beraberinde getirmiştir. Bu da, özellikle rasyonalist doktrin açısından dilsel işaretlerin ve bir bütünsel bir yapı olarak dilin nesnel temellerden yoksun kalmasına yol açtı.

3. Leibniz'in Dile Dair Görüşleri

Alman düşünür Gottfried Wilhelm Leibniz'in (1646-1716) felsefe, mantık, matematik, fizik ve tarih alanlarının gelişmesine olduğu kadar, dil bilimi ve dil felsefesine de önemli katkılarda bulunmuştur. Leibniz, özellikle dil biliminin ve dil felsefesinin temel sorularının kavramlaştırılmasında ve bunların ele alınma şeklinin belirlenmesinde etkili olmuştur. Rasyonalist felsefenin bir temsilcisi olarak Leibniz, dil ve konuşmayı başta düşünme ve kavrama edimleri bağlamında değerlendirmektedir. Bununla birlikte, Descartes'tan farklı olarak Leibniz, dilin bilgi oluşum sürecindeki aracılık rolüne vurgu yaparak dilin işleyiş mekanizmasının incelenmesine daha fazla önem vermektedir. Onun dil problematiğine yaklaşımını en açık bir şekilde aşağıdaki alıntı özetlemektedir: "Dillerin insan zihninin en iyi aynaları olduğunu ve kelimelerin anlamlarının tam bir analizinin bize anlamının işleyişini her şeyden daha iyi göstereceğini düşünüyorum" (Leibnitz 1916, 368). Başka bir ifadeyle, Leibniz, insanın anlama ve düşünme süreçlerinin anlaşılmasının, dil araştırmaları yoluyla gerçekleşebileceğine inanmaktadır.

Dile ilişkin Leibniz'in düşünceleri, başta 1765'te yayınlanmış İnsan Anlayışı Üzerine Yeni Denemeler (New Essays Concerning Human Understanding) adlı eserde bulabilmekteyiz. John Locke'un An Essay on Human Understanding adlı eserine eleştirel bir yanıt olarak tasarlanmış çalışmada Leibniz, dilin işlevlerine yönelik olarak Kelimeler Üzerine adlı üçüncü kitabını ayırmaktadır. Söz konusu eserde Leibniz, dünya dillerinin çeşitliliği ile farklılığını incelemekle birlikte, bütün diller için ortak olanı (kendi ifadesiyle formel olanı) tespit etmeye çalışır. İnceleme sürecinde bahsi geçen ilk konu, dillerin kökeni ve tarihsel gelişimi sorunu olarak şekillenirken, ikinci mesele ise konuşma ile düşünme, sözcükler ve idealar arasındaki ilişkiler sorunsalı olarak belirginleşir.

Yaptığı değerlendirme neticesinde Leibniz'in, dillerin kökenine ilişkin ilk tarihsel teorinin yaratıcısı ve dillerin soybilimsel sınıflandırılmasının ilk varyantını sunan biri olduğu kabul edilir (Klein, Joseph and Matthias 2017, 154-6). Düşünürün önerdiği sınıflandırma modern bilim açısından bakıldığında, genel olarak oldukça naif ve hatalı görünse de, uyguladığı karşılaştırmalı tarihsel analiz ve gruplandırma prensibinin dil araştırmaları alanı için yeni bir çığır açtığı söylenebilir. Bu yaklaşıma göre, diller arasında akrabalık veya tam tersi, farklılıklar tespit edilir; bunlar ailelere ve tarihsel kökene göre gruplandırılır. Leibniz'in söz konusu teorisi, daha çok lengüistik alanla ilişkili olsa da dil felsefesi için önemli bazı varsayımları içermektedir. Çünkü bu görüş, dillerin tarihsel süreçte geliştiğini, sözcüklerin anlamlarının değişime uğradığını ve söz konusu değişimlerde kültürlerarası etkileşim, yaşamsal pratikler, doğal etkenler gibi çeşitli faktörlerin etkili olduğunu öne sürer. Bütün bunlar Leibniz'in, dilsel göstergenin keyfiliği teorisine yakın durduğunu göstermektedir. Ona göre, kelime ile onun temsil ettiği anlamı arasındaki bağlantı hiçbir doğal zorunluluk tarafından

belirlenmez. Ancak düşünür'e göre, bu ilişki "bazen şansın bir payının olduğu doğal nedenlerle, bazen ise seçimin etkili olduğu ahlaki nedenlerle belirlenirler" (Leibnitz 1916, 292). Buna göre, sözcüklerin kökenini ve tarihsel süreçte uğradığı anlam değişikliklerinin izini sürmek, halkların geçmişteki yaşantılarının anlaşılmasına yardımcı olur, çünkü "genel olarak diller, halkların yazı ve sanattan önce ortaya çıkan en eski anıtları olduklarından, kökenlerinin, akrabalıklarının ve göçlerinin en iyi kanıtıdır" (Leibnitz 1916, 303). Bundan dolayı, sözcüklerin etimolojik analizi birçok araştırmada değerli ve faydalı olur.

4. Dilin Fonksiyonları

Dili toplumsal ilişkilerinin aracı olarak gören Leibniz, sözcüklerin öncelikle ideaları temsil etmeye ve açıklamaya hizmet ettiğini belirtir (Leibnitz 1916, 285). Dil kullanabilme kabiliyetinin insan için türsel bir ayırım olduğuna dair Aristoteles'in görüşüne katılan Leibniz, sadece insanların eklemli sesleri içsel düşüncelerin işaretleri olarak kullanılabilir durumda olduklarını ve kendi fikirlerini başkaları tarafından bilinir hale getirilebildiklerini söyler (Leibnitz 1916, 287). İnsanların kendilerini anlaşılır kılmak arzusu olmaksızın dilin asla ortaya çıkmayacağını kabul etmekle birlikte, düşünür, dilin düşünceleri dışı vurmanın dışında başka önemli işlevlerinin olduğuna dikkat çeker: "Ama yaratıldığından beri dil, hem kelimelerin soyut düşünceleri hatırlamasına yardımcı olduğu, hem de akıl yürütmede işaretlere ve sağır düşüncelere başvurmadan elde ettiği fayda nedeniyle insanın kendisiyle baş başa akıl yürütmesine de hizmet eder" (Leibnitz 1916, 287). Bu bağlamda Leibniz, dilsel işaretlerin zihnimizdeki kavramları "etiketleyerek" onları hatırlamamıza ve akıl yürütmeler esnasında kullanabilmemizi sağlayarak, genel olarak insanın düşünme sürecinde önemli rol oynadıklarına vurgu yapar. Leibniz, böylece insan düşüncesinin doğası gereği esas olarak sözel olduğunu, düşünce oluşturma sürecinde kişinin yargıları sistematikleştirme aracı olarak her zaman kelimelere başvurduğunu belirtir.

Dilin iki temel işlevi olduğunu söyleyen Leibniz, ilkinin düşünme sürecini desteklemek, diğersinin ise düşüncelerimizi başka insanlara iletmek olduğunu vurgular. Dilin iletişimsel amaçla kullanılmasına gelince, Leibniz burada da iki farklı kullanım türünün olduğuna dikkat çeker. İlk uygulama türü, sözcüklerin sivil kullanımı olarak günlük yaşamdaki sıradan konuşmalardaki kullanımlardan oluşur. Diğeri ise sözcüklerin felsefi kullanımı, net ve kesin anlamları aktarmaya ve belirli hakikatleri genel cümlelerde ifade etmeye hizmet eden kullanımdır. Bu bağlamda, dilsel işaretlerin (sözcüklerin) kullanım durumunu dikkate alan, iki farklı işlev gerçekleştirdiği söylenebilir: İç konuşma/düşünme esnasında kelimeler bizler için kavramları hatırlatan etiketler (notae) olmaktadır ki bu kullanım, sayılar veya cebirsel sembollerin kullanımıyla aynıdır. Diğersinin insanlarla olan iletişimimiz esnasında ise, sözcükler gösterge olarak kullanılır (Leibnitz 1916, 370).

Leibniz, Locke'un kişinin özellikle kendi fikirlerini başka insanlara iletmek için dile başvurduğu iddiasına, yani insanın konuşmadan önce bir fikir ve bilgi sahibi olduğu varsayımına itiraz ederek, insanların çoğunun kendine ait fikirleri dile getirmektense, başkalarından duyduklarını aktardığına dikkat çeker. Buna göre, insanlar, düşüncelerini şeylerden çok kelimelerle ilişkilendirir ve bu kelimelerin

çoğunu onları temsil eden idealardan önce öğrendiğinden, sadece çocuklar değil yetişkinler de genellikle papağan gibi anlamadan konuşurlar. Ona göre, karşılıklı konuşmada aynı sözcükle işaretlediğimiz bir kavramdan anladığımız şeyler çoğunlukla farklıdır. Ayrıca, kavramların isimleri olan sözcükler, kullanıcısı olan kişinin bilmediği anlamları içerebilir. Aynı sözcük konuşma esnasında farklı bilgi seviyesinde bulunan muhataplarca farklı şekilde yorumlanabildiği için, iletişimde anlaşabilme sorununu gündeme getirir. Leibniz, bu bağlamda, “Dilin başlıca amacı beni dinleyen kişinin ruhunda benimkine benzer bir ideayı uyandırmaktır” diye belirtir (Leibnitz 1916, 307). Aynı zamanda düşünür, farklı tür ideaları temsil eden kelime türlerinde anlam belirsizliği derecesinin de farklı olduğuna dikkat çeker. Ona göre, en fazla belirsizlik basit fikirler ve kiplere özgüdür. Bu durum, Leibniz’i farklı sözcükler türlerinin özelliklerini araştırmaya teşvik eder.

Bilindiği gibi İnsan Anlayışı Üzerine Yeni Denemeler kitabı doğuştan fikirleri inkar eden ampirist yaklaşıma karşıt argümanlar geliştirmeyi hedeflediği için, Leibniz’in uyguladığı analiz aslında, sözcük türlerinin oluşmasına etki eden, ama tecrübe ve algılardan türetilemez olan düşünmenin içsel ilkelerine ulaşmayı amaçlar. Bu doğrultuda, bütün sözcüklerin isim, sıfat, fiil, bağlaç gibi dilbilgisel kategorilere bölünmesine ek olarak dil araçlarının analizinde iki ana grup belirlemeyi önerir: genel terimler ve özel/tikel adlar. Bu bölümlenme, sözcüklerin maddi ve yapısal özelliklerinden ziyade, onların işleyişinin formel ve mantıksal özelliklerini dikkate alır.

Leibniz, sadece tekil terimlerden oluşan bir dilin işlevsiz ve verimsiz olduğunu ve böyle bir dil ile bilgi üretmenin imkansız olduğunu ifade etmektedir (Leibnitz 1916, 307). Ona göre, genel terimlerin bulunmadığı halde dil diye bir şey olamaz. Aynı zamanda Leibniz, Locke’un tikel ideaların adları olan kelimelerin genel ideaların adları yapılmak suretiyle dillerin yetkinleştiği iddiasına itiraz eder. Leibniz, Locke’dan farklı olarak genel adların tikel adların oluşumunu öncellediğini ifade eder. Ona göre, daha ilk kullanımında bir isim, genel anlamıyla bir cins isim olma imkanı taşıdığı için, söz konusu ad başka şeyler için de kullanılabilir.

Leibniz’in dil felsefesinde genel terimler, özler, tözler ve arazlar dahil olmak üzere hem soyut hem de somut genel ideaları ifade etme araçları olarak karşımıza çıkar. Locke, genel ideaların, aynılık ve farklılık unsurlarını tespit etmek yoluyla gerçekleşen soyutlama işlemi neticesinde oluştuğunu söyler (Locke 1992, 352). Buna karşılık Leibniz, söz konusu iddiayı karşıt argümana çevirerek, aynılık ve farklılığa ilişkin anlayışın böylece, herhangi bir terimin oluşumunun öncesinde varolmak zorunda olduğunu vurgular. Buna göre, genel terimin oluşumu esnasında belirli bir karakteristik özellik, farklılaştığı diğer tüm özelliklerle aynı zamanda mukayese ilişkisine girer. Herhangi bir dizinin terimleri karşılıklı olarak birbirini sınırlayan bağıntılar içinde bulunmaktadır. Dolayısıyla, terim veya kavramın çözümlenmesi özellikle düşünen kişinin içsel düzenini sağlayacak mantıksal sınırların çizilmesiyle mümkün olmaktadır. Bu mantıksal düzeni hesaba katmayan bir açıklama yetersiz olacaktır.

Şeylerin özlerini ifade eden genel terimlerden bahsederken Leibniz, gerçek özler ve nominal özler arasında ayırım yapar: “Bu iki tür özü iki farklı adla adlandırmak ve birine gerçek, diğerine nominal öz demek bence fena olmaz” (Leibnitz 1916, 315).

Bu ayrımında, gerçek öz, ideaları ve kipleri kapsarken; nominal öz, cevherler, arazlar ve niteliklere işaret eder. Dolayısıyla gerçek öz, bir şeyin yapısını ve özelliklerini ön varsayan içyapıya karşılık gelir. Nominal öz ise, öncelikle bizim içindir – bir şeyi, bizim için söz konusu olan niteliklerini tanıdığımızda o şey olmasını sağlayan yöndür.

Leibniz ayrıca soyut ve somut terimler arasında ayrım yaparken, soyut terimler grubu içerisinde gerçek soyut terimler ve mantıksal soyut terimler arasında alt bölümlenmenin olduğuna dikkat çeker (Leibnitz 1916, 368). Gerçek soyut terimler, varlıkların, niteliklerin ve arazların parçalarını temsil eder. Mantıksal soyut terimler ise, yüklem özüdür, birbirini temsil eden terimlere dönüştürülmüştür. Gerçek soyutlamalar ya özler ve özlerin parçalarıdır ya da arazlardır, yani töze eklenenlerdir. Bunlar, en bölünmüş basit ideaları temsil eder ve birbiri vasıtasıyla açıklanamaz. Örneğin, “İnsanlık hayvanlıktır” veya “İnsanlık rasyonelliktir” demek yanlış olur. Bunun yanında, mantıksal soyut terimler, terimlere dönüştürülmüş yüklemelerden oluşur ve insan olma(k), hayvan olma(k) gibi şekil alır. Bunlar birbirinin kaplamasına girebildiği için, aralarında özne yüklem ilişkisini oluşturmak mümkündür. Örneğin, “İnsan olmak, hayvan olmaktır” dediğimizde mantıklı bir önerme elde edebilmekteyiz.

Ne var ki, düşünürü göre, her iki işlevi bakımından dilin mükemmel işlediği söylenemez (Leibnitz 1916, 370). Çünkü dilin doğasında var olan kusurların yanı sıra kasıtlı ve ihmalden kaynaklanan yanlış kullanımlara da rastlamak mümkündür. Kelimelerin Kötüye Kullanımı başlığı altında düşünür, söz konusu dil suiistimalinde en yaygın olan durumları tartışır. Ona göre, ilk ve en aşikar kötüye kullanım, açık ve net olmayan bir düşünceyi temsil eden sözcüklere başvurulduğunda ortaya çıkar. Bu tür kelimeler çoğunlukla felsefi ve dini mezhepler tarafından, bazı garip görüşleri desteklemek veya sistemlerindeki bazı zayıf noktaları örtmek için tanıtılırlar. İkinci dili kötüye kullanım durumu, insanların diğerlerden duydukları, ama anlamlarını tam olarak anlamadıkları sözcüklerin kullanımında meydana gelir. Çocuk iken insanlar, sözcükleri onlarla bağlantılı fikirlerden daha önce öğrenmeye alıştıkları için, bazı insanlar hayatları boyunca bunu yapmaya devam ederler. Üçüncü kötüye kullanım, ya kullarımdaki kelimelere alışılmadık anlamlar yüklemekten ya da yeni terimleri açıklamadan kullanmaktan kaynaklanan kasıtlı belirsizlik durumunda ortaya çıkar. Dördüncü dilsel suiistimal, sözcükler ile şeylerin aynı şey olduğu zannedilmesiyle, yani kelimelerin maddelerin gerçek özüne tekabül ettiği varsayıldığında meydana gelir. Beşinci sırada Leibniz, kelimelerin hiçbir şekilde tamamıyla temsil edemeyeceği şeylerin ifadesindeki kullanımını tartışır. Bu durumda, işlemi daha dar olan bir terim işlemi daha geniş bir terime eşitmiş gibi gösterilir. Altıncı kötüye kullanım durumu, insanların uzun süre kullandıktan sonra, iyi bilinen fikirleri iyi bilinen kelimelerle ilişkilendirerek, bu bağlantının bariz olduğunu ve herkesin bunu kabul ettiğini düşünmeye başlamasıdır. Bu nedenle, kesinlikle gerekli olsa bile, kullandığımız kelimelerin anlamı sorulduğunda bunu çok garip buluyorlar: “Hayat kelimesiyle ne kastettikleri sorulduğunda bunu hakaret olarak görmeyen çok az insan vardır” (Leibnitz 1916, 388). Ve son, yedinci kötüye kullanım, terimlerin mecazi anlamda veya dolaylı olarak kullanımından meydana gelir. Özellikle sanatta ve retorikte sıkça rastlanan ve fiilen bir aldatma sanatı olan söz konusu uygulama, tutkuları uyandırarak ve akli yanıltarak insanlar üzerinde güçlü bir tesire sahiptir.

Çünkü “insanların gerçeği pek umursamadıkları ve aldatmayı ve aldatılmayı daha çok tercih ettikleri açıktır” (Leibnitz 1916, 389).

Leibniz, yukarıda sıralanan hatalı kullanım durumlarının üstesinden gelmek için okuyucular için bazı önerilerde bulunur. Ancak, onun için, dilin düşünceleri oluşturmada ve iletmede mükemmel bir araç olmadığı açıktır. Leibniz yerel dillerdeki kelimeler genellikle birden fazla anlama sahip olduğundan, bilim felsefe ve metafizik alanlarında iletişimi ve akıl yürütmeyi zorlaştırdığını söyler. Bu gerçeğin karşısında, dönemin diğer düşünürleri gibi, Leibniz de ideal bir dil geliştirme fikrine ilgi duyar. Mevcut yerel dillerin yapılarını esas alarak evrensel bir dil geliştirmeye çalışan çağdaşlarından farklı olarak Leibniz, salt düşünmenin yasa ve ilkelerine mükemmel bir şekilde uyacak olan bir dil projesi tasarlar. Leibniz’in rasyonalist dil felsefesi projesi, dil sorununu evrensel bir mantığı keşfetme sorunsalı bağlamına yerleştirir. Rasyonalist felsefenin ilkeleri çerçevesinde gerçekleştirilmeye çalışılan söz konusu projenin temel özelliklerine kısaca göz atalım.

5. Leibniz’in Yapay Dil Projesi

Leibniz, herkesin, anadili ne olursa olsun, anlayabileceği ve bilgi iletmede kusursuz olan yapay bir dil geliştirme fikrini, hayatının yaklaşık 40 yılı süresince geliştirerek çeşitli yazılarda temellendirmeye çalışır. Evrensel dil projesine dair ilk önemli çalışma, Leibniz’in henüz yirmili yaşlarında yazdığı ve yayımladığı ‘Birleştirme Sanatı Üzerine bir Tez’ (Dissertatio de Arte Combinatoria, 1666) isimli eser olmuştur. Leibniz, projesini, Descartes’in güvenilir bilgi elde etmek için evrensel bir yöntem (mathesis universalis) yaratma konusundaki çalışmalarının bir devamı olarak görüyordu. Açıkça Descartes’in etkisinin izlerini taşıyan tezinin konusunu, insan düşüncelerinin alfabesi (alphabetum cogitationum humanarum) kavramı olarak oluşturur. Yıllar sonra, bu projenin gelişme safhalarını anlatmak için kaleme alacağı bir yazıda Leibniz, söz konusu çalışmanın amacını şöyle özetler: “Kendimi bu araştırmaya daha gayretli bir şekilde adanmış olduğumda, insan düşüncelerinden oluşan bir alfabe yaratmanın mümkün olduğu ve bu alfabenin harflerinin kombinasyonlarının ve bunlardan oluşan kelimelerin analizi yardımıyla her şeyin keşfedilebilir ve çözümlenebilir olabileceği harika bir fikre rastladım” (Leibniz1984a, 412).

Leibniz’in Characteristica Universalis olarak adlandırdığı yapay evrensel dil, bilimsel ve felsefi önermelerin doğruluğunu denetleyebilen sembolik mantıksal hesaplama sistemi olarak tasarlanmıştır. Characteristica Universalis veya Evrensel İşaretler Sistemi adında geçen Latince olan characteres kavramını Leibniz şöyle tanımlar: “Kelimeler, harfler, kimyasal figürler, astronomik işaretler, Çince yazıları, hiyeroglif, müzik notaları, stenografi, aritmetik ve cebirsel simgeler gibi şeylerin hepsi, akıl yürütme sürecinde kullandığımız işaretlerin özel halleridir. Yazılı, çizilmiş veya oyulmuş şeye karakter (characteres) denir” (Leibniz 1984b, 501). Leibniz’in geliştirmeye çalıştığı yapay dil, kavram ile nesne ilişkisinden ziyade kavramlar arasındaki bağıntılar ağını yansıtmayı hedeflediği için, Leibniz söz konusu dil için özellikle ilişki ve orantı için tasarlanan matematiksel sayıları kullanmayı en uygun bulur. Leibniz, aslında Hobbes’un, kavramları kelimeler yerine sayılarla ifade edersek, düşünce sürecini bir hesaplama dönüştürecek fikrinden ilham alır (Hobbes 1965, 25-27). Bu fikir, Characteristica universalis’in özünü oluşturur. Böylece,

bu sistemde belirli bir kavram için belirli bir karakteristik sayı belirlenmekte ve söz konusu kavramla yapılacak olan işlemlere temel sağlamaktadır.

Characteristica universalis projesi Leibniz'in, bilginin doluluğunu apaçık bir şekilde ifade edecek olan bütün düşünce temellerinin (ilkelerin) eksiksiz bir şekilde sıralanmasının mümkün olduğu inancına dayanıyordu. Ona göre, nasıl ki her kelime harflerden oluşuyorsa, cümleler de kelimelerden oluşuyorsa ve nihayet her şey nasıl parçalardan oluşuyorsa, aynı şey insan düşünceleri için de geçerlidir. Evrensel dil tasarımı, öncelikle düşüncelerin en basit bileşenlerinin (ilkelerin) bulunmasını ve söz konusu ilkeler için uygun bir sembolik temsilin (karakteristik sayının) belirlenmesini öngörüyordu. Ardından, ilk ilkelerden elde edilen sembollerin birleştirilmesi yoluyla (combinatoria) bütün bileşik fikirlerin hem ifade edilmesi hem de doğruluk bakımından denetlemesinin mümkün olacağı tahmin ediliyordu (Leibniz 1984a, 412). Bileşik fikirleri basit olanlara ayrıştırırken, belirli sıralama ve tertip kurallarından hareket edilmelidir: birinci dereceden ilkeler basit kavramlardır, ikinci dereceden ilkeler bir çift basit kavramdır, üçüncü dereceden fikirler üç adet birinci dereceden kavram veya bunların bir kombinasyonundan oluşur. Böylece, tüm karmaşık kavramlar anlamın atomlarından elde edilir ve akıl yürütmenin yerini hesaplamalar alır. Düşünme süreci, bu durumda cebirsel dönüşümlerle ifade edilebilir.

İlkeler, Leibniz için sadece şeyleri değil, kipleri ve ilişkileri de içerir. Böylece, söz konusu sembolik dil, en temel ilkelerden başlayarak bütün fikirleri ortak sisteme entegre eden bir düzenin belirlenmesini hedefliyordu. Buna göre, dil yalnızca keyfi bir işaretler sistemi olmamalı, şeylerin gerçek temel parametrelerini yansıtmalıdır ve bu, düşüncenin anlamlı öğelerinin mantıksal bir analizini gerektirir. Leibniz, tüm kavramlar yığınının rastgele bir şekilde bölünmesi yerine, bilişsel sürecin içeriğini belirli temel bileşenlerden - birincil fikirlerden oluşan bir kompleks olarak düşünmeyi önerir. Söz konusu düzen, aynı zamanda onun metafizik görüşlerinin bir yansımasıydı: birleştirme sanatı, önceden Tanrı tarafından parçaların bir kombinasyonu olarak kurulmuş dünyanın yapısına dayanmaktadır. Düşünce ve bilginin sistemleştirilmesi aynı zamanda dünyanın yapısına uyduğu için, Leibniz, evrensel dilin hem ifade hem de keşif aracı olacağını umuyordu (Leibniz 1984a, 413).

Leibniz'e göre, Characteristika Universalis, üç temel amaca hizmet etmelidir. Birincisi, o farklı ülkelerin insanların birbirleriyle konuşmasını ve iletişim kurmasını sağlayacak uluslararası bir bilim dili olarak kullanılabilirdir. İkinci amaç, bilimde ortaya çıkabilecek tüm gerçek ve olası kavramların mantıksal bir analizinin yapılabilmesini sağlayacak bir sembolleştirme sisteminin geliştirilmesi ve ilişkili anlamlandırma ve tanımlama kuramlarının temellendirilmesidir. Ona göre, düşünme tarafından yapılan herhangi bir mantıksal farklılaşma, ancak bir göstergede sabitlendiğinde gerçek bir açıklık ve kesinlikle var olur. Bu, dil yapıları ile düşünce yapıları arasında, her iki alandaki ilerlemenin -fikirlerin analizi ve işaretlerin yaratılması- ortak ve uyum içinde gerçekleştirildiği bir korelasyon ilkesini kurar. Üçüncü olarak, Characteristika Universalis, bilinen olgulara dayanarak henüz bilinmeyen elde edilmesini sağlayacak geçerli çıkarımlar ve kanıtlama biçimleri belirlemelidir. Bu proje, ya yalnızca çelişki yasaının yardımıyla ya da yalnızca özdeşlik yasaının ve olguların yardımıyla kanıtlanabilecek yargıların

araştırılmasına izin veren analitik araçların aranmasını içeriyordu.

Özellikle söz konusu dilin temel birimleri olacak temel ilkeleri bulma meselesi Leibniz için, hem büyük bir ilham kaynağı hem de bir nevi meydan okuma olmuştur. Düşünürüne göre bunlara sahip olmak, Tanrı rolüne adım atabileceğimiz ve kombinasyon sanatı yoluyla dünyadaki her şeyi onlardan - bilinen ve bilinmeyen - inşa edebileceğimiz anlamına gelir. Yaşamının ilerleyen yıllarında Leibniz, temel kavramlardan birkaçını, her şeyden önce, ayrıştırma olarak anlaşılan analizin “ilkelere” ulaştığı fikrini revize eder. Bu bağlamda Leibniz şu soruyu sorar: İlke olduğunu varsaydığımız, ayrıştırma sonucu elde edilen belirli bir terimin gerçekten ilke olduğunu garanti edebilir miyiz? Analitik sanatın keşfedeceği hiçbir ilke yoksa bir *Characteristica universalis* yaratmayı düşünmek mümkün müdür? Bu tür tereddütler, filozofların en iyimseri olan Leibniz için kabul edilemezdi. İlkeleri gerçekten elde edemeyiz, ancak yine de onları varsayabiliriz. Ayrıca, evrensel bir dil yaratma olasılığına karşı, neden ulaştığımız belirli bir analiz düzeyini “nihai” olarak alıp, keşfettiğimiz “ilkeleri” kullanmayalım? Descartes’ın mektuptaki ısrarını hatırlarsak, “gerçek felsefe” ortaya çıkana kadar evrensel dilden bahsetmemiz mümkün değildir. Ancak Leibniz, evrensel dil tezini inşa etmek için ilkelerin önceden bilinmesi gerektiğini söyleyen Kartezyen teze karşı çıkar. Ona göre, tam tersine, *Characteristica universalis*’te söz konusu ilksel düşünceleri keşfetmeye yardımcı olan bir hesaplama aygıtı görmeliyiz. Bilimin ilerlemesi ve bu aygıtın gelişmesiyle birlikte ilkelerin düzeyi gitgide alçalarak temel ilkelere ulaşmamızı sağlar (Eco 1997, 277). Ne var ki, Leibniz’in ömür boyu süren bu çabası, hayal ettiği bir evrensel dilin geliştirilmesiyle sonuçlanmadı. Bununla birlikte, Leibniz’in fikirlerinin özellikle analitik felsefe, matematiksel mantık gibi araştırma alanlarının geliştirilmesinde bir yol haritası çizdiği bir gerçektir (Paleo 2016). Bu fikirler arasında her şeyden önce, mantıkta matematiksel semboller kullanma ve mantıksal kavram kalkülü oluşturma düşüncesi yer alır. Leibniz’in *Characteristica universalis* arayışı neticesinde geliştirdiği bu kavramlar kalkülü, modern mantık terminolojisiyle, değilleme, evetleme ve eşitlik işlemleri için özel sembolleri öngören birinci dereceden bir dil örneğini sunmuştur.

6. Sonuç

Rasyonalistlerin dilin düşünsel içeriği ve mantıksal temeli üzerinde odaklanması ve ampiristlerin dilin algılanır unsurlarının işlevlerini incelemesi ile Yeni Çağın felsefi arayışında dilin imlenen ile imleyen diye iki temel boyutu inceleme kapsamına dâhil edilmiş oldu. Söz konusu çift yönlü sorgulamada her iki felsefi akımın geliştirdiği kuramlar ve ileri sürdükleri iddiaların, gerek dil felsefesinin gerekse dilbiliminin sonraki gelişmesine ivme kazandırdığı aşikârdır.

Özellikle Rene Descartes ve Gottfried Wilhelm Leibniz gibi rasyonalist geleneğin kurucu temsilcilerinin dil konusundaki görüşlerini analiz etmeyi hedefleyen çalışmamızın neticesinde, erken rasyonalistlerin dil görüşlerinde üç temel tema tespit edilmiştir. İlk önce, mevcut kullanımdaki dillerin anlamı iletmede kusurlu olduklarını kabul eden ampirist düşünürlerle hemfikir olan rasyonalistler, dilin işleyişini ve problemleri yönlerini araştırmaya yönelmişler. İkinci olarak, rasyonalistler, ilk sorunun çözüm önerisi olarak bilgiyi mükemmel bir şekilde ifade edebilen ideal bir dil tasarlamaya çalışmışlardır. Üçüncü ortak görüş, rasyonalistler,

geliştirdikleri metafizik kuramları çerçevesinde, dili insan aklını ve dolayısıyla ruhunu temsil eden özel bir yeti olarak görmelerinde belirlenebilir.

İlk konuyla ilişkili olarak, hem Descartes hem de Leibniz'in, dilin başta düşünceyi ifade etmek ve iletişimi sağlamak gibi iki temel işlevi olduğunu ve her iki işlevinde bazı eksiklerin veya suistimallerin meydana geldiğini kabul etmeleridir. Özellikle Leibniz'in, Locke'un görüşlerine yönelik yapıcı eleştiriler çerçevesinde geliştirdiği karşıt argümanlar, dilin işleyişinin ve çeşitli unsurlarının rolünün anlaşılmasına katkı sağladığını görmekteyiz. Leibniz'in fikirlerinin, uygulamalı dil bilgisi çalışmaları yanı sıra, dillerin kökeni ve tarihi konusundaki araştırmalara, etnik ve sosyo-linguistik çalışmalara ilham verdiği söylenebilir.

İdeal dile yönelik Descartes ve Leibniz'in ortaya attığı fikirlerle birlikte, kelimelerin belirsizliğinin ve belirledikleri nesnelere uyumsuzluklarının üstesinden gelmeye yardımcı olacak bir araç olarak yeni bir dilbilgisi geliştirme çalışmaları, özellikle 17.-19. yüzyılların trendini oluşturur. Mükemmel evrensel dil geliştirme çabaları John Wilkins (1614-1672), George Dalgarno (1616 – 1687), Francis Lodwick (1619–1694), Jean Delormel, Joseph de Maimieux gibi araştırmacıların çalışmalarıyla günümüz yapay sembolik diller uygulamalarına kadar uzanmaktadır (Eco, 1997). Özellikle Leibniz'in yorumuyla Karakteristica Universalis arayışına dönüştürülmüş olan söz konusu proje, ileriki zamanlarda Brentano ve Husserl'in fenomenolojisinde, Boole, Frege, Gödel ve Russell'in katkılarıyla analitik felsefe ve modern mantık çalışmalarında yankı bulmuştur. Felsefi bir evrensel dil arayışı, spekülatif ve hayali yönlerine rağmen, günümüz bilimine önemli bir teorik altyapı sağlamıştır. Bilgiyi kavramsal bir sistem şeklinde sınıflandırma ve oluşturma prensibi, modern enformasyon kuramları ve bilgisayar teknolojileri için esas olmuştur.

Aynı zamanda, rasyonalistlerin dilin insan zihnine özgü özel bir yetenek olduğuna dair iddiası, ileriki dil felsefesi ve dilbilim çalışmaları için bir ilham kaynağı olmuştur. Bu fikir özellikle Alman Romantizmi ve Klasik Alman felsefesine dil, mantık ve tin özdeşleştirmelerinde izlenebilmektedir. Çağdaş dilbilimci Noam Chomsky'nin Üretici Dilbilgisi Kuramı, rasyonalist geleneğin geliştirdiği evrensel dilbilgisi ve doğuştan gelen fikirler varsayımlarını destekleyerek, dil işleyişinin uzun bir evrim sürecinde gelişmiş olan insan zihninin ve sinir sisteminin evrensel özelliklerine bağlı olarak gerçekleştiğini ortaya koymuştur (Chomsky 2009). Ayrıca Chomsky'nin kuramının temel kavramlarından biri olan dilsel yaratıcılık, dilin en temel işlevinin iletişimden ziyade, düşüncenin ifadesi olduğunu iddia eden rasyonalistlerin görüşlerine destek vermektedir.

Böylece, Yeni Çağ'ın rasyonalist dil kuramlarında, hala dil felsefesi tartışmalarının temel eksenini oluşturan dil ile bilgi, dil ile düşünce ve dil ile dünya arasındaki ilişkiler problematiğinin belirlenmiş olduğunu ve geliştirildiğini görmekteyiz. Bu durum, söz konusu dönemde dile yönelik yapılan verimli çalışmaların değerlendirilmesinin, günümüzde de devam etmesinin gerektiğine işaret etmektedir.

Kaynakça

- Altınörs, Atakan. 2016. *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Bacon, Francis. 1882. "On the Dignity and Advancement of Learning". In *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by J.Spedding, R.L.Ellis and D.D.Heath, volume IX, 13-377. Cambridge: The Riverside Press.
- Bacon, Francis. 2019. *Novum Organum*. Çeviren Talip Kabadayı. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Cassirer, Ernst. 2015. "Kantian elements in Wilhelm von Humboldt's philosophy of language". *Les Études Philosophiques*, 113/ 2, 259 -282.
- Chomsky, Noam. 2009. *Cartesian Linguistics*. A Chapter in the History of Rationalist Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cordemoy, Géraud. 2017. "A discourse on speech." In *Sourcebook in the History of Philosophy of Language Primary source texts from the Pre-Socratics to Mill*, edited by Margaret Cameron, B. Hill & R.J. Stainton, 561-580. Switzerland: Springer.
- Descartes, René. 1991. "Correspondence." Vol. III of *Philosophical Writings*. Translated by J.Cottingham, R. Stoothof, D.Murdook & A.Kenny. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René. 2007. *Felsefenin İlkeleri*. Çeviren Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, René. 2020. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Descartes, René. 2021. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren İbrahim Utku Bayrak. İstanbul: Karpa Yayıncılık.
- Eco, Umberto. 1997. *The Search for the Perfect Language*. Wiley: Blackwell.
- Formigari, Lia. 1988. *Language and Experience in 17th-Century British Philosophy*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Humboldt, Wilhelm von.1988. *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. 2022. *İnsan Zihni Üzerine bir Araştırma*. Çeviren Cevahir Ceylan. Ankara: Dorlion Yayınları.
- Klein, J., Brian Joseph and Matthias Fritz, ed. 2017. *Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics*. Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.

Leibnitz, Gottfried Wilhelm. 1916. *New Essays Concerning Human Understanding*. Translated by Alfred Gideon Langley. Chicago-London: The Open Court Publishing Company.

Leibnitz, Gottfried Wilhelm. 1984a. “*Characteristica Univversalis Fikrinin Tarihi*”. Latinceden Rusçaya çeviren G. Mayorova, 412-418, Toplu Eserler, 3.Cilt, Moskova: Mısl. (Лейбниц, Готфрид Вильгельм. Сочинения в Четырех Томах, Том 3, Москва: МЫСЛЬ, 412-418.)

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2010. *Metafizik Üzerine Konuşma*. Çeviren A.Timuçin. İstanbul: Bulut Yayınları.

Locke, John. 1992. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Ara Yayıncılık.

Ott, Walter R. *Locke’s Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Paleo, Bruno Woltzenlogel. 2016. “Leibniz’s Characteristica Universalis and Calculus Ratiocinator Today”, *Death and Anty-Death*, vol.14, 313-332. Ann Arbor Michigan: Ria University Press.

Spranger, Eduard. 1908. “Wilhelm von Humboldt und Kant”, *Kant-Studien*, 13, 57-129.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 1 / Temmuz 2023

ISSN: 2147-1622

Pierre Hadot'nun "Diyalog Etiği" Kavrayışı Bağlamında Platoncu Diyalog Kavramı: Bir Çözüm İhtimali

Burak Sayın

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
buraksayin86@yahoo.com
ORCID: 0000-0001-9618-2758

Öz

Platon'un diyaloglarında ele alınan problemlerin çoğu hâlâ güncelliğini korumakla birlikte, bunların söz konusu metinlerde ele alınış biçimi de en az tartışmaların kendisi kadar üstünde durulması gereken bir unsurdur. Zira bu felsefi soruşturmanın diyalog formunda olması hem Platon'un hem de Antik Yunan felsefesinin genel karakterine ilişkin önemli bir göstergedir.

Bu makalede Platon'un diyalog kavrayışının sadece felsefi bir tartışma için değil, insanlar arasında her türden rasyonel ilişkinin tesis edilmesi için gereken ahlâki bir zorunluluk olmasının yanı sıra, içinde bulunduğumuz dönemde hakikatin sarsıldığına ilişkin tartışmaları körükleyen temel unsurlardan birinin hakiki diyalogdan giderek uzaklaşılması olduğu öne sürülecektir. Bu sorunun çözümü Pierre Hadot'nun "diyalog etiği" kavramı ekseninde tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Bilgi, diyalog, diyalog etiği, Hadot, Platon

Posseible: Felsefe Dergisi, 2023, 12(1), 1-105.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171448>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 20.04.2023
Kabul Edildiği Tarih: 12.05.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.07.2023

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 1 / July 2023

ISSN: 2147-1622

Plato's Concept of Dialogue in the Context of Pierre Hadot's Conception of "the Ethics of Dialogue": A Potential Solution

Burak Sayın

Aydin Adnan Menderes University
buraksayin86@yahoo.com
ORCID: 0000-0001-9618-2758

Abstract

Most of the problems in Plato's dialogues are still relevant today and the form in which they are discussed is just as important as the discussions. The fact that these discussions are in the dialogue form is a pivotal indicator for the general characteristic of Plato and as well as the Ancient Greek philosophy.

In this article, it is asserted that Plato's conception of dialogue is a moral necessity for the establishment of a philosophical debate as well as every kind of rational interrelationship. Alongside, it is argued that one of the main elements which gives rise to the discussions concerning the dissolution of truth today is caused by the alienation from the genuine dialogue. The solution of this problem is argued in the context of Pierre Hadot's "the ethics of dialogue" concept.

Keywords: Knowledge, dialogue, the ethics of dialogue, Hadot, Plato

Posseible: Journal of Philosophy, 2023, 12(1), 1-105.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171448>

Category: Research Article / Date Submitted: 20.04.2023

Date Accepted: 12.05.2023 / Date Published: 25.07.2023

Pierre Hadot'nun “Diyalog Etiği” Kavrayışı Bağlamında Platoncu Diyalog Kavramı: Bir Çözüm İhtimali

Burak Sayın

1. Giriş

Platon'un, düşüncelerini yazılı olarak ortaya koyarken kullanmayı tercih ettiği form olan diyalogun, genel olarak konuşmadan farkı, iki kişi arasındaki yazılı olmayan birtakım ilkelere göre kurularak, logos rehberliğinde tatbik edilen bir iletişim biçimi olmasıdır. Dolayısıyla ilk aşamada, diyalogun gerekli koşulu iki kişinin mevcudiyetidir. Kişi, başkasıyla girdiği iletişimin gidişatını belirleyen kendine has niteliklere, karakter özelliklerine sahip bir insan anlamına gelir. Zuckert, Platon'un diyalogları ve felsefesi hakkında şöyle der: “[O] bu diyaloglarda yalnızca çeşitli filozofları filozof olmayan kişilerle konuşma içinde takdim etmemiş, filozoflara ve onların muhataplarına kendine özgü bireysel kimlikler, geçmişler ve görüşler vermiştir. Başka bir ifadeyle, Platon'un felsefe tasviri ne kişilikten yoksundur ne de soyuttur” (Zuckert 2009, 1). O halde diyalog söz konusu olduğunda, kişilikten yoksun ve soyutlanmış salt kavramsal bir konuşma yerine, iki özgün muhatabın aynı zamanda bizzat karakterlerinin de zorunlu olarak temasa geçtiği bir ilişkiden bahsedebiliriz. Söz konusu karakterlerin kendilerine has tepkileri ve bakış açıları ise bir tartışmanın gidişatını belirleyen, hatta kimi zaman ona yeni boyutlar kazandıran bir unsurdur.

Aslına bakılırsa bu, her Platon okurunun bir bakıma belli ölçüde farkında olduğu ancak bazen yeterince dikkate almadığı bir tespittir. Çünkü felsefi bir soruşturma söz konusu olduğunda, ele alınan meselenin kavramsal bütünlüğü içindeki argümanların tutarlılığı bağlamında varılan bilginin niteliği önem arz eder. Platon gibi felsefe tarihinin temel köklerinden birini teşkil eden bir filozofun kaleme almış olduğu metinlerdeki problemlerin yaygın olarak formdan bağımsız biçimde ele

alınması bu bakımdan oldukça anlaşılır görünmektedir. Lâkin bize göre Platon'un diyalog kavrayışı yalnızca felsefi bir soruşturmayı yürütmek ve aktarmak için tercih edilen bir form olmaktan ziyade, onun felsefesinin bizzat karakterini teşkil eden ve bu yönüyle de Batı entelektüel geleneğinin özünü biçimlendiren bir unsurdur. Yani diyalog hem felsefi tartışmanın yürütülmesi için gereken zemini hem de en genel anlamıyla toplumsal iletişimin logos rehberliğinde kurulmasını ifade eder. Nitekim bazı diyaloglarda Platon, gerçek diyalog ile iki kişinin karşılıklı olarak girdiği çekişme veya inatlaşma arasındaki farkı vurgulamıştır.

Bu makaledeki temel amaç, Platon'un diyalog anlayışının özünde bulunan ahlâki sorumluluğun Pierre Hadot'nun diyalog etiği kavramıyla birlikte düşünüldüğü takdirde açık ve seçik biçimde ortaya çıkma imkânı olduğunu göstermektir. Bu unsur, aynı zamanda bilgi ve hakikat arayışını da teşkil eden diyalogun, tüm insanları birbirine bağlayan etik bir ilke olarak ele alınmasını gerektirir. Bu amaç doğrultusunda, diyalog ve eristik karşıtlığı üzerinden öncelikle “gerçek bir diyalog nasıl kurulur?” ve “onu diğer konuşmalardan ayırt eden nitelikleri nedir?” sorularının yanıtını vermeye çalışılacaktır. Ardından, Hadot'nun diyalog etiği öğretisini ayrıntılı biçimde ortaya konulacak ve içinde bulunduğumuz dönemdeki özellikle hakikatin önemsizleşmesi ekseninde ele alınan problemlerin diyalog yoksunluğuyla ilişkili olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Nihayetinde, Platoncu diyalogun Hadot'nun perspektifiyle ele alındığı takdirde bu kriz için bir çözüm olabileceği öne sürülecektir.

2. Diyalog ve Eristik Karşıtlığı

Platon'un Diyaloglar'daki kişileri konuştururken onları ayrı karakter özellikleriyle donatması, bu kişilerin tıpkı gerçekteki gibi konuşma esnasında kimi zaman öfkelenirken kimi zaman nüktedan bir tavır takınmalarını sağlar. Gündelik yaşamda girdiğimiz iletişimde herhangi bir konu hakkındaki konuşmalarımız bu tavırlardan nasıl etkileniyorsa, Platon felsefi bir tartışmanın da aynı şekilde etkilenebileceğinin farkındadır. Şölen'in başında Apollodoros ile dostu arasındaki konuşmada, dost şöyle der: “Şimdi bunlar için çekişmeye [erizein] değmez Apollodoros” (Şölen, 173E). Söz konusu metni tercüme eden Çoraklı'nın belirttiği üzere “burada şakayla karşılık bir dille söylene de ‘çekişme’ [erizein] Platon'da ‘konuşma’ [dialégesthai] ve ‘tartışmanın’ [amphisbetein] kesin karşıtıdır”.¹ Platon'un sofistlere ve eristik metoda yönelik eleştirisi, onun felsefi konuşmaya ilişkin yaklaşımı bakımından temel bir karakteristiğidir. Ona göre eristik, “meseleleri bulandıran ve karşı tarafı gülünç duruma düşürücü, rahatsızlık veren muammaları amaçlayan kavgacı bir tartışmaya işaret eder” (Benjamin 1983: 21). Dolayısıyla özünü kavganın, çekişmenin, istihzanın, muğlaklığın ve ad hominem'in oluşturduğu erizein'in karşıtı olarak düşünüldüğünde, dialégesthai ile amphisbetein ise bilgi arayışına eşlik eden empati, saygı, basiret ve ölçülülük ile anlamlı hâle gelir.

Bu kavramların Platon tarafından farklı diyaloglarda kullanıldığı bağlamlara ve tercümeleri için kullanılan karşılıklara değinmek, aralarındaki ilişkiyi daha ayrıntılı olarak kavramamız bakımından faydalı olacaktır. Protagoras'ta Prodikos

1 Bkz. Şölen, 173E, 2 numaralı dipnot.

şöyle der: “Ben de kendi adıma konuşursam Protagoras ve Sokrates, isteğimize razı gelerek birbirinizle argümanlarınız üzerine tartışmanızı [amphisbetein] ve didişmekten [erizein] kaçınmanızı rica ediyorum. Çünkü dostlar birbirleriyle arkadaşça tartışırlar; oysa didişmek aralarında ihtilaf ve nefret bulunanların işidir”.² Lamb, tercümesinde amphisbetein karşılığı olarak dispute; erizein için ise wrangle sözcüğünü uygun görmüştür. Lombardo ve Bell tercümesinde ise sırasıyla debate ve eristics kavramları kullanılmıştır (Protagoras, 337b).³ “Öfkeli veya gürültülü biçimde tartışma” (Hoad 1996: 545) olarak tanımlanan wrangle, bu tanım itibarıyla Platon’un diyalog kavrayışı ekseninde gerçek bir tartışmanın karşıtıdır ve eristiğin ifade ettiği iletişim tarzını tam olarak karşılamaktadır. Zira Prodikos, muhataplarına tartışmanın karşıtı olan eristikten bilhassa düşmanlık, kavga, didişme, çekişme gibi özelliklerini vurgulayarak uzak durmalarını ister. Dolayısıyla gerçek bir tartışma ile çekişme arasındaki temel fark, ilkinin dostane bir tavırla yürütülmesi, ikincinin ise hasmane duygular ve tepkiler barındırmasıdır. Ancak kuşkusuz uygun bir tartışmanın tek ölçütü bu değildir. Nitekim amphisbetein’in karşılığı olan dispute “tartışma (debate) veya argümantatif konuşma (discourse)” (Hoad 1996, 128) anlamına gelmekle beraber köken olarak “ayrı ayrı’ anlamındaki önek dis- ve ‘dikkate almak, hesaplamak, düşünmek’ manasına gelen putäre’den türemiş Latince birleşik bir fiil olan disputäre”ye (Ayto 2005: 169) dayanmaktadır. O halde Platoncu anlamda gerçek bir tartışma, tarafların birbirlerine saldırmaksızın dostça ve kısır çekişmelerden uzak bir biçimde olmanın yanında, ele alınan konu ya da kavram üzerine enine boyuna düşünme, araştırma ve onunla bağlantılı olabilecek başka unsurları da hesaba katarak tartışma alanını genişletme özelliğini de taşımaktadır. Bu tarz bir yaklaşım ilk başta yalnızca felsefi veya bilimsel bir mesele söz konusu olduğunda elzem gibi görünse de en gündelik meselelere dair gerçek bir diyalogun inşası bakımından da aynı ölçüde gerekliliktir. Çünkü gerçek tartışma veya diyalogun argümantatif ve çözümleyici olabilmesinin en temelinde yatan koşul, kişilerin birbirlerine karşı takındıkları, eristiği dışlayan dostane yaklaşımdır. Zira bu tavır daha en başta kurulmazsa, kısır çekişmeler, söylenenden ziyade söyleyenin şahsına yönelik saldırılar kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir durumda ise karşılıklı bir tartışmanın ortaya çıkması bir yana herhangi bir argümanın kurulması dahi mümkün olmaz. O halde diyalog kurmak özünde etik bir eylemdir. Yani salt felsefi hususlar hakkında değil, her türden toplumsal ilişki esnasında kurulan diyalogun biçimi bizim ahlâki durumumuza ilişkin bir göstergedir. Çünkü ortaya koymaya gayret ettiğimiz üzere, diyalogu oluşturan içeriğin sağlam bir zemine oturması için muhatapların birbirlerinden hazzetmeseler dahi, bu hisleri bir yana bırakarak gönüllülükle tartışmaya girmeleri gereklidir. Dolayısıyla eristiğin karşıtı olarak kavranan diyalogdaki dostluk unsuru, iki kişinin birbirlerini mutlaka sevmelerini veya gerçekten çok yakın dost olmalarını değil, insanın özünü teşkil eden temel bir unsur olan hakiki tartışmanın gerçekleşmesi amacıyla logos’un rehberliğine gönüllü

2 <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg022.perseus-eng1:337a>
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg022.perseus-eng1:337b>
 Perseus’ta Yunanca asıl metnin İngilizce karşılığı olarak kullanılan edisyon için bkz. Plato. 1967. Plato in Twelve Volumes, Vol. 3 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

3 Plato, 1997. Protagoras (çev. Stanley Lombardo ve Karen Bell), Plato The Complete Works içinde (Ed. John M. Cooper), 337b Indianapolis: Hackett Publishing Company.

bir boyun eğişi ifade etmektedir.

Devlet'te Sokrates, Glaukon'la yaptıkları soruşturmada gerçek bir tartışma (dialégesthai) ile çekişme (erizein) arasındaki farka dikkat çeker ve soruşturmanın özü bakımından bu ayrımın önemini ehemmiyetle vurgular.⁴ Glaukon, bu tespitin ele aldıkları konuyla ilişkili olup olmadığını sorduğunda ise Sokrates, gerçek tartışmanın (dialégesthai) yalnızca çekişmenin karşıtı olarak dostane bir iletişimden ibaret olmadığına, tartışılan meseleyi oluşturan unsurların enine boyuna çözümlenmesi anlamına geldiğini vurgular. Nitekim Glaukon ile yaptıkları ayrı yaradılıştakilerin aynı işi göremeyeceklerine dair çıkarımlarının "bir kelimeye dayanarak hır çıkaranlar gibi" (Devlet, 454b) varılmış olduğunu söyler. Oysa ona göre, ayrılığın özünde ne olduğunu araştırmaksızın ya da ayrılıkla hangi bakımdan farklara işaret edildiği dikkate alınmaksızın, yalnızca ayrılık sözcüğünden hareketle ulaşılan sonuçlar eristikten öteye geçmez. Çünkü eristik veya çekişme söz konusu olduğunda, asıl gaye tartışmanın derinleşip bir sonuca varmasından çok yeri geldiğinde yüzeysel bir şekilde sözcüklere takılıp kendini haklı çıkarmaktır. Sokrates de bir kelimeye dayanarak hır çıkaranlarla bu gibi diyalog kurmayı bilmeyen, tek kaygısı muhatabını alt etmek olan kişileri kasteder ve Glaukon'la beraber benimsemeleri gereken tavrın, ele aldıkları meseleye etraflıca yaklaşarak onu oluşturan unsurların anlamı hakkında boşluk bırakmayacak şekilde derinleşmek olduğunu söyler. Buradan çıkarabileceğimiz üzere, gerçek tartışmada muhatapların dostane ilişkileri, aslında onların eristik batağına düşmelerini engelleyen ve dolayısıyla söz konusu soruşturmada nesnel bir tavır takınmalarına olanak vererek bir yandan bilgiye ulaşmanın önünü de açan bir unsurdur. İşte diyalogün özünü, birbirine organik bir biçimde bağlı olan bu unsurların teşkil ettiği bütünlükte kavrarız.

Üzerinde durduğumuz bu örneklerden ve Platon'un metinlerindeki diyaloga genel yaklaşımından da çıkarsayacağımız gibi, diyalog ve eristik arasındaki karşıtlığa yapılan vurgu, söz konusu metinlerdeki tüm felsefi problemler bakımından belirleyicidir. Zira eristik, bozuk bir tartışma formu olmakla kalmaz, gerçek tartışmayı olanaksız kılar. Diyalog ise hem bir konunun tartışılabilmesi için doğru iletişimi ifade eder hem de tartışmanın derinleşebilmesi için gereken unsurları barındırır. Fakat bunlar Platon'un metinlerini diyalog formunda kaleme almış olması için bir noktaya kadar açıklayıcı olmakla beraber onun bu tercihinin asıl nedenini açıklamak için yeterli değildir. Şimdi göstermeye çalışacağımız, diyalojik yaklaşımın Platon'un genel olarak felsefeyi ve dünyayı kavrayış biçimi açısından etik bir karakteristik olduğudur.

3. Diyalog Etiği

Şu ana kadar ortaya koyduklarımıza dayanarak, diyalog kavramının felsefi tartışmayı yürütmek bakımından aslında zorunlu bir koşul olduğu görülmektedir. Diyalog zemini, iki kişi arasındaki iletişimin ilk adımı olarak belirlenmezse, elimizde birbiriyle doğru bir bağlamda ilişkiye giremeyen kavramların başı boş bir tavrıla

4 <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-eng1:5.454a>
bkz. Plato. 1969. Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

çarpışmalarından başka bir şey kalmaz. Bir başka ifadeyle, diyalog aynı zamanda bir düzen verme prensibidir. Öte yandan bir filozofun, ele aldığı problemleri bu formda yazma zorunluluğu olmadığı şüphe götürmez. Nitekim felsefe tarihinde Platon gibi neredeyse tüm eserlerini diyalog formunda veren filozof tipi kenarda dursun, diyalog formunun çok sık tercih edildiğini dahi görmeyiz. Buna karşın büyük filozofların başlıca felsefe problemlerini kendi üslupları dahilinde de gayet derinlikli ele aldıkları ortadadır. Peki Platon neden özellikle diyalog formunda yazmıştır? Bu soruya yanıt aramaya Long'un önemli tespitiyle başlamak aydınlatıcı olacaktır:

Bir yazar, diyalogda değer verdiği unsurdan ötürü diyaloglar kaleme alır. Diyalog anlaşmazlıklara ve dürüst bir değiş tokuşa olanak verir ve bu nedenle doğası gereği otoriteriyen olmayan bir araçtır. Diyalog formunu tercih eden bütün yazarlar diyalogun bu niteliğine değer verdiklerinden ötürü söz konusu tercihte bulunurlar ve dolayısıyla diyalog formunun doğal yurdu, açık münazaraya değer verilen demokrasidir; o halde diyalog formunun ilk kez klasik Atina'da gelişmiş olması çok da şaşılacak bir şey değildir. (Long 2009: 45)

Diyaloğu demokrasinin olmazsa olmaz bir unsuru kabul ederek meseleye yaklaştığımızda, Long'un vurguladığı tarihsel boyut son derece açıklayıcı bir hâl alır. Ancak bundan da önemlisi, diyalogun doğası gereği otoriteye değil, eşitliğe dayanması ve bunun yanında muhatapların arasındaki anlaşmazlıklarda dürüst bir fikir alışverişi için zemin oluşturmasıdır. Örneğin Menon'da Sokrates şöyle der: "Ben ve sen gibi, birbiriyle tartışmak isteyen dostların, daha yumuşak ve konuşma kurallarına [dialégesthai] daha uygun bir şekilde cevap vermesi gerekir. Konuşma kurallarına uygunluk yalnızca doğru cevap vermek değil fakat aynı zamanda, soru sorulan kişinin bildiğini de kabullenmektir" (Menon, 75d). Sokrates'in burada, diyalog esnasında muhatapın verdiği yanıtın doğru kabul edilmesi gerekliliğini dialégesthai'in bir unsuru olarak vurgulaması, Platoncu diyalog kavramını anlamak için belirleyicidir. Çünkü bu yaklaşım sayesinde farklı zihinlerin karşılaşması durumunda, birbirlerine olabilecek en nesnel ve ılımlı tavırla yaklaşabilecekleri bir tartışma zemini sağlanmış olur. İlk etapta karşıt görüşün doğru olduğunu kabul etmek, söz konusu görüşü enine boyuna tartmak ve değerlendirmek için gereken tarafsız bakış açısının kazanılması için gereklidir. Zira aksi takdirde kişi, kendi görüşünün zaten doğru olduğu ön kabulüyle ön yargılı davranabilir. O halde diyalogun kurulması için gereken dostça tavır sadece psikolojik bir etkenden ibaret değildir. O, muhatapların birbirlerine duydukları saygının bir göstergesi olarak birbirlerinin bilgisine riayet etmelerini de içerir. Sokrates'in Menon'a bunu özellikle belirtmesinin sebebi, aksi takdirde diyalogun mümkün olmaması ve herhangi bir bilgiye ulaşma olanağının ortadan kalkmasıdır.

Taylor da Platon'un diyalogu bir üslup olarak benimsemesine dair, şöyle demektedir: "Platon için diyalog biçimi bir zihin ile başka bir zihin arasındaki gerçek temasa yaklaşan en yakın yazınsal biçim olarak kendisini ortaya koymaktaydı" (Taylor 2020, 33). Bu çözümleme şu ana kadar diyalogun doğası hakkında Platon'un metinlerinden hareketle ortaya koymaya çalıştığımız nitelikler bağlamında son derece isabetli görünmektedir. Gerçekten de Platon'un metinlerinde diyalog, aynı zamanda iki

zihnin arasındaki gerçek temasa en yakın ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Bunun anlamı, muhatapların zihinsel düzlemde birbirlerini dışlaması yerine, gönüllülüğe dayalı bir etkileşime girerek ortak bilgiye ulaşma amacıyla birleşmesidir. Dolayısıyla Platon tarafından muhtelif felsefi problemler hakkında çözüme ulaşmak için edebi bir üslup olarak diyalogun benimsenmiş olması, onun özünde bilgi arayışı için bir ön koşul olduğunu göstermektedir.

Bununla beraber Platon için diyalog, yalnızca bilgiye ulaşmak için biçimsel bir araç olmanın ötesindedir. Aygün'ün belirttiği üzere,

Saf dogmatik okumalardan farklı olarak Schleiermacher'e göre hem bütün diyaloglar hesaba katılmalıdır, hem de, en önemlisi, diyalogların içeriği şekilden bağımsız düşünülmemelidir. Şekli hesaba kattığımızda da diyaloglara bakışımız değişir, artık onları tek bir sistemin aşamalı pedagojik sunumu olarak görürüz. Yani Platon külliyatı saf bir öğreti olmadan önce bir müfredattır: başlangıçta yöntem, mantık ve epistemoloji 'dersleri' vardır; ardından etik ve fizik 'dersleri' gelir; en son da yapıcı bilimsel sunumun kendisi. (Aygün 2018, 64)

Schleiermacher'in bizzat Platonik diyalog kavrayışına yaptığı bu vurgu son derece önemlidir. Çünkü bu yorum, diyalogları muhtelif felsefe problemlerini ortaya koymak ve tartışmak için kullanılan bir araç olmanın ötesinde, Platon'un hem felsefe yapma hem de dünyaya yaklaşım tarzının özünü oluşturan temel bir karakteristik olarak ele alır.⁵ Diyaloglar, Platon'un bıraktığı külliyatın kapsayıcı genel başlığının yanında, vurgulandığı gibi onun müfredatını da belirtmektedir. Bu müfredat felsefi, bilimsel ve formel dersleri kapsamakla beraber aynı zamanda bir yaşam biçimini betimler. Zira "Eğer bütün mesele açık kavramlar, doğru önermeler ve tutarlı öğretilerse Platon neden hayatı boyunca ısrarlı ve istikrarlı bir şekilde diyaloglar yazmış ve yazısının argümantatif yönünü her zaman dramatik yönüyle birlikte içiçe sunmuştur?" (Aygün 2018, 68). Bu soruya verebileceğimiz olası bir yanıt, diyalogun muhataplar arasındaki ilişkinin ve iletişimin tesis edilebilmesi için hakkıyla kurulması gereken ahlâki bir ilke olduğudur. Zira diyalog, böyle bir ilke formunda ele alındığı takdirde, Platon'un genel felsefesi bakımından belirleyici bir karakteristik hâlini alır ve Pierre Hadot'nun diyalog etiği olarak adlandırdığı kavrayışın temelini oluşturur. Ona göre,

Gerçek bir diyalog yalnızca sahiden diyaloga girmek istiyorsak mümkündür. Muhataplar arasında var olan ve tartışmanın her aşamasında tazelenen bu anlaşma sayesinde, muhataplardan biri kendi gerçeğini diğerine dayatmaz, tam tersine, girdikleri diyalog muhatapların her birinin kendini diğerinin yerine koymasına, yani kendi görüşlerini aşmasına yol açar. İçtenlikle yürüttükleri çabaları sayesinde, muhataplar, kendilerini logos denilen üstün bir yetkeye tabi kıldıkları ölçüde, kendiliklerinden ve kendilerinde, kendilerinden bağımsız bir

5 İlgili makalede Aygün'ün de işaret ettiği gibi, farklı Platon okumaları ve bunlara getirilebilecek eleştiriler mevcuttur. Ancak biz bu makalede özellikle diyalog kavramı üzerinde durduğumuz için kendisinin de yaptığı yaygın okuma eleştirisinin dayanağı olduğunu belirttiği Schleiermacher'in görüşünü dikkate aldığımızı söylemekle yetineceğiz.

gerçekliği keşfederler. Tüm ilkçağ felsefesinde olduğu gibi burada da, felsefe, bireyin aşkın bir şeyin içerisinde kendini aşmasını sağlayan devinimdir. Bu aşkın şey Platon için logosdur, yani akılcılık ve evrensellik gerektiren söylemdir. Bu logos bir tür mutlak bilgi değil, kimi konuları ortaklaşa kabul eden muhataplar arasındaki bir anlaşmadır; muhataplar kendi özgün görüşlerinin ötesine işte bu anlaşmayla geçerler. (Hadot 2017, 70-71)

Hadot'nun bu açıklaması, Platonik diyalog kavramına geleneksel olandan farklı ve derin bir yaklaşım vadeder. Burada logos ve anlaşma kavramları arasında kurulmuş olan özsel bağ, iki muhatap arasında diyalog kurulması için gerekli unsur olan gönüllülüğe dayalı anlaşmanın temelini oluşturmaktadır. Tarafların diyaloga girmeye gönüllü olmaları ve kendilerini birbirlerinin yerine koymaları kulağa ilk başta oldukça uygulanabilir gelmektedir. Zira ekseriyet zaten bu tavrı benimsediğini öne sürer ancak durumun böyle olmadığı gerek akademik gerekse gündelik yaşam içindeki iletişim gözlemlendiğinde açıkça ortaya çıkar. Yaygın tavır bunun tam aksine, bir görüşün karşı tarafa dayatılmasına, Hadot'nun isabetli ifadesiyle aslında bir gerçeğin karşı tarafa dayatılmasına ve a priori olarak ihtimal dahilindeki her karşı fikre yönelik sert ve saldırgan bir ön yargıya dayanır. Biz kavramsal bir tartışmaya girmek üzereyken, aslında içten içe bütün dünyaya ilişkin kavrayışımızı ortaya koymaya hazırlanırız. Bu kavrayış ise muhtelif diyaloglarda Sokrates'in muhataplarında görebileceğimiz üzere çoğu zaman zayıf temeller üstüne kurulmuştur. Dolayısıyla kişi, savunacağı fikir veya düşünceye halihazırda güvenmemektedir ancak bir yandan da gerçekliğe ilişkin kabullerinden vazgeçmek onu boşlukta bırakacağından ötürü bu fikirleri körü körüne savunma ihtiyacı duyar. Sokratik ironi karşısında pek çok muhatapın verdiği öfkeli tepkiler bu durum için iyi bir örnektir. Ancak Hadot'nun altını çizdiği gönüllülük, esasen felsefi bir tavidir ve bir kere benimsendiğinde tartışmanın diyaloga dönüşmesine olanak sağlayacak olan logos devreye girer. Bu aşamaya geçilebildiği takdirde sadece fikir alışverişi mümkün kılınmakla kalmaz, kişiler spontane olarak hem kendilerinde hem de kendilerinden bağımsız olan ortak bir gerçekliğin imkânını idrak ederek bu gerçekliğe tâbi olmaya yaklaşırlar. Akılcılık ve evrensellik gerektiren bir söylem olarak logos, Hadot'nun altını çizdiği gibi mutlak bilgiden ziyade, diyaloga giren kişileri söz konusu bilgiye ulaştırma imkânı sağlayan bir anlaşma olarak ele alınır. Kişinin bu ilkeye tâbi olabilmesi için, öncelikle Sokratik bilgelikten ilham alarak, mutlak bilgiye sahip olduğu inancını bir kenara bırakması gerekir. Ancak bu şartla, kişi kendini aşan bir gerçekliğin varlığını kabul etmiş olur ki bu da zaten diyalogun kurulması için atılması gereken ilk adımı teşkil eder. Bu aşkınlık, hem hâlihazırda logos'un doğasına içkin olan evrenselliğe hem de kişinin içinde bulunduğu bilgisizlik durumunun kabulünden hareketle mevcut bilgi dağarcığının ötesindeki bir bilme düzlemine dahil olma imkânına işaret eder. Dolayısıyla bu kendine yönelik farkına varış aslında Sokratik tavrı doğrudan ilişkilidir. İşte kişi, bu tavır sayesinde logos'un varlığını kendiliğinden keşfetmeye muktedir olur. Şüphesiz muhataplar arasındaki vurguladığımız anlaşma, logos'un söz olarak kavranmasına da dayanmaktadır. Ancak gördüğümüz gibi bu söz, anlaşmanın özünü oluşturan bir unsur olmakla birlikte, kişiyi kendine dair bir öz refleksiyona teşvik eder. Bu durumun, yani diyalog etiği olarak adlandırılan kavrayışın benimsenmesi neticesinde imkânlı kılınan

diyalog, aynı zamanda doğru bilgiye ya da hakikatin açığa çıkabilmesi için zaruri olan düzleme ulaşabilmek bakımından hayatidir. Peki diyalog neden hakikatin imkânı açısından belirleyici bir işleve sahiptir? Bu soruyu, bizi odak noktamızdan ayırmayacak şekilde güncel tartışmalara değinerek ve bu tartışmalar ekseninde Platonik Diyalog kavramının konumunu değerlendirerek yanıtlamaya çalışacağız.

4. Diyaloğun Ortadan Kalkması ve Hakikatin Yitimi

Diyaloğun ilk ve bir bakıma en önemli adımının gönüllülük ilkesi olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu gönüllülük ise özellikle Menon'da Sokrates'in belirttiği üzere, muhatabın doğru söylediğini kabul etmeye dayanan dostane bir tavırda anlam kazanıyordu. Platon bunu belirtirken açık bir şekilde diyalogdaki ahlâkî unsura vurgu yapmıştır ve Hadot'un diyalog etiği kavrayışı da doğrudan bu unsurla ilgilidir. Başka bir şekilde ifade edersek, doğruluğu kabul edilmesi gereken unsur, diyalog kurulurken muhatapların tartışma konusu hakkında ortaya koydukları fikirleridir. Dolayısıyla, ayan beyan yalan söyleyen ya da karşısındakini tuzağa düşürmek için safatalara, hilelere başvuran birisinin sözleri doğru kabul edilemez. Bu şekilde ortaya koyduğumuzda, 21. yüzyılın genel atmosferi dikkate alınarak akla gelen ilk düşüncelerden bazılarının politik bir arka plana dayanan post-truth, yalan haberler vb. olması beklenebilir. Bu kavramlar şüphesiz kendine ait güncel bir tartışma alanı taşımakla birlikte, Platon'dan bugüne kadar sitenin, şehrin, devletin, ulusun hiçbir zaman politik olandan soyutlanmış şekilde düşünülmemiş olduğu ve bilhassa çağımızda bunun söz konusu dahi olmadığı bir gerçektir. Dolayısıyla mevcut şartlar düşünüldüğünde, diyalog belki de bugün geçmişe nazaran daha büyük bir tehlike altındadır. Hatta tehlike altında olmanın bile ötesine geçip diyalog yitiminden ve bu yitiriliş hâlinin kanıksanmasından bahsetmek bize göre hiç garipsenecek bir durum değildir. Bu durumun nedeni çağımızın dikkat çektiğimiz koşullarıyla ilişkilidir. Bilginin ele alındığı düzlemin bizzat kendisinin form değiştirmesi hem her türden diyalog imkânını genişletirken hem de yalanı hakiki bilgi yerine geçirmeye uğraşan art niyetli kişilere istedikleri araçları vermiştir. Yukarıda vurgulamış olduğumuz politik yurttaşın, sınırların artık eskiye nazaran pek az şey ifade ettiği 21. yüzyılda sadece kendi sitesi içinde değil, bizzat dünyanın tamamına ait bir muhatap konumuna geldiğini göz önüne alırsak, mevcut durum içinde diyaloğun neden daha çetin bir bozulmayla karşı karşıya olduğu açık hâle gelir.

Diyalog aynı zamanda soruşturma yöntemiyle bilgiye ulaşımın tesis edildiği bir düzlemdir. Fakat bilgi, cehalet tarafından fethedilirse, açığa çıkacak bir bilgiden bahsetmek mümkün olmaz. Bu noktada Platon'un cehalet ile bilgisizlik arasında yapmış olduğu önemli bir ayrıma değinmenin elzem olduğunu düşünüyoruz. Zira tıpkı bugün olduğu gibi, Antik Yunan'da da herhangi bir konuya ilişkin anlaşılır bilgisizlik hâli ile Sokrates'in hiçbir şey bilmediğini bildiğini söylerken, aslında eleştirdiği kendini bilmezlik ve dolayısıyla bilmediği konular hakkında bilgi sahibi olduğu iddiasında olmak anlamında, kibir, hınç ve istihzayla yoğurulmuş bilgisizlik arasında belirgin bir fark vardır. İşte bu ikinci tür bilgisizliğe, birinciden ayırt edilmesi için cehalet demek daha doğrudur. Çünkü her ne kadar bazen birbiri yerine kullanılsa da bilgisizlik ile cehaletin aynı şey olmadığı tespit edilebilir. Sokrates de Savunma'da bu tespiti temellendirir:

En nihayetinde el sanatkârlarına gittim. Yerinde bir sözle söylersem, hiçbir şey bilmediğimin bilincinde olarak aralarında çok sayıda güzel şeyler bilen kişi bulacağımı kestiriyordum zaten, bunda da yanılmadım. Benim bilmediğim bazı şeyler biliyorlardı, bu alanda benden daha bilgeydiler. Ancak, ey Atina erleri, bu mahir zanaatkârlar, sanırım ozanlarla aynı kusura sahiplerdi. Sanatlarını güzelce icra ettiklerinden, kendilerini en önemli konularda bile çok bilge sanıyorlardı ve bu kusurları onca bilgeliklerini gölgede bırakıyordu Böylece kehanet adına kendi kendime sordum: Olduğum gibi, yani ne onların bilgeliğinde bilge, ne onların cehaletinde cahil mi kalsaydım, yoksa hem onlar gibi bilge hem de onlar gibi cahil mi olsaydım acaba? Durup kendime de kehanete de şu yanıtı verdim: Olduğum gibi kalmak yeğdir benim için! (Sokrates'in Savunması, 22d-22e)

Sokrates, kendi bilgisizliğinin farkında olduğunu açıkça belirtirken, bahsi geçen zanaatkârların ise muhtelif konularda onanazaran daha bilgili olduklarının da hakkını verir. Ancak bunlar, mevcut bilgilerinden hareketle bilgi sahibi olmadıkları önemli konular hakkında da öyleymiş gibi davranırlar. Yani bilgisiz oldukları meselelere ilişkin de bilgi sahibi olduklarını iddia ederler. İşte Sokrates'in "onların cehaletinde cahil" derken kastettiği böyle bir bilgisizliktir.⁶ Yani, amathia ile agnoia arasında, Platon'un başka diyaloglarında da takip edilebilecek ve bugün de geçerliliğini koruyan evrensel bir ayırım söz konusudur. Hiç kimsenin her şey hakkında eksiksiz bilgiye sahip olamayacağı düşünüldüğünde her insanın nihayetinde kaçınılmaz olarak içinde bulunduğu doğal bilgisizlikten farklı olarak, amathia ya da cehalet, kendi bilgisizliğini görmezden gelerek biliyormuş gibi davranmak, bilmemeyi kabullenme ve öğrenmeye direnme gibi davranışlarda şekillenir ve önyargı ile dayatmanın yanında diyalogun önündeki en büyük engel olan istihzayı barındırır. Dolayısıyla cahil kişi sadece bilgisiz değil, kendini bilmez, kibirli, alaycı ve hınçlıdır. Bu husus gözetilerek, bilgisiz olmakla birlikte, bilgisizliğini giderme çabasında olan insan ile cahil arasındaki fark dikkate alınmalıdır. Çünkü bilgisizlik, diyalogun kurulması ve bilgi arayışı işlevi görmesi için olmazsa olmaz bir unsurdur. Zira tüm muhatapların hakkında kesin bilgiye sahip oldukları bir konu üzerine diyalog tesis edilmesi mümkün değildir. Böyle bir durum mümkün olsaydı, herhangi bir şey hakkındaki konuşma totolojiden öteye varmazdı. Öte yandan cehalet ve bilgisizlik arasındaki ayırım bağlamında, cahil kişi ile de diyaloga girmenin mümkün olmadığı görülecektir çünkü o kesin bilgiye sahip olmamasına rağmen sahipmiş gibi davrandığı için, yine bir bilgi arayışından söz edilemeyecektir. Oysa vurguladığımız gibi diyalogun temel amacı tam olarak bu arayıştır. Görünüşe göre cehalet söz konusu olduğunda diyalogun etik boyutu daha da belirgin hâle gelmektedir. Çünkü cahil kişi cehaletini kabullendiği zaman diyaloga girmeye, dolayısıyla bilgiyi

6 Savunma'yı çeviren Gören'in söz konusu ifade için düştüğü dipnot: "Ne onların cehaletinde cahil [mête amathês tèn amathian]: Amathia sadece bilgi eksikliği değildir, onda cehalet kibirle birlikte bulunur. Platon sadece bilgi eksikliğine agnoia der (bkz. Euthyphrôn 16a2; Lakhês 197a7; Lysis 218a7; Politeia III 406c2; 586c5; Politikos 291b6). Ayrıca bazı kısımlarda bilgisizlik'in [agnoia] kimliğini 'cehalet'le [amathia] saptar (bkz. Protagoras 360b7; Politeia II 382b8; Sophistês 228d10, e4; Phaidros 48c2 vs). Bkz. Emile de Strycker, a.g.y., 1994, s. 63"; bkz. a.g.y. 85 numaralı dipnot, s. 150.

edinmeye elverişli bir zihinsel merhaleye geçebilir. Başka bir deyişle, amathia'dan ayrılıp agnoia'ya geçiş sağlandığında, bilgisizlik durumu aslında gerçek anlamda felsefi tartışmanın ve diyalogun ortaya çıkmasına olanak verir. Bu geçiş ise şüphesiz kişinin kendisine ilişkin takınması gereken etik bir tavırda çözümlenir. Aygün bunu, diyalog kavramını Protagoras ekseninde ele aldığı pasajda şöyle ifade eder:

.... Felsefi tartışmada konuşan kişinin karşısındakine karşı sürekli sorumlu olması gerekir; risale, şiir ya da nutuk gibi başka şekillere oranla, sorulu yanıtli diyalogda konuşan kişi bu sorumluluğa en çok sahiptir; dolayısıyla diyalog, felsefi tartışma için en uygun şekildir. Sokrates'in bunu savunması doğaldır, zira kendisi bunu uygular, konuşurken ya da soru sorarken her adımda karşısındakinin onayını ister ya da fikrini sorar. Ancak Sokrates'in diyalogu tercih etmesinden hareketle Platon'un diyalogu tercih etmesiyle ilgili sonuç çıkaramayız. Protagoras diyaloguna yerleştirdiği bu Platonik jestle Platon aslında kendisinin okurla ilişkisine işaret etmektedir: diyalog Sokrates'in muhatabının Sokrates'i her an takip etmesini ve ona her an karşı çıkabilmesini sağladığı gibi, Platon'un okuru olan bizlere de her an metni indirip Sokrates'le ya da bir başkasıyla tartışabilmemizi sağlar, kafamızın rahat rahat karışmasına ve o karışıklığı yaşayabilmemize ve aşmaya çalışmamıza izin verir. Görüldüğü gibi Sokrates karakterinin muhataplarında yaratmayı amaçladığı şeyle Platon'un okurunda uyandırmak istediği etki aynıdır: cehalet farkındalığı, cehaletle barışma. (Aygün 2018, 83-84)

Aygün'ün felsefi tartışma için en uygun form olarak diyaloga işaret etmesi, diyalogun taşıdığı karşılıklı sorumluluk ilkesine dayanmaktadır. Bu sorumluluğun bilincinde olarak tartışmaya girmek ise Hadot'nun dikkat çektiği gönüllülükle doğrudan bağlantılıdır. Ancak bunun yanında belki biraz daha önemle vurgulanması gereken nokta ise hem Sokrates'in muhatabında hem de Platon'un bizde yaratmak istediği cehaletle barışma etkisidir. Buradaki cehalet, farkına varılabilir ve barışılabilir niteliklerini haiz olmasından ötürü, amathia ya da bizim a priori olumsuz kabul ettiğimiz cehalet değil, aksine kişinin bilincine varıp aşmak için çaba sarf etmesine olanak veren ve yukarıda açıkladığımız diyalogun kurulması için gereken türde faydalı bir bilgisizlik anlamındadır. İşte bu bilgisizlik, görüldüğü gibi Platon'un okurunu farkına varmaya ve onu aşmaya motive ettiği bir unsurdur. Dolayısıyla Platonik diyalog, bugün özellikle bu nokta göz ardı edilmeden düşünülmalıdır.

Tıpkı Aygün'ün, diyalogun okurun kafasını karıştırıp onu düşünmeye sevk etmesini vurgulaması gibi, Hadot'nun da bizzat diyalogun kişileşmesine işaret ederek, onun gerçek bilgiye ulaşma yolundaki yegâne yol olduğunu ileri sürdüğünü görürüz:

Platon'un niçin diyaloglar kaleme aldığını kendimize sorabiliriz. Ona göre, sözlü felsefi söylem yazılı olanıkinden çok daha üstündü. Çünkü sözlü söylemde canlı bir varlığın somut olarak hazır bulunması söz konusudur; iki ruhu birbirine bağlayan gerçek bir diyalog, Platon'un da dediği gibi, söylemin kendisine sorulan sorulara yanıt verebildiği

ve kendini de savunabildiği bir alışveriş vardır. Dolayısıyla diyalog kişileşmiştir, şu veya bu kişiye yönelir ve onun olanaklarına ve ihtiyaçlarına tekabül eder. Tarımda olduğu gibi, tohumun filizlenip gövermesi için zaman gerekir; muhatapın ruhunda erdeme eşdeğer bir bilginin doğması için çok sayıda görüşme gerekir. Diyalog hazır yapılmış bir bilgi, bir haber iletmez, muhatap kendi bilgisini kendi gayretiyle fetheder, kendi kendine düşünür. Bunun tersine, yazılı söylem sorulara yanıt veremez, kişileşmez, hazır yapılmış ama gönüllü bir katılımın temsil ettiği etik boyuta sahip olmayan bir bilgiyi derhal vereceğini iddia eder. Yalnızca canlı diyalogda gerçek bilgi vardır. (Hadot 2017, 78)

Burada, canlı diyalog ile gerçek bilgi arasında olduğu savlanan aslî ilişkinin dayanağı, diyalogun özünde bulunan etik karakterdir. Hadot, canlı diyalogu yazılı söyleme nazaran sahip olduğu etik boyuta, hatta taşıdığı her türden insanî boyuta nispetle öne çıkararak gerçek bilginin mekânı ilan eder. Yukarıda işaret ettiğimiz söz konusu ahlâkî ve psikolojik unsurlar, demek ki diyalogun özünde bulunmakla beraber, bilgiyi oluşturan temel prensiplerden bazılarını da teşkil etmektedir. Bu nedenle diyalog vasıtasıyla ulaşılan ya da Hadot'nun ifadesiyle fethedilen bilgi, tek ve steril bir yöntemle varılan değil, muhatapların birbirleriyle yapacakları birden fazla görüşme neticesinde, oldukça emek verilerek ulaşılan bir bilgi olacaktır. Bu emek de karşıt fikirlerin her defasında, muhatapların hem kendi hem birbirlerinin ruhundaki erdemi harekete geçirme çabası sayesinde etkileşmesiyle oluşur. Dolayısıyla diyalog yoluyla gerçek bilgiye varmanın etik boyutu, aynı zamanda ruhsal bir sağaltım süreci olarak da ifade edilebilir.

İmdi, vardığımız noktada diyalogun, Platon için yalnızca düşüncelerini aktarmak üzere tercih ettiği bir ifade biçiminden ibaret olmadığını ortaya koymuş bulunuyoruz. Dahası onun sadece bir üslubun ötesinde, bilgi edinme sürecinin bizzat özünü oluşturan bir unsur olduğu açıktır. Hâliyle diyalogun olmadığı bir ortamda bilginin de bulunamayacağı ve hakikate ilişkin herhangi bir tartışma zemininden bahsedilemeyeceği sonucuna varmak kaçınılmazdır. İşte çağımızın koşulları ve bu koşulların yarattığı temel problem olan hakikatin önemini yitirmesinden bahsedilirken, yaygın diyebileceğimiz bir tavır yalnızca problemin görünüş biçimlerine odaklanıp, tek tek olayların genelde bir sonuca varmayan çözümlenmesini yapmaktır. Ne var ki bu olaylar bir bütün olarak ele alındığında ortaya çıkan tablonun nedenlerinin de açık ve seçik biçimde ortaya konması gerekir. Başka bir ifadeyle, cehaletin yükselişi, hakikatin yitirilmesi, dezenformasyonun artması vb. olguların kendiliğinden ortaya çıkmadığını bildiğimize göre, hem bunları doğuran teknik koşullar ve insanlar arasında hem de bu koşullar altındaki insanların birbirleri arasındaki etkileşim üzerine düşünülmelidir. Bu noktada, insanı insan kılan bir etkinlik olan diyalogun ortadan kalkmasının ya da en azından kayda değer biçimde bozulmasının söz konusu krizlere yol açan önemli bir neden olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla, Platon'da belki de en uygun betimlemesini bulduğumuz diyalogun, ancak Hadot'nun diyalog etiği kavramı ile düşünüldüğü takdirde, bilginin açığa çıkması için gereken düzlemi teşkil edeceği ve bu kriz için bir çözüm ihtimali taşıyabileceği ortadadır.

5. Sonuç

Bütün bu tartışmalar ekseninde, artık hakiki bilginin açığa çıkması için temel bir unsur olduğunu gördüğümüz diyalogun kurulması için zorunlu olan en temel ve belki de ilk ilke olan dürüstlüğün, yalanın ve manipülasyonun meşru birer iletişim aracı olarak kabul görmesiyle geri plana atıldığı söylenebilir. Bu durum ise doğal olarak gerek toplumsal gerek siyasal zeminde gerçek bir diyalogun kurulma imkânını ortadan kaldırmıştır. Başka deyişle, diyalogun etik boyutu kaybolmuş ve bunun kanıksaması da doğrudan bir hakikat krizine yol açmıştır. Yapılması gereken, bu boyutun diyalogun özünü oluşturan bir karakter olduğunun tekrar ve belki yeni bir tarzda hatırlatılmasıdır.

Burada sorulması gereken soru şudur: Bu hatırlatma nasıl gerçekleştirilebilir ve söz konusu krizin çözümü için tek başına yeterli midir? Kesin olarak “hayır” yanıtını verebileceğimiz, ikinci sorudur. Çünkü ilk soruya yanıt teşebbüsümüzün kapsamı, ikinci soruyu daha başlangıçta anlamsız kılar. Öncelikle ilk soru, bir çözüm formülasyonu önermek için içinde yaşadığımız dünyayı yeniden ele almaya, dolayısıyla yeniden anlamlandırmaya gayret etmemizi gerektirir. Platonik diyalogun gövdesini oluşturan unsurun etik boyut, nihai ereğinin ise bilgi arayışı olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki yaşamakta olduğumuz dönemde, bu iki kavram için de geçerliliği olan muhtelif değişimler neticesinde dünyayı kavrayış biçimimiz radikal bir biçimde farklılaşmıştır. Bir kere dikkat çektiğimiz hakikat krizi, takdir etmemiz gerekir ki bilgiyle doğrudan ilişkilidir. Mesele diyalogun ilkesinin ya da amacının değişmesi değil, bunların çağdaş dünya içinde kendilerine uygun bir konuma yerleşmesinin eskiye nazaran daha zor olmasıdır. Bilginin mahiyetindeki bu değişikliğin şüphesiz belirgin sebepleri vardır. Luciano Floridi’ye göre söz konusu değişim felsefeyle doğrudan ilişkilidir:

Felsefede ‘yükseltme’ uğrakları nadirdir ve genellikle bizi çevreleyen gerçekliğin içindeki önemli dönüşümler tarafından tetiklenir. Doksanlardan beri, bu uğraklardan birine ulaşmış olduğumuzu ileri sürüyorum – tarihimizde bir dönüm noktası. Analogdan dijital dünyaya muazzam öneme sahip geçişimiz ve enformasyon teknolojilerindeki hızlı gelişimin hayatımızın her yönünü değiştirmesi: Eğitim, iş ve eğlence; iletişim, iş ve ticaret; aşk, nefret ve aradaki her şey; politika, ihtilaflar ve barış; kültür, sağlık ve hatta ölülerimizi anmamız. (Floridi 2017, 9)⁷

Şayet söz konusu analogi ekseninde düşünürsek, her yükseltmenin daima mutlak bir ilerleme olmama ihtimalini taşıması ve güncellemeler vasıtasıyla gelişim göstermesi gibi, burada sözü edilen yükseltme de felsefe bakımından en azından ilk aşamada sadece mutlak bir değişim olarak ele alınırsa daha aydınlatıcı olabilir. Analogdan dijitale geçiş, Floridi’nin dikkat çektiği gibi içinde yaşadığımız gerçekliğin dönüşümüdür ve bu kırılma zorunlu olarak bilgi ile felsefenin de yeni bir zeminde ele

7 Orijinal metinde “philosophical ‘upgrading’ moments” olarak geçen ifadeyi “felsefede yükseltme uğrakları” olarak çevirmeyi tercih ettim. Çünkü yazar burada teknik bir terimi felsefe alanıyla ilişkilendiriyor ve kastedilen, aslında yükseltmenin kendisinin felsefi olmasının yanı sıra dünyayla beraber felsefenin de söz konusu süreçte kendiliğinden radikal bir değişime tâbi kılınması.

alınmasını mecbur kılmıştır. Çünkü insanların dünyayla ve dolayısıyla birbirleriyle kurdukları ilişki değişmektedir. Ancak bu değişimin nasıl olduğuna ve hayatımızı gerçekten nasıl etkilediğine dair bir kavrayış, süreç halihazırda devam etmekte olduğundan ötürü, sürece maruz kalan özne tarafından henüz tam anlamıyla geliştirilememiş gibi görünmektedir.

Şüphesiz bu dönüşüm son derece geniş kapsamlıdır ve bütün tabloyu kavramımızı sağlayacak tek bir anahtar kavram olduğunu iddia etmek oldukça cüretkâr sayılabilir. Ancak son derece hayati olan insanlar arası ilişkiler bakımından diyalog etiği kavrayışının önemli noktalardan biri olduğu açıktır. Nitekim Floridi bunu vurgular:

Dahası, enformasyon teknolojileri sadece dünyanın içindeki eylem tarzımızı değiştirmez; dünyayı nasıl anladığımızı, onunla nasıl ilişki kurduğumuzu, kendimizi nasıl gördüğümüzü, birbirimizle nasıl etkileşime girdiğimizi ve daha iyi bir gelecek yolundaki umutlarımızın nasıl şekillendiğini de derinden etkiler. Şüphesiz bütün bunlar eski felsefi meselelerdir fakat onları şimdi enformasyon kavramını merkeze alarak yeniden değerlendirmeliyiz. (Floridi 2017, 9)

Dolayısıyla bilginin tarih boyunca belki de en sarsıntılı değişimini yaşadığı çağımızda, artık bilgiye sadece nasıl ulaştığımız değil, onu nasıl işlediğimiz ve dahası içinde girdiğimiz her bilgi edinme sürecinin sağlamaya tâbi tutulması büyük önem arz etmektedir. Çünkü bu, daha önce de vurguladığımız gibi yalanın rahatlıkla bilgi formuna bürünerek hakikatin zeminini de kaydırmasına imkân veren bir atmosferin bize yüklediği zorunluluktur. Lâkin Platonik diyalog, en azından şimdilik değişim hızına yetişmekte epey zorlandığımız dünyada, bilgiye ulaşmanın yanında bilme edimimizde oldukça geri plana düşmüş olan etik boyutu tekrar hatırlatarak bu problemin çözümü için bir imkân sağlayabilir. Zira Hadot'nun Platon hakkında belirttiği gibi:

Onun felsefesi, hakikatin kuramsal bir sistemini inşa etmek ve ardından okurlarını bundan 'haberdar etmek' için bu sistemi yöntemsel olarak ortaya koyan bir dizi diyalog yazmak değildir. Platon'un felsefesi bireyleri 'eğitmek'tir, yani kendini diyalogun içerisindeymiş gibi hisseden okura, diyalogun çerçevesinde, aklın gereklerinin ve nihayetinde iyinin ilkesinin deneyimini yaşatarak onu dönüştürmektir. (Hadot 2017, 80)

İşte Platon'cu diyalog tam olarak Hadot'nun vurguladığı bu eğitim ve akıl düzleminde anlam kazanan etik karakteriyle ele alındığı takdirde, dikkat çektiğimiz muhtelif güncel problemler için bir çıkış patikası teşkil edecektir.

Kaynakça

- Aygün, Ömer. 2018. "Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi" *Kaygı* 31: 57-91. DOI:10.20981/kaygi.474283
- Ayto, John. 2005. *Word Origins the Hidden Histories of English Words from A to Z*. London: A&C Black Publishers.
- Benjamin, James. 1983. "Eristic, dialectic and rhetoric" *Communication Quarterly*, 31:1: 21-26. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/01463378309369481>
- Floridi, Luciano. 2017. "Why Information Matters." *The New Atlantis*, no. 51: 6-16. <http://www.jstor.org/stable/44160348>
- Hadot, Pierre. 2017. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* Çeviren Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Hoad, T.F. 1996. *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 1967. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- Plato. 1969. *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- Plato. 1997. *Complete Works*. Translated by John M. Cooper and D. S Hutchinson. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Platon. 2006. *Devlet*. Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. 2014. *Şölen*. Çeviren Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Platon. 2017. *Sokrates'in Savunması*. Çeviren Erman Gören. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Taylor, Alfred Edward. 2020. *Platon, Bilgi, Ruh ve Devlet*. Çeviren Cengiz İskender Özkan. Ankara: Fol Kitap.
- Zuckert, Catherine. 2009. *Plato's Philosophers the Coherence of the Dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Long, A. (2009). Plato's dialogues and a common rationale for dialogue form. In S. Goldhill (Ed.), *The End of Dialogue in Antiquity* (pp. 45-60). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511575464.004

İnternet Kaynakları

- <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg022.perseus-eng1:337a> Erişim: 22.12.2022.
- <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg022.perseus-eng1:337b> Erişim: 22.12.2022.
- <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-eng1:5.454a> Erişim: 22.12.2022.

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 1 / July 2023

ISSN: 2147-1622

Thoughtcraft: A Matter of Life and Death in Poe and Lovecraft

Hakan Atay

Mersin University
hakanatay@mersin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0829-4619

Abstract

Recent psychoanalytical and philosophical discussions on the works of Edgar Allan Poe and H. P. Lovecraft have changed their reception as popular pulp writers. Unique styles these writers create when describing various objects including a house, a tarn, an eye, a monster, and a city open up a speculative realm of indetermination between the animate and the inanimate. This problem discussed by Sigmund Freud in his two crucial works, “The Uncanny” and *Beyond the Pleasure Principle*, finds new expressions in some contemporary philosophical ventures such as speculative realism and object-oriented ontology whose leading figures are Quentin Meillassoux and Graham Harman respectively. Departing from Meillassoux’s concept of rupture, associating it with Freud’s reflections on indetermination, and finally drawing on Harman’s interpretation of Lovecraft, this article will explore how the membranous structures of the human mind are portrayed by Poe and Lovecraft. It will argue that Poe’s and Lovecraft’s works, as exemplified by the referred short stories, “The Fall of the House of Usher,” “The Tell-Tale Heart,” “The Call of Cthulhu” and “At the Mountain of Madness,” perform in different ways what may be called the thoughtcraft. The animate and the inanimate come into indirect contact on the membranous surfaces crafted to produce indetermination and speculative thought.

Keywords: Edgar Allan Poe, H. P. Lovecraft, Sigmund Freud, Quentin Meillassoux, Graham Harman, indetermination, rupture, thought

Posseible: Journal of Philosophy, 2023, 12(1), 1-105.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171446>

Category: Research Article / Date Submitted: 20.04.2023
Date Accepted: 15.06.2023 / Date Published: 25.07.2023

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 1 / Temmuz 2023

ISSN: 2147-1622

Düşünce Zanaati: Poe ve Lovecraft'ta Bir Ölüm Kalım Meselesi

Hakan Atay

Mersin Üniversitesi
hakanatay@mersin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0829-4619

Öz

Edgar Allan Poe ve H. P. Lovecraft, psikanalitik ve felsefi tartışmaların nesnesi haline geldikçe popüler kurmaca yazarı imajından kurtulmuşlardır. Bu iki önemli edebi figürün bir evi, bir dağ gölünü, bir gözü, bir canavarı ya da bir kenti betimlerken ortaya koydukları özgün tarz, canlıyla cansız arasında spekülative bir belirlenimsizlik alanı açar. Sigmund Freud'un "Tekinsiz" ve Haz İlkesinin Ötesinde adlı çalışmalarında ele aldığı bu sorunsal, spekülative gerçekçilik ve nesne yönelimli ontoloji gibi çağdaş felsefelerde farklı biçimlerde ifade bulmuştur. Spekülative gerçekçilik Quentin Meillassoux'dan ilham alırken, nesne yönelimli ontolojinin temellerini atan düşünür Graham Harman'dır. Bu makale, insan zihninin zar benzeri yapısının Poe ve Lovecraft tarafından nasıl tasvir edildiğini ortaya koymak amacıyla Meillassoux'nun kopma (rupture) kavramından yola çıkacak, bu kavramı Freud'un belirlenimsizlik üzerine söyledikleriyle ilişkilendirecek ve son olarak Harman'ın Lovecraft yorumundan yararlanacaktır. Makalede atıf yapılan "Usher Malikânesinin Çöküşü," "Gammaz Yürek", "Cthulhu'nun Çağrısı" ve "Deliliğin Dağlarında" öykülerinin örneklediği üzere, Poe'nun ve Lovecraft'ın farklı biçimlerde de olsa edebiyatlarında düşünce zanaati diye adlandırılabilir bir şeyi ortaya koydukları iddia edilecektir. Buna göre canlı ile cansız, belirlenimsizliği ve spekülative düşünceyi üretmek üzere dokunan zar benzeri yüzeylerde dolaylı bir iletişime geçer.

Anahtar Sözcükler: Edgar Allan Poe, H. P. Lovecraft, Sigmund Freud, Quentin Meillassoux, Graham Harman, belirlenimsizlik, kopma, düşünce

Posseible: Felsefe Dergisi, 2023, 12(1), 1-105.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171446>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 20.04.2023
Kabul Edildiği Tarih: 15.06.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.07.2023

Thoughtcraft: A Matter of Life and Death in Poe and Lovecraft

Hakan Atay

1. Introduction

Quentin Meillassoux (b. 1967), a contemporary French thinker whose idiosyncratic reflections on materialism have already become well-known in the circles of continental philosophy, posits that there are different orders of rupture in becoming which cannot be reduced to each other. He names matter, life, and thought as the three orders that becoming had undergone since the very beginning, and adds the fourth order, i.e., the world of justice, as a possibility. The fourth world exists in the form of hope and desire hence it can perhaps come out (2015, 236-238). Meillassoux's philosophy has numerous consequences regarding both "humanistic" and "anti-anthropocentric" dimensions, in Christopher Watkin's words (2016, 47), but the idea that ruptures in becoming leave their imprint in the human mind in most strange forms constitutes the focus of this article. This idea hints at an intellectual past, containing one rather unique predecessor, Sigmund Freud, in its forefront. In "The Uncanny" and *Beyond the Pleasure Principle*, Freud speculates how inorganic life relates to thought, enabling us to build a link between his psychoanalytic theory and Meillassoux's materialism.

This article aims to show that some elements of the common ground shared by Meillassoux and Freud are performed literarily by the works of Edgar Allan Poe (1809-1849) and H. P. Lovecraft (1890-1937), who are deemed to be the masters of the uncanny in American literature. To explain how this performance is realized, the article will first outline the basic framework of Meillassoux's concept of rupture and then explain the significance of inorganic life in Freud's theory. It will argue that Meillassoux's rupture and Freud's thought are represented by Poe's

masterpiece, “The Fall of the House of Usher” (1839). To this end, it will analyze how the references to physicality reflect the indetermination between the material and immaterial worlds. Getting help from another classical short story by Poe, “The Tell-Tale Heart” (1843), the article will delve into Poe’s apprehension of the human mind as a space of thinking.

Poe crafts the membranous structures in a way that constructs them as spaces of thought production. The speculative nature of thought is further examined in the article through an engagement with Graham Harman’s interpretation of Lovecraft’s short stories, “The Call of Cthulhu” (1928) and “At the Mountain of Madness” (1936). As Harman, a contemporary American philosopher, initiated object-oriented ontology and wrote a book on Meillassoux, and as Lovecraft considered Poe the grand master, this final engagement will help foster the philosophical and literary transactions implied by the article. The purpose here is not to explicate certain episodes of Poe’s and Lovecraft’s short stories through theoretical engagements, but to reflect on the intriguing network of literature and philosophy.

2. Meillassoux on Rupture

Meillassoux’s yet-to-be-completed speculative work, *L’Inexistence divine* (The Divine Inexistence) was partially translated by Harman and added as an appendix to his book entitled *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. In these excerpts, Meillassoux suggests that matter, life, and thought are neither the effects of some determinate causes nor creations of an absolute being. They are rather independent advents (*surgissement* in French) *ex nihilo* that form “the sole immanent concept of becoming” (2015, 226). “[A]dvent *ex nihilo*,” he maintains, “does not conceal an essentially religious notion,” paving the way for the possibilities of “our own world” (226, emphasis in original). Here, a true novelty would denote a becoming that cannot be reduced to the actualization of constant possibilities and thus would problematize the existing idea of origin (228). Meillassoux underlines that the idea of origin is usually considered in relation to divine creation, yet one may see “the advent of life in matter” if the intervention of transcendence is not allowed. The configurations of material things do not rely upon affections, perceptions, and thoughts, which are rather added to these configurations contingently. They do not pre-exist their organisms or more generally their “material components that accompany their advents” (229).

Meillassoux’s speculative work aims to define the future of these contingently formed chasms by referring to a fourth world in which thought will be “surmount[ed]...by its non-repetitive but recollective recommencement” (269). Material substances, living organisms, and animals with great intellectual skills emerged, not abiding by the necessary rules of causation or the principle of sufficient reason. His analysis proceeds rationally with the prospect to achieve a state of mind, which turns the traumatic experiences caused by such unprecedented emergences into hopeful anticipation in disquietude of a just world, or a world of justice (255).

It is not a coincidence that Meillassoux’s 2006 book *Après la finitude* (After Finitude) inspired some philosophers, including Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, and Graham Harman, to gather around the movement called “Speculative Realism” (Bryant, Srnicek, and Harman 2011, 2). Although those who identified themselves

with the speculative turn did not, in any way, form a homogenous group, their attempt to speculate on the nature of reality in itself, regardless of its relationship with thought and humans, was a common denominator (2011, 3). In the age of ecological crises and technological and neuroscientific developments, current continental philosophy was deemed inadequate. For these philosophers, the correlation between thinking and being was taken for granted by continental philosophy as a byproduct of its anti-realism (2011, 3). What Meillassoux calls “correlationism” holds that any knowledge of reality relies on thought which is geared to being. Accordingly, as “beings-in-the-world,” we necessarily consider reality within the realm of thought or language, a position that evokes idealism (2011, 4).

Yet, as Bryant, Srnicek, and Harman go on to explain, Meillassoux does not dismiss correlationism and instead takes it to extremes by bringing forth the necessity of contingency, which amounts to the suggestion that “anything is possible from one moment to the next” (2011, 8). Therefore, such complicated subjects as the material world’s coming into being, the disruption of the previous order of the fields of energy, the emergence of living in the midst of inanimate things, or the sudden development of the complexities of thinking out of life are all within the realm of Meillassoux’s philosophy. That is also the reason why Speculative Realism pays special attention to the uncanny ruptures in psychoanalytic and scientific knowledge. Among Poe’s short stories which offer a wide array of examples to discuss such uncanny ruptures, “The Fall of the House of Usher” is particularly strong with its enactment of the sense of being between the animate and the inanimate. Freud reflects on this sense by relating it to thought.

3. Freud’s Protective Shields

The culmination point of Freud’s career as a prolific writer can arguably best be represented by two remarkable essays, “The Uncanny” and *Beyond the Pleasure Principle*, published in 1919 and 1920 respectively. The former, originally entitled “Das Unheimliche,” was a reconsideration of a problem first expressed in 1906 by Ernest Jentsch. Jentsch, in his critical analysis of “The Sandman,” a famous story written by German romantic storyteller E. T. A. Hoffmann, attempted at describing a problematic psychic state that is based on indetermination or uncertainty. For Jentsch, uncertainty is symbolized, in the story, with the characterization of a mechanical doll named Olympia. When textual allusions create a living human figure out of Olympia, which should be nothing but an automaton, the reader’s attention loses its focus and orientation with a sense of sudden panic. The feeling evoked by the breaching of the presumably obvious gap between animate and inanimate states is called the uncanny. Freud, in his essay, finds a way to incorporate this account into the psychoanalytical system, but by proposing an alternate reading of the story.

Accordingly, there is nothing particularly uncanny about Olympia the doll, rather the possibility that one’s eyes can be torn out is the source of the feeling (Freud 1997, 202). For Freud, at least in this essay, the uncanny is just an unconsciously formed reminder of the Id, and of its impulses repressed by the Oedipal interference of the super-ego. The story now becomes a full-fledged account of the castration complex. As is customary for Freud, he does not refrain from supporting his psychological

arguments with anthropological observations. Hence, he tells the reader that our individual past shaped by the tension between the familiar (*heimlich*) and the unfamiliar (*unheimlich*), crosses paths with the past of humankind, molded by its pantheistic and animalistic beliefs which repress natural death, thereby making it resurface in supernatural forms. Therefore, the possible relief for this general human condition is best achieved by replacing our “old modes of thought” concerning both the development of the individual and the natural course of dying (1997, 218).

This highly improbable replacement would surely take a lot of speculative effort from Freud’s side. Almost a year after he published “The Uncanny,” he put together a truly interesting study entitled *Beyond the Pleasure Principle* (*Jenseits des Lustprinzips*). The treatise has a stunning bipartite structure. In the first half, Freud gives clinical assessments concerning the nature of the psychic repetition of that which should have been repressed. The supposed desire for having pleasant experiences, formulated as the pleasure principle by Freud, turns into its opposite, paving the way for the repetition of the most unpleasant events over and over again. This first section of the work tries to deal with the problem, proposing two opposite drives guiding human desire, namely *Eros* and *Thanatos*. The self-preservative forces of the former are held in check by the self-destructive forces of the latter. But this picture seems to be way too simplistic because it requires yet another instinct to preserve the balance between them. Freud, in the second half of the study, is in the quest for finding an answer to fill this gap and the highly speculative nature of the answer makes him state the following at the end: “I am not convinced myself and that I do not seek to persuade other people to believe in them or, more precisely, I do not know how far I believe in them” (1961, 71). This statement acknowledges that his theory addresses a slender link between matter, life, and thought.

Indeed, every new state – life is new, compared to matter, and thought is new, compared to life – is built upon an essential imbalance and it is in their nature to strive for returning to their previous state. Freud describes the primordial instinct in these terms, by saying that it is an “urge” of organic life “to restore an earlier state of things which the living entity has been obliged to abandon under the pressure of external disturbing forces” (1961, 43). But what is the mechanism with which the new state resists turning back to its past? Here the story gets more complicated and more interesting. In the first level living organism forms its line of resistance against the exterior material forces by means of “an undifferentiated vesicle” (a small and hollow structure like that of a cell or a bubble) (1961, 28). This, in time, becomes an organ suitable for receiving stimulation without getting harmed by destructive stimuli. And this is how living differentiates itself from the non-living or the inanimate. But there is also a second level where Freud gives an account of how the living vesicle is protected:

But we have more to say of the living vesicle with its receptive cortical layer. This little fragment of living substance is suspended in the middle of an external world charged with the most powerful energies; and it would be killed by the stimulation emanating from these if it were not provided with a protective shield against stimuli. It acquires the shield

in this way: its outermost surface ceases to have the structure proper to living matter, becomes to some degree inorganic and thenceforward functions as a special envelope or membrane resistant to stimuli. (1961, 30)

The definitive separation between the organic and inorganic can only be achieved then, according to Freud, by a protective shield with parts that are inorganic, or to put it more directly, not living or dead. And this special envelope or membrane, the inorganic segment of the living organism, sets the basis for what Freud calls the perception-consciousness system. Briefly put, human thought emerges at that point where the complex living organism protects itself with a highly developed membrane, which is quite literally dead. If we liked to draw a line connecting the ideas that Freud had developed throughout these two essays, one important trajectory would be the one turning back to Jentsch's early article. The indetermination or the uncertainty between the animate and inanimate states comes from the very structure of thinking. Since thought itself is the result of that dangerous closeness of these opposite states, its production will necessarily be bound up with the repetition of the uncanny as a constitutive sentiment.

4. Ushering the Speculative Thought

In "The Fall of the House of Usher" Poe introduces his famous first-person narrator into a strange world, outwardly defined by the presence of an old mansion overlooking a curious tarn, and inwardly defined by the weird relationship between Roderick and his twin sister Madeline. The narrator immediately starts making observations, even before he gets to meet his friend, Roderick, who invited him over to his mansion. Roderick asked the narrator to help him with a terrible illness that he was in the clutches of. After contemplating the uncertain, yet quite effective qualities of the mansion's façade, the narrator throws one more look at the edifice by focusing on its reflection on the tarn. At the end of the story, the mansion, which was imagined as a living being by Roderick, collapses into this tarn in front of the same observing eyes of the narrator.

The unreliable nature of the narrator, the characteristics of the house, and the portrayal of its inhabitants locate the "The House of Usher" in the Gothic tradition, which led many scholars to focus on the atmosphere of horror and terror. E. T. A. Hoffmann's "Das Majorat" (1817) is cited as one of the sources of "The House of Usher" with its description of an old mansion in a desolate place, its inhabitant called Roderick, and its portrayal of an agitated woman, despite the stylistic differences between the two stories (Perry and Sederholm 2009, 7-8). Furthermore, the indetermination that Freud discusses referring to Hoffmann's "The Sandman" and Jentsch's reading of it can be found in new disguises in Poe's "The House of Usher," once again illustrating the connection between Hoffmann and Poe.

The reality of the characters and events, i.e., their verisimilitude is questionable as it is not easy to trust the narrator who compares his feelings to "the after-dream of the reveller upon opium" (Poe 1992, 263). Therefore, scholars often underline that the reader's hesitation is the most obvious response to the story. Perry and Sederholm's

following description is a good summary of how the uncanny indetermination Hoffmann brought to psychoanalytic literature can be found in Poe's story as well: "Poe creates an infinitely complex matrix of horror best read through the spectral, fantastic, and uncanny, the harbingers of troubling uncertainties between life and death, real and unreal, self and other" (2009, 17). These uncertainties have been attributed not only to Poe's interest in Gothic literature but also to some other sources he drew on. Benjamin F. Fisher, for example, associated Poe's repeating motif of premature burial, which also takes place in "The House of Usher," to his intense engagement in medicine (2008, 22), while Richard Wilbur read the whole story as the narrator's spiritual journey to his inner self (1966, 265), bringing forth his romantic vision.

What is at stake here is that these divergent readings revolve around the tension between the physical and the sensational worlds conveyed by the story. In Fisher's interpretation, Madeline's burial alive symbolizes the repression of the physical, which is a strong element of life. It is so strong that the physically ill Madeline can open the heavy door of her death chamber and ascend to the upper floor (2008, 79). According to Fisher, this can happen only because Madeline is a vampire, i.e., she exists between life and death (79). Becoming a vampire is compensation for Roderick's denial of the physical aspect of life. It guarantees that she can continue living even after the demise of Roderick and the house (80). Wilbur's different reading draws attention to a similar tension by viewing Poe's stories as dealing with the conflict between "the poetic soul and the external world" or between "the poetic soul and the earthly self to which it is bound" (1966, 259). Wilbur argues that in this struggle Poe's imagination looks for ideal beauty while his mortal senses draw him to the material world (259). This magnetic pull to the physical or the material world in Poe's work, which has been pointed out even by divergent readings, opens to the rupture in the Meillassouxian sense, which is akin to the speculative realm of thought described by Freud.

Poe endeavors to keep the tension between animate and inanimate things on by alluding to the possible transformations of one into the other. Roderick's hypersensitivity and his belief concerning there being a hidden sense of life which includes inorganic things next to organic ones, the horrifying fact about Madeline and the shared fate of the twins can all be read as preparatory moves to reach the ending as perfectly as possible, concomitant with Poe's theory of single effect. The tarn as the powerful symbol of the opening and the closing of the story, then, may be likened to the membrane that Freud had gone some distance to describe. It is the crossing point of the animate and the inanimate, with qualities reflecting both of them. Roderick's belief in the influence of "the physique of the gray walls and turrets, and of the dim tarn into which they all looked down" on "the morale of his existence" (Poe 1992, 267, emphases in original) is an example of this tension. He furthermore relates "the sentience of all vegetable things" to the stones of the home, their arrangement, the fungi among the stones, and the decayed trees surrounding them (1992, 270-271). Explaining Poe's "sentience theory," John H. Timmerman indicates, "If indeed all things are willed into being *ex nihilo*, then not only all humanity but also all matter is part and parcel with God. Such a view Poe expresses as his infamous 'sentience theory' in 'The Fall of the House of Usher'"

(2009, 163). Meillassoux's "advent ex nihilo" inspires one to consider the contrary. Although Poe's theory of the cosmos is based on an idea of unity in line with Timmerman's suggestion, the indetermination that lies at the heart of his work and the membranous structure of the things that Poe likes to describe can well be read as the in-between state where emerges thought in its most speculative form.

Poe's "The Tell-Tale Heart," published four years after the "House of Usher," in 1843, includes a similar membranous structure at the core of the story. The first-person narrator of this story chooses to kill an old man without any apparent reason whatsoever. In the narrator's own words, "Object there was none" (Poe 1984, 555). Yet he feels perfectly justified in killing the man and burying him under the floorboards in pieces. However, the sound of the beating heart of the man continues to haunt the narrator, forcing him to admit his crime in the end. The only threat to the narrator seems to be one of the blue eyes of the old man, which is covered by a film. This film can arguably be the source of that haunting indetermination to which the narrator falls prey. It is a lively reminder of the fact that he thinks, and as long as he does so, he is destined to be in between the animate and the inanimate, in the presence of a perpetual threat of losing the vivacity once and for all.

One of the best explanations of such haunting and indeterminate states in Poe's work might be the opening sentence of H. P. Lovecraft's "The Call of Cthulhu": "The most merciful thing in the world, I think, is the inability of human mind to correlate all its contents" (2005b, 167). This inability, which is thoroughly enacted by Lovecraft's short story, shows itself in such objects as the tarn in "The Fall of the House of Usher" and the film that covers the old man's blue eye in "The Tell-Tale Heart." In what follows, the article will explain how this enactment is interpreted by Graham Harman, an American philosopher, who is known as the founder of the newly established speculative philosophy called Object-Oriented Ontology. Harman's concepts of fusion and fission help us see how the indetermination in Poe and Lovecraft bring them to a common ground of crafting the membranes.

5. Crafting the Indeterminate Membranes

If we are to choose one author to be the twentieth-century Poe, it will not be surprising at all to name Lovecraft as the prime candidate. Having discovered Poe at the age of eight (Joshi 2008, ix), Lovecraft regarded the weird in terms of the reader's reception thereby adhering to Poe's theory of effect (Perry and Sederholm 2009, 64). The concentrated performance of the first-person narrator, ready to create and abuse an atmosphere of sincerity, and the well-crafted usage of adjectives and adverbs to define some shady things and events are among the most important stylistic traits which Lovecraft does not hesitate to borrow from Poe. There are similarities between the two even as far as the history of their reception is concerned. Both had been looked at with contempt as pulp writers, with the sole concern to attract the easily manipulated attention of some young and inexperienced readers. However, like that of Poe, Lovecraft's literary legacy also led to a series of critical readings in the broadest possible sense. Harman may be the latest link in this chain.

In his book entitled *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*, Harman states that he

is doing something more than merely putting a great author to a thorough analysis. For him, a close reading of Lovecraft's works will provide a possible object-oriented philosophy with enormous insight. Such a philosophy, according to Harman, is the one that conceptualizes the independence of the objects from each other, and this means that there is no direct interaction among them (and the objects are generally defined as durable entities which can be reduced neither to their components nor to their effects). To understand the interaction of objects with each other Harman introduces the concept of vicarious causation, according to which, there must be a third object (a mediator, an agent which facilitates indirect access) through which the first two can communicate. He claims that "two entities influence one another only by meeting on the interior of a third, where they exist side-by-side until something happens that allows them to interact" (Harman 2007, 174). The foremost example of such a mediator comes to the fore in Lovecraft's story, "The Call of Cthulhu."

The monster in the story, which belongs to a race that had roamed the earth way before humankind, and which is supposed to be in a death-like slumber, first appears in the form of an idol crafted by a sculptor. The sculptor made no direct contact with the great Cthulhu itself, so he just relied upon, as his model, the thing he thought he saw in his dreams, or more accurately put, in his nightmares. The first-person narrator of the story, upon first laying eyes on the object, describes it roughly as an octopus-dragon-humanoid. But he immediately passes on these qualitative judgments to create further confusion and indetermination: "If I say that my somewhat extravagant imagination yielded simultaneous pictures of an octopus, a dragon, and a human caricature, I shall not be unfaithful to the spirit of the thing [...] but it was the general outline of the whole which made it most shockingly frightful..." (Lovecraft 2005b, 169). What Lovecraft accomplishes to evoke here, for Harman, is the sense in which an object, whether real or sensual, is constructed. Objects are inexhaustible in nature, and they can only be expressed in general outlines, which are bound to be weird, simply because of the fact that there is always tension between objects and their qualities.

Therefore, mediating between two objects – in this case, a human subject, and a member of the Older Ones – requires a new object to be formed, which can, in turn, be expressed solely in a general outline. This is what Harman calls the process of fusion. The other process which supplements the first one is called the fission and it is defined as follows: "Rather than bringing qualities together in uneasy relationship with some inaccessible real object, fission splits the usual relationship between an accessible sensual thing and its accessible sensual qualities." (2012, 241). A great example of this strategy is found in one of the longest stories of Lovecraft, entitled "At the Mountain of Madness," written in 1931 and finally published in 1936. The expedition into the Antarctic goes fatally wrong in this story, upon the discovery of a very big city concealed from the eyes for aeons. When the aerial expedition team led by one Dr. Dryer sees the city for the first time, the description they can come up with turns out to be the following:

There were truncated cones, sometimes terraced or fluted, surmounted by tall cylindrical shafts here and there bulbously enlarged and often

capped with tiers of thinnish scalloped discs; and strange, beetling, table-like constructions suggesting piles of multidinous rectangular slabs or circular plates or five-pointed stars with each one overlapping the one beneath. (2005a, 508-9)

According to Harman, many surfaces laid on top of each other here create something like a cubist painting. All these surfaces, although unable to form a meaningful whole, gain a tremendous amount of suggestiveness, by the mediating force performed by the narrator. Roughly speaking, Harman sees in the figure of Lovecraft an artist crafting objects for the sheer purpose of relating them with each other. And if we are justified to consider human thought as a special object letting the animate and the inanimate come into indirect contact, we might as well distinguish in the images of both Lovecraft and Poe two craftsmen who are working to shape the indeterminate membrane which is the thought. Then it is going to be fair to suggest that these two remarkable authors are actually in the same business, that is the thoughtcraft.

6. Conclusion

Although Meillassoux's speculative materialism, Freud's psychoanalytical theory, and Harman's object-oriented ontology have entirely different agendas, there seems to be a common ground which can be rendered visible by the intervention of yet another discourse, in this case, a literary one. Thoughtcraft, that is, producing representations of thought production, which will lead to more thinking, is basically offered here as the name of that speculative common thread, thanks to the expressive powers of two extraordinary American storytellers, namely Poe and Lovecraft. These two writers create a tremendous amount of centripetal force towards an indeterminate point of intersection between the animate and the inanimate. Poe's uncanny and Lovecraft's horror both come out of the same maelstrom of life and death. Poe, by obsessively referring to some membranous entities, situated in between the living and the dead, and Lovecraft, by putting a magnifying glass on the same tension through his fantastical creation of indescribable monsters in a death-like sleep, showcase the way in which thought is produced. Ruptures ex nihilo, vesicles with inanimate receptive layers, and special objects with mediating skills can only come together by virtue of such a speculative effort.

References

- Bryant, Levi, Nick Srnicek, and Graham Harman. 2011. "Towards a Speculative Philosophy." In *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, edited by Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman, 1-18. Melbourne: re.press.
- Fisher, Benjamin F. 2008. *The Cambridge Introduction to Edgar Allan Poe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, Sigmund. 1961. *Beyond the Pleasure Principle*. Translated and edited by James Strachey. New York: W. W. Norton & Company.
- Freud, Sigmund. 1997. "The Uncanny." In *Writings on Art and Literature*, translated and edited by James Strachey, 193-233. Stanford: Stanford University Press.
- Harman, Graham. 2007. "Vicarious Causation." *Collapse* 2:171-205.
- Harman, Graham. 2012. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Winchester: Zero Books.
- Joshi, S. T. 2008. "Introduction." In *H. P. Lovecraft: The Fiction (Complete and Unabridged)*, ix-xiv. New York: Barnes and Noble
- Lovecraft, H. P. 2005a. "At the Mountains of Madness." In *Tales*, edited by Peter Straub, 481-586. New York: The Library of America.
- Lovecraft, H. P. 2005b. "The Call of Cthulhu." In *Tales*, edited by Peter Straub, 167-196. New York: The Library of America.
- Meillassoux, Quentin. 2015. "Appendix: Excerpts from L'Inexistence divine." Translated by Graham Harman. In *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* by Graham Harman, second edition, 224-287. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Perry, Dennis R., and Carl H. Sederholm. 2009. Poe, "The House of Usher," and the American Gothic. New York: Palgrave Macmillan.
- Poe, Edgar Allan. 1992. "The Fall of the House of Usher." In *The Complete Tales and Poems of Edgar Allan Poe*, 262-277. New York: Barnes & Noble Books.
- Poe, Edgar Allan. 1984. "The Tell-Tale Heart." In *Poetry and Tales*, 555-59. New York: The Library of America.
- Timmerman, John H. 2009. "House of Mirrors: Edgar Allan Poe's 'The Fall of the House of Usher.'" In *Edgar Allan Poe's 'The Tell-Tale Heart' and Other Stories*, edited by Harold Bloom, 159-172. New York: Bloom's Literary Criticism.
- Watkin, Christopher. 2016. *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wilbur, Richard. 1966. "The House of Poe." In *The Recognition of Edgar Allan Poe: Selected Criticism Since 1829*, edited by Eric W. Carlson, 255-278. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 12 / Issue 1 / July 2023

ISSN: 2147-1622

Interview: Adriel M. Trott on *Aristotle on the Matter of Form*

Çiğdem Yazıcı & Adriel M. Trott

Üsküdar University
cigdem.yazici@uskudar.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9761-5241

Abstract

Çiğdem Yazıcı interviewed Adriel M. Trott about her works on Aristotle.

Posseible: Journal of Philosophy, 2023, 12(1), 1-105.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171519>

Category: Interview / Date Submitted: 21.06.2023
Date Accepted: 28.06.2023 / Date Published: 25.07.2023

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 12/ Sayı 1 / Temmuz 2023

ISSN: 2147-1622

Söyleşi: Adriel M. Trott ile *Aristoteles'te Maddenin Formu*
üzerine

Çiğdem Yazıcı & Adriel M. Trott

Üsküdar Üniversitesi
cigdem.yazici@uskudar.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9761-5241

Öz

Çiğdem Yazıcı, Adriel M. Trott ile Aristoteles üzerine yaptığı çalışmalarla ilgili bir söyleşi yaptı.

Posseible: Felsefe Dergisi, 2023, 12(1), 1-105.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8171519>

Kategori: Söyleşi / Gönderildiği Tarih: 21.06.2023
Kabul Edildiği Tarih: 28.06.2023 / Yayınlandığı Tarih: 25.07.2023

Interview: Adriel M. Trott on *Aristotle on the Matter of Form*

Çiğdem Yazıcı & Adriel M. Trott

Çiğdem Yazıcı: Thank you for coming today for this interview on your book *Aristotle on the Matter of Form*, published by Edinburgh University Press, in 2021. The book title seems to be telling already a lot. Therefore, I want to start with the title: Why not *matter and form* but *the matter of form*? Would you like to tell us more about this?

Adriel M. Trott: Yes, that's a great question. Thank you. I'm interested in the ways that we think about reading Aristotle and the connection between what we think of as the theoretical texts and the biological texts. I think traditionally we read the *Metaphysics* and the *Physics* and find principles, and then look to apply them, or look to see how the biological texts fit into those accounts. When I looked at the biological works, it was interesting to me that they seemed to trouble some of the things that we took to be settled about the *Metaphysics* and the *Physics*. And so, I wanted to think about how to read it more dialectically; to consider how the biological works inform how we think about Aristotle's hylomorphism i.e., the relation of matter to form in natural substances, to allow these texts to influence how we interpret ambiguous aspects of the *Metaphysics*, rather than assuming we know what the biological works have to say because of conclusions we have already drawn about the theoretical texts. So, when I looked at this microcosmic level of how form connects to matter, or how the semen, as the figure that does the formal work, is connecting to the menses as the material work, I was interested to see how at its most basic level the material had some kind of power; it was contributing to the capacity of the form or the semen to do what it did in animating the menses.

The way that material seems to interweave with form's work can be thought about in connection to the history of the ways that we thought about sexual difference. So, I think about this connection between form and matter as mapping on to that

connection between sexual difference. One way of mapping the history of sexual difference is that ancient views view it through a one-sex model, where we have one true sex, the male, and then the female is a kind of derivation, or almost deprivation, of the capacities of the male. And then, later, in the early modern period, we have more of a sense of the female having her own power, and that the male having his own power. But that “own power”, say, of the pregnancy, for the female actually shows that she is again “inferior” and “weaker”. Aristotle is an interesting place where these two models come together because he both needs to have a form and a matter, formal and material principle, two distinct principles and contributions, and he wants to think the difference between male and female in terms of the degree of heat that differentiates the male contribution from the female contribution. So, it seemed to me that difference shows a way that you get something like a kind of a turning or a torque. In this way, I talk about the Mobius strip in the book, where what seems, say, the same turns into a difference and what seems different turns into a point of convergence. And so, when I talk about the matter of form, I am thinking both in the sense of the topic that’s under discussion and the sense of this material power that underwrites formal work here. The structure of the title is also a call back to my first book where I talk about Aristotle on the nature of community where nature means essence, but also where Aristotle makes a claim about the community being natural that I’m trying to work out.

ÇY: I think you already touched upon some points in relation to my second question, which would be about the implications of this alternative account of the matter in feminist philosophy. Now, I want to expand this question . . . You have already mentioned how such an account of matter gives us an alternative way of thinking on sexual difference. Can there be something more we can think of, like how we take matter as nature, not just with feminist philosophy, but also with ecological discussions, or how we think of work with matter about the discussions of slavery in Aristotle, since you also work on the question of community? For, the division between the free citizen and the slave takes us to the division between the work for one’s own *telos* and the work for someone else’s *telos*, as if there can be a kind of work with *technê* with its own self-sufficient *telos* and a kind without such *telos* or movement in itself. I am trying to think out loud, here, and I don’t want to distract from the topic too much. What I want to ask is this: How can we re-think about the *technê* itself with your interpretation of matter in Aristotle? Would there be a similar account of a dichotomy if we were to take *technê* in separation from matter, too, where *technê* was associated with activity and matter with passivity? Hence, can this alternative account of matter, in its relation to nature and work, have more implications, in other areas of political philosophy or ecology, as well as it has in feminist philosophy?

AT: This is a very large question. I think about the work of people, like Luce Irigaray, who are concerned about the way that the history of philosophy seems to have written this forgetting of sexual difference into it, associating the feminine with the different and the other, and then treating difference as just distance from the same. Part of my motivation in the book is to talk about material in a robust sense as having its own capacity. Aristotle calls it its own cause, but it is often treated as lack of form and in Aristotle scholarship, people seem to treat material as defined against form

making material what is not formal. And if it ever even shows up as having power, it's because form has already done some work on it. So that's in the background. I, at the same time, appreciate the connection here between matter and thinking about nature, because I'm also intrigued by Aristotle's account of nature in *Physics* II.1 as the internal source of motion and rest (*archē kinēseōs*). That account, I think, challenges notions of nature or of material as inert or given. I think more modern notions of nature say nature is what we need to pick up and change and make into something useful for us. And we, I think, read that back into Aristotle, and then those who seem more natural, more associated with the body, then become distinguished from those in the service of culture. You know you can see this in the history of philosophy. I think a way to resist that division is to show how nature, in order for it to have this internal source of motion, seems to depend on a more fundamental unity of form and matter that shows how material needs to already have a kind of power of its own and form in hylomorphic substance or natural substance already has some kind of dependency, even in its work as form, even before it gets to being the fully actualized substance. I do think that there are implications for ecological discussions and for feminist projects, because I think it shows that we can't divide matter from motion, and we can't even do that in the texts that people think are the grounding efforts of dividing form and matter.

ÇY: Thank you. I think, this account has a lot more productive implications not just for contemporary issues in ecology or feminist philosophy but also for Aristotle scholarship. Maybe, we can talk a little more about that.

Merve Arlı Özekes: I want to ask also about Aristotle's reading of *chôra*. I think that Plato's *chôra* is similar to what you said about Aristotle's matter. There is something more dynamic to Plato's *chôra* than being just a passive element. But when I look at Aristotle's reading of Plato's *chôra*, he takes it as matter and *topos*. I think Aristotle's reading of Plato's *chôra* is in the same lines as the classical account of matter. He reduces the active aspects of *chôra* when he reads it as matter. Would you like to say anything about that?

AT: Yes, I appreciate that question. There are a couple of things I want to say. One is, I think it's useful to appreciate how ancient philosophers are drawing on the language that they have available to them that is full of metaphors and isn't yet the kind of technical language that we treat it as. We sometimes impute a kind of technical fixity to those principles that aren't yet in Aristotle or Plato. When Aristotle talks about *hylê*, I think the historical understanding of the term in relation to wood is still there. There's still something 'live' about that that's worth attending to. I think that Aristotle's material is certainly to be read this way and one of the reasons to resist the whole discourse around prime matter as technical rather than the first material. That notion of prime matter serves an account of nature that follows a craft model, a *technê* model. On that model, you have a separate form, and you have unformed stuff that form arranges. That model ends up having a difficult time achieving a unity between form and matter. That comes out of ways of talking about matter or reading *protê hylê* in the text as having a technical meaning rather than it being like "this is the first material that's available in this kind of work." So, when you look at places in *On Generation and Corruption*, and you see Aristotle talk about elemental change. He

describes that in terms of movement between elemental powers, where one power (i.e., the hot and the cold and the dry and the wet) remains the same and another one changes. So, fire is the hot and the dry, and then I think it's, the hot remains and the dry turns to wet, and you have air. So, there isn't like nothing and then something changes. It's rather something staying the same and it has some kind of capacity. On that account, I don't think you ever get to a basic stuff that doesn't have any power in Aristotle.

MAÖ: So, even then, even in the case of elemental change, there is an active aspect to it.

AT: Sure. Yes, they take turns being the active; it's not all being active or all passive. That's a good point.

ÇY: I think, we are approaching the end of our time. I'm very happy to see how matter and form unite in Aristotle with your book. It's very helpful and inspiring not only for feminist philosophy but in general for philosophy itself. Would you like to add anything more?

AT: I appreciate that. I appreciate the opportunity to talk about the book. I would say, I think it's important to be thinking about these questions in Aristotle, because I think that Aristotle's text is taken to lay the groundwork for a social division between what gives shape and meaning and what needs meaning given to it. It's important to go to the texts that are read that way to offer counter possibilities. And then, I would also say that it's important to find different ways of thinking about nature. Part of why we privileged a kind of craft model of nature is that when we think about the formal and the efficient and the final causes in Aristotle's account, which he says are coincident in *Physics* II 7, we think the efficient cause is the main one, and I want to challenge that view. I think we have something like the formal cause, but not as just a shape or an arrangement, but as an organizing or active principle whose ongoing efforts actualize the being whose form it is to fulfill its end. So, we have this material figure of the semen that comes from the father. That's the efficient cause, but also it is actively animating. When the semen comes to the material menses and the material is animated, the new fetation takes over the power from the semen. It's very interconnected: is this the role of material or the role of form? I think those questions become really complicated here. And that's what I'm trying to get to see what I call a kind of "equiprimordiality" of those different principles there because they're not separated. Resisting that separation has politically productive possibilities. If we have a kind of normative hylomorphism, we end up saying "Well, there's a power for the ruler that's separate from the power of the ruled, and that's written into our metaphysics". That's what I'm trying to resist.

ÇY: I think with your terms of "the emergent sense of nature," there is really a fresh way of looking at nature with political as well as philosophical implications. This is very helpful. Thank you again for being with us today and answering our questions.

AT: Thanks for this opportunity. I'm grateful for the Turkish philosophical community for the occasions to discuss my work.

İki Küçük Karşılaşma: Önay Sözer'in Ardından

e. Murat Çelik¹

Önay Hoca ile tanışmamız ODTÜ'den Kızılay'a doğru ilerleyen bir otobüste olmuştu. Sene 2007, ODTÜ Felsefe Bölümü'nden iki sene önce mezun olmuşum. Bilkent'te Türk Edebiyatı Bölümü'nde yüksek lisans yapıyorum. Otobüs, SANART'ın Uluslararası Estetik Kurumu ile düzenlediği "17. Uluslararası Estetik Kongresi" katılımcılarını Anadolu Medeniyetleri Müzesi'ne götürüyor...



2004 yılı olmalı. Beşeri binanın önündeki havuzda oturuyorum. Heyecanlıyım, üniversitenin kataloğunda yeni bir ders keşfetmişim; "Estetik ve Sanat Eleştirisi", Mimarlık bölümünün yüksek lisans dersi; Jale Erzen isminde bir hoca veriyor. Mimarlık Fakültesine yürüyüp içeri giriyorum, çekinerek çalıyorum kapıyı; henüz bir lisans öğrencisiyim, yüksek lisans dersine kabul edilir miyim? Kendi bölümümden aldığım yüksek lisans dersleri var, fakat Mimarlık bölümü zorluğu ve hocalarının katılığıyla ünlü ODTÜ'de. Dersi almama izin veriyor hoca. Benimle birlikte felsefe bölümünden Emrah Günok da alıyor dersi (Emrah o vakit yüksek lisans öğrencisi).

1 Ankara Üniversitesi
ORCID: 0000-0003-4032-423
emuratcelik@gmail.com
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8179184>

SANART'ı o derste öğreniyorum. İlk genel kurula gidip yaptırıyorum üyeliğimi. Genel Kurul Jale Hoca'nın Kennedy Caddesi'ndeki stüdyosunda yapılıyor. O dönem dersi alan birkaç arkadaş daha üye oluyor o akşam. Bu isimlerin bir kısmı ilerleyen dönemlerde SANART için önemli işler yapacaklar; Kemal Reha Kavas, Özgür Yaren hatırlayabildiklerim.

SANART 2007 yılında 17. Uluslararası Estetik Kongresi'ni düzenleyecek. Jale Hoca bana da sormuş çalışmak ister misin, diye. Sevinerek kabul etmişim. Jale Hoca'nın bahçesindeyiz. Halil (Turan) Hoca da var. Felsefe Bölümü de dahil olmuş kongrenin düzenlenmesine. Ana tema ve kavramsal çerçeve konuşuluyor. Daha çok dinliyorum. Fikir benden çıkıyor. Uluslararası kongre öncesi bir ulusal kongre düzenleyelim. Türkiye'de estetik çalışanları veya estetikle ilgilenenleri bir araya getirmiş oluruz, hem Uluslararası Kongre'ye Türkiye'den katılımı da arttırırız. Kolayca kabul görüyor fikrim. Dünya Kongresi'nin hazırlıklarının yoğunluğu içinde bir de ulusal kongreyi nasıl kotarırsınız, diye soran yok. Ben de henüz Jale Hoca'nın o bitmez tükenmez enerjisini deneyimlememişim.

2006 yılında ODTÜ Kültür ve Kongre Merkezi'nde yapıyoruz ulusal kongreyi. 2007 yılında da uluslararası kongreyi aynı yerde düzenliyoruz. Bu iki kongre çok şey öğretiyor bana. İyi bir akademik etkinliğin nasıl kotarılacağını bir çırak gibi işin içinde öğreniyorum. Önay Sözer de uluslararası kongrenin ana konuşmacılarından biri. Önceden tanımıyorum hocayı, fakat ismi bir efsane gibi biz felsefe öğrencileri arasında dolaşüyor. Kitapları da nedense zor bulunuyor o zaman. Benim elimde sadece Felsefenin ABC'si var – Öğrenciliğimin ilk yıllarında hevesle elime alıp okumakta zorlandığımı hatırlıyorum. Kitabın içeriği başlığın vaat ettiği kadar basit değil. – Felsefeci kimliğinden çok edebiyatçı kimliğine aşınayım Hocanın; bir-iki romanını okumuşum. Kongrede uzaktan izliyorum Önay Hoca'yı. Kalın, sert ve beyaz kaşları; arkaya taranmış beyaz saçları ile bir Yunan tanrısı gibi dolaşiyor. Küçük gövdesine tezat sert bir görünümü var. Yanına yaklaşmaya çekiniyorum. Fakat girdiğim çoğu oturumda Önay Hoca da izleyiciler arasında. Oturum sonlarında muhakkak söz alıyor. Sorduğu sorular konuşmaları ilgiyle dinlediğini açık ediyor, fakat yaptığı eleştirilerin tonu zaman zaman sertleşebiliyor. Fakat ufak bir nüans var, sert de olsa yapıcı eleştiriler bunlar. Karşısındaki genç akademisyeni ezme çalışan bir ego değil, onun anlattıklarını ciddiye almış ve kendi pozisyonundan samimi şekilde eleştiren bir ton. O vakit çok da iyi anlayamıyorum eleştirilerini fakat bu tonu seziyorum.

...Otobüsün içinde yan yana ayaktayız. Önay Hoca'nın gözü dışarıda. Bana dönüp "Mülkiyeliler'e gitmem için Kızılay'da insem olur mu?" diye soruyor. "Tabii," deyip ekliyorum, "Siz askerliğinizi Ankara'da yapmadınız mı hocam? Bilmeniz lazım Ankarayı?" Şaşırıyor. Nereden bildiğimi soruyor. Adalet Ağaoğlu'nun Günlüklerini okuyorum o günlerde, Ağaoğlu Önay Hoca'nın Ankara'da askerlik yaparken ara ara kendilerine uğradığından bahsediyor. Seviniyor bunu duyunca. Biraz bahsediyor o günlerden. Çok zamanımız yok. Benim neler yaptığımı soruyor. Kısaca bahsediyorum. Otobüs Kızılay'a geliyor bu arada, Hoca bir arkadaşıyla buluşmak için iniyor otobüsten.

Sonra ben yüksek lisans ve doktora için yurt dışına çıkıyorum. Uzun yıllar sonra Türkiye'ye dönüp DTCF'de işe başladıktan sonra SANART'ın başkanlığını da

yapmaya başlıyorum. İlk yaptığımız işlerden biri 2019 yılının mayıs ayında 3. Türkiye Estetik Kongresi'ni düzenlemek. Ana konuşmacılarımızdan birisi de Önay Sözer. Önay Hoca o vakitler Roma'da yaşıyor. Uçuşunu ayarlamışız, Ankara'ya inecek ve havaalanından ben alacağım onu. Alaz (oğlum) sekiz yaşında olmalı, onu okuldan alıp havaalanına gidiyoruz. Esenboğa'dan ODTÜ Konukevi'ne uzun bir yolumuz var. Yol boyunca ettiğimiz sohbet hakkında bilmediğim birçok şeyi öğreniyorum. Eş-dosttan da bahsediyoruz biraz. Doktora tezimin bir bölümünün Paul Ricoeur üzerine olduğunu öğrenince Ricoeur'ün Türkiye'ye gelişini anlatıyor. Doktora öğrencisi Olivier Abel ile gelişlerini, Abel'in o aralar Adanalı bir karısı olduğunu, Ricoeur'ü alıp Adanaya götürüşünü, Ricoeur'ün yediği kebablardan hastalanışını...

Kongre'de "Nimfa'nın İzinde - Sanatta Belleğin Dönüşümü" başlıklı heyecan verici bir konuşma yapıyor Önay Hoca. Ama bizim için daha kıymetli olan Önay Hoca'nın sunumunu yapıp gitmemesi, kongre boyunca birçok oturuma katılması, o bilindik dikkatiyle sunumları dinleyip sunum sonlarında geri bildirimlerde bulunması. SANART kongrelerinin tüm katılımcılar için anlamlı bir diyalog ortamı olmasını istiyoruz, bu kongrede bunu Önay Hoca'nın da katkısıyla başarabiliyoruz.



Son akşam Jale Erzen'in evine davetliyiz. Önay Sözer, Ali Akay, Tansu Açık, Özgür Yaren, ben ve tabii ki Jale Hoca birlikteyiz. Bahçe geziliyor, bir şeyler yenilip içiliyor, sanat ortamlarının dedikodusu biraz. Hepimiz çakırkeyifiz biraz. Önay Hoca ara ara kulağıma eğilip hınzır bir gülümsemeyle "Acaba Nimfa, Jale Hanım mı?" diye soruyor. Çıkışta Ali Akay, Tansu Açık ve Önay Hoca biraz

da eski günleri yad etmek için Siyah Beyaz'a gidiyorlar. Dağılıyoruz.

Ben Hocayı son kez gördüğümü bilmiyorum elbet. Fakat o alçakgönüllü sertliğiyle kongreyi yapıcı bir alana dönüştürdüğü için mutlu ve müteşekkirim. Kongre kitabının hazırlanmasında da yazısı üzerine birlikte çalışıyoruz. Nasıl bir titizlik; bir virgülün kırk yıl hatırı var. Defalarca gidip geliyor taslak metin. Son romanı Dolambaç'ı yollamak için arıyor beni daha sonra. Son konuşmamız.

Önay Sözer ile uzun süreli bir hoca-öğrenci ilişkim olmadı, fakat bu iki küçük karşılaşma benim felsefeye ve akademik çalışmaya yönelik şeklimi şekillendirdi. Önay Sözer artık aramızda yok, ama geriye kalan hikayeler var. Unutulup gitmesin, küçük bir yazıda kalsın istedim.