

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Temmuz / July 2024

Volume/Cilt: 13

Sayı/Issue: 1



ISSN: 2147-1622

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt: 13 • Sayı: 1 • Aralık 2024

ISSN: 2147-1622

Kurucu Editör

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Yabancı Diller Editörü

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye)

İlhan Burak TÜZÜN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Yayın Kurulu

Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Ezgi SARITAŞ (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Danışma Kurulu

Uygar ABACI (Penn State Üniversitesi)

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)

Hakan ATAY (Mersin Üniversitesi, Türkiye)

Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)

Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

E. Murat ÇELİK (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)

Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)

Bora ERDAĞI (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye) Gaye ÇANKAYA EKSEN (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)

Bora ERDAĞI (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)

Toros Güneş ESGÜN (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)

Emrah GÜNOK (Bağımsız Araştırmacı, Fransa)
Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Refik GÜREMEN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Cem KAMÖZÜT (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)
Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Emre KOYUNCU (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Nilgün TOKER KILINÇ (Bağımsız Araştırmacı, Türkiye)
Nicolae MORAR (Oregon Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri)
Juan MENESES (North Carolina Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri)
Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Gülben SALMAN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Daniel W. SMITH (Purdue Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri)
Ezgi SERTLER (Butler Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri)
Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Halil Ş. TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)

Görsel Tasarım ve Mizanpaj: Cemre Su KAVALLALI
Kapak Görseli: Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),
Horned Owl (Hoornuil) (1915)

İletişim

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

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

Possible: Felsefe Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli ve açık erişimli bir e-dergidir. 2016 yılından itibaren The Philosopher's Index'te, 2019 yılından itibaren SOBIAD'da dizinlenmektedir. Dergimizin yayın politikası ve yazım kılavuzunu 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: 13 · Sayı: 1 · December 2024

ISSN: 2147-1622

Founding Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University, Turkey)

Foreign Languages Editor

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal University, Turkey)

İlhan Burak TÜZÜN (Ankara University, Turkey)

Editorial Board

Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl University, Turkey)

Seyit COŞKUN (Ankara University, Turkey)

Ezgi SARITAŞ (Ankara University, Turkey)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Turkey)

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara University, Turkey)

Advisory Board

Uygar ABACI (Penn State University)

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli University, Turkey)

Hakan ATAY (Mersin University, Turkey)

Metin BAL (Dokuz Eylül University, Turkey)

Melih BAŞARAN (Galatasaray University, Turkey)

Erdal CENGİZ (Ankara University, Turkey)

Seyit COŞKUN (Ankara University, Turkey)

E. Murat ÇELİK (Ankara University, Turkey)

Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University, Turkey)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University, Turkey)

Zeynep DİREK (Koç University, Turkey)

Gaye ÇANKAYA EKSEN (Galatasaray University, Turkey)

Bora ERDAĞI (Kocaeli University, Turkey)

Toros Güneş ESGÜN (Hacettepe University, Turkey)

Emrah GÜNOK (Independent Researcher, France)

Cemal GÜZEL (Hacettepe University, Turkey)
Refik GÜREMEN (Middle East Technical University, Turkey)
Cem KAMÖZÜT (Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey)
Nazile KALAYCI (Hacettepe University, Turkey)
Emre KOYUNCU (Ankara University, Turkey)
Nilgün TOKER KILINÇ (Independent Researcher, Turkey)
Nicolae MORAR (University of Oregon, United States)
Juan MENESES (University of North Carolina, United States)
Barış PARKAN (Middle East Technical University, Turkey)
Gülben SALMAN (Ankara University, Turkey)
Daniel W. SMITH (Purdue University, United States)
Ezgi SERTLER (Butler University, United States)
Ayhan SOL (Middle East Technical University, Turkey)
Harun TEPE (Hacettepe University, Turkey)
Halil Ş. TURAN (Middle East Technical University, Turkey)
Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe University, Turkey)

Visual Design and Typesetting: Cemre Su KAVALLALI
Cover Image: Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),
Horned Owl (Hoornuil) (1915)

Contact

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

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

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

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

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

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt / Volume: 13 • Sayı / Issue: 1 • Temmuz / July 2024

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Paul Ricoeur'ün Üçlü Mimesis Anlayışı ve Edebiyatın Etkileme Gücü, e. Murat Çelik.....	1
Mantıksal Atomculuktan Bağlamsal Örnekçiliğe: Wittgenstein'da Sözcüklerin Anlamı, Ahmet Cüneyt Gültekin.....	16
Platon'un Sophistês Diyalogundaki Varlık Görüşü Stoa Ontolojisinde Nasıl Aşılır?, Buse Burcu Çiçek.....	34
Postmodern Durum(lar), Postmodern Dil Oyunları ve Mimarlık Üzerine Bir Değerlendirme, Hande Tombaz.....	57

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 13/ Sayı 1 / Temmuz 2024

ISSN: 2147-1622

Paul Ricoeur'ün Üçlü *Mimesis* Anlayışı ve Edebiyatın Etkileme Gücü

e. Murat Çelik

Ankara Üniversitesi
muratcelik@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4032-423X

Öz

Bu yazıda Paul Ricoeur'ün üçlü *mimesis* anlayışı üzerine yoğunlaşarak yazınsal metinlerin metin dışı dünyaya nasıl göndermede bulduklarını göstermeye çalışıyorum. Ricoeur'ün *mimesis* kuramı, Aristoteles'in *mimesis* anlayışının genişletilmiş ve radikal bir yorumudur. Ricoeur *mimesis* kavramının tam anlamıyla kavranabilmesi için onu *muthos* kavramı ile bir bağlantılılık içinde yorumlamamız gerektiğini savunur. Öte yandan "*muthos*"u durağan ve kapalı bir sistem olarak anlaşılan "olay örgüsü" olarak değil "olayörgüleştirme" olarak çevirerek mimetik etkinliğe okuru da içine alan dinamik bir anlam katar. Bu yolla Ricoeur, kurmacanın göndergesel işlevini yeniden tesis eder, okuru edilgen rolünden çıkararak mimetik etkinliğin etkin bir katılımcısı haline getirir ve *mimesis* salt bir kopya olarak anlaşılmaktan kurtarıp üretken bir gönderge olarak yeniden yorumlar. Ricoeur'ün yaklaşımı, yapısalcı ve göstergebilimsel eleştirilerin metnin dışına çıkmasını engelleyen "kapalı sistem" anlayışına karşı bir tavır almaktadır. Ricoeur, metnin yaşam, eylem dünyası ile bağlantılı olduğunu savunur, yazınsal metin dolaylı bir yoldan eylem dünyasına göndermede bulunur ve okurun bu dünyayı kavrama ve anlamlandırma biçimini yeniden şekillendirir. Bu biçimlendirme okuma eylemi esnasında gerçekleşir. Okuma eylemi okurun dünyasından başlayıp yazınsal kurmacanın içinden ilerleyerek yeniden okurun dünyasına dönen çok katmanlı bir süreçtir ve bu süreci anlamak için Ricoeur fenomenolojinin ve hermeneutiğin araçlarına başvurmamız gerektiğini savunur. Bu fenomenolojik hermeneutiğin görevi yaşamdan kaynaklanan ve yaşama doğru akan bu işlemler dizisini yeniden yapılandırmaktır. Sonuç olarak, Ricoeur'ün *mimesis* kuramı, Platoncu *mimesis* kavramından Aristotelesçi *mimesis* kavramına geçişi sağlayarak, kurmacanın göndergesel işlevini sürgün edildiği yerden geri çağırır ve edebiyatın kendine özgü dönüştürücü gücünü ortaya koyarak kurmaca ve gerçeklik arasındaki ilişkiye dair özgün bir açıklama sunar.

Anahtar Sözcükler: Ricoeur, *Mimesis*, *Muthos*, Olayörgüleştirme, Yazınsal metin, Göndergesellik, Yapısalcılık.

Posseible: Felsefe Dergisi, 2024, 13(1), 1-15.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.12800279>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 23.04.2024

Kabul Edildiği Tarih: 16.06.2024 / Yayınlandığı Tarih: 30.07.2024

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 13 / Issue 1 / July 2024

ISSN: 2147-1622

Paul Ricoeur's Threefold *Mimesis* and the Significance of Literature

e. Murat Çelik

Ankara University
muratcelik@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4032-423X

Abstract

In this essay, I am trying to show how literary texts refer to the extra-textual world by focusing on Paul Ricoeur's understanding of threefold of *mimesis*. Ricoeur's theory is an expanded and radical interpretation of Aristotle's understanding of *mimesis*. Ricoeur claims that in order to fully grasp the concept of *mimesis*, we need to interpret it in conjunction with the concept of *muthos*. On the other hand, by translating "*muthos*" not as "plot", which is understood as a static and closed system, but as "emplotment", Ricoeur gives mimetic activity a dynamic meaning. In this way, Ricoeur re-establishes the referential function of fiction, transforms the role of the reader from a passive receiver into an active participant in the mimetic activity, and reinterprets *mimesis* as a productive referent, rather than a mere copy. Ricoeur's approach takes a stand against the "closed system" approach that prevents structuralist and semiotic criticism from going beyond the text. Ricoeur argues that the literary text is connected to the life-world. It refers to the world of action in a mediated way and reshapes the way the reader comprehends and makes sense of this world. This reshaping takes place during the act of reading which is defined as a multilayered process that starts from the reader's world, moves through the literary fiction and returns back to the world of the reader. In order to understand this process, Ricoeur puts forward that we need to resort to the tools of phenomenology and hermeneutics. The task of phenomenological hermeneutics is to reconstruct this series of processes that originate in and flow towards life. In conclusion, Ricoeur's theory of *mimesis* reclaims the referential function of fiction from its exile by shifting from the Platonic understanding of *mimesis* to the Aristotelian understanding of the concept and offers an original account of the relationship between fiction and reality by revealing the unique transformative power of literature.

Keywords: Ricoeur, *Mimesis*, *Muthos*, Emplotment, Literary Text, Referentiality, Structuralism.

Posseible: Journal of Philosophy, 2024, 13(1), 1-15.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.12800279>

Category: Research Article / Date Submitted: 23.04.2024

Date Accepted: 16.06.2024 / Date Published: 30.07.2024

Paul Ricoeur'ün Üçlü *Mimesis* Anlayışı ve Edebiyatın Etkileme Gücü

e. Murat Çelik

Ricoeur'ün *mimesis* kuramı, Aristotelesçi *mimesis* anlayışının genişletilmiş ve radikal bir yorumu olarak nitelendirilebilir. Ricoeur, Aristoteles'in eylemin ve eyleyenlerin taklidi olarak *mimesis* tanımını izler (Aristoteles 2017, 1450b). Bununla birlikte, Ricoeur'ün temel iddiası, Aristotelesçi mimetik etkinliğin özgün karakterini anlamak için *Poetika*'daki bir başka önemli kavramı göz ardı etmememiz gerektiğidir: Aristoteles tarafından "olayların bir araya getirilmesi" olarak tanımlanan *muthos* kavramı (1450a 5). Ricoeur bu kavramın dinamik ve yapılandırıcı karakterini vurgulamak için onu olayörgüleştirme olarak çevirir: "Olay örgüsünün süreç karakterinin altını çizmek için olay örgüsü yerine olayörgüleştirme diyorum" (1985, 176). Dolayısıyla Ricoeur *muthos*'u "geleneksel olarak bir metnin konfigürasyonlarıyla özdeşleştirilen durağan ve kapalı bir sistem olarak anlaşılan" olay örgüsü alanından uzaklaştırıp onu olayörgüleştirmenin devingen alanına dahil eder (Gorospe 2007, 23). Durağanlık ve kapalılık yerini devingenlik ve açıklığa bırakır; olayörgüleştirme yalnızca yazarın biçimlendirme edimlerini değil, aynı zamanda okurun ön-biçimlendirme ve yeniden-biçimlendirme edimlerini de kapsayan dinamik bir süreci imler. Ricoeur'ün yaptığı bu hamle üç nedenden ötürü önemlidir: (1) Ricoeur, *muthos*'u olayörgüleştirme olarak formüle ederek, kurguyu göndergesel bir işlevle yeniden donatır, (2) okuru edilgen rolünden uzaklaştırarak mimetik etkinliğin etkin bir katılımcısı kılar ve (3) *mimesis*'i salt bir kopya olarak anlaşılmaktan kurtararak üretken bir gönderge olarak yeniden yorumlar.

Yaratıcı *Mimesis*: Platoncu *Mimesis* Kavramından Aristotelesçi *Mimesis* Kavramına Geçiş

Şimdi bu üç dönüşüme daha yakından bakalım: İlk olarak, Ricoeur'ün *muthos*'u dinamik bir süreç olarak formüle ederek, kurmacanın göndergesel işlevini geri çağırıldığını söylemiştik. Bu hamle gerçek anlamıyla bir geri çağırmadır; Ricoeur yetmişlerin paradigması haline gelmiş yapısalcı eleştiriye ve onun metni söylemsel alandan uzaklaştırıp kendi içine kapatan, dolayısıyla gönderimselliği dışlayan tutumuna karşı bir tavır almakta, yazınsal alandan sürgün edilmiş gönderimselliği yurduna geri çağırmaktadır. Athena Gorospe'nin açıkladığı gibi:

Yapısalcı yaklaşımları kullanan edebiyat eleştirmenleri, olayların belirli bir sırayı takip ettiği bir olay örgüsünden ya da olay örgüsü yapısından bahsederler. Aynı kapalı sistem fikri, yalnızca metinde işleyen iç yasaların [metin analiziyle] bağıntılı kabul edildiği göstergebilimde de bulunur. Bu kapalı sistem ön kabulü, yapısalcı ve göstergebilimsel çalışmaların, yaşam ve etik konularını ele almak için metnin dışına çıkmasını engeller. Sonuç olarak, bu yazınsal çözümleme çalışmaları, her ne kadar ilginç olsalar da dini-etik önem taşıyan soruları ele almakta başarısız olarak, tamamen betimleyici ve analitik hale gelebilirler. (2007, 23)

Ricoeur, bir metnin ampirik dünya ile hiçbir ilişkisi olmayan kapalı bir dilsel sistem olduğu görüşüne katılmaz.¹ Kendi hermeneutik yaklaşımını bu kapalılık nosyonunun karşısında konumlandırır: “Yapıt yaşamının, eylemenin ve muzdarip olmanın opak derinliklerinden doğar, yazar aracılığıyla okurlara iletilir ve okur yapıtı alımlar ve bu alımlama sonucu kendi eylemlerini değiştirir. Hermeneutiğin görevi ise yaşamdan kaynaklanıp yaşama doğru akan bu işlemler dizisini yeniden inşa etmektir” (Ricoeur 1991c, 139-140). Burada Ricoeur'ün yapmak istediği şey, metnin içi ve dışı arasındaki ayrımı, bu ayrımın yapısalcı kuramların metodolojik bir sonucu olduğunu ifşa ederek, ortadan kaldırmaktır: “yapıtın ne içi ne de dışı vardır ... bunun yerine, metinsel biçimlendirmenin [*configuration*] pratik ön-biçimlendirme [*pre-figuration*] ve pratik başkalaşımı [*transfiguration*] birleştirdiği somut bir süreç vardır” (140). *Muthos*'u dinamik bir süreç olarak formüle ederek metnin içi ve dışı arasındaki ayrımın ortadan kaldırmasıyla Ricoeur mimetik etkinliğin çerçevesini pratik alana doğru genişleterek kurmacanın, yapısalcı kuramlar tarafından kısıtlanmış olan, gönderimsel işlevini yeniden tesis eder. Fakat burada biraz dikkatli olmamız gerekiyor; Ricoeur'ün gönderim anlayışı gönderimi verili gerçekliğin tekrarcı (reproductive) bir temsili/taklidi olarak gören klasik anlayıştan farklıdır. Gönderim yaratıcı bir işlemdir, özellikle kurmaca söz konusu olduğunda: “[kurmaca,] eylem tarafından ima edilen gerçekliğe ‘üretken bir şekilde’ gönderme yapar” (1991a, 121). Bu üretken göndermeyi birazdan daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim.

Muthos'un süreç karakteristiğinin ikinci önemi okurla ilgilidir. Olayörgüleleştirme sadece yazarın etkin bir edimi değil yazar ve okurun birlikte yürüttükleri bir

1 Ricoeur yapısal modele dair itirazını en rafine şekilde *Yorum Teorisi* adlı kitabında serimler; Bkz: (Ricoeur 2019). Ricoeur'ün yapısalcılık eleştirisine dair iyi bir değerlendirme için Sophie Vlacos'un çalışmasına bakılabilir: (Vlacos 2014), özellikle 1.3 vs.

edimdir. Dolayısıyla okur yapıtın saf edilgen bir alıcısı değil aynı zamanda, yazarla birlikte, yaratıcısıdır. Daha da ötesi mimetik eylemin çerçevesi –aşağıda daha ayrıntılı göreceğimiz gibi- ön-biçimlendirme ve yeniden biçimlendirme aşamaları aracılığıyla okurun pratik alanına doğru genişletilir. Olayörgüleştirmenin dinamik karakteri sayesinde kurmaca, metin dışı dünyayı yeniden biçimlendiren bir güç kazanır. Bu, Ricoeur’ün kurmaca anlatıya okurun dünyası üzerinde dönüştürücü bir güç atfettiği anlamına gelir. Bu dönüştürücü işlevin bariz etik sonuçları vardır. Sonuç olarak, *muthos*’u olayörgüleştirme olarak formüle etmek Ricoeur’ün etik özne meselelerini kurmaca dolayımıyla ele almasına izin verir.

Süreç olarak anlaşılan *muthos*’un üçüncü önemi, *mimesis* ile bir çift oluşturmasında yatar; bunun sonucunda *mimesis* artık salt bir kopya olarak değil, üretken bir gönderim (referans) olarak tanımlanır:

Mimesis’in ağır basan anlamının doğrudan doğruya *mythos* yakınlaşmasıyla belirginleşen anlam olduğuna bir kuşku yoktur: Eğer *mimesis*’i taklit etme olarak çevirmeyi sürdürürsek, önceden var olan bir gerçeğin kopya edilmesinin tam tersini anlamak ve yaratıcı taklitten söz etmek gerekir. Eğer *mimesis*’i temsil etme olarak çevirirsek, bu sözcükten var olmanın herhangi bir yinelenmesini (Platoncu *Mimesis* kavramından hala bekleyebileceğimiz gibi) değil, kurmacanın alanını açan kopmayı anlamamız gerekir. Sözcük zanaatçısı şeyleri değil, yalnızca neredeyse şeyler gibi olanı üretir, sanki şeyler gibi olanları icat eder. Bu akımdan, Aristoteles’in *Mimesis* terimi, bugün bizlerin kullandığı sözcüklerle belirtecek olursak, yazınsal yapıtın yazınsallığını kuran değişmenin, kopuşun amblemidir. (Ricoeur 2005, 97)

Aristoteles için bir anlatının “eylemin bir taklidi ve özellikle de bundan ötürü eyleyenlerin taklidi olduğunu” hatırlıyoruz (1450b). Dolayısıyla Aristoteles için *mimesis* esas olarak bir eylem *mimesis*’idir ve bu anlamda Platon’un şeylerin zayıflatılmış bir kopyası olarak nitelendirdiği formülasyonundan ayrılır. Platon’un tanımı filozofun *mimesis*’i görselin kavramsal alanı içinde kurmasıyla ilişkilidir. Arne Melberg’in *mimesis* kuramı ve tarihi üzerine yaptığı çalışmada belirttiği gibi, “Platon [*mimesis*] kelimesini öncelikle görsel bir anlamla kullanır; *mimesis* imgeyi, taklit ve temsille [varlığın yeniden sunumu, re-presentation] ilgili görsel bir imgeyi akla getirir” (1995, 10). Bunun nedeni Platon’un teorisini görsel sanatlara dayandırması ve şiirsel eserleri tartışırken “görsel imgeler ile şiir ve dramının dilsel formları arasında hayali bir analogi” kurmasıdır (Melberg 1995, 11). Aristoteles’te bu analogi kırılır. Eylemin temsili olarak *mimesis* görsellik üzerinden değil yazınsal düzenlemenin (kompozisyon) alanından tanımlanır. Başka bir deyişle görsel imaj alanından kurmacanın kompoze etme alanına geçilmiştir. Ricoeur’e göre bu geçiş *mimesis*’in üretken ve yaratıcı anlamını açığa çıkarması bakımından öğreticidir. Tutunulması gereken nokta tam da burasıdır. Poetik *mimesis*’i varlığın yeniden sunumu olarak sınırlandırılmışlığından kurtarmak için, onu Platoncu gelenekler aracılığıyla kazandığı görsel karakterden kurtarmamız ve bir kurmaca olarak yeniden tanımlamamız gerekir.

Ricoeur, konuyu sorunsallaştırdığı “Gerçekliğin Biçimlenmesinde Kurmacanın İşlevi” başlıklı makalesinde resmi (portreyi) salt kopya (replika) olarak *mimesis* anlayışının paradigması olarak alır ve bu anlayışı “üretken bir gönderim” olarak *mimesis* anlayışıyla karşılaştırır. Üretken *mimesis*’in paradigmatik biçimi de yazınsal düzenlemenin alanı olarak kurmaca olarak belirlenir. Ricoeur’e göre, resimden kurmacaya geçişin asıl önemi, *mimesis*’in gönderimsel statüsündeki değişimdir. Resmin göndergesi, orada bulunmayan (*absence*) bir varolandır (*existing*). Kurmacada ise gönderme yapılabilecek önden verili bir model zaten yoktur; “yazınsal imgenin bir kopya olarak ortaya çıkabileceği, önceki bir asılda, hiçbir gönderimi yoktur. Bu da gerçek olmamanın statüsünü tanımlar” (Ricoeur 1991a, 120). Orada bulunmama anlamında yokluk ile gerçek olmama anlamında yokluk arasında, sıklıkla birbirine karıştırılan iki modelin gönderimlerinin karakteristiğini tanımlayan bir ayırım vardır. “Bir fotoğrafın aslı orada bulunmamaktadır,” der Ricoeur, “ama gerçek olabilir ya da gerçek olmuş olabilir . . . Portrenin göndergesi *gıyabında* hedeflenen gerçek bir şeydir” (Ricoeur 1991a, 120). Buradaki yokluk, gerçek olanın verili olma biçimidir. Dedenizin portresine baktığınızda dedenizin şu an orada olmasa da gerçek olduğunu veya bir zamanlar gerçek olmuş olduğunu bilirsiniz. Dedeniz uzaklarda da olsa, artık bu dünyada olmasa da dedenizin portresi, *gıyabında*, dedenizin gerçekliğine gönderim yapar. Kurmacada ise mesele temelden farklıdır. Kurmacanın gönderimsellik ile ilgili temel özelliği gerçek bir nesnesinin var olmamasıdır, buradaki yokluk portrenin nesnesinin yokluğundan farklı olarak gerçekliğin karşıtı olarak tanımlanan bir yokluktur. Gerçekliğin verili olma kipi olarak yokluk ile gerçekliğin karşıtı olarak yokluk arasında bir simetri varsayamayız. Dolayısıyla sanatın gönderimsel özgünlüğünü kavrayabilmek için onu portrenin paradigmatik örneği olduğu görsel *mimesis* anlayışı içinden değil, kurmaca *mimesis* anlayışı içinden değerlendirmemiz gerekir.

Ricoeur kurmacayı, kurmacadan önce gelen ve kurmacanın gönderme yaptığı bir orijinali yadsıyarak karakterize eder. Ancak böyle bir yadsıma, kurmacanın gerçeklikten tamamen kopuk olduğu anlamına gelmez. Aksine, bu durum gerçekliğe gönderme yapmanın yeni yollarını açar: “Kurmacalar zaten verili olan gerçekliğe onu ‘yeniden sunarak’ (re-present) gönderme yapmadıkları için, kurgu tarafından ima edilen gerçekliğe ‘üretken’ bir şekilde gönderme yapabilirler” (Ricoeur 1991a, 121). Böylece, kurmaca sayesinde gerçeklik kopyalanmaz, artırılır:

Kurmacanın gerçekliği hem ‘icat etmesi’ hem de ‘keşfetmesi’ anlamında değiştirdiği, imge kavramı yalnızca resim kavramıyla özdeşleştirildiği sürece kabul edilemezdi. İmgeler gerçekliği artıramazdı çünkü orijinallerinden başka referansları yoktu. Dolayısıyla imgenin tek özgünlüğü, imgenin üretimine özgü kendiliğindenlikte bulunmalıydı. (121)

Bu iddia bizim için yeni değildir, zira Wolfgang Iser bize kurmacanın dünya sistemleri anlamında gerçeklik anlayışımızı nasıl yeniden şekillendirebileceğini göstermişti.² Aslında bu, her iki düşünürün de en önemli ortak anlayışıdır: gerçekliğin kurgu

2 Bkz: (Iser 1980)

tarafından sorunsallaştırılması. Iser için kurgunun gerçekliği nasıl yeniden şekillendirdiğini anlamada temel kavram “olumsuzlama” iken, Ricoeur için “artırmadır. Sonuçta her iki düşünür için de kurgusal anlatılar önümüzde yeni bir dünya açar. Ricoeur, edebi kurguların açtığı bu yeni dünyanın aslında gerçekliğin kalbi olduğunu iddia eder. Kurgusal anlatının gerçeklik olarak olumsuzladığı şey, sıradan görü tarafından anlaşılan ve sıradan dil tarafından gerçeklik olarak tanımlanan şeydir: “Hayal gücü gerçeklik denen şeyden ne kadar saparsa, gerçekliğin kalbine o kadar yaklaşır” (133). Dolayısıyla Ricoeur kurgusal anlatıların gerçekliği yeniden şekillendirme gücüne sahip olduğunu söylerken gerçeklikle kastettiği şey, dışarıda önceden verilmiş bir gerçeklik değil, bizim gerçeklik anlayışımız ve kavrayışımızdır; yazınsal metin bu anlayışı hedef alır ve üretici gücüyle onu sorunsallaştırır. Metnin gücü çok zaman bizi gerçeklik anlayışımızı yenilemeye mecbur kılar. Anlayışımızdaki bu değişimle birlikte yeni bir dünyanın kapıları açılır: “artık manipüle edilebilir nesnelere dünyası değil, doğuştan içine atıldığımız ve kelimenin en güçlü anlamıyla orada yaşamak için en içsel olanaklarımızı ona yansıtarak kendimizi yönlendirmeye çalıştığımız bir dünya” (133). Sonuç olarak kurmaca anlatılar bizi gerçeklik anlayışımızı sorgulamaya çağırır ve bu işlevin açığa çıkarılabilmesi için replika olarak *mimesis anlayışının* yerini üretken *mimesis anlayışının* alması gerekir. Ricoeur’ün yerinde ifadesiyle, kurmacanın üretici işlevinin sürdürülebilir olması için sadece *mimesis*in ne olduğuna değil, “aynı zamanda gerçekliğin ne olduğuna dair önyargılarımızı da değiştirmemiz gerekir. Kurmacanın sarsıcılığı altında gerçeklik sorunlu hale gelir” (133).

Olayörgüleştirme ve Üçlü *Mimesis*

O halde mimetik eylem metinsel kurmaca ile metin dışı dünyayı ayırıştırılmaz, aksine bunları birbirine bağlar, bu bağlantı çok katmanlı bir dolayımın sonunda ortaya çıkar ve dolayımın sonunda sadece metinsel anlam değil metindışı gerçeklik de dönüşür. Burada sorulması gereken soru şudur: “zihindeki bir imgenin içselliği ile zihinsel sahnenin oyununa dışarıdan hükmedecek gerçek bir şeyin dışsallığını tek bir ‘temsil’ varlığı içinde birleştirmenin imkânsız iddiasından” kaynaklanan temsil yanılışını kırmada olayörgüleştirmenin işlevi nedir? (Ricoeur 1991a, 117). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, olayörgüleştirme anlamında *muthos*, varlığın yinelenmesi ya da yeniden sunulması olarak temsil anlayışını nasıl üretken bir dolayım olarak kurar? Bu soruya cevap olarak olayörgüleştirmenin, düzenleyici işlevi sayesinde, mimetik sürece üretici bir karakter kazandırdığını söyleyeceğiz. Olayörgüleştirme dünyanın olumsal olaylarını, kendi içsel mantığı aracılığıyla, örgütlenmiş bir anlatıya dönüştürür. Bir anlatı mantığı içinde temsil edilen bu dünya, yani olayörgüleştirme tarafından yapılandırılmış metin dünyası, içinden doğduğu eylemler dünyasından farklıdır, onun naif bir taklidi değildir. Artık söz konusu olan yeni bir dünyadır, daha doğrusu dünyayı görmenin yeni bir yolu. Ricoeur’ün üretici referans kavramı tam anlamına burada kavuşur.

Biz yine de bu noktada, olayörgüleştirmenin yaratıcı yönünü tam olarak anlamak için, Ricoeur’ün üç aşamalı bir yay olarak kurguladığı *mimesis* anlayışına yakından bakalım. “Söz zanaatkârları” der Ricoeur, “şeyler değil, yarı-şeyler üretirler. Onlar ‘-miş gibi’yi icat ederler” (Ricoeur 1991c, 139). Ancak mimetik etkinlik ne

zanaatkârların bu yaratma edimleriyle başlar ne de bu zanaatkârlar son sözcüklerini kâğıda döktüklerinde sona erer. Ricoeur'e göre *mimesis*in üretici karakterini anlamak için onun çerçevesini genişletmemiz gerekir. Mimetik etkinlik yalnızca sanatsal biçimlendirmenin alanında değil, aynı zamanda hem yazarın hem de okurun pratik yaşamında aranmalıdır. Bu şekilde, Ricoeur *Zaman ve Anlatı*'da *mimesis*'i, sırasıyla *mimesis1*, *mimesis2* ve *mimesis3*, olarak adlandırdığı üç aşamalı bir süreç olarak genişletir. *Mimesis1* (ön-biçimlendirme), olay örgüsünün kompozisyonunun temellendirildiği eylem dünyasının ön-kavrayışıdır. Ricoeur, "Olayörgüsünün bir eylemin taklidi olduğu gerçekse, bu durumda, bir ön yeteneğin edinilmesi gerekir," der; "Eylemi *genel* olarak yapı özellikleriyle saptayabilme yeteneği" (Ricoeur 2005, 112). Dolayısıyla *mimesis1* pratik alandaki eylemi, eyleme anlamını veren yapılar aracılığıyla kavrayabilme durumunu imler. *Mimesis2* (biçimlendirme)'de ise "-miş gibi'nin ya da *sanki*'nin alanı açılır ... kurmaca alanı" (128). Burada öyküleme en üst işlevselliğine ulaşır. İnsan eylemleri yazarın yaratıcı eylemleri tarafından yapılandırılır: "Bu aşamada *mimesis*, *olayörgüleştirme* faaliyeti aracılığıyla bir *eylemimsi* (quasi-action) dünyasının üretimini imler. Eylemin bir tasviri ya da kopyası olmanın ötesine geçen olayörgüleştirme, eylemin anlaşılabilir şemasıdır [épure]" (Ricoeur 1991c, 143). *Mimesis2* alanındaki yaratıcı biçimlendirme sayesinde, okurun dünyası, gerçek eylemin ortaya çıktığı dünya, yeni bir şekil içinde okurun karşısına çıkar. Burada okur bu biçimin hem eş-yaratıcısıdır, yani biçimi belirler, hem de bu yeni biçim karşısında kendi durduğu noktayı sorgulamak, hatta değiştirmek zorunda kalır; yani metin tarafından biçimlendirilir. Son olarak, *mimesis3* (yeniden biçimlendirme) metnin dünyası ile okurun dünyasının kesiştiği alan olarak belirlenir. İşte bu noktada anlatısal kurmacanın ahlaki ve bilişsel önemi/ etkinliği berrak şekilde ortaya çıkar. Sonuç olarak, Ricoeur'ün üç aşamalı *mimesis* süreci eylem dünyasında başlar, kurmacanın dünyasında zenginleşir ve eylem dünyasına geri döner. Ancak bu geri dönüşte yaşam dünyası yeni bir biçim almış, *mimesis*'in yeniden-üretici gücü tarafından yeniden şekillendirilmiştir. Bu haliyle, mimetik süreç hiç kuşku yok ki döngüsel bir süreçtir. Ancak az sonra göreceğimiz gibi, bu bir kısır döngü değil, aynı noktadan farklı zamanlarda ve farklı konumlarda geçen spiral döngüdür.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, *mimesis1* Ricoeur'ün mimetik yayının biçimlendirme (figürasyon) öncesi aşamasıdır ve bize anlatısal kompozisyona dair bir ön-kavrayış sağlar: "Olayörgüsünün kompozisyonu eylem dünyasının bir ön-kavranışı içine, yani eylem dünyasının kavranabilir yapıları, simgesel [sembolik] kaynakları ve zamansal niteliği içine yerleşir" (Ricoeur 2005, 111). Dolayısıyla *mimesis1*, *mimesis2*'nin üzerine inşa edildiği zemindir. Peki *mimesis2*'nin, yani yazınsal kompozisyonun anlaşılabilmesi için neden böyle bir zemine ihtiyaç duyuyoruz? Ricoeur'e göre cevap, Aristotelesçi *mimesis* anlayışında (eylemin taklidi olarak *mimesis*) yatar: "Şimdi, basitçe bir eylemden söz etmek, şair ve okuyucu için eylemin ya da daha doğrusu eyleminin ne anlama geldiğine dair ortak bir ön-anlayışı gerektirir" (Ricoeur 1991c, 140). Yani, *mimesis2* eylem düzenine aşına olmayı gerektirir ve *mimesis1* bize bu aşinalığı sağlar.

O halde Ricoeur eylem düzeni ile neyi kastetmektedir? Eylem düzeni, eylemi anlaşılır kılan üç temel özelliğe işaret eder: "eylemin kavranabilir yapıları, simgesel [sembolik] kaynakları ve zamansal niteliği" (Ricoeur 2005, 111). Bir eylemi

anlaşılır kılmak için bu temel özelliklere hâkim olmak gerekir. Bu anlamda, eylem düzeni Alasdair MacIntyre'nin "anlaşılabilirlik" kavramına benzemektedir³. Ancak, MacIntyre'dan farklı olarak, Ricoeur bir failin yaşamındaki anlaşılabilir eylemlerin kurmaca anlatıların dolayımı ile anlatısal bütünlüklerine kavuştuklarını iddia eder.

İlk olarak, "tasarı ve niyet, güdü ve eyleme nedeni, durum, engel ve fırsat, fail ve yapabilme kapasitesi, etkileşim, hasım ve yardımcı, çatışma ve iş birliği, iyileşme ve bozulma, başarı ve başarısızlık, mutluluk ve talihsizlik gibi terimleri anlaşılır bir şekilde kullanma yetkinliğimizi" ifade eden anlamlı yapılar gelir (Ricoeur 1991c, 141). Ricoeur'e göre bu terimler, eylem alanını fiziksel hareket alanından ayıran "kavramsal ağı" oluştururlar. "Kavramsal ağ" terimi, "birinin yaptığı şey olarak dar anlamda ele alınan 'eylem' teriminin, farklı anlamını, bütün ağın diğer terimleriyle birlikte kullanılma kapasitesinden aldığı" (Ricoeur 1984, 55) gerçeğini vurgular. Dolayısıyla, kavramsal ağın içindeki tüm bu kavramlar karşılıklı olarak birbirini imler ve tüm kavramsal ağa hakim olmak, bunlardan herhangi birini uygun bir şekilde kullanma, yani her bir terimi aynı kümedeki diğer tüm terimlerle ilişkilendirme yeteneğine sahip olmak anlamına gelir. Bu, Ricoeur'ün "pratik kavrayış" dediği şeydir ve Ricoeur bunu "kavramsal ağın bütününe egemen olmak ve aynı zamanda her ögeye de bütünün ögesi olarak egemen olmak" olarak tanımlar (Ricoeur 2005, 114). Eylemin semantiğini fiziksel hareketten ve olayın semantiğini psikofiziksel davranıştan ayıran şey bu pratik kavrayıştır.

*Mimesis*¹'i oluşturan ikinci alan, bir eylemi bir yorumcu için anlaşılır kılan sembolik kaynaklardır. Bu özellik Ricoeur'ün insan eyleminin her zaman imler, kurallar ve normlar tarafından ifade edildiği temel varsayımına dayanır. Dolayısıyla, insan eylemi daha olayörgüleleştirme tarafından biçimlendirilmeden bile zaten sembolik olarak dolayımlanmışdır. Sembolik dolayım Ricoeur tarafından şu şekilde tanımlanır: "Konuşmaya ya da yazmaya bağlı özerk sembolik bütünlükler pratik düzeyden kopmadan önce, eylemin altında yatan ve onun ilk anlamlandırmasını oluşturan semboller kültürel nitelikteki semboller arasından ayırt etmektir" (Ricoeur 1984, 57). Eylemin sembolik dolayımı aynı zamanda sembolik bir sistemin yapılandırılmış karakterine de işaret eder: Bir kültürün sembolik özelliğini oluşturan ritüeller, inançlar ve kurumlar. Kişi ancak bu sistemde ustalaşarak bir eylemi uygun bir şekilde kavrayabilir: "Simgesel [sembolik] bir dizge böylece özel eylemler için bir *betimleme bağlamı* oluşturur. Bir başka deyişle, herhangi bir jestin şu ya da bu anlama geldiğini şu ya da bu simgesel [sembolik] uzlaşma 'göre' yorumlayabiliriz: Kolunu kaldırma hareketi, bağlama göre, selam verme, taksi çağırma ya da oy verme olarak anlaşılabilir. Simgeler [semboller] yorumdan geçirilmeden önce, eylemin iç yorumlayanlarıdır" (Ricoeur 2005, 117). Bu anlamda semboller yorumlama kurallarıdır ve eylem için açıklayıcı bir bağlam sağlarlar.

*Mimesis*² düzeyindeki mimetik faaliyetin varsaydığı eylem ön-anlayışının üçüncü özelliği, eylemin zamansal unsurlarıyla ilgilidir: "Eylem anlaşılması gerçekten de eylemin kavramsal ağıyla ve onun simgesel [sembolik] dolayımalarıyla kurulacak bir yakınlıkla sınırlı değildir; eylemin anlaşılabilmesi için, eylem içinde, öykülemeyi zorunlu kılacak zamansal yapıların bulunduğunu da görmek gerekir" (Ricoeur

3 Bkz: (MacIntyre 1985), (MacIntyre 1986).

2005, 120). Bu zamansal yapılar Ricoeur için en iyi Heideggerci zaman-içindelik (*Innerzeitigkeit*) kavramıyla aydınlatılır. Bu kavram aracılığıyla, “zamansallık ... doğrusal zamanın kaba temsilini karakterize eden ‘şimdi’lerin basit ardışıklığının ötesine geçer” (Ricoeur 1991c, 142) ve “anlatısal biçimlenişler ile bunlara denk düşecek zamansallığın daha gelişmiş biçimleri de zaman-içindelik temeli üstünde yükselir” (Ricoeur 2005, 127).

Sonuç olarak, eylemin düzeni ya da başka bir deyişle biçimi Alasdair MacIntyre’in “anlaşılabilirlik” kavramına karşılık gelir. Bir eylem, anlamsal yapısı, sembolik kaynakları ve zamansallığı kavranabildiği sürece anlaşılır kılınabilir. Kurmacanın temelinde yazarlar ve okurlar için ortak olan bu eylem ön-kavrayışı bulunur. Ricoeur’ün ifadesiyle, “kurgunun egemenliği altında eylem dünyasının ön-anlayışı, Wolfgang Iser’in *Okuma Eylemi*’nde dediği gibi söylemek gerekirse, bir ‘repertuar’ [repertoire] olma mertebesine çekilir” (Ricoeur 1991c, 142). Iser için repertuarın kurguda tanıdık bölgeyi oluşturduğunu hatırlayın. Ancak Iser için repertuar tarafından sağlanan tanıdık unsurlar kurgu tarafından somutlaştırılırken pragmatik bağlamından kopartılır (depragmatization) ve kendinde şeyler olarak belirir. Okuyucu gündelik hayatın içindeki bağlamlarından ve ilişkilerinden kopartılan bu şeyleri yeniden yorumlamak, onlar üzerine yeniden düşünmek durumunda kalır. Ricoeur’ün sisteminde ise bu unsurlar öyküleme yoluyla yapılandırılır. Yapılandırma da Iser’in bağlamdan kopartma işlemi gibi bu şeylerin gerçek dünyada sahip olmadıkları bir düzen içinden kavranmasını sağlar ve şeyler yine okuyucunun düşünömsel ve özdüşünömsel edimlerinin nesnesi haline gelirler. Bu yapılandırma sayesinde yeni bir dünya, Ricoeur tarafından kurgusal metnin göndergesel yönü olarak ele alınan metnin dünyası ortaya çıkar. Ön-biçimlendirme metnin dünyası ile okurun dünyası arasındaki iletişimin sağlanması için gerekli ortak alanı oluşturur. Biçimlendirme edimi *mimesis*’in bu aşamasında eylem dünyasından bir kopuş getirirse de, “kurmaca, insan eyleminde zaten biçimlendirilmiş edilmiş olanı biçimlendirmeseydi asla anlaşılabilir olmazdı” (Ricoeur 1991c, 143).

Şimdi, mimetik arkın ikinci aşamasını oluşturan düzenleyici edime odaklanmanın zamanı geldi: *mimesis*2. Yukarıda *mimesis*1 sırasında Ricoeur’ün pratik kavrayış olarak adlandırdığı, eylemleri anlamsal yapıları, sembolik kaynakları ve zamansal boyutları içinde konumlandırma yetkinliğinden bahsetmiştik. O halde anlatısal kavrayışımız ile bu pratik kavrayış arasındaki ilişki nedir? Pratik kavrayıştan anlatısal kavrayışa geçişi anlamak için öncelikle dilbilimde paradigmatik ve sentagmatik düzen arasında yapılan ayrıma başvurmalıyız. Ricoeur *mimesis*1’den *mimesis*2’ye geçişi şu sözlerle anlatır: “anlatı, eylemin kavramsal ağıyla olan yakınlığımızı kullanmakla yetinmez. Ona, yalın bir eylem tümceleri dizisinden ayırt edilmesini sağlayacak söylemsel özellikler ekler. Bunlar, artık eylemin anlamsal düzenindeki kavramsal ağa ilişkin özellikler değil, sözdizimsel özelliklerdir. Bu sözdizimsel özelliklerin işlevi, ister tarihsel olsun ister kurmaca, anlatı diye adlandırılmayı hak eden söylemlerin var oluş koşullarının düzenlenişini üretmektir” (Ricoeur 2005, 114). Dolayısıyla, *mimesis*1’den *mimesis*2’ye geçiş, eşzamanlılıkla nitelenen eylem cümlelerinin paradigmatik [dizisel] düzeninden, artzamanlılıkla nitelenen anlatı metninin sentagmatik [dizimsel] düzenine bir geçiştir: “Dizisel düzen açısından, eyleme ilişkin bütün öğeler, eşsüremlidir [senkroniktir]: Yani amaçlar, araçlar, edenler, koşullar ve ötesi arasındaki karşılıklı anlam ilişkisi kesinlikle

dönüştürülebilir özelliklidir. Buna karşılık, söylemin dizimsel düzeni, her anlatılan öykünün ortadan kaldırılamaz biçimde artsüremli [diyakronik] olma özelliğini içerir” (Ricoeur 2005, 114-115). Dolayısıyla anlatının anlaşılması için sadece eylemin anlamsal bütünlüğünü kuran kavramsal ağa, sembolik kaynaklara ve zamansal yapıya hâkim olmak yetmez. Pratik alanda gereksindiğimiz bu yetilere ek olarak anlatının artsüremli düzenini oluşturan kompozisyon kurallarına da aşına olmak gerekir. Bu noktada olay örgüsünün önemi ortaya çıkar: “Olay örgüsü . . . geniş anlamıyla, yani anlatılan öykünün kurucusu olan bütünsel eylemdeki olayların düzenlenişi (dolayısıyla eylem tümcelerinin zincirlenişi) anlamında, pratiğin alanına anlatı tarafından sokulan dizimsel düzenin yazınsal açıdan eşdeğerlisidir” (Ricoeur 2005, 115) Buna göre, anlatıya kendisi için temel olan artsüremliliği sağlayan, olayörgüleştirmenin yapılandırıcı işlevidir. Peki ama olayörgüleştirme bu işlevi nasıl yerine getirir? Bu soruyu yanıtlamak için şimdi Ricoeur tarafından üç başlık altında incelenen olayörgüleştirmenin dolayımına işlevine odaklanacağım.

İlk olarak, “olay örgüsü, dağınık olaylar veya hadiseler ... ile tüm öykünün bütünlüğü arasında *aracılık eder*” (TDI, 176). Yani, olayörgüleştirme çeşitli olay ve hadiselerden bütünlüklü anlaşılabilir bir öykü yaratır. Başka bir deyişle, bu olay ya da hadiseleri bir öykü haline getirir. Bu anlamda, bir olay artık sadece tekil bir olay değil, anlatının bütünlüğüne katkıda bulunan bir olaydır. Öte yandan bir anlatı, olayların sıralanmasından daha fazlasıdır. Bu olayları anlaşılabilir bir bütün halinde düzenler, böylece bir öykünün “teması” hakkında konuşulabilir. Bu da anlatısal bütünün, olayörgüleştirmenin sıraya koyduğu olayların toplamından daha fazlası olduğu anlamına gelir. Kısacası, olayörgüleştirme burada bir ardışıklıktan bir düzen [konfigürasyon] çıkarma işlemi olarak karşımıza çıkar.

İkinci olarak, olay örgüsü “tasarlanmamış durumlar, keşifler, eyleyenler ve eylemlerden etkilenenler, tesadüfi veya tasarlanmamış karşılaşmalar, aktörler arasında çatışmadan iş birliğine kadar değişen etkileşimler, amaçlara iyi veya kötü uyarlanmış araçlar ve son olarak niyetlenilmemiş sonuçlar gibi heterojen bileşenleri bir araya getirir” (1991b, 21). Başka bir deyişle, olay örgüsü öyküdeki uyumsuz, heterojen unsurlar arasında düzenleyici bir işlev görür ve bu heterojenlikten bir bütün ortaya çıkartır. Ancak bu sürecin sonunda ulaşılan bütünlük saf bir uyum değil, öyküdeki olumsuz unsurların dinamik birliğini tanımlayan uyumsuz bir uyumdur.

Son olarak, “olayörgüleştirme poetik kompozisyona uygun zamansallığı kurar” (Ricoeur 1985, 177). Ricoeur’e göre bu zamansallık, öykünün epizodik yanını anlatının biçimlendirici edimiyle iç içe geçirir: “Bu edim, öykünün olaylarını ‘bir araya getirmekten’, bir ardışıklıktan bir konfigürasyon yaratmaktan ibarettir” (177). Bu özellik *Zaman ve Anlatı*’da önem kazanır, çünkü zamanın hem geçip giden hem de kalıcı olan olarak iki yönlü yapısının muammasına bir çözüm sunar. Poetik yapılandırmanın sonucu olan anlatı zamanı, geçiş olarak zaman ile süre olarak zaman arasında arabuluculuk yaparak bu ikileme bir çözüm önerir: “Bizim saptamaya çalıştığımız şey, geçip gidenin ortasında kalıcı olanın zamansal kimliğidir” (177).

Bu dolayimsal süreçler sayesinde, praksis dünyasındaki olayların uyumsuzluğu metinde bir uyuma dönüştürülür. Ne var ki, olayların uyumlu bir biçimde yapılandırılması, bu olayların praksis dünyasındaki görünümünün uyumsuz karakterinin göz ardı edildiği, silindiği veya olayörgüleştirme tarafından ortadan

kaldırıldığı anlamına gelmez. Aksine, bunlar olayörgüleleştirme tarafından metinsel mantık çerçevesinde dönüştürülür, bu da anlatıyı aynı anda hem uyumsuzluğu hem de uyumu içeren bir bütünlük haline getirir. Anlatısal yapılandırmanın bu benzersiz boyutu Ricoeur tarafından *uyumsuz uyum* kavramıyla formüle edilir ve temelde çatışan unsurların uyumlu bir şekilde bir arada bulunmasına atıfta bulunan Latince *concordia discors* terimine başvurulur: “Tragedya modeli katışıksız bir uyumluluk modeli değil, uyumsuzluğu da içeren bir uyumluluk modelidir” (Ricoeur 2005, 91). Uyumsuz uyum yapısı, olayların praksisteki uyumsuz durumundan kaynaklanan olumsuzluk etkisinin, zorunluluk ya da olasılık etkisine ters çevrilmesiyle, öyküleme tarafından oluşturulur. Declan Sheerin’in sözleriyle:

Ricoeur’e göre, şiirsel kompozisyondan kaynaklanan bu evrenselleşme uyumsuzluğu ortadan kaldırmaz. Aksine, uyumsuzluk Ricoeur’ün ‘uyumsuz uyum’ modeli olarak adlandırdığı şey içinde kalır. Başka bir deyişle, bir olay örgüsü oluştururken ‘anlaşılabilir olan rastlantısal olandan, evrensel olan tekil olandan, zorunlu ya da olası olan epizodik olandan doğar’, böylece buradaki sanat uyumsuz olanın uyumlu görünmesini sağlamaktır. (2009, 45)

Bir öyküdeki uyumsuz olaylar, karakterlerin yaşadığı korkutucu ve acınası olaylar, beklenmedik sürprizler vb. şeklinde bulunabilir. Başka bir deyişle, öyküdeki uyumsuzluk, öykünün tutarlı akışını bozan olaylarda; Aristoteles’in terimini kullanırsak, tersine çevirme (*peripeteia*) olgusunda kendini gösterir. Bu olaylar olay örgüsünü bir başlangıç durumundan bir son duruma dönüştürür. Ancak bu dönüşüm, olay örgüsü tarafından düzenlenen düzenli bir dönüşümdür. Olay örgüsü, yapılandırma yoluyla, bu iki durum arasında aracılık eder: başlangıç durumunun uyumlu yapısı ve geri dönüşlerin getirdiği uyumsuzluk. Olay örgüsü, bu olayları öykünün içine yerleştirerek onlara bir olasılık ve gereklilik atfeder. Bu olayların ulaştığı zorunluluk Ricoeur tarafından fiziksel zorunluluktan farklı olarak anlatısal bir zorunluluk olarak tanımlanır: “Bu zorunluluk, anlam etkisi biçimlendirme ediminden gelen bir anlatısal zorunluluktur; bu anlatısal zorunluluk, fiziksel zorunluluğun öteki yüzü olan fiziksel olumsuzluk, anlatısal zorunlulukta imlenen anlatısal olumsuzluğa dönüştürür” (Ricoeur 1992, 142).⁴

Bu noktada mimetik etkinlik artık Platoncu naif taklit formundan sıyrılıp üretici ve yaratıcı bir şekle bürünmüştür. Fakat süreç burada tamamlanmaz. Yazınsal metnin düzenleyici işlevi okuma edimi aracılığıyla okurun dünyasıyla ilişkilendirilir, diğer bir deyişle okuma edimi aracılığıyla *mimesis2*’den *mimesis3*’ün alanına geçeriz. Okuma edimi her iki mimetik alanda da işleyen bir süreçtir. Metnin biçimlendirici işlevini imleyen *mimesis2* alanı sadece yazarın iş yaptığı bir alan değil, yazar ve okurun birlikte iş yaptıkları bir alandır Ricoeur için. Yazar tarafından kurgulanan yazınsal

⁴ Hakkı Hünler bu bölümü şu şekilde çevirmiştir: “İmdi, bu zorunluluk, anlam etkisi kendi sıfatıyla şekillendirici edimden gelen anlatısal zorunluluktur; bu anlatısal zorunluluk, fizik zorunluluğun öbür yüzü olan fizik olumsuzlukla anlatısal zorunlulukla içeren anlatısal olumsuzluğa dönüştürür” (Ricoeur 2010, 191). Burada makaledeki kavramsal bütünlüğü korumak ve anlaşılabilirliği artırmak adına bölümü kendim çevirdim. Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta da Ricoeur’ün zorunluluk kavramını Aristoteles’in *Poetika*’sından almış olduğudur. Hatırlayacağımız üzere Aristoteles *Poetika*’da öyküdeki olayların birbirini olasılığa ya da zorunluluğa göre takip etmesi gerektiğini söylüyordu (2017, 33).

metin okurun yorumlama edimleri sonucu bir yapıt haline gelir. Dolayısıyla yazınsal yapıt yazar ve okurun ortak üretimidir. Ricoeur bu noktada Roman Ingarden'in ontolojik çalışmalarına, Wolfgang Iser'in okuma fenomenolojisi üzerine yaptığı çalışmaya ve Hans Robert Jauss'un okur toplulukları ile gelenek üzerine yaptığı çalışmalara gönderme yapar.⁵ Bu yazıda yazınsal metnin ontolojik yapısı, okuma edimi ve yazınsal geleneğin oluşumuyla ilgili bu tartışmalara girmeyeceğim. Fakat tüm bu isimlerle birlikte Ricoeur'un geldiği noktaya dikkat çekmek istiyorum; tüm bu isimler için “metin bir *açıklayıcı bilgiler* bütünüdür; bireysel okur ya da okur kitlesi bu açıklayıcı bilgileri edilgen olarak ya da yaratıcı biçimde *yerine getirir*. Metin ancak metin ile alıcı arasındaki etkileşim içinde yapıta dönüşür” (2005, 148). Dolayısıyla metin yazınsal biçimlendirme aracılığıyla düzenlenmiş haliyle bile açık bir yapıdır. Yazınsal biçimlendirme son halini okuma eylemi dolayısıyla alır.

Okuma edimi diyalektik bir süreçtir; okur metni biçimlendirirken metin de okuru biçimlendirir. İlk biçimlendirme *mimesis2* alanının işaret ederken ikinci biçimlendirme bizi *mimesis3*'e gönderir. Okuma eylemi *mimesis2*'den *mimesis3*'e geçişi sağlar. Ricoeur *mimesis3*'ü metnin ve okurun dünyalarının kesişimi olarak tanımlar (2005, 149). Metnin gönderimsel özelliği burada daha da belirginleşir. Yazınsal metin okurun ufkunu genişleterek okura yeni bir kavrayış sunar, “metnin dünyası ile seyircinin ya da okurun dünyası arasındaki kesişmedir *mimesisIII*” (2005, 149). Okuma eylemi sonucu ortaya çıkan bu yeni kavrayış, okurun dünyayı ve kendini yeni bir ufkun içinde yeniden kavrayışı, yazınsal metnin gönderimselliğine de ışık tutar; yazınsal dil betimleyici bir söylemle değil, dolayimli bir söylemle, okurun dünyaya dair kavrayışını dönüştürerek metin dışı dünyaya gönderimde bulunur. Yazınsal metinler “kendilerine özgü bir gönderme düzenine, eğretilmeli gönderme düzenine göre dünya ile bağlantı kurar” (2005, 153).

Bu şekilde *mimesis1* ile eylem dünyasından yola çıkan mimetik yay *mimesis3* ile yeniden eylem dünyasına döner. Ricoeur'e göre burada söz konusu olan bir kısır döngü olarak tanımlanabilecek dairesel bir dönüşten daha katmanlı bir dönüştür: “Çözümlemenin döngüsel [dairesel] olduğu tartışılmaz. Ama döngünün kısır olduğu çürütülebilir. Bu bakımdan ben daha çok bir sarmaldan [spiral'den] söz etmek istiyorum. Düşünceyi bir çok kez aynı noktadan ama farklı yükseklikten [altitude] geçiren bir sarmaldır bu” (2005, 140). Dolayısıyla okur mimetik sürecin sonunda yeniden eylem alanına, yaşam dünyasına döndüğünde, aynı noktaya dönmüş olsa bile, yazınsal metnin dönüştürücü gücü sayesinde farklı bir irtifada bulacaktır kendini. Bu irtifadan bakan okur için dünyanın ufku genişlemiştir. Ne içinde yaşadığı dünya ne de okurun kendisi başlangıç noktasıyla aynıdır. Metin yaşam ve eylem dünyasına dair bir şeyler söylemiştir, fakat yukarıda belirttiğimiz gibi, bunu doğrudan işaret ederek, betimsel bir yolla değil, dolayimli/eğretilmeli bir yolla yapmıştır. Yazınsal metnin özgün gönderimselliği tam da bu dolayimli etkileme gücü üzerinden ortaya çıkar.

5 Bkz: (Ingarden 1973a, 1973b), (Iser 1980), (Jauss 1982a, 1989, 1982b).

Kaynakça

- Aristoteles. 2017. *Poetika* (Şiir Sanatı Üzerine). Çeviren Nazile Kalaycı. Ankara: Pharmakon Kitap.
- Gorospe, Athena E. 2007. *Narrative and Identity: An Ethical Reading of Exodus 4*. Leiden: Brill.
- Ingarden, Roman. 1973a. *The Cognition of the Literary Work of Art*. Çeviren Ruth Ann Crowley ve Kenneth R. Olson. Evanston: Northwestern University Press.
- . 1973b. *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature*. Çeviren George G. Grabowicz. Evanston: Northwestern University Press.
- Iser, Wolfgang. 1980. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Jauss, Hans Robert. 1982a. *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Çeviren Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1982b. *Toward an Aesthetic of Reception*. Çeviren Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1989. *Question and Answer: Forms of Dialogic Understanding*. Çeviren Michael Hays. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1985. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- . 1986. "The Intelligibility of Action." *Rationality, Relativism and the Human Sciences* içinde, derleyen Joseph Margolis, Michael Krauss ve Richard M. Burian, 63-80. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Melberg, Arne. 1995. *Theories of Mimesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul. 1984. *Time and Narrative*. Çeviren Kathleen McLaughlin ve David Pellauer. 3 vols. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1985. "The Text as Dynamic Identity." *Identity of the Literary Text* içinde, derleyen Mario J. Valdes ve Own J. Miller, 175-186. Toronto: University of Toronto Press.
- . 1991a. "The Function of Fiction in Shaping Reality." *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* içinde, derleyen Mario J. Valdes, 117-136. Toronto: University of Toronto Press.
- . 1991b. "Life in Quest of Narrative." *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* içinde, derleyen David Wood, 20-33. London: Routledge.
- . 1991c. "Mimesis and Representation." *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* içinde, derleyen Mario J. Valdes, 137-158. Toronto: Toronto University Press.
- . 1992. *Oneself as Another*. Çeviren Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2005. *Zaman ve Anlatı: 1. Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*. Çeviren Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 1983.

- . 2010. *Başkası Olarak Kendisi*. Çeviren Hakkı Hünler. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- . 2019. *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*. Çeviren Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Sheerin, Declan. 2009. *Deleuze and Ricoeur : Disavowed Affinities and the Narrative Self*. London: Continuum.

Vlacos, Sophie. 2014. *Ricoeur, Literature and Imagination*. New York: Bloomsbury Academic.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 13/ Sayı 1 / Temmuz 2024

ISSN: 2147-1622

Mantıksal Atomculuktan Bağlamsal Örnekçiliğe: Wittgenstein'da Sözcüklerin Anlamı

Ahmet Cüneyt Gültekin

Ankara Üniversitesi
agultekin@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0748-9334

Öz

Wittgenstein *Tractatus*'ta mantıksal atomcu bir açıklama modeli doğrultusunda dil ile dünyanın karşılıklılığı tezini savunur. Böylece sözcük ile nesne birbirine doğrudan bağlanır. Sözcüklerin anlamı karşılık geldikleri yalın nesnelere olarak belirlenmekte ve güçlü bir göndergesel dil anlayışı sunulmaktadır. *Soruşturmalar*'da ise Wittgenstein, sözcüklerin anlamı konusundaki sorunu nesnenin kendisinden nesneye işaret etme edimine kaydırır. Örnekle tanımlamanın olanağı soruşturularak sözcüklerin anlamı sosyal bir zeminde işaret edilen birimler olarak bağlamsal örneklerle bağlanmaktadır. Sözcüklerin anlamı da mantıksal bir analiz yerine bağlamsal bir betimleme ile belirlenir. Bu açıdan teorik ve mantıksal dil açıklamasını şekillendiren göndergesellik yaklaşımı gevşetilerek, bağlamsal bir örnekçilik doğrultusunda sürdürülmüştür. Dolayısıyla dilin belirli kullanımları açısından sözcüklerin anlamı, gündelik ve pratik yoldan da olsa nesnelere bağlamsal olarak ilişkilendirilmekte ve düşünürün bu sorunlar alanı çerçevesinde felsefesinde bir süreklilik söz konusu edilebilmektedir. Bu doğrultuda makalenin amacı, bu sürekliliği belirli sınırlar çerçevesinde ortaya koyarak düşünürün sözcüklerin anlamına ilişkin görüşlerini nasıl rafine hale getirdiğini göstermektir.

Anahtar Sözcükler: Mantıksal atomculuk, Örnekle tanımlama, Nesneye işaret etme, Bağlamsal örnekçilik.

Posseible: Felsefe Dergisi, 2024, 13(1), 16-33.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.12800317>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 17.02.2024

Kabul Edildiği Tarih: 18.05.2024 / Yayınlandığı Tarih: 30.07.2024

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 13 / Issue 1 / July 2024

ISSN: 2147-1622

From Logical Atomism to Contextual Ostentionalism: The Meaning of Words in Wittgenstein

Ahmet Cüneyt Gültekin

Ankara University
agultekin@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0748-9334

Abstract

In the *Tractatus*, Wittgenstein defends the thesis of the correspondence of language and the world according to the logical atomist model. Thus, names refer to objects; the two are directly connected. The meaning of words is determined by the simple objects as logical units they correspond to, and a strong view of referential language is advanced. In the *Investigations*, however, Wittgenstein shifts the problem of the meaning of words from the object itself to the act of pointing to the object. By investigating the possibility of ostensive definition, the meaning of words is linked to contextual ostentions as units pointed to and embedded in a social background. The meaning of words is therefore clarified by contextual description rather than by logical analysis. In this respect, the referentiality approach that shapes the theoretical and logical account of Tractarian language structure is weakened but also preserved in a loosened manner in contextual ostentionalism. Regarding certain uses of language, the meaning of words is contextually associated with objects ordinarily and practically. It therefore becomes possible to argue for a continuity in Wittgenstein's philosophy within the framework of this problematic. This article will demonstrate this continuity within certain limits and elucidate the problem concerning the meaning of words that Wittgenstein refined.

Keywords: Logical atomism, Ostensive definition, Pointing to object, Contextual ostentionalism.

Posseible: Journal of Philosophy, 2024, 13(1), 16-33.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.12800317>

Category: Research Article / Date Submitted: 17.02.2024
Date Accepted: 18.05.2024 / Date Published: 30.07.2024

Mantıksal Atomculuktan Bağlamsal Örnekçiliğe: Wittgenstein’da Sözcüklerin Anlamı

Ahmet Cüneyt Gültekin

Giriş

Analitik felsefe geleneğinde önemli ve kendine özgü bir yer tutan Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* adlı yapıtında kendisine düşüncelerin dile getirilişine, yani dile bir sınır çizme görevi vermektedir (TLP, Önsöz). Dilin içinden çizilecek sınır yoluyla, bu sınırın ötesinde kalanlar felsefenin sorun konusu edilmeyecektir. Wittgenstein felsefe tarihinde ender rastlanan bir yaklaşımla, felsefe sorunlarının sürekli bir şekilde soru olarak ortaya çıkmalarının, dilin mantığının yanlış anlaşılmasına dayandığı iddiasını ortaya atar.

Wittgenstein dilin sınırlarının çizilmesi görevini, mantığın temellerinin incelenmesiyle ilişkilendirerek, bu sınırları mantığın belirlediğini düşünür (Pears 1985, 46). Bu doğrultuda var olan her dilin bir başlangıç önermeleri (atomik önermeler, temel tümceler) diline çözümlenebileceğini ve bu temel önermelerin, mantıksal analiz ile olanaklı her dilin sınırlarını hesaplamakta bir çıkış noktası işlevi görebileceklerini savunur (Pears 1985, 49). Dil en yalın öğelerine mantıksal bir analiz yoluyla çözümlenebilir. Bu analiz dilin karşılık geleceği bir dünyanın gerçekliğini de olduğu gibi ortaya çıkarmalıdır. Bu noktada Wittgenstein *Tractatus*’ta gerçekliğin, yani dünyanın yapısının sabit bir yapı, mantıksal bir yapı olduğunu öne sürerek, dil temeline dayanan bir ontoloji yapmaktadır (Soykan 1995, 40). İşte filozofun kendisini mantıksal atomculuk olarak gösteren yapıtının bu boyutu, bizi nesnelerin dünyanın tözünü oluşturdukları (TLP, 2.021) düşüncesine; yani dünyanın, dilde karşılıklarının bulunduğu en yalına çözümlenmesi hedefine götürmektedir.

Bu bağlamda Wittgenstein’in *Tractatus*’taki felsefesi mantıksal atomculuk açısından dil ile dünyanın karşılıklılığına ilişkin ontolojik içerimleri sergilenecek şekilde

incelenabilir. Söz konusu mantıksal yapı ve çözümleme çabası, düşünürün geç dönem yapıtı *Felsefi Soruşturmalar*'da önemli ölçüde gevşetilmiş olsa bile, bağlamsal ve sosyal bir yapı içine yerleştirilerek sürdürülmektedir. Bu açıdan dilin farklı kullanım biçimleri ve dilin çeşitli bölgelerinin farklı işleyişleri çerçevesinde, mantıksal atomcu analiz yönteminden uzaklaşan düşünür, dil öğrenimi ve dilsel iletişime odaklanarak dildeki adlandırma etkinliğine ilişkin düşüncelerini revize ederek geliştirmiştir. Özellikle dilsel iletişimin en yalın ögesi olarak düşünülebilecek sözcükler düzeyinde anlam ve tanımlama sorunlarının izini süren Wittgenstein, nesnelere verilen adlar konusunda belirli bir çizgiyi takip etmiş gibi görünmektedir. Zira adlandırma ve tanımlama sorunları *Tractatus*'un da başat konularındandır. Dolayısıyla filozofun bu alandaki sorunlara bakışındaki çizginin gelişimi ve dönüşümü, mantıksal birimler olarak nesnelere, işaret edilen örnekler olarak nesnelere doğru olan geçiş öne çıkarılarak ele alınacaktır.

Yine dilin sınırları üzerine düşünme ve dile ilişkin yanlış anlamaların önüne geçme hedefi doğrultusunda, nesnelere nasıl adlandırıldığı, tanımlandığı ve dil yoluyla anlaşıldığı sorularına verilebilecek yanıtların *Soruşturmalar*'da da örnekle tanımlama yoluyla rafine hale getirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu açıdan sözcüklerin anlamlandırılmasına ilişkin açıklamanın mantıksal atomcu yaklaşımdan, bir tür bağlamsal (sosyal) örnekçiliğe doğru gevşetildiği ileri sürülebilir. Bir bakıma odak mantıksal olarak konumlandırılan nesnenin kendisinden, nesneye işaret etme etkinliğine kaydırılmıştır. Dolayısıyla Wittgenstein'in erken dönem düşüncelerine tamamen karşıt bir pozisyona sekmediği sorun alanlarına vurgu yapılarak, dilin belirli türden kullanımlarına ilişkin yaklaşımının sürekliliği gösterilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede düşünürün düşünce çizgisi sözcüklerin anlamı sorunu özelinde takip edilecek ve soruna bakışın gelişim seyri açık hale getirilecektir.

Mantıksal Atomculuk ve *Tractatus*

Mantıksal atomculuk temelde dünyanın nihai bileşenlerinin atomsal olduğunu, ideal bir dilin yapısıyla dünyanın yapısı arasında bir karşılıklılık bulunduğunu iddia etmektedir. Wittgenstein'in yoğunlaştırılmış bir biçimde *Tractatus*'ta ortaya konan felsefesi de mantığın temellerinin bir incelemesi olarak başladığından ve çıkış noktası da Frege ve Russell'in mantık üzerine daha önce gerçekleştirdikleri çalışmalar olduğundan (Pears 1985, 54), analitik felsefe geleneğinde önemli bir aşama olarak görülebilir.

Özellikle Russell'in çözümleme yöntemi, doğal diller yeterince saydam ve yalın tümcelerden oluşmadıklarından, bu bileşiklik ve karmaşıklıktan kaynaklanan güçlük ve anlam karmaşalarını gidermeye dönük olarak geliştirilmiştir. İşte mantıksal çözümleme bu karmaşıklığı, anlamı bozmadan, saydam ve tek anlamlı mantık dili ortamına çevirmeye ve anlamsal belirsizlikleri ortadan kaldırmaya olanak vermektedir (Denkel 1997, 314). Yani bu çözümleme yoluyla, eldeki bütün çokanlamlı gibi görünen ve karmaşık olan terimler yalına indirgenmekte ve bu mantıksal yalınlık düzeyinde dil ile dünya arasında tam bir karşılıklılık olduğu gösterilebilecektir. Russell'in betimlemeler kuramı ve çözümleme yöntemi bu bağlamda, Wittgenstein tarafından felsefeye yapılan önemli bir katkı olarak görülmüş

ve büyük ölçüde benimsenmiştir. Yalnız Wittgenstein'in Russell'dan ayrıldığı nokta, yalınlar düzeyinde dil ile dünyanın nasıl çakıştığına kuramına ilişkindir. Bu kuram mantıksal atomculuk olarak Russell ve Wittgenstein tarafından değişik biçimlerde geliştirilmiştir (Denkel 1997, 316).

Mantıksal atomculuk terimi aslında Wittgenstein tarafından değil, Russell tarafından ortaya atılmıştır. Russell'a göre mantıksal atomculuk, dünyayı oluşturan nihai parçalara inmeyi ve dil yoluyla bunlar arasındaki ilişkiyi bulmayı amaçlamaktadır (2010, 25). Burada Russell tarafından söz konusu edilen, dünya ile eşbiçimli olan ideal bir dildir. Russell'a göre analiz sonucu varılan atomlar fiziksel değil, mantıksal atomlardır. Her atomik önermenin anlamı da kendisini oluşturan öğelerinin doğrudan tanıma yoluyla deneyiminden (*acquaintance*) doğar. Wittgenstein'a göre de dünyanın nihai bileşenleri mantıksal bir analiz yoluyla ortaya konulmalıdır, yalnız her ne kadar *Tractatus*, Russell'ın ortaya koyduğu mantıksal atomculuğun temel tezlerini paylaşırsa da önemli ayrılıklar ve karşı çıkışlar da barındırmaktadır. Bu doğrultuda Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta içerilen düşüncelerinin ayrıntılandırılması gerekir.

Wittgenstein'ın mantıksal atomculuğunun temel tezleri Ian Proops tarafından altı başlık altında toparlanmıştır. Bunların daha iyi ortaya konulabilmesi için öncelikle dayandıkları *Tractatus*'taki belirtilen yerler verilecektir:

“Tümcenin ancak bir ve tek bir tam çözümlemesi vardır” (TLP, 3.25).

“Açık ki, tümcelerin çözümlenmesinde, temel tümcelere ulaşmamız gerekir; bunlar da dolaysız bağlantı içindeki adlardan oluşacaktır” (TLP, 4.221).

“Tutalım ki bana bütün temel tümceler verilmiş olsun: O zaman şu yalın soru sorulabilir: bunlarla hangi tümceleri kurabilirim. Ve bunla da bütün tümceledir, öyle olmakla da sınırlandırılmışlardır” (TLP, 4.51).

“Tümce, temel tümcelerin doğruluk işlevidir” (TLP, 5).

İşte Proops bu dört tümceden Wittgenstein'ın mantıksal atomculuğunun ilk tezini verir:

1) Her tümce, temel tümcelerin doğruluk işlevi olduklarını açığa çıkaran tek bir nihai çözümlemeye sahiptir (Proops 2022).

Diğer tezler de *Tractatus*'taki ilgili tümcelerden şu şekilde çıkarılır:

“Tümcenin ancak bir ve tek bir tam çözümlemesi vardır” (TLP, 3.25).

“En yalın tümce, temel tümce, bir olgu bağlamının varoluşunu savlar” (TLP, 4.21).

2) Bu temel tümceler, olgu bağlamlarının varoluşunu savlar (Proops 2022).

“Temel tümcenin bir göstergesi, hiçbir temel tümcenin onunla çelişme içinde bulunmamasıdır” (TLP, 4.211).

“Bir temel tümceden bir başkası çıkarılamaz” (TLP, 5.134).

3) Temel tümceler birbirinden bağımsızdır, her biri diğerlerinin doğruluk ya da yanlışlıklarına bağlı olmaksızın doğru ya da yanlış olabilir (Proops 2022).

“Açık ki, tümcelerin çözümlenmesinde, temel tümcelere ulaşmamız gerekir; bunlar da dolaysız bağlantı içindeki adlardan oluşacaktır” (TLP, 4.221).

4) Temel tümceler, semantik olarak yalın sembol ya da adların dolaysız bir bağlantısıdır (Proops 2022).

“Nesne yalıdır” (TLP, 2.02).

“Ad tümce içinde, nesnenin yerini tutar” (TLP, 3.22).

5) Adlar bileşik olmayan şeylerin yerini tutar, bunlara da ‘nesne’ denir (Proops 2022).

“Olgu bağlamı nesnelere (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır” (TLP, 2.01).

6) Olgu bağlamları bu yalın nesnelere bir bağlantısıdır (Proops 2022).

Adların nesnelere yerini tuttuğu ve nesnelere de yalın olduğu iddiasıyla ortaya çıkan Wittgenstein, adlara ya da temel tümcelere ilişkin tek bir örnek bile vermemiştir. Kendisinin bir mantıkçı olduğunu ve neyin yalın ya da bileşik olduğuna karar vermenin tamamen empirik bir iş olduğunu düşünmüştür (Fann 1969, 12). Bu da *Tractatus*'taki ana yöneliminin mantıksal bir yönelim olduğunu göstermektedir. Esas hedef dilin ve dünyanın mantıksal yapısının ortaya çıkarılmasıdır. Bu mantıksal yapının (özellikle gündelik dilde içerilen) gün ışığına çıkarılması, dünyanın yapısını kavramaya da olanak sağlayacaktır. Zaten mantıksal atomculuk öğretisinin kalbi de dilin yapısıyla dünyanın yapısı arasında bir paralelizm ya da karşılıklılık bulunduğu tezidir (Rossi 2001, 22,27).

Wittgenstein dilin yapısının mantık tarafından belirlendiğini ve dilin esas işlevinin dünyayı yansıtmak olduğunu iddia eder. Bu noktada mantık, dil ve dünya arasındaki ilişkinin anahtarı konumunda bulunmaktadır ve dolayısıyla *Tractatus*'ta işlenen bu konular ontolojik bir içerime sahiptir. Öyle görünmektedir ki, Wittgenstein'in erken dönem çalışmalarında izlemek istediği sıra, mantığın doğasından dilin doğasına ve dilin doğasından da dünyanın doğasına şeklindedir (Fann 1969, 6). Bu da dil ile dünyaya ilişkin iddiaların birbirine sıkı bir şekilde bağlı olduklarını göstermektedir ve bu aslında mantıksal atomculuğun en temel tezidir. Bu doğrultuda *Tractatus*'ta geliştirilen yaklaşım, bu ilişkinin nasıl kurulduğunu açıklamaya dönüktür. Buradaki ana düşünce, dilin dünyayı ve tümcelerin olguları temsil etmeleri için, tümce ile olgusal durum arasında ortak bir şeyin olması gerektiğidir. İşte bu bağlamda tümcelerin olguları resmettiği düşüncesiyle, dünyanın yapısının dilin yapısından çıkarılması olanaklı olmaktadır. Yalnız dil dünyayı yansıtmadığı sürece, yani tümcelere karşılık gelen bir olgu olmadığı sürece, tümcelerin bir anlam ifade edebilmeleri de olanaklı değildir. Yani anlamlı söylemin olanaklı olabilmesi için, dilin yapısı dünyanın yapısını yansıtmalıdır (Magee 2001, 334).

Anlamlı her tümce olanaklı bir olgu bağlamına, doğru her tümce de fiili bir olguya karşılık gelir. Dünyaya ilişkin anlamlı söylem de olanaklı olgu durumlarına karşılık gelen ve onları resmeden temel tümcelere ayrılabilir. Bu temel tümceler, kendileri anlamlı olmayan mantıksal değişmezlerle birbirlerine bağlanabilir, olanak bildiren yargılar olarak ortaya konabilir, alternatif bildiren yargılar olarak birbirlerinden ayrı tutulabilir veya olumsuzlanabilirler (Magee 2001, 336). İşte bu da Wittgenstein'in

tümceleri doğruluk işlevi olarak açıklama biçimidir. Yani “Bütün tümceler, temel tümceler üzerindeki doğruluk işlemlerinin sonuçlarıdır. Doğruluk işlemi, doğruluk işlevinin temel tümcelerden çıkararak meydana geliş tarzıdır” (TLP, 5.3). “Bütün doğruluk işlevleri, sonlu sayıda doğruluk işleminin temel tümceler üzerindeki ilerlemeli uygulanmasının sonuçlarıdır” (TLP, 5.32).

Bu yolla Wittgenstein temel tümcelerinin dünyayla nasıl ilişkide olduklarını açıklamaktadır. Yani dil ile dünya arasında kurulan ilişki, temel tümceler düzeyinde oluşturulmaktadır (Ishiguro 2001, 31,32). Tümce gerçekliğin bir tasarımıdır ve gerçeklik tümce ile karşılaştırılır. Yani tümce ancak gerçekliğin bir tasarımı olabilmesiyle, doğru ya da yanlış olabilir (TLP, 4.01, 4.05, 4.06).

Bir anlamda tümcenin gerçekliğin bir tasarımı olması, olanaklı bir olgu durumunun izdüşümü olması gibidir (TLP, 3.11). Eğer tümcenin karşılık geldiği bir olgu durumu gerçeklikte varsa, tümce doğrudur. Wittgenstein olgu durumuyla tümce arasındaki ilişkiyi bir iz düşürme analogisiyle ortaya koyar (Ishiguro 2001, 32). İşte bu noktada tasarım ile tasarımı arasında özdeş bir şeyin bulunması gerektiği savlanmalıdır (TLP, 2.161). Bu ortaklaşa sahip olunan şey, mantıksal tasarım kurma biçimidir (TLP, 2.2). Yani dilin dünyayı resmettiği düşüncesi, resmeden ile resmedilen arasında yapısal bir benzerlik olduğu düşüncesini içerir (Hartnack 1998, 17). Dilin biçimi gerçekliğin biçimiyle aynı olmalıdır. Bu yapı bozulursa, anlam-dışı (nonsense) bir durumla karşılaşılacaktır. Diğer bir deyişle, anlamlı tümceleri formüle etmek, ancak dilin yapısı dünyanın yapısıyla uyumlu olduğunda olanaklı olacaktır (Hartnack 1998, 17). Aksi halde anlamlı olarak belirlenen ve dilin sınırlarını belirleyen olgu söyleminin dışına çıkmış olacaktır ki; bu ifadeler bize dünya hakkında bir şey söylemeyen sözde tümceler olmanın ötesine gidemeyeceklerdir (Salğar 2018, 128).

Böylece Wittgenstein’a göre dilin dünyanın bir ayna tasarımı olduğu düşüncesi ortaya çıkar (TLP, 6.13). Yani dil, her bir tümcesinin temel tümcelere çözümlenebildiği ve temel tümcelerinin, nesnelere göndermede bulunan adların dolaysız bir bağlantısından oluştuğu ve nesnelere dolaysız bir bağlantısından oluşan atomik olguların mantıksal tasarımı olduğu bir yapıdır (Fann 1969, 21). Dünya da atomik olguların (olgu bağlamlarının) oluşturduğu olguların toplamı olarak ortaya konmaktadır (TLP, 1.1).

Dünyanın Yapısı ve Dil

Tractatus bütün tümcelerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu bir yapıt olmasına karşılık, yapıtın özellikle birinci ve ikinci tümceleri dünyanın yapısına ilişkin ontolojik iddialar içerir. Bu iddialar doğrultusunda da dünyaya karşılık gelen dilin yapısı ortaya konacaktır; ancak yapıtta öncelikle dil anlayışıyla eş biçimli olan bir dünya tasarımının zemini hazırlanmaktadır. Burada söz konusu edilen dünya, olgular dünyasıdır; zaten Wittgenstein’a göre bundan başka anlam-dışı olmayacak bir şekilde dile getirilebilecek bir dünya da yoktur. İşte bu dünya, olguların toplamıdır (TLP, 1.1). Bunlar mantıksal uzam içindeki olgulardır (TLP, 1.13). Bu çerçevede olgu, olgu bağlamlarının (states of affairs) varoluşu olarak tanımlanmaktadır (TLP, 2). Olgu bağlamı ise nesnelere bir bağlantısı olarak tanımlanır (TLP, 2.01). Bu nesnelere olgu bağlamında birbirlerinin içinde, bir zincirin baklaları gibi durmaktadır (TLP,

2.03). Ve nesne de olgu bağlamının oluşturucu ögesi olarak, ancak bir olgu bağlamı içinde düşünülebilir ve başka nesnelere bağlantı olanaklarının dışında düşünülemez, yani olgu bağlamının karşılıklı bağıntıları açısından bir bağımlılık biçimi gösterir (TLP, 2.011, 2.0121, 2.0122).

Bütün olgu durumlarının olanağını içeren nesnelere biçimi, olgu bağlamlarında yer almalarının olanaklarıdır (TLP, 2.014, 2.0141). Wittgenstein'in nesnelere doğasına ilişkin söylediği tek şey ise onların yalın olduklarıdır (TLP, 2.02). Bu iddia nesnelere bileşik olamayacakları ve onların dünyanın tözü oldukları düşüncesine bağlanır (TLP, 2.021). Böylece her nesne olgu bağlamı içinde başka nesnelere bağıntı içinde durmakta ve dünyanın tözünü oluşturmaktadır. Bu noktada Wittgenstein nesnelere ancak adlandırabildiğini dile getirir. "Nesnelere ancak adlandırabilirim. İmler onların yerinin tutar. Ancak onlar üzerine konuşabilirim, onları konuşarak dışa vuramam" (TLP, 3.221). Yani nesnelere yerini tutan yalın imlerin olanaklılığının istenmesi, bir bakıma yalın nesnelere var olduğu iddiasının ortaya atılması; anlamın belirginliğinin istenmesinin (TLP, 3.23) sonucu gibi görünmektedir. Aksi halde, yani dünyanın hiçbir tözünün olmadığı durumda, bir tümcenin anlamlılığı, başka bir tümcenin doğruluğuna bağlı olacaktır ki (TLP, 2.0211), bu da nihai olarak (yani eğer sonsuz döngüye girilmek istenmiyorsa) olgu bağlamını oluşturan nesnelere varlığını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca Wittgenstein nesne için belirgin olandır, biçimlenme içinse değişken olandır (TLP, 2.0271) diyerek; nesnede bir değişim olmadığını, değişimin olgu bağlamının kurulmasında nesnelere karşılıklı biçimlenmesindeki farklılıklardan kaynaklandığını ortaya koyar. Yani dünyadaki bütün olanaklı değişimler, yalın nesnelere olgu bağlamlarında farklı şekillerde durmaları ile söz konusu edilebilir.

İşte nesnelere birbirleriyle belirli bir tarzda bağlantı içinde durdukları olgu bağlamlarının toplamı da dünyadır (TLP, 2.04). Wittgenstein'a göre olgu bağlamını oluşturan tözler, yani nesnelere bölünemezdir. Dünyanın sağlam yapısı da bu yalın nesnelere dolaylıdır. Olgulardan oluşan bu dünya sabit, sarsılmaz bir yapıdadır. Ve onun yapısı mantıksal ve matematikselemdir (Soykan 1995, 45). Mantıksal atomculuğa göre de dünyanın yapısıyla dilin yapısı arasında paralellik olduğundan, dilin çözümlenmesi yoluyla dünya hakkında bilgi edinmek olanaklıdır. Ancak dünya ile dil arasındaki bağlantının ne şekilde kurulduğuna geçmeden önce, bunu daha iyi ortaya koymayı sağlayacak olan yalın nesnelere varlığına ilişkin argümanı daha ayrıntılı olarak ele alınmalıdır.

Aslında bu durum basit olarak söylemek gerekirse, tümcelere nihai çözümlenmesinde, adların yalın bir şeylerin yerini tutması gerektiği düşüncesiyle ilgilidir. Çünkü Wittgenstein dünyaya ilişkin ontolojik iddialarını, bu dünyayı yansıtmak ya da resmedecek olan dilin yapısına uygun kılacak şekilde önceden ortaya koymuştur. Bu noktada yalın nesnelere ilişkin argüman, zorunlu olarak varolmaları gereken şeylere ilişkin bir argüman olarak kendini gösterir. Bu argüman Proops tarafından *reductio ad absurdum* şeklinde şöyle formüle edilmiştir:

Yalın nesnelere yoktur.

O zaman her şey olumsuz olarak var olur.

Ve bir tümcenin anlamlı olup olmadığı, başka bir tümcenin doğru olup olmadığına

bağlı olur (TLP, 2.0211).

O halde dünyanın (doğru ya da yanlış) bir tasarımını oluşturmak olanaksız olur (TLP,2.0212).

Fakat böyle tasarımlar oluşturabiliyoruz.

Öyleyse yalın nesnelere olmak zorundadır (Proops 2022).

Anlamli tümceler oluşturunun koşulu, anlamlılığı başka tümcelerinin doğruluğuna bağı olmayan temel tümcelerinin varlığıyla olanaklıdır ki; bir temel tümceden bir başkası çıkarılmadığı (TLP, 5.134) düşüncesi de göz önüne alınacak olursa, birbirinden bağımsız temel tümcelerinin olanaklılığı da adların dolaysız bağlantılarından oluşan bu temel tümcelerdeki adların yerini tutacakları nesnelere gerektirir. Yani çözümleme, bileşikler için kullanılan ifadeler, yalın nesnelere yerini tutan adlarla değiştirilene, bir bakıma en yalına ulaşılan kadar sürdürülmelidir (Pears 1997, 27).

Tractatus'taki örtük argüman bu şekilde serimlenebilse de Tractarian nesnelere ne türden şeyler olduğu sorusu yine de yanıtsız kalır. Pears'ın yorumuna göre, *Tractatus*'un nesnelere özdek parçacıkları mı, yoksa insan-gözlemcilerin duyularları mı olduğu sorusuna bir yanıt bulmayı beklemek de yarasızdır (1985, 69). Bu konu *Tractatus*'un belirsiz bıraktığı noktalardan birisidir. Proops'a göre ise Wittgenstein, bir tümcenin ne zaman tam olarak çözümlendiğini anlamının yeterli bir yolunu ortaya koyamamış ve bundan dolayı Tractarian bir nesneyi tanımanın yolunu göstermekte başarısız olmuştur (Proops 2022). Yine de Wittgenstein'in ilk dönem düşüncesinde yalın nesnelere, çözümlemenin nihai sonucu ve temel tümcelerdeki daha fazla çözümlenemeyen adların imlemleri olan parçalanamayan öğeler olarak ele alınmaktadır. Yani yalın nesne, anlamın belirginliği talebinden kaynaklanan mantıksal bir zorunluluktur (Hacker 1997, 65). Eğer dil dünya ile ilişkilendirilmek isteniyorsa, daha fazla çözümlenemeyen nesnelere olmak zorundadır ve bunlar parçalanamaz olmak durumundadırlar. Ancak böylece dil ile dünya arasında bir bağ kurulabilir (Hacker 1997, 66). Düşününün *Tractatus*'taki dil anlayışı da bundan dolayı güçlü bir göndergesel açıklama modeli olarak karşımıza çıkar.

İşte bu yolla sağlanan temel, Wittgenstein tarafından dil ile dünya arasındaki ontolojik bağın kurulmasında kullanılacaktır. Bu noktada artık dilin, gündelik konuşmanın ardında gizlenmiş katı bir mantıksal öz olarak, nihai bir çözümleme ile aydınlatılabilecek tümel bir biçim olarak tasarlanması da (Altuğ 2001, 149) anlaşılır olmaktadır. Zaten mantıksal atomculuğa göre dil ile dünya bu mantıksal yapıyı ortak olarak barındırmaktadırlar. Yani mantık dilin yapısını belirlediği gibi, dünyanın da yapısını belirlemektedir. Bu bakımdan Wittgenstein'in dünyaya ilişkin ontolojik iddiaları da dilin doğasına ilişkin görüşleri anlaşıldığı takdirde kavranılabilir (Fann 1969, 7).

Dünyanın yapısında yer alan nesne, olgu bağlamı ve olgunun; dildeki karşılıkları ad, temel tümce ve tümce olarak kendisini gösterir (Fann 1969, 14). Dil tümcelerinin toplamı olarak, olguların toplamı olan dünyayı yansıtmaktadır (TLP, 1.1, 4.001). Ve tümce gerçekliğin bir tasarımıdır (TLP, 4.01). Böylece gerçeklik tümce ile karşılaştırılabilmekte ve tümce ancak gerçekliğin bir tasarımı olabilmesiyle, doğru

ya da yanlış olabilmektedir (TLP, 4.05, 4.06). Tümce nesnelere yerine geçen adların bağlantısıyla, tıpkı canlı bir resim gibi olgu bağlamını kurup ortaya koyar (TLP, 4.0311). Bütün tümceler temel tümcelerin doğruluk fonksiyonu (işlevi) olduğundan, temel tümce de gerçeklikle karşılaştırılan bir resim (tasarım) olduğundan, bir temel tümcenin doğruluğu onun karşılık geldiği bir olgu bağlamına bağlı olmaktadır. Doğru tümcelerin toplamı da toplam doğabilimini oluşturmaktadır (TLP, 4.11). Dilin ve böylece de dünyanın sınırları çizilmiş olmaktadır. Yani ancak olgu söyleminin dili dünya hakkında bir şey söylemekte ve bunlar kendini empirik önermeler olarak göstermektedir. Çünkü dile getirilebilir olan sadece doğabilimi tümceleridir. Dolayısıyla temel tümcelerin olgu bağlamlarını resmedici özelliğinin, dil ile dünyanın paralelliği tezi ile tutarlı olduğu görülecektir. Resim (dil) ile resmedilen (dünya) aynı mantıksal biçimi paylaşırlar ve bir anlamda eş biçimlidirler (Hacker 1997, 59). Bu durum, tümcenin bir mantıksal yapı iskelesi yardımıyla bir dünya kurduğu (TLP, 4.023) şeklinde dile getirilir.

Mantıksal tümceler dünyanın yapı-iskelesini betimlerler, ya da daha doğrusu, onu ortaya koyarlar. Onlar hiçbir şeyi ele almazlar. Adların imlem ve temel tümcelerin anlam sahibi olduklarını varsayarlar: Bu da onların dünya ile bağlantısıdır. Açık ki, belirli bir niteliğe özsel olarak sahip simgelerin belirli bağlantılarının yinelemeler (totolojiler) olması, dünya üzerine bir şey göstermelidir. Can alıcı nokta burada (TLP, 6.124).

Burada da görüldüğü gibi söz konusu olan mantık tümceleri, dünyayla dil aracılığıyla bağlantılıdır ve dünyanın mantığını (TLP, 6.22) gösterirler. Yani mantık, dünyanın koşulu olarak ortaya çıkmakta ve bu anlayış ontolojik bir iddia olarak ele alınmak durumundadır. Sonuç olarak Wittgenstein'in *Tractatus*'u gerçekliğin, yani dünyanın yapısının sabit bir yapı, mantıksal bir yapı olduğunu öne sürmektedir. İşte bu bağlamda filozofun kendisini mantıksal atomculuk olarak gösteren yapının bu dil temeline dayanan ontolojik boyutu, bizi nesnelere dünyanın tözünü oluşturdukları (TLP, 2.021) düşüncesine; yani dünyanın, dilde karşılıklarının bulunduğu en yalına çözümlenmesi hedefine götürmektedir. Bu durumda dil ile dünya arasındaki ontolojik bağlantının olanaklılığının koşulu yalın nesnelere varlığıdır ve dildeki dolaysız bağlantı içindeki adlardan oluşan temel tümceler de bu yolla olgu bağlamlarının varoluşunu dile getirebilirler. Sözcüklerin anlamı da bu yolla doğrudan nesnelere olarak belirlenmiş olur.

Bağlamsal Örnekçilik ve Felsefi Soruşturmalar

Mantıksal atomculuk, dilin daha yalına analiz edilemeyecek olan mantıksal öğelerden oluştuğunu ve dil ile dünyanın aynı mantıksal biçimi paylaştığını iddia ettiğinden; bu göndergesel yaklaşım doğrultusunda, dilin çözümlenmesiyle sözcüklerin anlamının da ortaya çıkarılabileceği tezi gündeme gelmiştir. Bu doğrultuda dilin yapısının dünyanın yapısını yansıttığı düşüncesi, ontolojik iddialarla temellendirilmeyi gerektirmiş ve dünyanın yapısına uygun bir olgu söyleminin mantıksal analiziyle sözcük ile nesne arasında doğrudan bir karşılıklılık olduğu iddiası ortaya atılmıştır.

Ancak *Tractatus*'taki bu katı yaklaşım, dilsel etkinliği olgu diliyle keskin bir şekilde sınırlandırmakta ve aşırı basitleştirilmiş mantıksal bir göndergesel dil anlayışı sunmaktadır.

Sözcüklerin anlamı sorunu konusunda ise teorik bir yalın nesnenin varlığı ortaya konmuştur. Bu sözcük nesne ilişkisi, *Felsefi Soruşturmalar*'da hem gevşetilmiş hem daha somut ve pratik bir zemine oturtularak sosyal bir bağlam içinde konumlandırılmaya çalışılmıştır. Yine de sözcüklerin anlamlandırılmasına ilişkin somut nesnelerin örnekler olarak kullanılma bağlamlarının ele alınması, Tractarian bir yaklaşımın daha geliştirilmiş bir hale getirilerek genişletilmesi olarak okunabilir. Bu doğrultuda Wittgenstein'in örnekleme yoluyla sözcüklerin ayrıştırılması düşüncesinin izlerini sürmek gerekmektedir. Her ne kadar sözcüklerin birebir olarak nesnelere eşleştirilmesi fikri dilin birçok etkinlik alanı söz konusu edildiğinde terk edilmiş olsa da sözcüklerle nesnelerin ilişkilendirilebilme olanakları irdelenmeye devam edilmiştir. Bu doğrultuda dile ilişkin yumuşatılmış bir göndergesellik fikri *Soruşturmalar*'da belirli ölçülerde korunmakta ve atomcu bir ontoloji sosyal bir ontolojiye dönüştürülmektedir.

Felsefi Soruşturmalar'a dilin nasıl öğrenildiği üzerine düşünceler soruşturularak başlanır. Bu tema doğrultusunda örnekle tanımlama (ostensive definition) sorunu ayrıntılı bir şekilde irdelenmektedir. Wittgenstein'in örnekle tanıma ilişkin düşünceleri, mantıksal atomculuğun eleştirisi için de temel oluşturur (Baker&Hacker 1980, 168). Dolayısıyla mantıksal atomculuğun analiz yöntemi yerine, dilde örnekle tanımlama etkinlikleri incelenerek dilsel pratiğe ve kullanıma dikkat çekilen bir ayrıştırma yaklaşımı öne çıkmaktadır.

Wittgenstein öncelikle dilin nasıl öğrenildiğine odaklanır ve bu sürecin temel olarak nesnelere ad vermekten oluştuğu fikrini eleştirir (FS, §26). *Soruşturmalar* boyunca geliştirilen yaklaşım çerçevesinde ise örnekle tanımlama, dilin örüldüğü eylemlerden oluşan etkinlikler alanının sadece bir parçasını oluşturmaktadır. Temel sorun dilimizde farklı türden sözcüklerin olduğunu ve dili konuşmanın aslında pratik bir etkinliğin, daha geniş olarak da yaşam biçimlerinin parçası olduğunu görebilmektir (§7, 23). Dili nesnelere ad vermek ve nesnelere tekrar karşılaştığında bu adları etiketler olarak kullanma işlevine indirgemek, dili sınırlandırmaya ve basitleştirmeye yol açmaktadır. Dildeki sözcükler, dili konuşanların yaşam biçimlerinin oluşturduğu sosyal bağlam içinde anlam kazanırlar. Dolayısıyla dilin içinde işlediği sosyal etkinlikler bağlamında dili konuşanların gündelik yaşam biçimlerinden kaynağını alan dilin kültürel boyutuna atıfta bulunmak, söz konusu eleştirinin özünü oluşturacaktır.

Bu sınırlandırılmış ve adlara indirgenmiş olarak sunulan Augustinus'un dil anlayışı betimlenerek, gündelik kullanımdaki dile dikkat çekilir. Örnekle tanım nesneye işaret ederek adını söylemek olarak ortaya konulduğunda, Augustinus'un dil anlayışı, dolaylı olarak da Tractarian mantıkçı atomculuğun ad-nesne bağıntısına ilişkin ontolojik tez, çeşitli örnekler üzerinden eleştirilir. Nesneye işaret ederek ad sözcüğünü söylemek ve sonra nesnelere konuşurken bu adlara başvurmak (§27), örnekle tanımlamayı yalnızca basit bir şekilde işaret etme edimi ve bu edime eşlik edecek şekilde adı söylemek biçiminde açıklanır. Yalnız farklı durumlarda ve sözcüğün ifade edildiği çeşitli bağlamlar için örnekle açıklama farklı şekillerde

gerçekleşmektedir; çünkü adlandırma sözcüklerin nasıl kullanılacağını sabitleme yoluyla gerçekleşmez (Lugg 2000, 59). İşte nesnelere örnekler olarak başvuru da *Tractatus*'tan farklı olan nokta burasıdır. Dilde şeyler hakkında konuşmanın yanı sıra birçok farklı işlev de (emir verme, çağırma, soru sorma, tartışma gibi) yerine getirilmektedir. Gündelik dile, yani kullandığımız dile baktığımızda, sözcüklerin kullanımının farklı biçimlerde olduğu görülmektedir.

Bu yolla bir adı örnekle tanımlama ediminin, her zaman için ve yalnızca dil ile dünya arasındaki karşılıklı ilişkiyi kuran bir açıklamada temel olarak kullanılmaması, *Tractatus*'un da eleştirisini gündeme getirir. Bir açıdan Wittgenstein tüm sözcüklerin adlar olduğu düşüncesini örnekle tanımlamanın dilin temeli olduğu düşüncesiyle ilişkilendirmiş ve örnekle tanım konusundaki belirsizliğin (mantıksal analiz ile örnekle tanımlamanın birbirine karıştırılması) *Tractatus*'taki yanlışlıkların temel kaynağı olduğunu düşünmüştür (Baker&Hacker 1980, 168). Ancak Wittgenstein elbette ki mantıksal analiz ile örnekle tanımlamayı birbirine karıştırmamıştır, hatta *Soruşturmalar*'da örnekle tanımlamayı *Tractatus*'taki mantıksal analiz yöntemini yumuşatmak için öne çıkarmıştır. Ayrıca örnekle tanımlama, mantıksal analizin yerini alacak şekilde de sunulmadığı gibi, bu türden bir sözcük nesne ilişkilendirilmesi de eleştirilmiş ve dilin her alanında açıklayıcı olamayacağı ortaya koyulmuştur.

Bir nesnenin adını sorma ve bu adı söyleme ediminde adın verildiği şeyle oluşturulan örnekle tanımlama, ayrı bir dil-oyunu olarak görülebilir (§27). Bir şeyi tanımlarken o şeye işaret edip 'bu x'tir' veya 'buna x denir' dediğinde örnekle tanımlama gerçekleştirilmiş olur. Ancak söz konusu tanımlama biçiminde bir sözcüğü söyleyebilmenin ve bunun anlamlandırılabilmesinin, adı söylenen nesneye işaret etmekten daha fazlasını yapabilmeyi gerektirdiği ortaya konulacaktır (Hunter 1985, 10). Sözcüklerin farklı anlamları ve kendilerine karşılık gelen farklı nesnelere söz konusu olabileceği gibi, yalnızca nesnelere ad vermek bir dili öğrenmek için yeterli de değildir. Wittgenstein bu noktada asıl sorunu, adın veya sözcüğün kullanılma biçimiyle örnekle tanım (işaret etme ve sözcüğü söyleme) arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği sorunu olarak ele alır (McGinn 1997, 62).

Kendisine örnekle bir tanım yapılan kişi, sözcüğün hangi nesne için kullanılan bir ad olduğunu anlamayabilir. Birçok durumda sözcüğü söylemek ve bu edime eşlik edecek şekilde nesneye işaret etmek, adlandırılan şeyle ilgili konuşmanın bağlamına göre farklılaşmaktadır. "Yani: Bir örnekle tanım her durumda farklı yorumlanabilir" (§28). Örnekle tanımın nasıl başarıya ulaştığı sorununu çözmek için, "Bu sayı'ya 'iki' denir" (§29) gibi bir örnek üzerinden bir belirleme yapılabildiği düşünülse de bu örnekle tanımda neye işaret edildiğinin anlaşılabilmesinden önce 'sayı' sözcüğünün açıklanması gerekecektir. Ve 'sayı' sözcüğünü de ele almanın farklı bağlamları söz konusu edilebilir. Burada Wittgenstein'in amacı örnekle tanımlamanın dille dünyanın karşılıklılığı ve sözcük ile nesnenin birbirine doğrudan bağlandığı fikrinden vazgeçilmesini sağlayacak bir aydınlatmayı başarmaktır (Baker&Hacker 1980, 207). Artık dil ile dünya çakışacak şekilde birbirine bağlı görülmez, ancak yine de dildeki sözcükler yoluyla dünyaya dolaylı yollardan işaret etme etkinliği kullanımdadır.

Dünyanın Sosyaliliği ve Gündelik Dil

Wittgenstein sözcüklerin sürekli olarak bir tanımlanmaya ihtiyaç duyduğunu, ancak zincirde bir en son tanım da olmadığını ortaya koyar. Bu da anlamın belirginliği talebi doğrultusunda yalın nesnelere var olduğu iddiasında bulunan *Tractatus*'un açıklama modelinden önemli bir ayrılığı göstermektedir. *Tractatus*'un dil anlayışına çok yakın gibi duran örnekle tanımın soruşturulmasında bile Wittgenstein, gündelik kullanımından soyutlanmış bir dil anlayışının (*Tractatus*'un olgu dili), dilin kompleks ve esnek yapısının farkına varılmasını engellediğini göstermek istemektedir. Bu doğrultuda örnekle tanımların anlamlandırılması ve yorumlanma biçimlerinin soruşturulması gerekir. Örnekle tanımlamada muhatabın işaret edilen şeyi anlayıp anlamadığı, tanımın içinde yapıldığı koşullara ve muhatabın kültürel arka planına göre belirlenmektedir. Muhatabın tanımlamayı işaret edilen doğrultuda ne şekilde anladığı da onun bu sözcüğü nasıl kullandığına bakılarak anlaşılabilir (§29). Bu açıdan sözcüklerin dilde hangi rolü oynayacağı belirgin olmadıkça, örnekle tanımlama yoluyla belirli bir nesne örnek olarak işaret edilse bile bir tanımlama işlevi başarılı olarak gerçekleştirilemeyecektir. Yani örnekle tanımlama geniş bir dilsel performansın yapısında yerleşmiş olarak iş görebilmektedir (McGinn 1997, 63).

Wittgenstein bu durumu şöyle özetler: “Ancak onunla nasıl bir şey yapacağını önceden bilen birisi anlamlı olarak bir adı sorabilir” (§31). Böylece örnekle tanımlamada aslında sözcükle nesne arasında doğrudan ve katı bir bağ olmadığı ortaya konacaktır. Örnekle tanımlamanın anlaşılabilirliği için ya da bir şeyin adını sorabilmek için, dilsel pratiğe zaten aşina olmak ve dili kullanmaya ilişkin bir ustalığa sahip olmak gerekir. Bu pratik ustalık, dili kullanmaya ilişkin bir tanıdırlıkla yabancı bir dili örnekle tanımlar yoluyla öğrenebilmeye benzer. Ancak kişinin ilk dilini nasıl öğrendiği sorunu bu yolla çözülmüş olamaz. Wittgenstein örnekle tanım sorunu çerçevesinde Augustinus'un dil anlayışını şu şekilde ortaya koyar:

Augustinus, dili öğrenmeyi sanki bir çocuğun yabancı bir ülkeye gelmesi ve oranın dilini anlamaması; yani sanki onun önceden, bu dil değilse de bir dile sahip olduğu biçiminde betimler. Ya da yine: Sanki çocuğun konuşmıyor olsa da düşünebilmesi gibi...Ve burada ‘düşünmek’ ‘kendi kendine konuşmak’ gibi bir şey anlamına gelir (FS, para.32).

Augustinus'un dili öğrenmeyi betimlemesi, açıklama iddiasında olduğu şeyi zaten varsaymaktadır (McGinn 1997, 65). Sorun Augustinus'un sanki çocuğun önceden bir dili bildiğini örtük şekilde kabul ediyor olarak açıklama yapıyor olmasıdır. Aslında nesnelere yerinde duran adları öğrenmekle, bunların kullanımını öğrenmek ve pratik bir ustalık kazanmak arasındaki farklılık burada önem kazanır. Sözcüklerin çeşitli bağlamlarda yerinde durduğu veya işaret ettikleri nesnelere önemi, dilin işleyişinde ikinci plandadır. Kritik olan nesnelere yerinde duran sözcüklerin bağlamını ve dili kullanırken gerçekleştirilen etkinlikleri anlamaktır (McGinn 1997, 65). Wittgenstein da örnekle tanımlamayı bu şekilde ele alır. Bu çerçevede örnekle tanım sözcüklerle nesnelere arasında kurulan doğal fiziksel ya da zihinsel bir bağlantı

üzerinden değil, içinde bulunulan sosyal ortamda sözcüklerin işaret etme edimiyle öğretilebilmesi pratiği üzerinden temellenmektedir (Lugg 2000, 67).

Wittgenstein bağlamsal örnekçilik denebilecek bu yaklaşım doğrultusunda sözcük-nesne ilişkisinin esnek yapısını betimlemekte ve dilin kullanım mantığını sosyal bir düzeyde ortaya koymaktadır. Bu ayrıntılandırma yoluyla, “bir örnekle tanımlamak için önceden bir dilin ustası olmak gerektiği” (§33) düşüncesi, örnekle tanımın bağlama göre değiştiği gösterilerek savunulur. Bir bakıma Wittgenstein sadece işaret etmenin bir açıklama olarak yetersizliğini göstermeye çalışmıştır; çünkü örnekle tanımlamada belli bir şey kastedildiğinde aslında işaret etmenin yanında yapılan çok çeşitli şeyler vardır ve dildeki sözcükler sosyal bağlamından koparıldığında bir belirsizlik ortaya çıkar. Bu belirsizlik de sözcük ile nesne mantıksal atomcu bir yoldan bağlanarak ve anlamın bu şekilde sabitlendiği düşünülerek giderilemez. Sadece işaret etme yoluyla, kendiliğinden birisinin şekle, renge ya da başka bir şeye dikkat ettiğini söyleyemeyiz (§33). Örnekle tanımın anlaşılma koşulu, önceden tanımın hazırlandığı yer olarak içinde konuşulan belli bir dil oyunudur. Yani örnekle tanımlamanın sözcükleri nesnelere doğrudan, aracı ve önvarsayımsız bir şekilde bağladığı iddiası, dil ile dünyanın her durumda karşılıklılık içinde olduğunu ileri sürmeye yol açan yanıltıcı bir açıklamadır (Lugg 2000, 67). Bu türden katı göndergesel bir dil anlayışı, dilin gündelik ve sosyal yapısını kavrayamamaktadır.

Bu noktada nesneyle birlikte nesneye işaret etme ediminin süreci ve bu etkinliğin bağlamı önem kazanmaktadır. Dilin çeşitli kullanım biçimlerinin anlaşılabilmesi ve bu farklı kullanım alanlarının olanağı da işaret etme edimine ilişkin sürecin farklı bağlamları yoluyla gerçekleşebilmektedir. Wittgenstein bu yolla örnekle tanımlamayı ad ile adlandırılan şey arasında kurulan katı ve doğrudan bir bağlantı yaklaşımından uzak bir şekilde ele alabilmektedir. ‘Ad’ sözcüğü bile, birbirleriyle ilişkili olan sözcüklerin farklı kullanım biçimlerini nitelendirmek için kullanılır. Dilin bu kompleks yapısı gözden kaçırılırsa, “adlandırma bir sözcüğün bir nesne ile tuhaf bir bağlantısı olarak” görülür (§38).

Ve filozof önündeki bir nesneye gözlerini dikerek ve bir adı hatta ‘bu’ sözcüğünü bile pek çok kez tekrarlayarak ad ile şey arasındaki o bağıntıyı ortaya çıkarmaya çalışırken siz gerçekten böyle tuhaf bir bağıntıyı elde edersiniz. Çünkü felsefi problemler dil tatile gittiği zaman ortaya çıkar. Ve burada biz aslında adlandırmanın sanki o bir nesnenin bir vaftiziymiş gibi, dikkate değer bir zihin edimi olduğunu hayal edebiliriz (FS, para.38).

Sözcüğü duyan kişinin bunu nasıl anladığı ve yorumladığı, sözcüğü söyleyen kişinin zihinsel deneyim veya duygularıyla değil, sözcüğün kullanımının uygulandığı sosyal bağlam yoluyla açığa çıkmakta ve belirlenmektedir. Örnekle tanımlamaya eşlik eden gizli bir süreç yoktur. Temel yanlışlık farklı işaret etme edimleri arasındaki farklılığı açıklamayı, konuşanın zihnindeki içsel bir olaya bağlamaktır.

Ve burada birçok benzer durumda yaptığımızı yapıyoruz: Şekle (karşıt olarak, sözgelimi, renge) işaret etme dediğimiz herhangi bir tek bedensel

eylemi tayin edemediğimiz için, tinsel (zihinsel, düşünsel) bir etkinliğin bu sözcüklere karşılık geldiğini söyleriz (FS, para. 36).

Şekle işaret etme ve renge işaret etme edimleri arasındaki farkı oluşturacak bir davranışın olmadığını düşündüğümüzde, bu edime eşlik eden ve bu farkı ayıran zihinsel bir nesne olduğu düşüncesini ortaya atma eğilimi kendini gösterir. Bu ayırım için içsel bir temel ya da nesne varsayma eğilimine karşı Wittgenstein, fiziksel olarak nesneye işaret etmeyi çevreleyen davranışlar alanının somutluğuna ve açıklayıcılığına vurgu yapar. Bir bakıma sözcüklerin yine de örnekler temelinde ve aracılığıyla kompleks bir sosyal bağlamsallık içinde anlam kazandığını iddia eder. Belirli bir işaret etme edimi de parçası olduğu etkinlik biçiminin bağlamıyla belirlenmektedir (McGinn 1997, 68,69).

İşaret etme ediminde neye işaret edildiğini ve ne kastedildiğini anlayabilmeyi, yani bu yolla örnekle tanımın iş görebilmesini sosyal ve kültürel yaşamın içinde bulunduğumuzdan dolayı başarabiliriz. Bu sosyal zemin örnekle tanımlamanın anlaşılabilirliğinin koşulu olmakta ve sözcükler ile nesnelere bağlamsal bir örnekçilik modeli içinde birbirleriyle ilişkilendirilebilmektedir. Sözcükler farklı bağlamlarda kullanıldığında, her sözcüğün örneklendirdiği nesneye sosyal bir bağlamsallık çerçevesinde bakmak gerekir. Bu yolla adlandırma, doğrudan nesnenin kendisi yerine, nesneye işaret etme etkinliği ve bağlamı öne çıkarılarak betimlenmiş olmaktadır.

Sonuç

Wittgenstein *Tractatus* adlı yapıtıyla, dilin yapısının mantık tarafından belirlendiğini ve dilin esas işlevinin dünyayı yansıtmak olduğunu iddia etmiştir. Bu noktada mantık, dil ve dünya arasındaki ilişkinin anahtarı konumunda bulunur. Mantık dilin yapısını belirlediği gibi, dünyanın da yapısını belirlemektedir ve düşünürün dünyaya ilişkin ontolojik iddiaları dilin doğasına ilişkin görüşleriyle sıkı bir bağlantı içerisindedir. Bu noktada dildeki sözcüklerin anlamının sabitlenebilmesi için en temel ontolojik iddia olarak ele alınabilecek olan yalın nesnelere varlığına ilişkin argüman da kendisini mantıksal bir zorunluluk olarak gösterir. *Tractatus*'ta analiz edildiği şekilde her nesne, olgu bağlamı içinde başka nesnelere bağıntı içinde durmakta ve dünyanın tözünü oluşturmaktadır. Adların bu yalın nesnelere yerini tutması ve sözcüklerle nesnelere karşılıklılığı tezi, mantıksal atomculuğun da ana tezlerinden birisi olarak sözcüklerin anlamına ilişkin teorik bir çerçeve sunar.

Soruşturmalar'da aynı sorunlar ekseninde gerçekleştirilen tartışma ise, örnekle tanımlamaya ilişkin bir çerçevede, sözcüklerin anlamını örnekler olarak nesnelere işaret etme edimi yoluyla açıklamaya girişir. Bu betimleme her ne kadar *Tractatus*'un katı ve mantıksal olgu dili anlayışının sınırlarını eleştirme amacı gütsede sözcükleri işaret etme etkinliğinin sosyal bağlamına yerleştirme ve yine de somut ve pratik bir nesnelere alanına bağlayarak anlamlandırma çabası olarak kendisini gösterir. Ayrıca *Tractarian* nesnelere olgu bağlamlarının bağlantısallığı içinde durması ile *Soruşturmalar*'daki örnekle tanımlamada işaret etmenin bağlamı arasındaki

benzerlik de dikkat çekicidir. Tractarian yalın nesne olgu bağlamının oluşturuca ögesi olarak, ancak bir olgu bağlamı içinde düşünülebilir ve başka nesnelere bağlantı olanaklarının dışında düşünülemez, yani olgu bağlamının karşılıklı bağıntıları açısından bir bağımlılık biçimi gösterir. Yani dünyadaki bütün olanaklı değişimler, yalın nesnelere olgu bağlamlarında bir arada farklı şekillerde durmaları ile olmaktadır. Buradaki mantıksal bağıntısallık fikrinin, örneklendirme yoluyla işaret etmede dilin sosyal bağlamlarının sözcükleri anlamlandırmadaki bağıntısallığıyla benzer bir çizgiyi takip ettiği söylenebilir.

Ancak *Soruşturmalar*'da örnekle tanımlama bağlamsal ve sosyal bir ilişkisellik içinde gerçekleştiğinden dil ile dünya arasındaki bağı doğrudan sağlamamaktadır. Dil ile dünya arasında kurulan ilişki esnek bir şekilde betimlenmekte ve sözcüklerin de anlamı dolaylı ve bağlamsal yollardan nesnelere bağlanabilmektedir. Bağlamsal örnekle tanımın anlaşılması tanımlanan ifade türüne ilişkin örtük bir kavrayışı varsaydığından, bu anlam yalnızca mantıksal olarak değil, sosyal olarak kurulmaktadır. Sonuç olarak Wittgenstein, örnekle tanımlamanın nesneye işaret ederek gerçekleşebileceği olanağına saldırmamakta, bu tanımlama biçiminin dil öğrenimindeki işlevine ve dilsel bir alıştırmaya olarak uygulanma koşullarına ilişkin bir soruşturma ortaya koymakta (Ahmed 2010, 44) ve mantıksal atomcu modelin katı yapısını pratik bir zemine kaydırmaktadır. Örnekle tanımlama, dilsel pratiğimizin önemli bir parçası olarak iş görmekte ve *Tractatus*'taki atomcu mantıksal analizden daha karmaşık bir etkinlikler ağı çerçevesinde sözcüklerin anlamını örnekler olarak nesnelere bağlamaktadır. Bu açıdan *Tractatus*'un sözcüğün anlamını karşılık geldiği nesne olarak belirleyengöndergesel açıklama biçimi tamamen dışarıda bırakılmadan, sözcüklerin anlamı sorunu bağlamsal örnekçi bir betimleme modeliyle rafine hale getirilmiş olmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, A. 2010. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Altuğ, T. 2001. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Baker, G. P.& Hacker, P.M.S. 1980. *An Analytic Commentary on the Philosophical Investigations, v. 1: Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Oxford: Basil Blackwell.
- Denkel, A. 1997. *Tractatus'un Arka Planı*. (Düşünceler ve Gerekçeler, Felsefe Yazıları-1 içinde), Göçebe Yayınları.
- Fann, K. T. 1969. *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Berkeley an Los Angeles: University of California Pres.
- Hacker, P. M. S. 1997. *Insight and Illusion, Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Bristol: Thoemes Press.
- Hartnack, J. 1998. *Wittgenstein and Modern Philosophy*. Umi, Ann Arbor.
- Hunter, J. F. M. 1985. *Understanding Wittgenstein (Studies of Philosophical Investigation)*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ishiguro, H. 2001. The So-called Picture Theory. Hans-Johann Glock (Ed.) *Wittgenstein, A Critical Reader* içinde, Blackwell Publishers.
- Lugg, A. 2000. *Wittgenstein's Investigations 1-113 (A Guide and Interpretation)*, London: Routledge.
- Magee, B. 2001. *Büyük Filozoflar*. Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- McGinn, M. 1997. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London: Routledge.
- Mounce, H. 2001. "The Logical System of the Tractatus". Hans-Johann Glock (Ed.) *Wittgenstein, A Critical Reader* içinde, Blackwell Publishers.
- Pears, D. 1985. *Wittgenstein*. Çev. Arda Denkel, İstanbul: Afa Yayınları.
- Pears, D. 1997. *The False Prison*. Oxford University Clarendon Press.
- Proops, Ian, 2022. "Wittgenstein's Logical Atomism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/wittgenstein-atomism>
- Rossi, J. G. 2001. *Analitik Felsefe*. Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yay.
- Russell, B. 2010. *The Philosophy of Logical Atomism*, London: Routledge.
- Salğar, E. 2018. "Carnap'ın Geleneksel Metafizik Eleştirisi ve Metafizik Anlayışı". *Kutadgubilig*, sayı. 37, 119-137.
- Sezgin, Erkut. 2002. *Wittgenstein'in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Soykan, Ö. N. 1995. *Felsefe ve Dil*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Soykan, Ö. N. 2002. "Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar". *Cogito*, Wittgenstein Özel Sayısı içinde, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Witgenstein, L. 1958. *The Blue and Brown Books, Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, England: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. 1998. *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel Yayınları.

Wittgenstein, L. 2003. *Tractatus Logico-Philosophicus [TLP]*. Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 13/ Sayı 1 / Temmuz 2024

ISSN: 2147-1622

Platon'un *Sophistēs* Diyalogundaki Varlık Görüşü Stoa Ontolojisinde Nasıl Aşılır?

Buse Burcu Çiçek

Hacettepe Üniversitesi
buseburcucicek@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3323-3807

Öz

Görünüş-gerçeklik, ruh-beden gibi ayrımların yapılmadığı Stoa ontolojisi veya fiziği, var olan bedenli gerçekliklere ek olarak bedensizlerin de bir şekilde süregittiğini göstermek için, *var olan*'ı tahtından indirip, onun yerine en üst cins olarak *bir şeyi* konumlandırır. Platon'un *Sophistēs* diyalogundaki ünlü Tanrılar ve Devler Savaşı (*gigantomakhia*) bölümünde yaptığı var olan tanımını (etkileme/etkilenme gücü) benimsemeleri nedeniyle, Stoacılar felsefe tarihi boyunca diyalogda toprağın evlatları olarak tasvir edilen kişilerle bir tutulmuşlardır. Aktif (tanrı/doğa) ve pasif (madde) olmak üzere iki ilke belirlemeleri, ruh, erdem ve bilgelik gibi şeyleri beden olarak kabul etmeleri, bedenlerin yanında bedensizlere yer vererek, var olandan daha üst bir cinsle, yani *bir şeyle* birleştirmeleri, bu yakıştırmaları geçersiz kılmaktadır. Bu çalışmanın amacı, öncelikle Stoacıların materyalist olup olmadıklarını ve Tanrılar ve Devler Savaşı'nda bahsedilen toprağın evlatlarına/devlere karşılık gelip gelmediklerini soruşturmadır. Bu soruların cevaplanabilmesi için, Stoa ontolojisi ve onun en temel kavramlarından olan *bir şey* ile Platoncu idealar ya da genel olarak kavramların Stoa ontoloji şemasındaki yerlerinin neresi olduğu incelenecektir. Çalışmada diyalogun sadece 237d ile 246a-249d bölümüne odaklanılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Stoa ontolojisi, *Sophistēs*, bir şey, var olan, *gigantomakhia*, bedensizler.

Posseible: Felsefe Dergisi, 2024, 13(1), 34-56.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.12800325>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 19.04.2024

Kabul Edildiği Tarih: 18.06.2024 / Yayınlandığı Tarih: 30.07.2024

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 13 / Issue 1 / July 2024

ISSN: 2147-1622

How Is Plato's View of Being in *Sophistēs* Sublated In Stoic Ontology?

Buse Burcu Çiçek

Hacettepe University
buseburcucicek@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3323-3807

Abstract

Stoic ontology or physics, in which distinctions between appearance and reality or soul and body are not drawn, substitute what is (*to on*) with something (*to ti*) as the supreme genus, so as to show that in addition to existing corporeal entities, incorporeals also somehow subsist. Because their appropriation of Plato's definition of what is (power to act and/or be acted on) in the famous Gigantomachy passage in the *Sophistēs*, the Stoics, throughout history of philosophy, have been associated with those described as sons of the earth/giants in the dialogue. These identifications are invalid, however, because the Stoics operate with two principles—one is active (god/nature) and the other is passive (matter)—and they consider things like soul, virtue, and wisdom to be corporeals, accommodating in their philosophy both corporeals and incorporeals, bringing them together under a higher genus, namely, something, rather than the genus of what is. The principal purpose of this study is to investigate whether the Stoics are materialists and whether they really can be identified with the so-called sons of the earth mentioned in the Gigantomachy passage. To address these questions, the paper will discuss i) the locus of Platonic ideas or the concepts in general in the Stoic ontological scheme, ii) Stoic ontology in general, and iii) the concept of something, which is one of the most essential concepts of Stoic ontology. The paper will confine itself to sections 237d and 246a-249d of the dialogue.

Keywords: Stoic ontology, *Sophistēs*, something, what is, *gigantomakhia*, incorporeals.

Posseible: Journal of Philosophy, 2024, 13(1), 34-56.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.12800325>

Category: Research Article / Date Submitted: 19.04.2024

Date Accepted: 18.06.2024 / Date Published: 30.07.2024

Platon'un *Sophistēs* Diyalogundaki Varlık Görüşü Stoa Ontolojisinde Nasıl Aşılır?¹

Buse Burcu Çiçek

Giriş²

Bréhier, Aristoteles felsefesinden sonra sahneye çıkmış olan felsefelerdeki belirleyici özelliği varlık açıklaması yaparken bütün akli ve beden olmayan nedenleri reddetme olarak saptar. Platon ve Aristoteles ise akli varlıklardaki şeylerin ilkesini aramışlar ve teorilerini Sokratik kavramlar öğretisi ile Anaksagoras'ın ve Pythagoras'ın öğretilerindeki gibi nüfuz edilebilir unsurlardaki şeylerin ilkesini düşünceye yerleştiren felsefelerden türetmişlerdir. Bu, gerçeklikleri sadece etkileyen ve etkilenen şey olarak görmek isteyen Epikourosçuların ve Stoacıların beden anlayışlarının tam tersiydi. Bréhier, Platonculuktan Stoacılığa doğru seyreden bu evrimin nedenini bulmak için, Stoacıların bedensiz düşüncesine bakmak gerektiğini söyler (Bréhier 1987, 1).

Doğanın insan zihnini onun bilgisine erişebileceği şekilde tasarladığını ve bilginin olanaklı olduğunu düşünen Stoacılar aklın, duyu algısı ve hafıza aracılığıyla elde edilen kavrayıcı izlenim gibi bazı özel izlenimler ve kavramlarla oluştuğu düşüncesindeydiler. Stoacılıkta gerçekten var olan şeyler somut bireysel varlıklar olduğundan, kavramların dış dünyada bir gerçekliği yoktur. Ancak kavramlar gibi elle tutulamayan gerçeklikler de düşüncenin konusu olduğundan, bir önermeler mantığına sahip olan Stoacılar bunları kurdukları koşullu önermelerle somut gerçekliklere dönüştürürler. Ayrıca var olan bedenlere ek olarak bu türden bedensiz

1 Bu çalışmanın Stoa Ontolojisi: Bedenler ve Bedensizler ile Platoncu İdealar ve Kavramların Stoacı Varlık Şemasındaki Yeri bölümlerinde "Stoa Felsefesinde *Phantasia*'nın Epistemolojik Rolü" başlıklı yüksek lisans tezimin Zihinsel Varlık Tipleri ve *Lekton* bölümlerinden yararlanılmıştır.

2 Yardımları ve desteklerinden ötürü değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Hikmet Ünlü'ye teşekkür ederim.

şeyleri de kapsayacak şekilde var olanın üstünde bulunan *to ti* (bir şey) düşüncesini geliştirmişlerdir. Bununla birlikte, kavramların ve Platoncu ideaların ontolojik statüsü belirsizliğini korumaktadır.

Stoacılar var olanların sadece bedenler olduğunu düşünmelerinden ve yaptıkları beden tanımından dolayı sıklıkla *Sophistēs*'teki kavramların dostları ve toprağın evlatları arasındaki Tanrılar ve Devler Savaşı'ndaki Devlerle bir tutulmuşlardır. Beden düşünceleri Stoacıların materyalist olarak algılanmasına sebep olsa da, bedensiz gerçekliklere de var olanın üstünde yer alan *bir şey* anlayışları sayesinde yer açtıklarından materyalist olup olmadıkları tartışmalıdır.

Bu çalışmada kendi varlık görüşünü temellendirmek için toprağın evlatları olarak adlandırdığı materyalistlerin görüşlerine eleştiride bulunan Platon'un *Sophistēs* diyalogundaki varlık görüşü ile Stoa ontolojisinin hangi açılardan Platon'un varlık görüşünden ayrılıp hangi noktalarda ise benzerlik taşıdığı incelenecektir. İki kısımda ele alınacak çalışmanın birinci bölümünde, Stoacıların neden materyalist olamayacakları beden ve bedensiz görüşleri üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır. Platon'un *gigantomakhia* tartışması boyunca irdelediği görüşleri Stoacılar bir meydan okuma olarak mı kabul ettiler, yoksa hareket noktaları Platon'un gözler önüne serdiği bir sorunu çözme girişimi miydi? Bu sorunun cevaplanabilmesi için, öncelikle bir şey düşüncesiyle ilişkili olarak Platoncu idealar ve genel olarak kavramların Stoa ontoloji şemasındaki yeri üzerinde durulacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Stoacıların neden tam olarak toprağın evlatlarına karşılık gelemeyecekleri ilk bölümdeki düşünceler ve tartışmada geçen Stoacı varlık tanımıyla bağlantılı olarak açıklanmaya çalışılacaktır. Çalışmada diyalogun tamamından ziyade, Stoa ontolojisinde en üst cins olan *to ti*'yle ilişkili olması bakımından *Sophistēs*'in 237d'si ile literatürde *gigantomakhia* pasajı olarak geçen 246a-249d bölümü üzerinde durulacaktır. Özellikle Tanrılar ve Devler savaşı bölümünde Jacques Brunschwig'in düşüncelerinden yararlanılacaktır.

1. Stoacılar Materyalist Midir?

Stoacılar da bedensiz unsurların nesnel gerçeklikleri bedenlerde temellendiği ve bedenler olmadan bedensizlerin gerçekliğinden söz edilemeyeceği, aynı şekilde bedenlerin var olması için bedensiz olan zamanın zorunluluğu bu ikisi arasındaki bağımlılık ilişkisini açığa vurur. Stoacıların beden ve bedensiz görüşleri açıklanmadan önce öncelikle materyalist oldukları iddiasının kökenine kısaca değinilecektir. Sonraki bölümde ise bedensizlerin varlığı bu iddiaları zayıflatacağından, bedenler ve bedensizler (her bir bedensizin ne olduğu üzerinde durulmadan) aralarındaki bağımlılık ilişkisi içinde açıklanmaya çalışılacaktır.

Felsefe tarihi boyunca Stoacıların materyalist olarak adlandırılmalarının sebebi, bu adlandırmayı yapanların en yüksek cins olarak Varlık'ı görmeleri ve olmak (*einai*) fiilinin gerçekliği bildiren tek fiil olduğu düşüncesidir (Molacı 2020, 56). Ancak Epikourosçuların saf materyalizminden saparak gerçek var oluştan yoksun olsalar da altta olan (*hyphistanai*) ve hatta zaman zaman süregittiği (*hyparkhein*) söylenen bazı ek unsurlar kaydetmişlerdir. Bu bedensiz denemeler kendilikler ile var olan varlıkların (*onta*) (Ierodiakonou 2024, 247) başka bir deyişle bedenlerin üstünde bulunan ve

hiçbir şeyin altına girmeyen, en yüksek ve kapsayıcı cins (*genikōtaton*) olarak bir şey (*to ti*)³ bulunmaktadır (Sextus, *PH. II.* 86, 223; *Adv. Math. X.* 218; *Adv. Math. VIII.* 32).⁴

Materyalizmi tüm gerçekliğin maddi bir ilkedен kaynaklandığını iddia eden bir görüş olarak kabul edersek, Stoacılar bedensizlerin de gerçekliğini kabul ettikleri için materyalist değillerdir. Var olanın temelinde pasif ilke konumundaki maddeye ek olarak aktif ilke de bulunduğundan yine materyalizm söz konusu değildir. Ancak var olanın temelindeki ilkenin beden olmasından dolayı Stoacıları materyalist olarak nitelendirecek olursak, materyalist yerine bedenselci demek daha yerinde olacaktır (Molacı 2020, 168). Stoacı bedensellik düşüncesi, 17. yüzyılın hareketsiz maddesiyle ve 18. yüzyılın mekanik nedensellikte birbirine bağlı maddelerden, katı, sert, kütleli parçacıklardan oluşan bir dünya olarak betimlenen doğa felsefesinin cisimsel dünyasıyla örtüşmez. Tam tersine, Stoacılar pek çok Presokratik filozof ve Platon'un öne sürdüğü gibi, kozmosun kendi yönetici ilkesine (*hēgemonikon*)⁵ sahip olan akılsal ve canlı bir varlık olduğunu düşünmektedirler (White 2003, 128-129). Platoncu varlık incelemesi, fizik ile metafizik olarak adlandırılan alanlar arasındaki ilişkiye dair belirli bir anlayışa bağlıdır ve bu anlayış Stoacıların paylaşmadığı bir anlayıştır (Vogt 2009, 12). Stoacıların fiziğin kapsamını türe ve cinse özgü olarak ikiye ayırmaları nedeniyle bu görüşler haklı çıkarılabilir. Çünkü türe özgü ayırımın içeriğini, bedenler, ilkeler, unsurlar, tanrılar, limitler ya da sınırlar, yer ve boşluk oluştururken, cinse özgü ayırımın kapsamına evrenle, unsurlarla ilgili konular ve nedenlerin soruşturulması girmektedir (DL VII. 132). White'a göre, Stoa fiziği daha sonradan doğa felsefesi olarak adlandırılacak olan şeyi değil, aynı zamanda kozmoloji ve ilk felsefenin ya da metafiziğin konularını da içermektedir (White 2003, 125).

1. 1. Stoa Ontolojisi: Bedenler (*Sōmata*) ve Bedensizler (*Asōmata*)

Her şeyin beden olmadığı Stoa ontolojisinde, var olan/cisim olan her şey bedendir (Sextus, *Adv. Math. X.* 218; LS 45A; Molacı 2020, 56). Evrendeki her şey, aktif ilke (*to poioun*) konumundaki tanrı⁶ ya da aklın, pasif ilke (*to paskhon*) konumundaki durağan ve nitelikten yoksun niteliklendirilmemiş olan varlık (*apoiou ousia*) ya da madde üzerindeki etkisiyle oluşur (Sextus, *Adv. Math. IX.* 4, 11; DL VII. 134; LS 44B; White 2003, 125). Etki eden ve etkiye maruz kalan ve beden olan⁷ her iki ilke de aynı

3 “Bir şey” kavramı çalışmanın devamında detaylı olarak açıklanacaktır.

4 Çalışmadaki kısaltmalar için *Oxford Classical Dictionary, 4th Edition* kullanılmıştır.

5 Parçalı bir ruh anlayışının bulunmadığı ilk dönem Stoacılıkta, ruhu sekiz yetiye ayıran Khryssippos bunu ahtapot benzetmesiyle açıklar. Yedi parça olan ruh (beşi duyu organları, üreme ve konuşma yetisi), hükmeden yeti ya da kısımdan, yani *hēgemonikon*'dan ahtapotun kolları gibi bedene yayılır (DL VII.110, 157; LS 53H; Sextus, *Adv. Math. IX.* 102). Parça kelimesiyle kastedilen *hēgemonikon*'dan başlayarak ruhun uzaya ait/boyutsal ayırımıdır. Bilinç ve ayırım yapma bu kısımdadır (LS Vol. I. 1987, 321).

6 Stoacılıkta tanrı bağlama göre evren ruhu, doğa, kader, akıl, neden, tanrısal öngörü, zorunluluk vb. olarak adlandırılır (DL VII. 135, 147; LS 46A, LS 54A).

7 İlkelerin beden olmadığını ifade eden edisyonlar mevcut olsa da, Stoacı beden tanımı ve karışım kuramı gereğince, ilkelerin beden olduğunu belirten (*alla kai somata einai tas arkhas*) Dorandi edisyonunu kullanmayı daha uygun buluyorum. Zenon her iki ilkenin de etki eden ve etkiye uğrayan bedenler olduğunu söylemektedir (LS 45G). Stoacı evren açıklamasına göre, evrendeki her şey aktif ilkenin pasif ilke üzerindeki etkisiyle oluşmaktadır. Bir şeye etki etmek ya da bir şeyden etkilenmek olarak tanımlanan beden tanımı göz önünde bulundurulduğunda, eğer her iki ilke de bedensiz olursa aktif ilke pasif ilkeyi etkileyemeyeceğinden (Cicero, *Acad. I.* 39; Sextus, *Adv. Math. VIII.* 263) hiçbir şey oluşamazdı. Üç tür karışımın bulunduğu Stoacılıkta, aktif tözler pasif tözlerle tıpkı ısının demir bir

yer, hatta her yerde bulunmakta olup yok edilemez, sonsuz ve yaratılmamıştır (DL VII. 134; Sharples 2003, 43).

Stoacılar bedeni en, derinlik, yükseklik olmak üzere üç boyuta ve dirence (*antitupia*) sahip olan, katı bir cisim (DL VII. 135; LS 49E) olarak tanımladıkları gibi, bir şeye etki etmek (*poiein*) ve/veya bir şeyin etkisine uğramak (*pathein*) olarak da tanımlamaktadırlar (LS 45A; Molacı 2020, 70; Vogt 2009, 4). İlk tanım, bir şeyin bileşenini meydana getiren şey eğer bir bedense, şeyin kendisinin de beden olduğuna işaret etmektedir (White 2003, 130; de Harven 2024, 270). Stoacı beden açıklamasının en önemlisi olarak nitelendirilen bu ilk tanımdaki bedenin etki etmek ve/veya etkiye uğramakla karakterize edilmesinin nedeninin, muhtemelen ayrı Platoncu formların nedensel etkinliğine dair Peripatetikçi kaygıların dikkate alınmasının bir sonucu olabileceği düşünülmektedir (White 2003, 132).

Kategori⁸ anlayışları sayesinde beden haline getirdikleri (de Harven 2024, 272) ruh, erdem ve bilgeliğin de birer beden olduğunu düşünen Stoacılar, etkileme ve etkilenme gücüne sahip olan herhangi bir şey bedendir. Ruh da etkilenebilir ve etkileyebilir, dolayısıyla ruh da bir bedendir (Sellars 2010, 184; LS 48C). Bu düşüncelerini de ruh ve beden arasındaki ilişkiden yola çıkarak (Molacı 2020, 57) ve tam karışım (LS 48C) ile temellendirirler. Örneğin, eğer ruh beden olmasaydı, ölüm anında bedeni terk edemez (LS 45D) ya da ruhla ilgili olan korku, utanç gibi durumlarda yüz kızarmaz ya da solmazdı (LS 45C; Bréhier 1987, 7). Ayrıca erdemlerin kişinin bedenindeki ayrı bir beden olmasından ziyade, burada kastedilmek istenen kendisi de beden olan ruhun belli bir durumuna karşılık geldiğidir (Sharples 2003, 47). Evrendeki var olan her şey –ki buna tanrı da dahildir– maddenin belli bir durumu (*pōs ekhon*)’dur (Molacı 2020, 95).

Stoa ontolojisinde var olmaktan (*einai*) ziyade, süregitmekte olan (*hyphistasthai*) bedensiz gerçeklikler de mevcuttur (Sharples 2003, 47; LS Vol. I. 1987, 164). Ne herhangi bir şeyi etkileyen ne de herhangi bir şeyden etkilenen bir doğaya ait olan bedensizler (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 263), mekân, boşluk, zaman ve *lekton*’dur (Sextus, *Adv. Math.* X. 218). Mekân, “var olan tarafından tamamıyla işgal edilen ya da var olan bir ya da birkaç şey tarafından tamamıyla işgal edilebilir olan bir bedensizdir” (Molacı 2020, 115; LS 49A). Hem beden olmayan hem de müstakil bir varlık olarak görülen zaman (Sextus, *Adv. Math.* X. 218) “hareketin yayılımı”, “hızlı ve yavaş olmanın ölçüsü ve ölçütüdür” (Molacı 2020, 117). Bedensizler bedene göre süregiderler ya da varlıklarını bedene göre sürdürürler: zaman, dünyanın hareketine göre, mekân bedenleri sınırlandırması ve işgal etmesine göre, boşluk bütün kozmosa göre ve *lekta* akıl izlenimlerine göre süregider (de Harven 2012, 22).

Gerçekliğin⁹ kurucu unsuru olduklarından bedenlerle yakın bir ilişki içinde olan,

çubuğa sızması gibi yayılabilmektedir (*antiparektasis*). Beden olan *pneuma* beden olan maddeyle aynı yeri işgal eder. Her iki töz de niteliklerini kaybetmeden karşılıklı yayılırlar. Stoacılar buna tam karışım (*krasis di’holōn*) adını verir. Karışım, iki Stoacı ilke arasındaki ilişkidir. Temas kavramı Stoacı beden ve dayanak düşüncesinin merkezinde yer alır. O olmadan etkileme ya da etkilenme mümkün değildir. Temas, karışarak birbirleriyle ilişki kurabilen tüm kendilikler ya da varlıklar arasında zorunludur. Daha fazla bilgi için, bkz. LS Vol. I. 1987, 273–274; LS 48C.

8 Stoacıların kategori anlayışı hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan birlikte ele alınması gerektiğinden Stoacı kategori anlayışı açısından bir bedenin ne olduğu sorusu bu çalışmada kısaca açıklanmayacak kadar çetrefilli bir konudur.

9 Diogenes Laertios’un gerçeklik için kullandığı kavramın *hypostasis* olduğuna dikkat çeken

hem bedenlerin var olmasının hem de bilinmesinin koşulu olan bedensizler her zaman bir bedenle birlikte düşünülür. Stoacılıkta nedensellik yalnızca bedenli bir var oluşu zorunlu kıldığından bedensizlerin bedenlerden ayrılan en önemli özelliği nedensellik terimleriyle düşünülemez olmalarıdır. Bununla birlikte, bu, neden olan bir bedenin nedenli bir etki yaratacağı anlamına da gelmez. Nedenin etkisi ya da etkilerin bedensiz oluşu, nedensel ilişkinin bedenlerle kuruluyor olması, etkinin bedene etkimeyen bir *lekton* olduğu anlamına gelir. Etki etmeyen bir etki düşüncesi kulağa çelişkili gelse de, bunun anlamı bedensizlerin sınır koşulları olduğudur. Tekiller bir mekânda ve zamanda var olduklarından bu açıdan mekân ve zaman bedeninin sınıridir (Molacı 2020, 102-104).

Stoacıların ontoloji ve mantık bölümlerinde kullandıkları ifade edilebilir olan, anlam, söylenebilir olan şey gibi anlamlara gelen *lekton* (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 69-70; 260, 264) düşünce ve nesne arasında var olduğu kabul edilen (LS 33N) şeydir. Gösterilen (*sēmainomenon*), gösteren (*sēmainon*) ve gönderge (*tynkhanon*) ayrımı yapan Stoacılara göre, gösterilen şey olan bedensiz *lekton*, konuşmayla açığa çıkarılan, düşüncemizle süregiden, doğru ve yanlış olan bir kavramdır (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 11-12; Molacı 2020, 139). *Lekton*, gerçekliği ifade etme aracımız olan *logos* sayesinde bedensel bir biçimde olmasa da, dış evreni var olan olarak tanıdığımız bağ, dil aracılığıyla ifade ettiğimiz bağlantıdır (Watson 1988, 48).

Varlığın etkileme ve etkilenme kriterini karşılamadıklarından nedensel etkinliklerinden sıyrılmış olan bedensizler, yine de *hēgemonikon*'un etkilenebileceği türden şeylerdir. Duyulur ve akledilir olmak üzere iki tür *phantaston* (ruhu harekete geçirebilen her şey) tanıyan Stoacılar, bedensizlerin akledilir, tamamen bedene bağlı olan nesnel tekiler oldukları düşünülür. Stoacıların maddi olmayan gerçekliklerinin Formlardan farkı, gerçekliklerinin bedensel dünyaya bağımlı olması, *phantaston* olarak statülerini kaybetmeden nedensel etkinliklerinden sıyrılmalarıdır. Dolayısıyla, bu durum Galenos'un iddiası gibi dilsel bir kelime oyunu değildir (de Harven 2012, 21). Her bir beden, anlamın dilde ortaya çıktığı bir *lekton*'da belirlediğinden etkilenmeden ve etkilemeden ele geçirilen konumlara benzerler. Bu etkilenimsizliğin sebebi ise varlığı gösteren isim ve fiillerin bedensizleri tanımlamadaki yetersizliğidir (Molacı 2020, 104).

Bedensizlerin sırf metafor ya da öznel varlıklar olmadıkları, Stoacıların bedeni üç boyutlu, katı uzantı/yayılm tanımlamalarıyla (DL VII. 135) kanıtlanır. Katılığının belirtilme nedeni bedensiz üç boyutlu yayılımı da kabul etmelerindedir. Bedensizler katı uzantı ya da yayılıma göre varlığını sürdürür ve böylece bedenden yoksun olsa da fiziksel, ama maddi değildir. Nesnel gerçeklikleri bağlı oldukları bedenlerde temellendiğinden düşünce ve söylemin nesnesidirler (de Harven 2012, 22; LS 49E).

Bedensizlerin nasıl kavrandığı ve düşüncenin ya da söylemin konusu olabileceği ise *lekton* ve akıl izlenimleri arasındaki ilişkiye göre açıklanabilir. *Lekton*'un bir akıl izlenimine göre (*kata phantasian logikēn*) oluştuğunu söyleyen ve akıl izlenimini "mevcut olan bir nesnenin akıl yürütme yoluyla doğruluğunun kanıtlanmasının

Molacı, bunun da bedensiz bir şeye göndermede bulunduğunu belirtir (Molacı 2020, 106). De Harven *hypostasis*'e tam olarak karşılık gelen bir kelime olmadığını belirterek bedensizler için bedenlere bağımlı olmalarından dolayı *bedene göre süregitmek ya da var olmak* ifadesini kullanmaktadır (de Harven 2012, 22).

mümkün olduğu bir şey” olarak betimleyen (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 70; DL VII. 63) Stoacılar, hayvanlar ve insanlar arasındaki farkı iç (*endiathetos logos*) ve dış söze (*prophorikos logos*) dayandırır. Bu ayrımı gösterge kısmında açıklayan Sextus, farkın iç sözden kaynaklandığını aktarır (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 287; *PH.* I. 65-66, 73-76). Hayvanların da izlenimleri olmasına rağmen, deneyimlerini birleştiremedikleri ve kavramsallaştıramadıkları, dönüştürücü ve kurgucu izlenimlere (*te metabatikē kai synthetikē*) sahip olmadıklarından izlenimleri basittir. Hayvanlardan farklı olarak mantıksal çıkarım yapabilen ve böylece bir göstergeyi (“eğer bu ise, o zaman şudur”) hemen kavrayan insan, gözlemediği şeyleri öncelik ve sonralık ilişkisi kurarak hatırlayıp önceki deneyimlerinden sonrakileri zihninde tekrar canlandırabilmektedir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 288-289). Şeyler arasında bağ kurmamızı sağlayan ise *phantasia metabatikē*’dir. Geçiş izlenimiyle (*phantasia metabatikē*, bir göstergenin doğasını kavrama yeteneği) gerçekliğin farklı alanlarını birbiriyle ilişkilendirerek bedensel sesi biçimlendirip insanın sözlerine anlam veren *logos*’tur. *Endiathetos logos* ve *phantasia metabatikē*’nin birbiriyle olan bağlantısına dikkat çeken Watson, bu bağlantının neden *lekton*’un “bir akıl izlenimine göre/ uygun olarak süregiden bir şey” ve bir akıl izleniminin de “mevcut olan nesnenin sözle aktarılabilirdiği şey” olarak tanımlanmasını açıkladığını ifade eder. İkinci tanım tüm insan izlenimleriyle ilgili olsa da, özellikle dille olan bağlantı duyuşal olmayan izlenimler (*ouk aisthētikai*) için önemlidir. Çünkü gösterge olarak işaret edilmeleri daha az olasıdır (Watson 1988, 51). Duyuşal olmayan tüm izlenimler genel geçiş (*metabasis*) konusu altındadır. Zaten Diogenes Laertios da yer ve *lekton* gibi şeylerin aktarım ya da *metabasis* ile kavrandığını söylerken (DL VII. 53), Sextus genel olarak kavranan ya da düşünülen her şeyin ya duyuma açık şeylerin görünüşleri ya da bunlardan geçiş aracılığıyla tasavvur edildiğini ifade eder (Sextus, *Adv. Math.* IX. 393). Bu geçiş yolları kavramların ele alındığı bölümde daha detaylı açıklanacaktır.

Bedensizlerin ontolojik statülerine dair tartışmalar da mevcuttur. Bazı yorumcular sadece zihinde olduklarını, zihnin kurguları ya da düşünce içerikleri olduklarını söylerken, bazıları bedenlerin etkileri olduklarını, nesnel bir gerçeklikleri olmadığını savunur.

Bu dört kanonik bedensize ek olarak, maddenin sürekli olduğunu düşünen Stoacılar da, fiziğin türe özgü kapsamı içinde yer alan sınırların (yüzeyler, kenarlar ve yer) da bedensiz olduğuna dair tanıklıklar mevcuttur. Örneğin, Proklos ve Plutarkhos sınırların beden statüsüne sahip olmadığını düşünürken, Poseidonios yüzeylerin hem düşüncede hem de gerçeklikte var olduğunu öne sürmektedir. Geleneksel olarak kabul edilmiş olan Stoacı görüş ise yüzeylerin ve bu türden diğer sınırların sadece zihinde (*in intellectu*) var olduklarıdır. Sınırların Stoacılara göre zihinsel yapılar olduklarını, beden-bedensiz ikiliğinin tamamen dışında olup kurgusal kendiliklerin de dahil oldukları kendilerine ait bir ontolojik kategorilerinin olduğu düşüncesinde olan Long ve Sedley’in görüşlerini aktaran White, beden tanımında olan üç boyuta sahip olma özelliğini karşılamadıklarından sınırların beden olamayacaklarını, bu yüzden de (var olan her şey beden olduğundan) var olmadıkları sonucunu çıkarır (White 2003, 150).

Platoncu idealar ve kavramların Stoacı ontoloji şemasından dışlanması en önemli sebeplerinden biri idealar ve şeyler, görünenler ve düşünülenler arasındaki

nedensel ilişkinin Stoacı beden–bedensiz ikiliğinin paylaşmadığı türden bir nedensellik anlayışına sahip olmasındandır. Diğer sebepleri ise bir sonraki bölümde açıklanacaktır.

1.2. Stoa Ontolojisine Göre Platoncu İdealar ve Kavramların¹⁰ Stoacı Varlık Şemasındaki Yeri

Kavramları (*ennoēmata*)¹¹ açıklamak için izlenimler yığınınını ya da çoklu izlenimlerin birikmiş olmasını merkeze koyan Stoacılara göre, eğer *phantasia*¹² ruhtaki bir iz olsaydı, önce gelen izlenim sonrakinin sileceği ve aynı türden birçok izlenim birikemeyeceğinden ne hafıza (*mnēmē*) ne de kavramlardan oluşan bir sistem olarak tanımlanan (Sextus, *Adv. Math.* II. 70–71) zanaat (*tekhnē*) olanaksız olurdu (Sextus, *PH.* II. 71; Sextus, *Adv. Math.* VII. 373; Cicero, *Acad.* II. 22). Özellikle *ennoiai* (düşünce) ve *prolēpseis* (ön düşünce) arasındaki ayrımı vurgulayan Khryssippos, *phantasia* tanımını da bu nedenle *hēgemonikon*'daki bir dönüşüm olarak değiştirmiştir (Plut. *Comm. Not.* 1059C; LS 40G).

Kavramların ne olduğu ve nasıl oluştuğunu açıklamak için, Stoa ontolojisi ile *to ti* ve onun kapsamına bakmak gerekir. Bir şey'i ilk olarak doğru bir şeyin var olup olmadığını irdelerken ele alan Sextus, mantık bağlamında *to ti*'nin ya doğru ya yanlış, ya hem doğru hem yanlış veya ne doğru ne de yanlış olan şey olduğundan bahsetse de (Sextus, *PH.* II 86), başka bir yerde (*Adv. Math.* VIII. 32) hem doğru hem de yanlış olabileceğine değinmez.

Ontolojik bağlamda *to ti*'nin ya bir beden ya da bir bedensiz olduğu (Sextus, *PH.* II. 223; *Adv. Math.* X. 218) konusunda hemfikir olunsa da, en üst cins olduğu konusunda Stoacıların hepsi aynı görüşte değildir. Kaynaklarda bazı Stoacıların var olanın

10 Stoacıların kavram anlayışı, kavram (*ennoēma*), ön düşünce (*prolēpsis*), düşünce (*ennoia*), ortak düşünceler ya da ön düşünceler (*koine/koinai ennoiai* ya da *koinai prolēpseis*) arasında yapmış oldukları ayırım, oluşum tarzları, ontolojik statülerindeki farklılık nedeniyle anlaşılması güçtür. Mevcut kaynakların yetersizliği ve var olan kaynakların muğlaklığı da bu güçlüğü pekiştirmektedir. Modern yorumcuların bu kavramları farklı kelimelerle karşılaşmaları konuyu daha da karmaşıklaştırmaktadır. *Prolēpsis* anlatılırken aslında *koine* ya da *koinai ennoia*'ya işaret edilmekte, *ennoia* ve *ennoēma* birbirlerinin yerine de kullanılmakta olup kavramdan mı, düşünme/düşünme etkinliğinden mi, yoksa tümellerden ya da idealardan mı bahsedildiği anlaşılabilir. Kavrama anlamında kullanıldığında *ennoia*'nın yine kavrama anlamına da gelen *katalēpsis*'ten (kavrayıcı izlenime onay, bilgi ve bilgisizlik arasındaki bilgi ölçütlerinden biri), kavram oluşturma yetisi olarak kullanıldığında ve *ennoēma* ürettiği iddia edildiğinde (kavramlar da yer yer *phantasma* olarak kabul edilmektedir) *phantasma* üreten *phantastikon*'dan (imgelem) –ki kaynaklarda birbirlerinin yerine de kullanılmaktadırlar– ontolojik statüsü haricinde farkının ne olduğu da belirsizdir. Ayrıca bir akıl izlenimine karşılık gelen/-e göre oluşan bedensiz *lekton* ve depolanmış düşünce olarak tanımlanan beden *ennoia*'nın da bir akıl izlenimi olduğunun ifade edilmesi, bu ikisi arasındaki benzerliği ya da ilişkiyi de belirsiz kılmaktadır. Kimi yorumcular *lekton*'dan *ennoēma* olarak da bahsetmektedir.

11 Kavram ve düşünce olarak çevrilen *ennoēma* ve *ennoia*, birinin düşüncelerinde ya da zihninde (*nous*) bulunmak anlamına gelen *ennoein* fiiliyle aynı kökten gelseler de, aldıkları son ekle birbirlerinden ayrılırlar. *Ennoia*'daki son ek –ia bir şeyin birinin düşüncelerinde olduğu zamanki zihinsel durumuna işaret eder. Dolayısıyla belli bir tür izlenim (*phantasia*) olarak adlandırılır. Diğer yandan, *ennoēma*'daki –ma son eki *ennoein* eyleminin sonucuna işaret ederek *phantasma* olarak adlandırılır (Terodiakonou 2024, 238).

12 Stoacılar *phantasia* kavramını, Platon ve Aristoteles'in kullandığı görünüş, temsil, görünüm, hayal gücü vb. gibi anlamların aksine, hem kendisini hem de nesnesini ortaya çıkaran “izlenim” anlamında kullanırlar. *Phantasia*'yı, okulun kurucusu Zenon, “ruhtaki bir iz” (Sextus, *Adv. Math.* VII. 236, 372) olarak tanımlarken; Kleanthes, “mührün balmumu üzerinde bıraktığı ize” (Sextus, *Adv. Math.* VII. 228–229), bir girinti veya çıkıntıya (Sextus, *PH.* II. 70; *Adv. Math.* VII. 228) ya da pütürlü bir şey’e benzetirken (*Adv. Math.* VII. 372; VIII. 401), Khryssippos ise “ruhun *hēgemonikon*'unda oluşan bir değişim/dönüşüm (*heteroiōsis/alloiōsis*)” olarak (Sextus, *Adv. Math.* VII. 228, 234, 237) tanımlar.

üstüne bir şey'i yerleştirdikleri ifade edilmektedir (Seneca 2020, 194; Sextus, *PH. II. 223*).

To ti'nin altında var olanların bulunduğunu, var olanların da bedenler ve bedensizler olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eden Seneca'nın, var olmayanlar olarak betimlediği Kentauros lar, devler vb. şeyler, hayal gücünün ürünü olan, yanlış bir kavrama sonucunda cismi ya da tözü olmasa da zihnimize bir imgesi olan şeylerdir (Sen. *Ep. 58. 13-15*).¹³ Buna göre, kavramların tözü olmadığı için var olmadıkları ve hatalı bir kavramla oluşmuş birer imge oldukları açık olsa da, Seneca bedensizleri de var olanların altına yerleştirdiği için, bedensiz olup var oldukları gibi bir anlam çıkmaktadır. Ancak Aphrodisiaslı Aleksandros'un tanıklığından var olanın sadece bedenler için geçerli olduğunu, bir şeyin ise beden ve bedensizleri kapsadığını, kavramların ise bunlardan hiçbirine ait olmadığını öğrenmekteyiz (Inwood ve Gerson 2005, 87 Text 41).

Seneca, doğanın var olmayanları da kapsadığı için en üst cins olarak *to ti*'nin belirlendiğine işaret ederken (Seneca 2020, 194) Brunschwig Platon'u inceleyen Stoacıların i) sadece bir beden var olan statüsünde olduğu, ii) ideaların herhangi bir zihinsel gerçekliğe sahip olmadıkları olmak üzere biri güçlü diğeri zayıf iki ölçüt belirlediklerini saptamıştır (Brunschwig 1994, 95). Zenon ideaların kendi kavramlarımız olduğunu ifade etmektedir (Aëtius 1.10.5; LS 30B). Stobaios'un tanıklığına göre, ne bir şey ne de niteliklendirilmiş olan idealar ruhun bir hayali (*phantasma*), neredeyse bir şey ve neredeyse niteliklendirilmiş olan şeylerdir (LS 30A).

Kavramların bedensiz *lepton* ile bağlantılı olarak ve ilk dönem Stoacılarından Zenon ve Kleantes'in kavramları bedensiz kabul etmelerinden yola çıkarak *ti*'nin kapsamında olduğu, yani Stoa ontoloji şemasından dışlanmadığı görüşleri de mevcuttur. Bu iddialara burada yer verilmeyecek olsa da, belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır. İdeaların Diogenes'in (DL VII. 61; LS30C) ve Stobaios'un (LS 30A) tanıklıklarında *phantasma* olduğu belirtilir. Bu tanıklıklarda geçen *phantasma*'nın zihnin bir hayali olarak değil, daha ziyade Aristotelesçi manada bir izlenimin içeriği olarak Stoacı *phantasia*'ya gönderimde bulunduğu düşünülmektedir (Ierodiakonou 2024, 251-252). Ancak bu, Stoacıların yaptıkları ayrımların göz ardı edilmesi anlamına gelir. Stoacılar özellikle *phantasia* ve *phantasma* ayrımına dikkat çekmişlerdir. Çünkü Stoacılıkta bilgi sürecinin gerçekleşmesi için önce bir şeyin izlenimi, daha sonra o izlenime yönelik içtepi (*hormē*, eylemin temel ilkesi) en son ve en önemlisi onay (*synkatathesis*) aşamasının bulunması gerekir. Onay olmadan bilgi süreci gerçekleşmez. *Phantasma* ise mevcut bir nesneden (*phantaston*) meydana gelen *phantasia*'nın aksine, nesne olmadan ruhta oluşan, delilerde ve melankoliklerde görülen boş/içeriksiz ve nedensiz bir etkilenim, onayı kendine çekmeyen asılsız bir çekimdir (Aëtius 4. 12. 1-5; LS 39B; Sextus, *Adv. Math. VII. 162*; Inwood ve Gerson 2008, 48 Text 22).

Phantasma, *phantastikon* (imgelem), kavrayıcı olmayan izlenim (*phantasia akatalepton*) ve hem doğru hem de yanlış olan izlenimler de çoğunlukla birbiriyle

¹³ Seneca'nın 58. Mektubu'nun Stoacı ontolojik şemayı aktarmadığına dair şüpheler mevcuttur (Brunschwig 1994, 110-115).

karıştırılmaktadır. Bu yanlışlık, Stoacıların *phantasma* ve *phantastikon*'u zaman zaman birbirinin yerine kullanmalarından, doğru izlenimin alt türlerinden biri olan kavrayıcı olmayan izlenime ve hem doğru hem de yanlış olan izlenime verdikleri aynı Orestes örneğinden, *phantasma* ve kavrayıcı olmayan izlenim tanımlarındaki ufak benzerlikten kaynaklanmaktadır. Örneklerin aynı olması ve kavrayıcı olmayan izlenim ile *phantasma* tanımlarındaki benzerlik (Sextus, *Adv. Math.* VII. 245-249, 405) bu ikisi arasındaki farkı yakalamayı da zorlaştırmaktadır. *Phantastikon*, *phantasma* üreten yeti ya da zihinsel bir deneyim olduğu gibi, halüsinasyon (var olan bir nesneden kaynaklanan çarpık bir izlenim) olarak da adlandırılır.

Doğru izlenimler altında serimlenen (DL VII. 46; Sextus, *Adv. Math.* VII. 247) kavrayıcı olmayan izlenim ise var olandan ya da gerçek bir nesneden (*apo hyparkhontas*) kaynaklanmayan, kaynaklansa dahi var olanla uyum içinde olmayan izlenimdir (DL VII. 46; Sextus, *Adv. Math.* VII. 249). Nesnesine uygun olduğu zaman da bu kasti değil, tesadüfidir. Hem doğru hem yanlış izlenimi bir örnek üzerinden açıklayan Stoacılara göre, Orestes delirdiğinde Elektra'ya yönelik izlenimi, Elektra gerçekten var olduğu için, yani gerçek bir nesneye dayandığından doğru bir izlenimdir. Ancak bu izlenim bir hayalete ait olduğu ve o sırada bir hayaletin var olması olanaksız olduğu için yanlış bir izlenimdir (*Adv. Math.* VII. 245-247). Bu aynı örneği kavrayıcı olmayan izlenim için de kullanan Stoacılara göre, Orestes'in izlenimi Elektra'dan kaynaklansa da, Elektra ile uygunluk içinde değildir, çünkü Orestes Elektra'yı *daimon*lardan biri zannetmiştir (*Adv. Math.* VII. 249).

Stoacılar bazı izlenimleri boş/içeriksiz (*phantasma*) olarak bazı izlenimleri ise bozuk ya da çarpık (kavrayıcı olmayan izlenim) olarak ayırırlar. Bunlardan ilkinde Orestes'in delirdiği sırada Erinyeleri görmesini örnek gösteren Stoacılara göre, Orestes'in bu izlenimi Erinyeler orada olmadıkları için boştur. Bu örneğin ardından kavrayıcı olmayan izlenime Herakles'in çılgınlık nöbeti geçirdiğinde kendi çocuğundan edindiği, ancak bu izlenimin Eurystheos'un çocuklarından kaynaklandığını sanması örneğini verirler. Burada Herakles'in izlenimi gerçekten orada bulunan kendi çocuğundan kaynaklansa da, Herakles o anda onu kendi çocuğu olarak görmediği için izlenimi çocuğa, başka bir deyişle nesnesine uygun olmadığı için *akatalepton*'dur (Sextus, *Adv. Math.* VII. 405-407; *Adv. Math.* VIII. 67-68). *Phantasmalar* hem içsel etkilenimin bir sonucu hem de boş etkilenim şeklinde tanımlanırken (Sextus, *Adv. Math.* VII. 241), başka bir deyişle var olmayan bir şeyden kaynaklanırken, kavrayıcı olmayan izlenim *phantasma*'nın aksine var olandan/gerçek bir nesneden de kaynaklanabilmekte, ancak nesnesine uymamaktadır.

Kavramların bir şey olamayacaklarına dair Ierodiakonou'nun da belirttiği gibi üç temel argüman mevcuttur. Bunlardan ikisi Stoacı kategorilere (dayanak ve niteliklendirilmiş olan), sonuncusu ise bir şey olma ölçütüne göre kavramların ontolojik şemadan dışlanmasına yol açar. Stoacılıkta var olan her şey bir şekilde niteliklendirilmiş ve dayanağa sahip olup aksine kavramlar ise niteliklendirilmiş olmadığı ve dayanaktan yoksun olduklarından sadece *phantasmalar*dır (Ierodiakonou 2024, 248-249; Aëtius 4.2.3; LS 39E; Inwood ve Gerson 2008, 48 Text 21).

Düşüncenin nesnesi olma koşulunu karşılamalarına rağmen, nesnellik ve tekillik koşulunu karşılamayan genel kavramlar, tümeller ve aynı zamanda *phantasma*'lar da dış dünyadaki tekil bir varlığa işaret etmediklerinden *to ti* değildir (de Harven

2024, 27; Molacı 2020, 63). Khryssippos bu bağlamda tekillik için bir test olan Hiç kimse argümanını (*outis sophisma*) ortaya koyar: “Eğer birisi Atina’daysa, o, Megara’da değildir. ‘İnsan’ Atina’dır, o halde ‘insan’ Megara’da değildir” (LS 30E; DL VII. 187). Bu durumda, sonuç saçma olduğu için cinse özgü olan insan tekillik testinde başarısız olmuştur (Sellars 2010, 193). Khryssippos’un maksadı Platoncu ideaların tekillere göndermede bulunmadığı için, bir şey sınıfına dahil edilemeyeceklerini göstermektir. “İnsan rasyonel bir hayvandır” önermesi, “eğer bir şey insansa, o halde o rasyonel bir hayvandır” koşullu önermesiyle değiştirilerek tekillik hakkında konuşmak, genel kavramlara başvurmadan mümkün kılınır (Molacı 2020, 64).

Sadece var olma ve süregitme bir şey’in kapsamına girdiğinden, idealar ve tümeller bir şey olmayan/-lar (*outi/outina*)¹⁴ başka bir ifadeyle, hiçbir şey olarak reddedilir. Bu durum açıkça Platonculukla belirgin bir karşıtlık içindedir (Sellars 2010, 186; Brunschwig 1994, 92). Brunschwig ve Sellars’ın *ennoēmata* konusunda yaptığı çıkarımlar mantıksal bakımdan doğru olsa da, Stoacılar da bir şey olmayan diye bir cins yoktur. Ne bedensiz ne beden olan, bu nedenle *to ti de* olmayan kavramların ontolojik statüsü belirsizliğini korumaktadır.

Formlar üzerine düşünme onları *bir şey olmayanlar* olarak sınıflandırarak gerçek olmama tarzlarını belirleme girişimine yol açmış görünmekte, bu da bir şey kavramını bedensel var oluşa uygulanandan farklı ve daha az güçlü bir gerçeklik ölçütü olarak kurmaya dayanmaktadır. Hem Platon’un hem de Stoacıların ontolojik kelime haznesine yenilikler getirdiklerine dikkat çeken Plutarkhos, var olan teriminin meşru kullanımına getirdikleri kısıtlamaların son derece katı olduğunu, öyle ki kendilerinin dahi bu kısıtlamalara riayet edemediklerini belirtir. Platon akledilir olan ile duyulur olan, model ve imge, pay alan ile kendisinden pay alınan arasında radikal bir ayrım yapar. Bu farklılıkları aşırı dikkatli bir kelime haznesiyle (*katharoteron tes diaphoras haptomenos tois onomasi*) ifade etmek istediğinde, *on* kelimesini bu kavram çiftlerinin her birinin ilk terimleri için kullanır ve ikinci terimlere sadece *gignomenon* (olmak, varlığa gelmek, haldeki bir değişim) olarak atıfta bulunur, ancak bu, onun herhangi bir doğayı, herhangi bir kullanımı ve hatta herhangi bir varlığı (*hyparkhis*) reddetmek istediği anlamına gelmez. Aynı şekilde, kanonik bedensizlere *onta* demeyi ve onlara bir şey’den başka türlü atıf yapmayı reddeden Stoacılar, onları hem felsefelerinde hem de yaşamlarında tıpkı onlar süregiden ve var olan şeylermiş (*hos hypetosi kai hyparkhousin*) gibi kullanmakta ısrarcı olmuşlardır (Plutarkhos, *Adv. Colot.* 1116b–c; Brunschwig 1994, 116).

Peki Stoacılar kavramların oluşumunu nasıl açıklamaktadırlar? Bir takım zihin işlemlerinden bahseden Stoacılar göre, kanıtlamayla varılan sonuçların kavranmasıyla, örneğin Tanrılar ve onların tanrısal öngörülerine akılla erişilir. Duyulur nesnelere doğrudan temas ile kavranırken, bir resminden Sokrates’i tanımak benzeşim yoluyla. Genel insanı temel alarak bir dev (Kiklops, Tityus) tasarlamak büyütmeyle mümkünken, genel insanın boyutlarının küçültülmesiyle bir cüce tasavvur edilebilir. At ve insan kavramlarını birleştirerek daha önce hiç görülmemiş

14 Stoacı kavramların bir şey/-ler olamayacağını düşünenler aynı zamanda onların hiçbir şey olarak düşünülmemesi de savunmuşlardır. Çünkü Stoacılar hiçbir çoğulu olmayan, sıkça rastlanan olumsuz zamir *ouden* yerine, hiçbir şey olmayanlar ile bir şey olmayanlar arasındaki farkı gösteren, bir şeyin (*ti*) nötr çoğulu ile değil (*ou*) olumsuz takısından oluşan yeni bir çoğul terim *outina*’yı (bir şey olmayanlar) oluşturmuşlardır (Ierodiakonou 2024, 249).

olan Hippokentauros oluşturulabilir. *Lekton* ve yer gibi bazı şeyler ise aktarım ya da geçişle (*metabasis*) kavranır. Elsiz adam gibi, bazı kavramlar ise eksiltmeyle oluşturulabilir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 58-60; IX. 393-396; DL VII. 53; LS 39D).

Ruhun beden olan duyulardan düşünceleri elde ettiğini, Stoacıların bu düşüncelere *ennoiai* adını verdiklerini Augustinus'tan öğrenmekteyiz (*Tanrılar Şehri* 8.7; Inwood ve Gerson 2005, 47 Text 19). Plutarkhos *ennoia*'nın, bir tür izlenim ve depolanmış düşünce olduğunu (Plut. *Comm. Not.* 1084F-1085A; LS 39F), Pseudo Galen ise *Tıp Tanımları* 126'da, depolanmış düşünce tanımına ilaveten düşüncenin de akılsal bir izlenim olduğunu belirtir (Inwood ve Gerson 2005, 49 Text 23). Sharples, tüm kavramların genel adının *ennoiai* olduğunu söylemektedir (Sharples 2003, 20). Long ve Sedley *ennoia*'yı, Stoacılar da genel ya da cinse özgü olan insan düşüncesine karşılık gelen, beden olan ruhun düzenlediği bir tür beden, ruhsal bir durum olarak tanımlar. *Ennoēma* ise insan düşüncesini aklıma getirdiğimde düşündüğüm şeyden farklıdır. Platon'un söylediği gibi önceden zihnimde olup düşünceye neden olduğundan düşüncenin nesnesi değil, *ennoia*'nın bir ürünüdür (LS Vol. I. 1987, 182).

Beden olan ruhun, yine beden olan dönüşümleri olan *ennoia*, *phantasia*'nın türlerinden birini meydana getirirken, *ennoēmata*'nın oluşturduğu şey ise, *phantasma*'nın türlerinden biridir. *Ennoiai* düşüncenin atıl içeriklerinden ziyade, doğru bir şekilde konuşmak ve düşünmek için gerekli olan yapıları, düzenleri oluşturur (Brunschwig 1994, 102). Duyulardan rasyonelliğe doğru bilişsel süreci açıklayan Cicero'nun tanıklığı da bunu desteklemektedir (Cicero, *Acad.* II. 21). Duyulardan edindiğimiz düşünce ve izlenim dizileriyle oluşturduğumuz kavramlarla önermeler kurarız.

Tümel ve tekil sıralamasında, bu, Platonculuğun tersine çevrilmesi olarak adlandırabileceğimiz bir durumdur: Ontolojik açıdan tekillik tümellerden önce gelir, tümeller ise onların ardından uydurulmuş kullanışlı kurgulardır. Böylece tümeller, halüsinasyonlar ve rüyalarla aynı düzeyde olan zihnin *phantasma*'ları olarak reddedilirler (Sellars 2010, 187). Molacı ise Stoacılıkta tekil-tümel, beden-bedensiz gibi, bu türden bir hiyerarşinin mevcut olmasa da, bedenlerin yine de epistemolojik açıdan ayrıcalıklı olduklarını belirtir. Düşünme, her zaman bir bedenle bağlantıyı düşündüğünden, bedenler bu bakımdan bedensizlerin bilinebilirliğinin şartıdır. Bedensizler de, bedenli gerçeklik ve tekillikle bağlantılı oldukça düşünme ve söylemin nesnesidirler (Molacı 2020, 69-70).

2. *Ti'*ye Dair Düşünmeler

Stoacıların *to ti'*ye dair düşüncelerini Platon'un *Sophistēs*'inin 237d'sinden hareketle mi oluşturdukları yoksa *Sophistēs*'ten önce mi bu düşünceye sahip oldukları konusu tartışmalıdır. *Bir şey*, Platon'un *Sophistēs*'inin ontolojik açıklamasının eleştirel bir okuması ile Platoncu formlar teorisinin bir analizinin birleşiminden kaynaklansa da, bu eleştirel düşünme var olan ile bedensel olan arasındaki denklemin daha güçlü bir şekilde tanınmasına ve bedensel varoluşun katı bir ölçütü olarak etkileme ve etkilenme gücünün benimsenmesine yol açmış gibi görünmektedir (Brunschwig 1994, 115-116).

Her şeyi varlıkla bir tutan Platoncu ontoloji ya da var olmayanın var olan bir şeyle ilgili olamayacağını, var olandan ayrı bir şeyin kendi başına var olamayacağını ifade

eden Platon'un *Sophistēs*'i (237c-d) Stoa fiziğini anlaşılır kılmada iyi bir hareket noktasıdır (Molacı 2020, 56). Brunschwig, Stoacıların *ti*'yi geliştirmelerinde Platon'un doğrudan bir etkisi olduğunu reddederek bunun bir etkiden ziyade meydan okuma olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder (Brunschwig 1994, 118).

Aphrodisiaslı Aleksandros'a göre, var olan, eğer bir şey ise belli ki aynı zamanda var olan olduğu, eğer var olansa/mevcut ise varlık tanımı onu da içereceğinden Stoacılar var olanın sadece bedenler olduğuna dair kendilerine özgü bir şart koşarak paradokstan kaçınmaya çalışmışlar ve böylece bir şeyi öne sürerek onun hem bedenleri hem de bedensizleri belirttiğini söylemişlerdir (*Aristoteles'in Topikleri Üzerine Yorum* 301, 19-25; LS 27B; Inwood ve Gerson 2008, 87 Text 41).

Bazı yorumculara göre¹⁵ *ti*'nin geliştirilmesinde, *Timaios* diyalogunun 27d-28a'sındaki "Daima var olan şey (*ti to on aei*) ve oluş halinde olmayan şey nedir? Ve her zaman oluş halinde olan (*ti to gignomenon men aei*) ve asla var olmayan şey nedir?" cümlesini Stoacıların yanlış ve soru işareti olmadan okumaları yatmaktadır. Bu iddianın doğru olmadığını düşünen Brunschwig'e göre Platon, ilk alt bölümlerini *on* ve *gignomenon*'un oluşturacağı üst bir cinse isim verebileceği yerlerde bunun için hem isteksizdir hem de isim veremiyor gibi görünmektedir. Soru işareti olmadan okuma taraftarlarından biri olan Stoacılığa meyilli Platoncu Severus, Platon'un bu cümlesini bir iddia olarak değil, tek bir soru, yani "*on* ve *gignomenon*'un türleri olduğu tek cins nedir?" olarak okumuştur. Severus'a göre, bu sorunun doğru cevabı *ti* soru sözcüğüyle gösterilen (*ti to on...kai [ti] to gignomenon*), Platon'un kendi düşüncesiyle de uyumlu olan "*to pan*" dır. Ancak Platon'un aksine Stoacılar, hem bedenlerin hem de bedensizlerin ortak cinsi olan *ti* ile bir beden (dünya) ve bir bedensizin (dünyayı çevreleyen sınırsız boşluk) birleşimi olan *pan*'ı (hepsi)¹⁶ asla birbirine karıştırmamışlardır. Dolayısıyla, cümleyi yorumlarken yaptığı gibi, Severus'un *Timaios*'un eskiden kalan herhangi bir Stoacı okumasını kabul etmiş olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur (Brunschwig 1994, 117-118). Megara ve Kinik okullarının, özellikle de tümellere dair şüphelicilikleri göz önüne alındığında, Zenon'u bu okulları ve ilk dönem Stoacıları da kapsayan Platon karşıtı düşünce hareketinin içerisine yerleştirmek mantıklı olacaktır. Hatta bir şey'in geliştirilmesinde Stilpon'un etkisinin belirleyici olabileceği de düşünülmektedir (Sellars 2010, 200; Brunschwig 1994, 129).

15 Cümlelerin devamındaki çifte soru şeklindeki bu garip ayırım bölen ve bölünen şey arasındaki ilişkiyi belirtmediği gibi, böldüğü şeye de isim vermez. Bu pasaja yönelik yorumunda Plotinos (*Enn*, VI. 2. 1) Platon'un burada Stoacıların *ti*'si gibi, en üst cinsin farklı türleri arasında ayırım yapıyor olabileceği düşüncesini eleştirir. *On* ve *gignomenon*'un ontolojik seviyeleri arasındaki fark göz önünde bulundurulduğunda bu ikisinin tek bir cinsin iki türü olarak koordine olması mümkün değildir. Bazı çağdaş yorumcular Plotinos'un eleştirilerinden yola çıkarak onun eleştirdiği isimsiz *Timaios* yorumcusunun Platon'un cümlesini herhangi bir soru işareti olmadan okuduğunu ve böylece cümlelerin anlamının "bir şey var olandır ve oluş halinde olan aynı zamanda bir şeydir" olacağını varsaymışlardır. Proklos, *Timaios* üzerine kendi yorumunda da bu tarz bir okuma yapanlardan Severus'a işaret etmektedir. Tüm bu tanıklıklardan hareketle Brunschwig *ti*'nin bu çifte sorunun yanlış okumasından doğabilme olasılığının eğlenceli olduğunu söylese de, hemen ardından reddedilmesi gerektiğini ekler. Proklos'un ve Severus'un konuya dair görüşleri için, bkz. Brunschwig, 1994, 117-118.

16 Maddenin durağan değil, sürekli olduğu Stoa fiziğinde, Stoacıların yaptığı "bütün (*holon*)" ve "hepsi (*pan*)" ayrımı gereğince boşluk evrenin dışında bulunmaktadır (Sextus *Adv. Math.* IX. 331-332; DL VII. 140).

2. 1. Tanrılar ve Devler Savaşı (*Gigantomakhia*)

Sophistēs diyalogunda, 236c-d'ye kadar devam eden sofistin ve filozofun kim olduğu ya da olmadığı tartışması varlık soruşturmasına geçilmesiyle kesilir.

Parmenides'in var olmayanın var olduğunun asla kanıtlanamayacağı savına göndermede bulunarak, var olmayanın ifade edilip edilemeyeceği sorusunu yönelttikten (Pl. *Soph.* 237a-b) sonra, tartışma *var olan*, *var olmayan* ve *bir şey* kavramlarıyla ilişkili olarak şekillenecektir. Var olmayanın var olan bir şeyle ilgili olamayacağını, dolayısıyla var olanla ilişkili olmayanın bir şeyle de ilişkili olamayacağını belirten Yabancı, var olandan ayrı bir şeyin kendi başına var olamayacağını iddia eder (237d). Bu noktadan sonra tartışma, bir şeyden bahsederken bunun sayıyla olan ilişkisi, var olana ve var olmayana birlik ve çokluk atfedilip atfedilemeyeceği, var olanla var olmayanı birbirleriyle ilişkilendirmenin güçlüğü ile var olmayanı söylemenin çelişkili olduğu gibi konular arasında geçer (237d-238c). Yabancı, ne birliğe ne de çokluğa katılan var olmayan'dan söz ederek, yani ona varlık katarak çelişkiye düştüğünü, onu çelişkili, söylenemeyen olarak adlandırarak sanki ondan bir şeymiş gibi bahsettiğini ifade eder (238e-239a).

Var olanı saptamanın var olmayanı saptamak kadar zor olduğunu göstermek niyetinde olan Yabancı (*Xēnos*), varlığın (*ousia*) özüne dair yapılan tartışmaya bir göz atmak gerektiği düşüncesindedir. Tanrılar ve Devler savaşına benzettiği bu tartışmada kendisine, sadece dokunulabilir, cisimsel ya da beden olan şeylerin (*sōma*) var olduğunu öne sürenler (devler) ile cisimsel olmayan/beden olmayan formların (*asōmata eidē*), yani idelerin varlık olduğu iddiasında bulunan (tanrılar) iki taraf belirler (Pl. *Soph.* 246a-b). Bunlardan ilkinde toprağın evlatları (247c) ikincisine ise kavramların/formların dostları adını verir (248a). Sırasıyla her iki taraftan hesap soracaklarını, ancak kavramların dostlarının, toprağın evlatlarına nazaran daha uysal olduklarından bu hesap sorma işinin daha kolay yürütüleceğini belirtir. Her şeyi bedensel olanla açıklayanlardan hesap sormak belki de olanaksız olduğu için Yabancı, çözümü onları konuşmasında evcilleştirilmiş olarak göstermekte bulur (246d).

Platon'a göre, düşüncelerini gerekçelendirmek için rasyonel bir diyaloga girme niyetinde olmayan toprağın evlatlarının arkaik duyumculukları mantığa uygun değildir. Tek çözüm, sözel olarak ya da varsayımla yapılamayacağından, onları düzeltmektir. Başka bir ifadeyle, ilerlemenin tek yolu, asıl toprağın evlatları doktrini, gözden geçirilmiş farklı bir toprağın evlatları doktriniyle değiştirmektir. Brunschwig buna "gözden geçirilmiş toprağın evlatları doktrini" adını verir (Brunschwig 1994, 120).

Yabancı'nın toprağın evlatları ya da materyalistler olarak da nitelendirebileceğimiz kişilere yönelik eleştirisi sadece cisimsel olan şeylerin varlığını kabul etmelerine rağmen, bir *psykhē*¹⁷'ye sahip olan (*empsychon*) bedeni ve *psykhē*'nin kendisini var

17 Yunanlılara göre, insanın hareket etmesiyle ilgili meseleler zihinden ziyade, ruh (*psykhē*) ile ilgiliydi. *Psykhē* kavramı, günümüzde kullanıldığında, zihin ve bedenden ayrı tinsel bir benliğe işaret etme eğilimindedir. Oysa Yunanlılar için *psykhē*, yaşam ve yaşama gücü anlamına gelebilmektedir. Yalnızca insana özgü olan düşünme değil, aynı zamanda duyum ve kendi hareketini başlatma gücüyle, canlıları cansız varlıklardan ayıran tüm işleyiş biçimleriyle ilgilidir (Sharples 2003, 59). Dolayısıyla, kavramı "ruh" kelimesiyle karşılamak Platoncu ve Stoacı *psykhē* görüşlerindeki ince detayların

olandan sayıp *psykhē*'yi doğru-yanlış, akıllı-akıllı olmayan olarak açıklayıp, yani görülemeyen ve elle tutulabilir olmayan bir şeye varlık atfetmeleridir (Pl. *Soph.* 246e-247a). Bu aşamada, varlığın bir ölçütü olarak cisimselliği muhafaza ederken, cisimsel olma ölçütü olarak algılanabilirliği terk etmektedirler (Brunschwig 1994, 120). Aynı zamanda, adalet (*dikaïosynē*), bilgelik (*phronēsis*) gibi erdemler ve bunların karşıtlarına, bu erdemlerin bulunduğu *psykhē*'ye de varlık verip, görülebilir olmayan şeylerin (*aorata*) açıklamalarını yapmalarıdır. Başka bir ifadeyle, *psykhē*'yi cisim olarak kabul ederken, erdemlerin cisim olduklarını kabul etmeye ya da onların var olmadıklarını kabul etmeye yanaşmadıklarından kendileriyle çelişmektedirler (Pl. *Soph.* 247b-247c). Platon'un çağında ideaların etkinliğine dair Antisthenes'in sert eleştirilerine işaret ederek Stoacıların asıl öncüsünün Antisthenes olduğunu belirten Bréhier, onun her şeyin beden olduğunu kesin olarak söylediğini, Stoacıların da Platon'un meydan okumasıyla (*Soph.* 247b-c) karşı karşıya kaldıkları sırada, bu filozofun ilkesini sonuna kadar desteklediklerini ve erdemlerin kesin olarak beden olduğu cevabını verdiklerini (*Sen. Ep.* 117) ifade eder (Bréhier 1987, 7).

Platon'a göre, bu küstah olan asıl toprağın evlatları karşılıklarına ne tür bir paradoks çıkarsa çıksın geri adım atmayacaklardır. Niteliklerin cisim olduklarını kabul ederken, varlıklarını inkâr etme noktasına kadar gidebilirler. Gözden geçirilmiş doktrine sahip olan toprağın evlatlarının utangaçlığı ise erdemlerin varlığını kabul etmelerini engellerken, onları cisimselleştirmelerini de engellemektedir. Böylece, varlığın bir ölçütü olarak cisimselliği terk etmek zorunda kalmaktadırlar. Küstah olarak adlandırılan asıl toprağın evlatları, var olanlar ve cisimler arasındaki denklemi, ya i) cisim olmadığı kanısına varılan gerçeklikleri dışarıda bırakacak şekilde var olanlar alanını sınırlandırmak, ya da ii) var olmadıkları kanısına varılan gerçekleri de kapsayacak şekilde cisimler alanını genişletmek için kullanabilecektir. Ancak, Platon onlara bu çifte olasılığı tam olarak kullanma şansı vermez. *Sophistēs* 247c'deki sadece elleriyle tuttukları şeylerin cisim olduğu kriterlerine geri dönerler (Brunschwig 1994, 121).

Stoacıların hangi ölçüde evcilleşmemiş devler gibi oldukları sorusunu soran de Harven'e göre, Stoacılar erdemleri bedenleştirdikleri için evcilleşmemiş devler olmadıkları gibi, bunu yaparken utanç duymadıkları için de evcilleşmiş devler olarak görülemezler. Erdemlerin var olduğunu, ancak beden olmadığını kabul eden evcilleşmiş devler, varlık artık bedensizleri de kapsadığından bedene olan bağlılıklarından tümünden vazgeçerler (de Harven 2024, 248).

Doğadaki cisimlere ve erdemlere varlık atfetme kıstaslarını açıklamaları gerektiğini söyleyen Yabancı, eğer bu açıklamayı yapamıyorlarsa kendisine kulak vermelerini salık vererek bir varlık tanımı¹⁸ yapar: "Hangi tarzda olursa olsun bir güce

kaçırılmasına sebep olabileceğinden bu bölümde ruh yerine *psykhē* tercih edilecektir.

18 Long, eski döneme ait bir çeviri olarak gördüğü A. E. Taylor'a ait olan Platon: Sofist ve Devlet Adamı (1961) çevirisinde Taylor'ın kullandığı tanım ifadesini hatalı bulmaktadır. Ona göre, Yabancı varlığın tanımını değil, onun ayırt edici özelliğini kastetmektedir (Long 2013, 113). Benzer şekilde, Cornford bu cümlelerin yapısının zor olduğunu, gerçek şeylerin kendilerinden ziyade, özelliklerinin güç olduğunun kastedildiği görüşündedir. Cümle şu şekilde de okunabilir: "Gerçek şeyleri ayıracak bir özellik öneriyorum — (böyle bir özellik işlevini görmek üzere) güçten başka hiçbir şey var değildir" ya da "o (özellik) güçten başka bir şey değildir" (Cornford 1989, 430-431 Dipnot 1); ancak Cornford'a göre her iki çeviri de kusurludur.

(*dynamis*)¹⁹ sahip olan her şey ya herhangi diğer bir nesnede bir değişiklik yapar ya da en önemsiz nesne bile onda çok az da olsa etki bırakır. Bu yalnızca bir kerecik bile olsa, tüm bu şeyin gerçek varlığa sahip olması için yeterlidir” (Pl. *Soph.* 247d-e). Platon *psykhē*'nin erdemlerinin ve erdemsizliklerinin bu kriterleri nasıl karşıladığını açıkça söylemese de, varlıkları ve yoklukları vasıtasıyla *psykhē*'nin kendisinin erdemli ya da erdemsiz olmasına izin verdikleri ölçüde olduğu nettir. Göreceğimiz üzere, on'un bu nedensel etkisi, Stoacılara hiçbir şekilde değiştirmeden ters yüz edebilecekleri bir argüman sağlayacaktır. Brunschwig'e göre Stoacılar, *Sophistēs* 247a-b'deki, *psykhē*'nin niteliklerinden, niteliklerinin gerçek varlıklar olduğu sonucuna varan argüman örneklerini ve kullandığı kelimeleri Platon'dan alıp kendi nedensellik teorilerine uyarlamışlardır (Brunschwig 1994, 121-123): Nasıl ki Platon, içerisindeki *phronēsis*'in mevcudiyeti (*parousia*) sayesinde *psykhē*'yi *phronimos* olarak adlandırıyor (Pl. *Soph.* 247a), Zenon'da da *psykhē*'nin, ancak ve ancak içerisinde *phronēsis*'i barındırıyor (pareinai) *phronimos* olduğu söylenir (LS 55A; Brunschwig 1994, 123).

Kavramların dostlarının görüşlerini açıklamaya geçen Yabancı, bu kişilerin oluş ya da olagelme (*genesis*) ve varlık arasında bir ayırım yaptıklarını açıklar. Buna göre biz, bedenimizin duyu algıları aracılığıyla oluşla, ruhun düşünmesi aracılığıyla da gerçek var olanla bir ortaklık ilişkisi (*to koinon*) içindeyizdir. Oluş halindeki varlıklar etkileme (*poiēma*) ya da etkilenme (*pathēma*) gücüne sahipken, varlık tamamen devinimsizdir (*akinētos*). Bu ortaklık içinde olmak ile kastedilen üstte yapılan varlık tanımıyla aynıdır. Etkilenme/etkileme birbirleriyle ilişki içerisinde olan nesnelerin yol açtığı herhangi bir güçten kaynaklanır (Pl. *Soph.* 248a-b). Etkileme/etkilenme hareketin kipleri olduğundan, bilen her şey hareket ederken, bilinen her şey de hareket ettirilir. Akledilir formlar aynı anda hem bilinen hem de etkilenmeyen olamaz (Brunschwig 1994, 122). Dolayısıyla Yabancı'nın işaret ettiği gibi, *psykhē* yaşam ilkesiyse devinimsiz olamaz; eğer devinme gücünün yanında bilgi de edinebiliyorsa bilme gücüne sahip olmak zorundadır. Başka bir ifadeyle, devinimi yadsıyan kavramların dostları varlık alanına oluşu dahil etmek zorunda kalacaklardır (Sellars 2010, 196). Çünkü devinim yoksa *nous* da olamaz. Tersine her şey devinim halindeyse bu sefer de *epistēmē*'nin imkânı ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla çözüm, varlığa hem oluşu hem de dinginliği yüklemek olacaktır (Pl. *Soph.* 249b-d).

Bu noktada de Harven, kavramların dostlarının da toprağın evlatlarıyla benzer bir meydan okumayla karşı karşıya kaldıklarına işaret eder. Toprağın evlatları beden ve bedensizlerin her ikisinin de varlığa sahip olmak (ya da bir şey olmak) bakımından ortak noktalarının ne olabileceğini söylemeleri için metafiziksel bir meydan

19 *Dynamis*'e karşılık gelen İngilizce kelimelerin sadece etkin yetiyi akla getirdiğini belirten Cornford, *dynamis*'in aslında etkileyebilme yetisini (yani etkin) hem de etkilenme yetisini kendisinde barındırıldığına işaret eder. Hem aktif hem pasif, hem değişime neden olma hem de değişime maruz kalma özellikleriyle bezenmiş olarak beden ya da madde kavramı ilkel sağduyunun derinliklerine kök salmıştır. Tözler kendilerini nitelikleriyle gösterir. Şeyler diğer cisimlerle etkileşime girmelerine imkân tanıyan sıcak, soğuk, acı, tuzlu gibi özelliklerle duyulur kılınır. Bunların her biri tözün bedenlenmesini sağlayan ayrı kendilikler, yani *dynamis*'tir. Ancak etki etme ya da etkileri onları karakterize eder ve bilinmelerini sağlar. Buradan materyalistlere bağlayacak olursak, onların elle tutulabilen cismin gerçek olduğunu düşünürken hareket noktaları söz konusu cismin dokunma duyusunu etkileme gücüne sahip olmasıdır (Cornford 1989, 431-432; 438). İngilizcedeki gibi *dynamis*'in Türkçeye güç, kudret ya da kuvvet gibi terimlerle çevrilmesi kendisinde barındırdığı edilginliğin çeviride kaybolmasına neden olmaktadır. Bu iki anlamı birden verebilmek için, belki de *dynamis*'i olanak olarak çevirmek daha doğru olacaktır.

okumayla, kavramların dostları ise hangi türden bilişsel ortaklığın (*koinonia*) algıya (beden tarafından) ve akıl yürütmeye (ruh tarafından) ortak olabileceğini söylemeleri açısından epistemolojik bir meydan okumayla yüz yüzedirler. Bunlardan ilkinin metafiziksel meydan okumaya maruz kalma nedenleri tek bir dünyaya olan bağlılıklarından, diğerinin ise hem varlığın bedensel olmayan dünyasına hem de oluşun bedensel dünyasına itibar etmelerindedir (de Harven 2024, 251).

Stoacıların Platon'a hiçbir taviz vermemekte direndiğini belirten Brunschwig, Platon'un etkileme/etkilenme gücü olarak tanımladığı var olma ölçütünü, onun planlarını suya düşürecek şekilde, kendi görüşlerini güçlendirmek için kullandıklarını öne sürer. Aynı zamanda kendilerini, hem toprağın evlatlarının temel ilkelerinden birini koruyup, hem de kavramların dostlarının tüm tavizlerine karşı savunacak konuma yükseltmişlerdir. Etkilenme ve etkileme gücü bedensizlere ait olamayacağından, bu ölçütü bazı bedensiz unsurların olası gerçekliğinin tanınması için kullanmak söz konusu olamaz. Bedensiz gerçeklikleri kabul etmek için nedenler varsa, bunun sebebi, atıl ve devinimsiz gerçeklikleri kabul etmek için nedenler olduğundandır. Dolayısıyla, bu tür gerçekliklerin kabul edilmesini sağlayacak ölçüt, var olan ile var olmayan arasında ayırım yapmamızı mümkün kılacak ölçütten farklı olmalıdır. Eğer bu türden gerçeklikler, bizim tarafımızdan bilinebilecek ve bizim onları bilmemizi mümkün kılacak türdense, bu bilinebilirlik, onların devinimsizliğini ve etkilenimsizliğini hiçbir şekilde azaltmadan açıklanmalıdır (Brunschwig 1994, 123-124).

Molacı, *hyparkhis*'in (görünüşün karşısındaki gerçeklik, *existentia*, nitelik kazanmış *hypostasis*'in varlığa gelme koşulu) ve *hypostasis*'in (*subsistentia/substantia*, alta duran) hem bedensizlerin sahip olduğu gerçekliği hem de birer *ousia* -olmak, varlık ve *ousia* bedenler için değişimli kullanılabilen kavramlardır- olan bedenler ve bedensizler arasındaki ilişkiyi açıklayacak olan kavramlar olduğuna işaret eder. Zamanla anlam değişimine uğrasa da, madde ve bedenle olan ilişkisi devam eden *hypostasis*, her zaman maddeselliğe, bileşik bir varlığa göndermede bulunur. Müstakil bir var oluşu olmayan bu iki kavram, daima kendisinden başka bir varlıkla bağlantı içinde görülür. Kavramların sahip oldukları bu bağlantı/ilişki içeriği, Stoacı fizikte bedensizlerin hep bedenlerle bir ilişkide bulunması gerektiğini anlamsal açıdan gösterir (Molacı 2020, 59-61; de Harven 2024, 243-244).

Yabancı'ya göre, toprağın evcilleştirilmiş olan evlatları, beden/cisim olma ve var olmanın aynı olduğu şeklindeki ilk görüşlerini gözden geçirmelidirler. Çünkü Yabancı'nın kendilerine hem beden olanların hem de beden olmayanların aynı olduğu görüşünü atfetmelerine izin vermişlerdir. Ancak Stoacılar beden ve bedensizlerin var olduklarını değil, bir şey olduklarını söylediklerinden, onlar toprağın evcilleştirilmiş evlatlarıyla aynı konumda değildirler. "Varlık nedir?" sorusuna yanıt aramadıkları için, beden ve bedensizlerin var oldukları iddiasını ekleyecekleri bir varlık kavramı açıklamasına ihtiyaçları yoktur (Vogt 2010, 12). Bu bağlamda Molacı da, var olandan daha üst bir ilkeyi benimseyen Stoacılar, *ontos*'un türlerini araştıran geleneksel ontolojinin aksine, "stoa ontolojisi" ifadesi bir şey'in türleri açısından uygun bir adlandırma olmadığına dikkat çeker (Molacı 2020, 55 Dipnot 3).

Şüpheciler ve Stoacılar arasındaki tartışmalarda, Stoacılar, Platon'un toprağın evlatlarını yüzleşmek zorunda bıraktığı aynı güçlüklerle karşı karşıya kalmışlardır:

Beden/cisim olmadıkları biliniyorsa, bizimle onlar arasında kurulan kavrayışsal ya da bilişsel ilişkiler, onların bir tür etkinliğe ya da edilginliğe sahip oldukları anlamına gelmez mi? Bu sorunu Platon, kavrayışsal ya da bilişsel ilişkilerin sözel ifadelerini kelimesi kelimesine alarak, bilgi sürecini, bilgiye sahip olan öznenin bildiği için etkin, bilinen nesnenin ise bilindiği için edilgin olduğu bir süreç olarak düşünürken,²⁰ tam tersine Stoacılar, bilgiye sahip olan öznenin bir izlenim (*phantasia*) tarafından etkilendiği için edilgin, bilinen nesnenin ise bir izlenim yarattığı için etkin olduğu bir süreç olarak görürler. Brunschwig, bu tersine çevirme dışında sorunun benzer olduğuna, yani bedensizler bilinebilirken onların aynı zamanda atıl ve devinimsiz olduklarının iddia edilip edilemeyeceği olasılığına dikkat çeker. Sextus Empeirikos, Mantıkçılara Karşı VIII. 406-10'da, Stoacıların bu türden bir güçlüğün özel bir versiyonuna verdikleri cevabı açıklamaktadır. Bu formül şöyledir: kanıtlama (*apodeiksis*)²¹ bir beden değildir, çünkü bir bedensiz olan *lekta*'dan oluşur. Bedensizler etkileme ve etkilenme gücünden yoksundurlar. Dolayısıyla kanıtlama hiçbir şeyi, özellikle de *hēgemonikon*'u etkileyemez. Bu nedenle o, ne kavranabilir ne de anlaşılabilir. Bu zorluktan kendilerini kurtarmak için Stoacılar “bedensizlerin hiçbir şeyi etkilemediklerini ve bizim üzerimizde izlenimler oluşturmadıklarını (*oude phantasioi hēmas*), onlardan/onlara göre izlenimleri oluşturanların bizler olduğumuz (*oi ep' ekeinois phantasioumenoi*)” cevabını verirler. Sextus metnin devamında “onların etkisi altında/onlar tarafından değil, onlara göre” yi (*ep' autois, ouk hup' auton*) ekler (Brunschwig 1994, 124; Sextus, *Adv. Math.* VIII. 409; LS 27E). Stoacıların verdikleri cevabın hünerli olduğunu belirten Brunschwig, *hēgemonikon*'un tamamen kendiliğinden olmasa da, kendine uygun bir şekilde etkilenebileceğini, dışsal bir harekete geçirici unsurun olduğu durumda kesinlikle edilgin (*phantasioumenoi*) olduğunu ve edilginliğin prensipte bir özneyi/etkide bulunan bir kimseyi gerektirdiğini ekler. Bu etkide bulunan kimse, dışsal bir bedensiz değilse, bu ancak *hēgemonikon*'un kendisi olabilir. Sextus'un eleştirileri (*Adv. Math.* VIII. 406-408) Stoacıların kesinlikle öz etkilenim²² kavramını kabul ettiklerini varsaymaktadır (Brunschwig 1994, 124).

Yanıtlarını güçlendirmek için dikkatlice seçilmiş tasvirlerle başvurduklarını

20 Bilmenin etkilenme, bilinmenin ise etkileme olduğu yönünde Platon ya da *Sophistēs* okumaları da mevcuttur. Bu açıdan Stoacılar Platon'un düşüncesini tersine çevirmekten ziyade, onun anlayışını devam ettiriyor gibi görünmektedirler. Bu yaygın okuma için örneğin, bkz. Lesley Brown, “Innovation and Continuity”, s.196. Ancak bedensizlerin *hēgemonikon* üzerinde nasıl izlenim yaratabildiklerini açıklayabilmek ve Brunschwig'in tabiriyle öz etkilenim düşüncesini temellendirmek için, izlenimleri oluşturanın bir bedensiz olmadığını, onlara göre izlenimleri oluşturanın öznenin kendisi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durumda aslında ortaya i) öznenin dışsal bir nesne/beden tarafından etkilendiğinde edilgin olduğu, ii) bir bedensiz söz konusu olduğunda ise etkin olduğu iki farklı durum çıkmaktadır. Böylece özne edilginlikten sıyrılıp etkin konuma yükselmektedir. Tersine çevirmeye kastedilen budur. *Sophistēs*'teki bu tartışmaya dair, bkz. Pl. Soph. 248c-e.

21 Stoacılar kanıtlama (*apodeiksis*), hakikatin (*alētheia*) ölçütü olarak belirlenen kavrayıcı izlenimin (*phantasia katalēptikē*) aksine, ölçüte dayalı olarak kendini göstermeyen doğrunun (*alēthes*) saptanması için geliştirilen metotlardan biridir (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 140; *PH.* II. 138). Düşüncenin, her ikisi de akılsal olan belli bir hareketi ve onayı olan ve cins gösterge başlığı altında incelenen kanıtlama, cins yönünden bir argüman (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 301) ve bedensiz *lekton*'dur.

22 Bedensizlerin nasıl kavrandığı konusuna bedensizlerin açıklandığı kısımda değinilmişti. Bu açıklamaya ek olarak Diogenes Laertios duyuşsal olmayan izlenimlerin zihin (*dianoia*) aracılığıyla alındığını aktarır (DL VII. 51). Ancak tek başına bir ölçüt olmayan zihin, nesnelere kendisi aracılığıyla kavrayamadığı için dış nesnelere yalnızca duyuşlar aracılığıyla bağlantı kurar. Duyular da izlenimleri değil, kendi etkilenimlerini kavrar (Sextus, *PH.* II. 72; Cicero, *Acad.* II. 31). Hierokles bir hayvanın doğumundan itibaren kendi özel yetilerini ve bedensel kısımlarını algılamaya başladığını, duyumun ilk nesnesi kendisi olan hayvanın ancak bu benlik algısı sayesinde diğer şeyleri de algılayabildiğini ifade eder (Hierokles I. 34-39; LS 57C).

ekleyen Brunschwig, jimnastik eğitmeni örneğine (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 409-410) atıfta bulunur. Jimnastik eğitmeni, hareketi öğretmek için öğrencisinin ellerini tutup hareketi elleri üzerinde uygulayabilir. Bu uygulama dışsal bir beden *hēgemonikon*'u fiziksel olarak etkilediği duruma örnektir. Eğitmenin uzaktan hareketi göstermesi ve taklit etmesi için çocuğa kendisini bir model olarak sunması ise *hēgemonikon*'un bedensiz olan *lekta*'nın tümleştiği olan bir kanıtlamayı kavradığı zaman ne olduğunu gösterir. Stoacılar tarafından verilen bu örnekler, kavrayışsal ya da bilişsel ilişkiler söz konusu olduğunda, bilen özneye bilinen nesne arasındaki etkileme ve etkilenme ilişkisini gerektirdiğini kabul etmekten ne kadar imtina ettiklerinin belirtisidir. Stoacılar Platon'un i) bir kanıtlamayı anladığımız zaman, bir etkilenmeye (*phantasioumenoi*) maruz kaldığımız öncülünü kabul ederler. Ancak ii) her etkilenimin, etkilenen üzerinde dışsal bir hareket ettiricinin etkisini gerektirdiği öncül olan Platoncu argümanı reddederler. *Lekta* tarafından değil de, *lekta*'nın ortaya çıkmasına göre ve büyük olasılıkla kendi kendimize etkilenmemizden dolayı, Stoacılar Platon'un kavramların dostlarına dayattığı sonucu kabul etmeyebilirler. Bir beden olan *-hēgemonikon-* ve bedensizlerin bir birleşimi olan *-bir kanıtlama-* arasındaki kavrayışsal ilişkiyi kabul edebilecek konumdadırlar. Bu, bununla ilişkili olan bütün terimlerin tamamen farklı ontolojik konumlarıyla uyumlu bir ilişkidir. Daha temel bir sorun olan, var olan ve beden arasındaki denklik korunsun bile, bazı bedensiz gerçekliklerin hangi kritere göre ayırt edilmesi gerektiği sorununa döndüğümüzde, burada Stoacı ontolojinin artık toprağın evlatları ile kavramların dostlarının yan yana getirilmesi olarak tanımlanamayacağı açıktır. Stoacıların onlardan farkı, atıl ve devinimsiz olan bedensiz gerçekliklerin artık akledilir formlar tarafından değil, daha ziyade ortak ontolojik konumları var olmayanlar olan kanonik bedensizler topluluğu tarafından kullanılmalarıdır (Brunschwig 1994, 125).

Sonuç

Duyulur ve düşünülür olmak üzere iki tür varlık alanını birbirinden ayıran Platon'da duyulanlar ancak idealardan pay alarak var olabilirler. Değişmeden kalan, ezeli-ebedi ve *epistēmē*'nin konusunu oluşturan, görünüşlerin zorunlu koşulu olan idealar olmadan görünüşler de ortadan kalkar, ancak bunun tersi söz konusu değildir. Doğru olmak ve var olan hakkında olmak *epistēmē*'nin iki temel özelliğidir. Dolayısıyla var olan dışındaki şeyleri bilgi konusu olmaktan çıkaran Platon'un aksine, hem bedenleri hem de bedensizleri kapsayan Stoacıların "bir şey" kavramı sayesinde bedenler dışındaki gerçeklikler de düşünce ve söylemin konusu olabilmektedir.

Stoacı varlık ölçütünü (etkileme/etkilenme) karşılamayan bedensizler nedensel etkinliklerinden sıyrılmış olup ideaların aksine gerçeklikleri bedensel dünyaya bağlı olsa da, varlıklarını bedenlere borçlu olmadıklarından beden-bedensiz ikilisi, idea ve şey arasındaki nedensel ilişkiyi paylaşmaz. Stoacılarda bilginin konusunu oluşturan şeyler ise dünyadaki tüm fiziksel nesnelere kapsayan niteliklendirilmiş olan şeylerdir. Platoncu idealar ve kavramların ontolojik konumu belirsizliğini korusun da, idealar ya da kavramlar bir şey olma ölçütünü karşılamadıkları, dayanaktan yoksun ve niteliklendirilmemiş olduklarından *phantasma* olarak görülmeleri, kanonik bedensizlerden sayılmamaları, genel kavramlar olmadan da, yani koşullu önermeler sayesinde konuşmak mümkün olduğundan ve gerçekten var olan şeyler tekil bireysel

varlıklar olduğundan Stoa ontoloji şemasında yerleri yok gibi görünmektedir.

Var olanların sadece bedenler olduğunu düşünmeleri haklı olarak Stoacıların materyalist olarak algılanmalarına neden olsa da, *to ti* anlayışları ve inceledikleri konular varlıktan ziyade nedenler olduğu, metafizikten ziyade fiziğin kapsamına girdiğinden, maddeye olan yaklaşımları günümüz düşüncesiyle örtüşmediğinden ve beden-bedensiz çiftinin her zaman ilişki içinde olması gerektiğinden Stoacıların materyalist değil, fizikçi olarak adlandırılması çok daha makuldür.

Stoacılar *ti* doktrini bağlamında asıl toprağın evlatlarının aksine niteliklendirilmiş olan kategorisi sayesinde, hem nitelikleri hem de varlıklarını kabul ettikleri gibi, bedensizlerin de süregittiğini düşündüklerinden, gözden geçirilmiş toprağın evlatlarının aksine ruh, erdem gibi şeyleri de cisim olarak gördüklerinden ve bunlara ek olarak etkileyen şey ile etkilenen şey arasındaki denklemi tam tersine çevirerek, yani bilgi sahibi olan öznenin onda izlemi yaratan nesne yüzünden edilgin konumda olması ve dolayısıyla süregiden bir şeye, bir kanıtlamaya göre de *hēgemonikon*'un etkilenmesi nedeniyle tam olarak toprağın evlatları olduklarını söyleyemeyiz. Peki, Platonculuğu aşmışlar mıdır? Eğer ideaları ontolojik şemadan dışlamaları ya da bir şey'i var olanın üstüne yerleştirip, bedensizlere yer açmaları bu anlama geleceksen, Platonculuğu bu anlamda aştıkları söylenebilir.

Kaynakça

- Bréhier, Émile. 1987. *La Théorie Des Incorporels Dans L'Ancien Stoïcisme*. Librairie Philosophique Vrin.
- Brown, Lesley. 1998. "Innovation and Continuity". *Method in Ancient Philosophy*, 181-207. Oxford University Press.
- Brunschwig, Jacques. 1994. "The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology". *Papers in Hellenistic Philosophy* içinde, çev. Janet Lloyd, 92-157 Cambridge University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 2006. *On Academic Sceptism*. Çev. Charles Brittain. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. (Acad.)
- Cornford, Francis Macdonald. 1989. *Platon'un Bilgi Kuramı*. Çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Cornford, Francis Macdonald. 1935. *Plato's Theory of Knowledge*. Harcourt: Brace & Company.
- de Harven, Vanessa. 2012. *The Coherence of Stoic Ontology*. Berkeley: University of California.
- de Harven, Vanessa. 2024. "Something Stoic In Plato's Sophist". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 63 içinde, ed. Rachana Kamtekar, 237-298. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192885197.003.0006>
- Empiricus, Sextus. 2005. *Against The Logicians*. Çev. Richard Bett. New York: Cambridge University Press. (Adv. Math.)
- Empiricus, Sextus. 2017. *Kuşkuculuk*. Çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Adv. Math.) (PH.)
- Ierodiakonou, Katerina. 2024. "The Stoics on Conceptions and Concepts". *Conceptualising Concepts in Greek Philosophy* içinde, ed. Gábor Betegh and Voula Tsouna, 237-258.
- Inwood, Brad ve Gerson, Lloyd. P. 2008. *The Stoics Reader: Selected Writings and Testimonia*. Çev. Inwood, B ve Gerson, L.P. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Laertius, Diogenes. 1931. *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*. Çev. R.D. Hicks. Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press. (DL)
- Laertius, Diogenes. 2013. *Lives of Eminent Philosophers Vol. 50*, ed. Tiziano Dorandi, Cambridge University Press. (DL)
- Laertios, Diogenes. 2021. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları. (DL)
- Long, Anthony Arthur. & Sedley, Neil David. 1987. *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press. (LS)
- Long, Alexander George. 2013. "Subtexts, connections and open opposition". *Plato and the Stoics* içinde, ed. A. G. Long, 106-127. Cambridge University Press.

- Molacı, Melike. 2020. *Stoa Fiziği*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Platon. 2015. *Sofist*. Çev. Ömer Naci Soykan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. **(Soph.)**
- Sellars, John. 2010. "Stoic Ontology and Plato's Sophist". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement, 107: 185–203.
- Seneca, Lucius Annaeus. 2013. *Moral Letters to Lucilius*. Çev. Richard M. Gummere. Trans. Ottawa: Stoici Civitas Press. **(Ep.)**
- Seneca, Lucius Annaeus. 2018. *Ahlak Mektupları*. Çev. Türkân Uzel. İstanbul: Jaguar Kitap. **(Ep.)**
- Sharples, Robert William. 2003. *Stoics, Epicureans And Sceptics An Introduction To Hellenistic Philosophy*. New York: Routledge.
- Vogt, Katja Maria. 2009. "Sons of the Earth: Are the Stoics Metaphysical Brutes?". *Phronesis*, 54(2): 136–154.
- Watson, Gerard. 1988. *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.
- White, Michael J. 2003. "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)". *The Cambridge Companion to the Stoics* içinde, ed. Brad Inwood, 124–152. New York: Cambridge University Press.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 13/ Sayı 1 / Temmuz 2024

ISSN: 2147-1622

Postmodern Durum(lar), Postmodern Dil Oyunları ve Mimarlık Üzerine Bir Değerlendirme

Hande Tombaz

Bağımsız Araştırmacı
handetombaz@gmail.com
ORCID: 0009-0003-5049-1901

Öz

Postmodernizm'den söz edildiğinde, temel referanslardan biri Fransız düşünür Jean-François Lyotard'ın 1979 tarihli *Postmodern Durum* adlı çalışması olmasına rağmen, söz konusu çalışmada genel çerçevesi çizilen postmodern kavram ile bu kavramın farklı entelektüel alanlardaki yansımaları bütünüyle örtüşmez. Bu sapmanın arka planında, Lyotard'ın *postmodern durum* olarak tanımladığı kavramsal çerçeveyi çizerken, bir yöntem olarak ele aldığı Wittgenstein'in dil oyunları kuramı odağa alınacak ve Lyotard'ın Wittgenstein'i yanlış yorumladığı iddiası üzerinden *postmodern durum* tartışmaya açılacaktır. Raporda öne çıkan sosyal bağ, meşruiyet, konsensus gibi temel kavramların Habermas, Lyotard ve Wittgenstein çapraz okumalarıyla karşılaştırmalı yeniden değerlendirilmesi, postmodernizm başlığı altındaki *postmodern durum*ların çoğulluğunu ortaya koyabilir; ancak bu temel referansa ait yöntemin bir yanlış okuma olarak atfedilmesi çalışmanın meşruiyeti açısından nasıl yorumlanmalıdır sorusunun cevabı, okuyacağınız metnin öne çıkan sonuç yargılarından biri olacaktır. Sonsöz ise, bu geniş düşünsel perspektif içinde, *postmodern durum* ve mimarlık ilişkisi üzerine bir değerlendirmeye ayrılmıştır.

Anahtar Sözcükler: *Postmodern Durum*, Dil Oyunları, Habermas, Lyotard, Wittgenstein

Posseible: Felsefe Dergisi, 2024, 13(1), 57-76.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.12800336>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 19.03.2024

Kabul Edildiği Tarih: 14.06.2024 / Yayınlandığı Tarih: 30.07.2024

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 13 / Issue 1 / July 2024

ISSN: 2147-1622

Postmodern Condition(s), Postmodern Language Games and An Assesment on Architecture

Hande Tombaz

Independent Scholar
handetombaz@gmail.com
ORCID: 0009-0003-5049-1901

Abstract

When discussing Postmodernism, despite one of the foundational references being the 1979 work *The Postmodern Condition* by the French philosopher Jean-François Lyotard, the concept of postmodern delineated in this study does not entirely correspond with its diverse intellectual reflections across different domains. In the context of this deviation, while elaborating on the conceptual framework defined by Lyotard as the postmodern condition, Wittgenstein's theory of language games will be emphasized, initiating a discussion on the postmodern condition based on the claim that Lyotard misinterpreted Wittgenstein. A comparative reassessment of key concepts such as social bond, legitimacy, and *consensus*, highlighted in the report through cross-readings of Habermas, Lyotard, and Wittgenstein, could reveal the plurality of postmodern conditions under the heading of postmodernism. However, evaluating the impact of this misinterpretation on the legitimacy of this seminal work will be one of the prominent concluding judgments in the article you are about to read. The epilogue, within this broad intellectual perspective, is dedicated to assessing the relationship between the postmodern condition and architecture.

Keywords: *The Postmodern Condition*, Language Games, Habermas, Lyotard, Wittgenstein.

Posseible: Journal of Philosophy, 2024, 13(1), 57-76.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.12800336>

Category: Research Article / Date Submitted: 19.03.2024

Date Accepted: 14.06.2024 / Date Published: 30.07.2024

Postmodern Durum(lar), Postmodern Dil Oyunları ve Mimarlık Üzerine Bir Değerlendirme¹

Hande Tombaz

1. Giriş

“Bilimin yeni teknolojilerin yanı sıra egemen güçlere teslim olmuş görüldüğü bir zamanda” (Lyotard 1984, 8) bilginin niteliği bakımından bir değerlendirme sunmayı amaçlayan *Postmodern Durum*, Jean-François Lyotard’ın farklı bağlamlarda sıklıkla referans verilen bir çalışmasıdır. Burada sözü edilen durum, en temelde gelişmiş toplumdaki bilginin durumu olarak karşılık bulduğundan; pek çok farklı disiplinin aynı söylem içinde kendine yer bulması şaşırtıcı değildir. Ancak dikkat çekici olan, postmodern düşüncenin, çoğu zaman aynı kavramlarla ifade edilse bile, söylem ve pratik alandaki karşılıklarının değişkenliğidir. Her ne kadar ele aldığımız düşünsel paradigma böylesi bir çoğulculuğun alanı ise de bu farklı değerlendirmelerin felsefi temellerinin tartışılması, yalnızca kavramın sınırlarını tanımlamak açısından değil; referansların doğru kullanımı açısından da önem taşır. Bu bağlamda, öncelikle metnin çıkış noktası olan Lyotard’ın *Postmodern Durum* adlı çalışmasının temel argümanı ana hatlarıyla tanımlanacak, ardından yazarın bu argümanı desteklemek için yararlandığı Wittgenstein’in dil oyunları kuramı incelenecektir. Lyotard’ın Wittgenstein’i yanlış yorumladığı yönündeki iddialar da incelemeye dahil edilirken; bir sonraki başlık altında, yazarın kendi düşüncesine karşıt konumlandığı Habermas’ın, raporda sıklıkla sözü edilen temel kavramlar eksenindeki bakış açısı, yine Wittgenstein felsefesi üzerinden değerlendirilecektir. Bu karşılaştırmaların postmodernizm başlığı altındaki farklı entelektüel tutumların meşruluğunu da tartışmaya açması beklenmektedir.

1 Bu metin Prof. Dr. Ufuk Doğrusöz tarafından 2022 yılında yürütülen; Jean-François Lyotard’ın 1979 tarihli *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor* başlıklı çalışmasını araştırmanın merkezine alarak, postmodernizm söylemine eleştirel bir değerlendirme getiren mimarlık seminerleri kapsamında üretilmiştir.

2. Postmodern Durum'u Tanımlamak

Kanada Quebec Hükümeti Üniversiteler Konseyi'nin talebi üzerine hazırlanan 1979 tarihli *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor* adlı çalışma, bilgisayar teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte post-endüstriyel toplumlarda bilgi üretiminin ve bilim yapmanın değişen koşulları üzerine yazılmış bir metindir. Çalışmanın alt başlığı da esasen çıkış noktasını oldukça iyi tanımlamaktadır, çünkü buradaki temel mesele, bilginin ne olduğu ve nasıl konumlandırılması gerektiği üzerine yeni bir perspektif sunmaktır. Bu değerlendirmenin arka planında ifade bulan *postmodern durum* tanımlaması ise, içinde bulunulan bilişsel kapitalist çağın koşulları üzerine bir söylem ortaya koyar.

Bilişsel kapitalizm; sanayi toplumundan bilgi temelli bir topluma ve ekonomiye geçiş sürecinde, bilginin üretimin kilit gücü, dolayısıyla rekabetin ana hedefi haline gelmesi ve bu bağlamda bilginin metalaşması olgusuna karşılık gelir (Mota 2020, 263). Burada postmodernite toplumsal bir durum olarak ele alınır ve dolayısıyla felsefenin ötesine geçen bir tartışma söz konusudur. Lyotard'ın (1994, 188) kendi ifadesiyle, postmodernite kavramı, modernite kavramında olduğu gibi, bir dönemi değil bir ruh halini (a state of mind) tanımlar. Aynı bağlamda, kavramın “moderniteden bir kopuşu değil, modernitenin kendi içinde bir kırılmayı” tarif ettiği hatırlatılmalıdır (Mota 2020, 261). Gelenek ve mit yerine rasyonalite ve bilime vurgu yapan bir modernite anlayışı içinde; kökeni on dokuzuncu yüzyılın büyük anlatılarında içkin olan meşruiyetsizleştirme ve nihilizm düşüncesine dayanan, kapitalist yenilenme ve teknolojinin yükselişiyle etkisi artan, bilginin statüsüne ilişkin bir kırılmadan söz ediyoruz (Lyotard 1984, 38). Verileri anlama ve işleme kapasitesinin artması, sistem performanslarının büyümesi (karmaşıklaşma, çoğalma, genişleme), verimlilik değerinin baskınlığı, rekabetin kaçınılmazlığı ve meşruiyetin göz ardı edilmesi biçiminde sıraladığı karakteristik nitelikleri bağlamında, Lyotard (1994, 189), “postmoderniteyi, insanlık tarihinde yeni bir dönem olarak değil ya şüpheciliğin artması ya da en azından Büyük Anlatılar ve amaçlarına ilişkin daha büyük bir çekince olarak” tanımlar. Eleştirel pozisyonu, post-endüstriyel kapitalist toplumun performansı optimize etmeyi önceleyen, “performatiflik yoluyla meşrulaştırma” (Mota 2020, 262) olarak da dile getirilen tutumuna yöneliktir ve *Postmodern Durum* kapsamında ortaya koyduğu paradigma, bu bağlamda yeni bir meşruiyet alanının ifadesidir.

Bilimsel bilginin meşruluğu sorununa, bilginin doğasına yönelik bir betimleme ile başlayan Lyotard (1984, 7), “Bilimsel bilgi, bilginin bütünlüğünü temsil etmez. Başka tür bir bilgiye ilave olarak, onunla rekabet ya da çatışma içerisinde bir bilgi biçimi olarak var olmuştur. Bu başka tür bilgi anlatıdır” temel önermesiyle yola çıkar. Dikkat çekmek istediğim nokta, anlatının bilimsel bilgiye alternatif başka bir bilgi türü olarak sunulması yerine, bu iki tür bilgi arasında bir paralellik kurma çabasıdır. Her iki bilgi türünün de kendine ait kuralları olan birer önermeler kümesi olduğunu söyleyen Lyotard (1984, 26), ne bilimsel bilgi temelinde anlatısal bilginin ne de anlatısal bilgi temelinde bilimsel bilginin geçerliliğini ve varlığını yargılamanın mümkün olmadığını vurgular. Daha basit bir ifadeyle, bu iki bilgi türünden biri diğerine göre daha üstün konumda değildir. Bilimi başlatan Platonik söylemin bilimsel olmaması olgusu üzerinden; “bilimsel bilgi, kendi bakış açısından hiçbir

şekilde bilgi olmayan başka bir bilgi türüne, anlatıya başvurmaksızın doğru bilgiyi bilemez ve bilinir kılamaz” (Lyotard 1984, 29) ifadesiyle, başlangıcından itibaren, anlatının bilimsel bilgiyle doğrudan bir ilişki içerisinde olduğu hatırlatılır. Ardından bu düşünsel eksen üzerinde; meta-söylemlerin krizleri nedeniyle, meşruiyetin tekno-bilimsel bir söylem içinde performatiflik olgusuna dayandırıldığı bilişsel kapitalist çağda; genel çerçevede “bilgi üretim sürecinin kurucu bir unsuru olarak dil” (Mota 2020, 263), özel olarak ise, semantik yerine pragmatik bir dil anlayışına referans veren, Wittgenstein’in dil oyunları kuramı alternatif bir meşrulaştırma biçimi olarak öne çıkarılır. Son tahlilde, “*Postmodern Durum*’da meşruiyet ölçütü rolünü oynayan şey performatiflik değil, paralojidir²” (Mota 2020, 262).

3. *Postmodern Durum*’da Wittgenstein Düşüncesi: Dil Oyunları Kuramı

Bilginin iletilmesinde tarafsız bir araç olmanın ötesinde, bilgi üretiminin kurucu bir unsuru olarak kavramsallaştırılan dil, çağdaş felsefedeki dilsel dönüşümün özetidir (Mota 2020, 263). Nesnelere ve fenomenlere tanımlamanın yanı sıra, dili bir düşünme aracı olarak kabul eden bu dönüşümün temelinde, “Basitçe, tüm varoluşun dil aracılığı ile olduğu bilinci vardır” (Bac ve Thu Hang 2016, 320). Bu kapsayıcı değerlendirme altında farklı entelektüel yaklaşımlar olduğunu; özellikle, kıta felsefesini temsil eden Saussure’ün yapısalcı dilbilim kuramına karşılık, Anglosakson coğrafyada öne çıkan ve Wittgenstein’in kurucularından biri olduğu analitik felsefe içinde temsil edilen pragmatik dil kuramı arasındaki ayrımın, Lyotard’ın düşünsel pozisyonunu anlamlandırmak açısından önemli olduğunu vurgulayalım. Bir ifadenin dilbilgisel anlamı ile ilgilenen semantik yaklaşım ile belli bir bağlamdaki anlamını inceleyen pragmatik yaklaşım arasındaki farktan söz ediyoruz. Lyotard’ın o dönem Fransa’da etkin olan yapısalcı dilbilim söylemi yerine, Wittgenstein’in dil kuramına referans vermesi ve dahası bu kuramı yanlış yorumladığı yönündeki iddialar, Dominique Lecourt’un (2001) 1970 ortalarından itibaren neo-liberalizm ve serbest piyasa ideolojinin hegemonyasına yenik düşen Fransız felsefesine ilişkin, vasatın egemenliği (*mediocracy*) olarak karakterize ettiği eleştirel değerlendirmesi ile paralel okunabilir; ancak bu değerlendirme yazının kapsamı dışında bırakılmıştır. Odak noktamız, Wittgenstein’in ortaya koyduğu dil kuramının, *postmodern durum* bağlamında Lyotard düşüncesindeki kurucu rolünün araştırılmasıdır.

Modernizm ile kendine özgü ve eleştirel derin bir bağ kurduğu ifade edilen Wittgenstein’in, dil bilgisi (gramer) tanımı üzerinden felsefi yöntemini irdeleyen bir çalışmada; düşünürün eksiksiz bir mantıksal analizle bir kelimenin tam gramerini ortaya koymanın mümkün olmadığı, çünkü tamamlanmış gramer diye bir şeyin olamayacağı iddiası öne çıkarılır. Yaygın olarak anlaşılanın aksine, Wittgenstein için, gramer kişinin mahkum olduğu bir şey değil; bizim (hem felsefeciler hem de toplumun sıradan üyeleri olarak bir ‘biz’ kavramından söz ediliyor) yaptığımız, keşfettiğimiz kadar yarattığımız bir şeydir (Hutchinson ve Read 2017, 224–232).

2 Mantık kurallarına uymayan bir akıl yürütme biçimi (aykırı /yanlış akıl yürütme; *false reasoning*) olarak da ifade edilen *paroloji* kavramına ait detaylı bir tanım, dil oyunları kuramından bahseden bir sonraki bölümde verilmiştir.

Dil oyunları kuramı işte bu düşünsel bağlamın bir ürünüdür. *Felsefi Soruşturmalar* kitabında, Wittgenstein, dilin amacını yalnızca dünyayı betimleme, yani doğruluk ve yanlışlık açısından test edebilecek önermeler ileri sürme biçiminde ele almaz; dil başka *oyunlar* oynamak (şaka yapmak, dua etmek, vaat etmek vb.) için de kullanılır. *Oyunlar* ifadesi, sonraki filozofların *söz edimleri* (*speech acts*) olarak adlandırdıkları kavrama karşılık gelir (Burbules 2000, 38). Burada özellikle altı çizilmesi gereken, oyun kavramının bir eylem tanımlıyor olmasıdır. Kitabın başında, bir inşaat ustası ve kalfası arasında geçen basit bir dil kullanımını örnek veren Wittgenstein, “Dilin kullanımın pratiğinde taraflardan biri sözcükleri yüksek sesle söyler, diğeri buna göre eylemde bulunur” (Wittgenstein 2020, 26) ifadesiyle en yalın haliyle dil oyununun işleyiş biçimini tanımlar. Bu eylemlerin her biri oyun içindeki hamlelerdir. Yine kitaptan bir alıntıyla devam edersek, “‘Dil-oyunu’ deyimi burada, dilin konuşulmasının, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirgin kılmalıdır” (Wittgenstein 2020, 32). Diğeri bir ifadeyle, dil oyunları bir bağlam ya da yaşam biçimi ile derinlemesine bağlantılıdır ve bunun dışında anlaşılabilen ve değerlendirilebilen olgular değildir (Burbules 2000, 50).

Dil oyunları kuramını Lyotard açısından ilgi çekici kılan birincil nitelik, bir iletişim kuramı olmasının ötesinde mücadeleyi (agonistics) kurucu ilke olarak kabul eden yapısıdır. İletişim unsurunun gün geçtikçe daha fazla önem kazandığı bir toplumda hem bir gerçeklik hem de bir problem alanı olarak ele alınan dilin, manipüle edici konuşma ve mesajların tek taraflı iletimi ile özgür ifade ve diyalog arasındaki geleneksel ayırımı tartışılmasını yüzeysel olarak değerlendirir (Lyotard 1984, 16). Dil oyunları hakkında üç temel gözlemi vardır. Birincisi, oyunun kuralları kendi meşruiyetlerini kendi içinde taşımaz, oyuncular arasındaki açık ya da açık olmayan bir sözleşmenin nesnesidirler. İkincisi, kurallar olmadan oyun olmayacağı gibi, kurallardaki en küçük bir değişiklik oyunun doğasını değiştirir. Üçüncüsü ise; her söz (ifade, söyleyiş, sözce; utterance), oyundaki bir *hamle* olarak düşünülmelidir (Lyotard 1984, 10). Bu bağlamda, çeşitli söz (utterance) kategorilerinin her birinin, özelliklerini ve kullanımlarını belirleyen kurallar açısından tanımlanabilir olması, satranç oyununda taşları hareket ettirmenin doğru yollarının bir dizi kuralla tanımlanması ile benzerdir (Lyotard 1984, 10). Bu analogiden devam edersek; “İki oyuncu taşların kurallarına uymalıdır. Bu konvansiyonlar, her bir taşın olası hareketlerine getirilen sınırlamalardır, ancak taşların bir grup olarak saldırma ve savunma yapma biçiminde çok yönlülük vardır. Her parçanın ve tüm parçaların bir bütün olarak hareketlerinin öngörülemeyen evrimi, birçok eylem varyasyonu için olasılık yaratır” (Bac ve Thu Hang 2016, 322). İşte tüm bu analogik yaklaşım içinde kritik olan —aynı zamanda Lyotard’ın dil oyunları kuramına başvurmasının özeti olabilecek önerme— oyunda öngörülemeyen bir hamle yapabilmektir. Lyotard bu hamleyi *paraloji* kavramı ile ifade eder. “Dil oyunları içindeki oyun açısından eksantrik veya yıkıcı olan ve başarılı olursa oyunun doğasını değiştiren hareketler” (Blake 2000, 68) *paraloji* kavramı içinde karşılık bulur. “Başka bir mantık, bir farklılık (difference) mantığı olarak anlaşılan *paraloji*” (Mota 2020, 260) inovasyondan farklıdır. Sistemin buyruğu altında ya da en azından verimliliğini artırma amacıyla onun tarafından kullanılan *inovasyon* ile bilginin pragmatikliğinde oynanan bir hamle olan *paraloji* arasındaki ayrımı vurgulayan Lyotard (1984, 61), performatifliğe dayanmayan bir tür meşrulaştırmanın ana hatlarını Wittgenstein’in dil oyunları

kuramında bulur (Lyotard 1984, 41).

4. Postmodern Durum'a İlişkin Eleştirel Değerlendirmeler

Kavramsal bir paradigma olarak *postmodern durum* tanımlaması son derece güçlü bir ifade olarak kabul görmeye birlikte; bu paradigma içinde, bilimsel bilginin meşruluğunu tartışmaya açan Lyotard'ın özellikle kullandığı yöntemle ilişkin, çok sayıda eleştirel değerlendirme söz konusudur. Temel eleştiri, Lyotard'ın Wittgenstein yorumu üzerinedir. *Postmodern Durum*'da bir yöntem olarak tanıtılan Wittgenstein'in dil oyunları kuramının yanlış yorumlandığı iddialarını merkeze alan bu başlık, aynı ekseninde bilimsel bilginin meşruiyeti sorununa yönelik eleştirileri de tartışmaya dahil edecektir. Bu anlamda, Wittgenstein'in dil oyunlarının yapısına yönelik tanımlamaları ile Lyotard'ın kendine has yorumları arasında yapılan bir karşılaştırma ile başlayalım.

Postyapısalcılık etkisinde konsensus (fikir birliği; *consensus*) ve anlama (uzlaşma; *understanding*) ideallerine karşıtlığın öncül referanslarından biri olarak tanımladığı, Lyotard'ın *differend* (ihtilaf, anlaşmazlık) kavramını irdeleyen Burbules (2000); filozofun *dil oyunu* tanımlamasını beş madde ile özetler ve ardından her birinin Wittgenstein düşüncesindeki karşılıklarını aktarır. Bunlardan ilki, dil oyununun bir kurallar sistemi tarafından içsel olarak yapılandırılmış ve o oyuna özgü olmasıdır. Oysa Wittgenstein'in tanımladığı kavramsal çerçeve içinde; dil oyunu bir dünya görüşü, argüman, paradigma ya da bir kültür değil; belirli amaçlara bağlı kendine has bir dizi söylemsel pratiktir. Dolayısıyla, dil oyunları şüphesiz kurallar içerirken, bu kurallar pratiği sınırlamaz. İkincisi, dil oyununun meşruluğunun bu kurallara bağlı olduğu iddiasıdır. Wittgenstein'a göre, dil oyunlarının meşruluğu bu kurallara değil; kendi kavramsallaştırmasıyla, onları sürdüren *yaşam biçimlerine* (*forms of life*) bağlıdır. Üçüncüsü, her dil oyununun tabiatı gereği bir paradoks (çelişki) barındırmasıdır —çünkü hiçbir kural sistemi kendini bütünüyle destekleyemez. (Bilimin kendini ifade etmek ve doğrulamak adına anlatı ve alegoriye başvurması bu bağlamda örneklendirilmiştir.) Bu iddianın Wittgenstein düşüncesindeki karşılığı şöyle ifade edilir: Kurallar sisteminin kendini desteklemiyor olması bir paradoks değildir; bir dil oyunundan kendini doğrulamasını beklememeliyiz. Burada Wittgenstein'in, kişinin herhangi özel bir dil oyunu oynamak zorunda olmadığı; ancak eğer oynarsa da oynamanın bir doğru ve bir yanlış yolu olduğu hakkındaki ifadesi hatırlatılır. Dördüncüsü, bu meşrulaştırma anlatıları, asla kapsayıcı bir dizi kural, ortak bir kriter (*common measure*) sağlayamaz; ölçülemezlerdir (kıyaslanamaz; *incommensurable*). Wittgenstein ise, dil oyunları arasında işleyen ortak bir kriter (ölçüt) olabileceği ya da olması gerektiği fikrini bütünüyle reddeder. Beşinci ve son olarak, Lyotard'un sözünü ettiği bu kıyaslanamaz olma durumu, rekabet halindeki dil oyunlarının birbiriyle ilişki kurmasına ve birbirine tercüme edilmesine engel olur. Tercümenin kendisinin bir dil oyunu olduğunu söyleyen Lyotard tarafından, dil oyunları arasında tercümenin genel bir problem olduğunun öne sürülmesi ilginçtir. İhtilaf ya da anlaşmazlık durumlarında ortak bir tartışma zemini bulmak zor olabilse de bunu genelleştirmek anlamlı değildir. Örneğin, bilimsel bir yayın ile bir şiir arasında tercüme yapabilme kaygısı dahi taşımayız. Kısaca

Lyotard, bu maddelerin her biri açısından, Wittgenstein'in *dil oyunu* kavramıyla ne kastettiğini yanlış anlamıştır (Burbules 2000, 41–42). Burbules'e göre, Lyotard bu nosyonu sadece yanlış yorumlamamış, aynı zamanda Wittgenstein'in görüşünün, kendisinin doğal olarak kabul ettiği agonistik dil modeline doğrudan bir meydan okuma olduğunu görememiştir. Oysa Wittgenstein'ı yakından çalışan herkes için "Nietzschecileştirilmiş Wittgenstein" bir yabancıdır (Burbules 2000, 37–38).

Postmodern Durum'a ilişkin eleştirilerden bir diğeri; sosyal bağın yalnızca geçmişe değil, aynı zamanda modası geçmiş olana indirgenmiş olmasıyla ilgilidir (Schalkwyk 1997, 116). Meselenin özünde, Lyotard'ın, Habermas'ın tüm akılcı iletişimin hedefi olarak öne sürdüğü konsensus (fikir birliği) idealine karşıt pozisyonu vardır. Ancak Schalkwyk eleştirisini, Lyotard'ın Habermas ile değil; Wittgenstein ile olan ilişkisi üzerinden kurmayı tercih eder ve temel iddiasını; yani konsensusun "asla ulaşılamayacak bir ufuk" (Lyotard 1984, 61) olmaktan çok, bilgi ve konuşma olasılığının içkin bir koşulu olduğunu, Wittgenstein gramerinde temellendirir (Schalkwyk 1997, 124). Doğrusu, Lyotard düşüncesinde, konsensus kavramı bağlamında böylesi bir değerlendirmeyi dikkate değer bulmakla birlikte; Schalkwyk'in metin içinde, sosyal bağ ve konsensus kavramlarını birbirinin yerine kullanıyor olmasının ve meseleyi sosyal bağın reddi konumuna taşımasının problemliliğini düşünüyorum. İddia edilenin aksine, *Postmodern Durum* sosyal bağı reddetmek yerine, merkeze alan bir söylem oluşturur ve dil oyunları kavramsal çerçevesi içinde "gözlemlenebilir toplumsal bağın dil 'hamlelerinden' oluştuğu" (Lyotard, 1984, 11) tanımını yapar. "Sosyal bağ dilseldir, ancak tek bir iplikte örülmemiştir. En az iki (ve gerçekte belirsiz sayıda) dil oyununun farklı kurallara uyarak kesişmesiyle oluşan bir dokudur" (Lyotard 1984, 40). Bu anlamda, farklı kurallara uyan farklı dil oyunlarından oluşan bir sosyal bağ olgusu içinde konsensus bir zorunluluk olarak tanımlanmaz. Diğer bir ifadeyle, sosyal bağ ve konsensus birbirinden farklı kavramlardır ve Lyotard düşüncesinde reddedilen sosyal bağ değil; bu bağı meşrulaştırmanın bir yolu olarak konsensus fikridir. Yeniden Schalkwyk'e (1997, 124) dönersek; iddiasını Wittgenstein'in kesinlik ve bilgi arasındaki ilişkiye odaklanan dilbilgisel araştırmaları ile temellendirdiğini ve şu alıntıyı yaptığını görürüz: "'Bilgi' ve 'kesinlik' farklı kategorilere aittir. Bunlar, 'tahmin etmek' ve 'emin olmak' gibi iki 'zihinsel durum' değiller... Artık bizi ilgilendiren, emin olmak değil, bilgidir. Yani, eğer yargılarda bulunmak mümkün olacaksa, belirli ampirik önermeler hakkında şüphesiz var olabileceği gerçeğiyle ilgileniyoruz" (Wittgenstein 1979, 674; Schalkwyk 1997, 129). Schalkwyk'e göre *Postmodern Durum*'un sorunu bilimin meşrulaştırılması sorununu ciddiye almasıdır. Oysa Wittgenstein'in analizine göre böyle bir meşrulaştırma mümkün olmadığı gibi, gerekli de değildir. "Bilgi iddialarından önce gelen kesinlik, tam olarak epistemik olmaması nedeniyle, hem şüpheciliğin (inanılabilirlik eksikliği) hem de doğrulamanın (gerekçelendirmenin) ötesindedir" (Schalkwyk 1997, 129–130). Bu arka plan ekseninde, Schalkwyk (1997, 130) "bilimin dil oyunu da dahil olmak üzere, dilin olanaklılığının bir koşulu olarak" konsensusu reddetmenin mümkün olmadığı görüşünü savunur.

Benzer değerlendirmeler başka araştırmacılar tarafından da dile getirilmiş ve farklı çerçevelerde tartışılmıştır. Bu bakımdan bir sonraki bölüm, metnin eleştirel perspektifini, Habermas, Lyotard ve Wittgenstein ilişkisi bağlamında genişletmeyi amaçlar.

5. Habermas, Lyotard ve Wittgenstein

“*Postmodern Durum*’u okumanın bir yolu, Habermas’ın analizlerinin ve programının dolaylı olarak reddedilmesidir” ifadesiyle iki düşünür arasındaki karşıtlığın altını çizen Blake (2000, 57), alışıldık olanın aksine, Habermas’ın Lyotard için bir rakipten çok, bir müttefik olabileceği iddiasıyla konuyu ele alır. Sözü edilen karşıtlık şöyle ifade edilir: Habermas düşüncesinde, konsensusun kasıtlı olarak bozulması kişilerarası bağların kopması ile ilişkilendirilir ve dolayısıyla toplumsal bağın güvencesi için iletişimsel etkileşimin optimizasyonu ve maksimize edilmesi beklenirken; Lyotard için konsensusun maksimize edilmesi özellikle kaçınılması gereken bir dehşet olarak tanımlanmıştır (Blake 2000, 57). Lyotard’ın karşıt pozisyonunun temeli; kişinin ilke olarak benimseyebileceği, düzenleyici bir ideal olarak konsensus fikridir. Bu tür bir konsensus, dil oyunlarının heterojen yapısına engel olacaktır. Oysa Blake’e (2000, 59–60) göre böylesi bir kavramsallaştırma; Habermas’ın sosyal bağ açıklamasında, konsensusun oynadığı analitik rolü yanlış yorumlamaktır. Habermas için konsensus; herhangi bir dil topluluğunda herhangi bir kişiler arası bağın olasılığının kurucusudur ve sosyal bağı meşrulaştıran, bir Aydınlanma anlatısı ideali olmaktan ziyade, konsensusun bu kurucu rolüdür. Blake (2000, 63), Lyotard’ın bu tür bir konsensus fikrini bütünüyle reddetmediğini düşünür ve dil oyunlarını tanımlarken kullandığı, “kuralları kendi meşruiyetlerini taşımaz, ancak oyuncular arasında açık veya açık olmayan bir sözleşmenin nesnesidir” (Lyotard 1984, 10) ifadesinde geçen sözleşmenin de bir tür konsensus olduğunu iddia eder. Bu anlamda, “konsensusun yerel ve güçlü olabileceği ama asla evrensel olmadığı” (Blake 2000, 65) bir yaklaşımdan bahseden yazar, Habermas’ın önerdiği rasyonel tartışma yönteminin de birincil amacının konsensusu en üst düzeye çıkarmak olmadığını hatırlatır. “Çünkü herhangi bir rasyonalite iddiasıyla bir fikir birliğine varabilmemiz, ancak muhalefete hakkını vererek, sadece muhalif ve yenilikçi argümanın gücüne açıkça cevap vererek mümkündür” ve bu, Habermas’ı eleştirenlerin genellikle gözden kaçırdıkları bir noktadır (Blake 2000, 71). Sözü ettiğimiz değerlendirmeler kapsamında görünen o ki; Lyotard *Postmodern Durum* bağlamında, yalnızca iddiasını temellendirdiği Wittgenstein’i değil; bu iddiayı güçlendirmek için karşıt pozisyonda tanımladığı Habermas’ı da yanlış yorumlamıştır.

Habermas, Lyotard ve Wittgenstein arasında bağlantı kuran bir başka felsefeci Paul Redding (1986) ise, Habermas ve Lyotard arasındaki etkileşimi iki nedenden dolayı özellikle ilgi çekici bulduğunu ifade eder. Bunlardan ilki, böylesi bir karşılaşmanın sosyal ve politik analizin en etkin iki *neo* ya da *post* Marksist eğilimi -Frankfurt Okulu *Eleştirel Kuram* ve *Fransız Postyapısalcılık*- arasında bir etkileşim kurmaya imkan vermesi; diğeri ise, bu farklı pozisyonları benimseyen her iki düşünürün de modern toplumun içinde bulunduğu meşruiyet krizine çözüm arayışlarında geç Wittgenstein’i yeniden yorumlamaları ve onun ötesine geçtikleri iddialarıdır. Sözü edilen meşruiyet krizinin kaynağı değer alanlarının modern ayrımı içinde, bilginin pozitivist bir şekilde bilimle; rasyonalitenin ise bilginin teknik uygulamasına referans veren amaçsal rasyonel eylem -Zwecksrationalität- ile özdeşleştirilmesidir. Redding’e göre böylesi bir yaklaşım, diğer değer alanlarının pozitivist “bilişsellikten arındırılmasının” kabul edilmesi ve daha da önemlisi belirleyici bir etik ve tamamen güç terimleriyle ifade edilen bir politika kavramıyla baş başa kalınması anlamına

gelir. Ahlaki ve estetik değerden yoksun, salt bilimsel bilginin nesnesi haline getirilen bu dünya yorumu karşısında Habermas, rasyonalizasyon kavramının, pozitivist sınırlarının ötesinde yeniden inşasının gerçekleşebileceği bir temeli Wittgenstein'in dil oyunlarında bulur. Bu kuram içinde, "rasyonel eylemin imkânının öznelarası olarak oluşturulan ve dilde bir biçim verilen bir yaşam dünyası içinde failin bağlamsallaştırılmasına bağlı olduğu açıkça ortaya konmuştur" (Redding 1986, 15). Habermas'ın sunduğu çözüm, özerk kültürel alanların doğasını iletişimsel bir perspektiften yeniden yorumlamaya çalışmaktır. Diğer taraftan, Lyotard'ın konuyu (meşruiyet krizi) ele alış biçimi; metafizik olmayan bir konum iddiasında bulunan modern bilimin, diğer bilgi biçimlerinin özellikle de anlatsal bilginin meşruiyetini reddederek kendi meşruiyetini sağlama çabasıyla yine metafizik bir tutum benimsemiş olması iddiasında temellenir. Oysa, "metafizik olmayan bir konum, bilim ve anlatsal bilgiyle ilişkilendirilen pragmatik olarak farklı dil oyunlarının varlığını basitçe kabul etmelidir" (Redding 1986, 17). Özetle, buradaki ortak yaklaşım Lyotard ve Habermas'ın modernitenin gözden düşmüş temelci felsefesinden kaçınmak için Wittgensteinci bir dil oyunu perspektifini benimsemiş olmalarıdır. Redding'e ait bu tespit, aynı kaynağa referans veren iki düşünce arasındaki karşıtlığı daha ilginç hale getirmektedir.

Habermas ve Lyotard üzerine bir değerlendirmesinde Richard Rorty (1984) bu karşıtlığı liberal politika ekseninde tartışır. Meta-anlatıların tümüne şüpheyle yaklaşan bir düşünce biçimi içinde, aşkın olmasa da en azından *evrenselci* bir bakış açısının terk edilmesi, Habermas açısından liberal politikanın merkezinde yer alan toplumsal umutlara ihanet etmek anlamına gelir. Evrenselci felsefeden kaçınmak için liberal politikayı terk etmeye hazır Fransız eleştirmenler karşısında, liberal politikayı desteklemek adına tüm sorunlarıyla birlikte evrenselci felsefeye tutunma çabasındaki Habermas arasındaki bir karşıtlıktan söz ediyoruz. Doğrudan alıntıyla: "Karşıtlığı başka bir şekilde ifade edersek, Habermas'ın eleştirdiği Fransız yazarlar, 'doğru' veya 'geçerli' olduğunu açıklamak için bir meta-anlatı ifade etmek zorunda kalmamak adına, 'doğru fikir birliği' ile 'yanlış fikir birliği' ya da 'geçerlilik' ile 'güç' arasındaki karşıtlığı bırakmaya isteklidirler" (Rorty 1984, 33). Habermas'a göre, "daha iyi argüman" fikri yerine "belirli bir zamanda belirli bir izleyici kitlesini ikna eden argüman" fikrini öne çıkaran bu yaklaşım, yalnızca "bağlam bağımlı" bir toplumsal eleştiri imkanı tanıyabilir. Bu noktada Rorty'nin Lyotard'ın konsensus yerine paralojiyi amaç edinen bilim savunusunu geçersiz bulduğunu da ifade edelim. Bilimde Kuhn tarafından tanımlanan olağanlık ile devrim arasında bir değişim yerine, sürekli devrimin hedeflenmesi durumu, siyaset alanında da aynı beklentiyi doğurur. Ancak Rorty (1984, 33), "bilimin paralojiyi paraloji üzerine yığmayı amaçladığını söylemek, siyasetin devrimi devrim üzerine yığmayı amaçladığını söylemek gibidir" der ve çağdaş bilim ya da siyasetin kaygularına ilişkin hiçbir incelemenin bunu haklı göstermediğini ekler. Tartışmanın sonunda ise, iki düşünür arasında bir orta yol bulma çabasını; bir taraftan Lyotard'ın postmodernist "meta-anlatılara karşı inançsızlığını" benimseyen; diğer taraftan, entelektüellerin avangard olma misyonuna sahip olduğu -kendilerine aktarılan kurallardan, uygulamalardan ve kurumlardan özgürleşmenin refleksi olarak iyi bir şey olduğu- varsayımını reddeden bir yaklaşım önerisi ile özetler.

Habermas, Lyotard ve Wittgenstein üzerine bu karşılaştırmalı değerlendirmeler sonrasında *Postmodern Durum*'a ilişkin tanımımızı yeniden kurabilir ve bu tanım çerçevesinde mimarlık söylemleri içinden ikinci bir okumayla, mimarlıkta meşruiyet üzerine bir tartışmanın da kapısını aralayabiliriz.

6. Sonuç: Postmodern Durum(lar), Postmodern Dil Oyunları

Postmodern kavramının muğlak sınırları içinde, kavramın kökenine ve anlamına ilişkin bir değerlendirme yapabilmek adına, ifadenin yaygın olarak kullanımında etkin rol oynayan Lyotard'ın *Postmodern Durum* başlıklı raporu üzerinden bir okuma yaptık. Bu temel referans bağlamında, *postmodern durum* olarak ifade edilen olgu, kapitalist yenilenme ve teknolojinin yükselişiyle birlikte gelen bilginin statüsüne ilişkin bir kırılmadan bahseder. Bilginin metalaştığı, bir güç unsuru haline geldiği ve bu anlamda giderek otoriterleştiği mevcut koşullar içinde; bilginin meşruluğuna ilişkin kriterlerin yeniden tanımlanması gerekliliğinin altını çizen Lyotard, performatiflik olgusuna karşıt olarak konumlandığı paroloji kavramı temelinde yeni bir model önerisinde bulunur. Aykırı bir akıl yürütme yöntemi olarak tanımlanan paroloji, “açıklama kapasitesini istikrarsızlaştıran bir gücü” (Lyotard 1984, 61) temsil etmekle birlikte; burada bir kuralsızlıktan bahsedilmediği, ancak kuralların lokal olarak belirlendiği vurgusu öne çıkarılır. Bu metinde tartışılan ise, söz konusu kavramsal modeli oluştururken Wittgenstein'in dil oyunları kuramına referans veren Lyotard'ın tartışmalı yorumudur. Eğer kimi felsefeciler tarafından iddia edildiği gibi bir yanlış okumadan bahsediyorsak, *postmodern durum* temelinde ortaya konan alternatif modelin meşruluğu da pekala sorgulanabilir.

Lyotard'ın Wittgenstein yorumuna ait değerlendirmeler içinde referans verdiğimiz Burbules'in karşılaştırmalı analizi, agonistik (çatışmacı) bir dil modeli olarak sunulan Lyotard'a ait kavramsallaştırmanın Wittgenstein düşüncesinde herhangi bir karşılığı olmadığı iddiasıyla dikkat çeker. Her dil oyununun kendine özgü kurallar içerdiği, oyunun meşruluğunun bu kurallara bağlı olduğu ve farklı dil oyunları arasında asla ortak bir ölçütünün var olamayacağı gibi önermeler, bu meşrulaştırma anlatılarının kıyaslanamaz (ölçülemez) olma durumunu da beraberinde getirir. Rekabet halindeki dil oyunlarının birbiriyle ilişki kurmasına engel olan bu kıyaslanamazlık hali, ihtilaf ya da anlaşmazlık durumlarında ortak bir tartışma zemini bulma olasılığını da yok sayar. Burbules, bu önermelerin her birinin Wittgenstein felsefesini yanlış okumanın bir sonucu olduğunu söylerken; kıyaslanamazlık ve derin anlaşmazlıkların, dil oyunlarının temel özellikleri olmaktan çok, bu oyunlara anlam kazandıran yaşam biçimleri arasındaki farklılıklara ilişkin olduğunun altını çizer. Kısaca, meseleyi dil oyunları arasında değil, yaşam biçimleri arasındaki bir çatışma olarak okuyan Burbules'e (2000, 52) göre, “sorun dilin doğasıyla değil, iletişim pratiğiyle ilgilidir”.

Metin içinde ele aldığımız bir diğer referans ise, performatifliğin bilginin büyümesini engelleme ve yönlendirme gücünün farkında olan “Lyotard'ın makrodan mikroya kadar heterojenlik, çekişme, karar verilemezlik ve belirsizlik (ama kıyaslanamazlık değil) üzerine yaptığı vurgu kesinlikle sağlıklı ve önemlidir” (Blake 2000, 58) ifadesi ile bu bilgi arayışındaki değerlerin inkar edilemeyeceğinden bahseder. Diğer taraftan, performatifliğe karşı önerilen parolojinin işleyişine ve karşı koyma potansiyeline

ilişkin tasvirin, estetik modernizmin kültürel başarısı üzerine modellenmiş olması bir problem alanı olarak tanımlanır ve böylesi bir yaklaşımın, modernizmin sanat dünyasında kurumsallaşması sonrası sahip olduğu eleştirel gücü kaybettiği hakkındaki tartışmayı gözden kaçırdığı iddia edilir (Blake 2000, 58). Bir başka önemli vurgu da paralojinin “yalnızca entelektüel yaşamın bir işlevi olarak değil, politik veya etik aktivizm için daha genel bir model olarak” görülmesinin amaçlanmış olmasıdır ve yazar, dil oyunlarının ölçülemezliği fikri (kıyaslanamazlık iddiası) terk edildiği sürece bu modeli inandırıcı bulduğunu ifade eder (Blake 2000, 69). Bu çerçevede kritik olarak tanımlanan mesele, rasyonel bir tartışmadan kaçınma halidir.

Lyotard'ın konsensus karşıtı tutumunu rasyonel bir tartışmadan kaçınma hali olarak tanımlayan Blake (2000, 71), “konsensusun meşruluğu, muhalif konuşmacılar arasındaki açık ve araştırmacı tartışmanın optimizasyonunu gerektirir, herhangi birinin bastırılmasını değil” ve “ancak muhalefetin hakkını vererek, muhalif ve yenilikçi argümanın gücüne açıkça yanıt vererek herhangi bir rasyonellik iddiasıyla fikir birliğine varabiliriz” ifadeleriyle rasyonel tartışmadan kaçınmanın muhalefetin değerini sorgular hale getirdiğini söyler. Böylesi bir tutum, amaçsız bir muhalefet ya da bir başka ifadeyle muhalefetin estetikleştirilmesi tehlikesi ile karşı karşıya bırakacaktır. Oysa yazara göre, daha fazla muhalefet olasılığı ve hakların korunması ancak iletişimsel eylem ideallerine bağlılıkla mümkün olabilir (Blake 2000, 71). Bu noktada, Lyotard ile Habermas arasında Rorty'nin de önerdiği türden bir orta yol bulma çabası gördüğümüzü belirtelim. Rorty'nin sözünü ettiği de entelektüelin avangard olma idealinin amaçsız bir muhalefete dönüşme tehlikesinden başka bir şey değildi.

Bilginin meşruiyeti krizine verdikleri yanıtlar farklı olsa da hem tanımladıkları problem alanının aynı olması hem de önerdikleri modellerin Wittgenstein'in dil oyunları kuramına temellenmesi bakımından Lyotard ve Habermas arasında karşılaştırmalı bir okuma yapmak son derece yaygın bir tavidir. Metinde ele aldığımız farklı değerlendirmeler de gösteriyor ki; Habermas'a ait rasyonel tartışma ve uzlaşma fikrini önceleyen iletişimsel eylem kavramı ile Lyotard'a ait uzlaşma karşıtı paraloji kavramı arasındaki bir karşılaştırmada, Wittgenstein'in dil oyunları kuramına ilişkin farklı okumalardan bahsetmek gerekir. Bu noktada yorumların geçerliliği, kuramın asıl niyet ve prensipleri ile uyumlu olup olmadığı bağlamında değerlendirildiğinde; dil ile ilgili statik ve evrensel bir yapı yerine dinamik, bağlamsal ve kullanıma bağlı bir yapı tanımlayan Wittgenstein düşüncesinin her iki yorumda da doğrudan bir karşılığı bulunur. Diğer taraftan, metinde referans verdiğimiz pek çok felsefeci özellikle Lyotard'ın konsensus fikrini şiddetle reddetmesinin ya da dil oyunlarının kıyaslanamaz oldukları kabulünün Wittgenstein felsefesinde bir karşılığı olmadığı iddiasındadır. Peki bu iddialar, *Postmodern Durum*'un meşruiyetini nasıl etkiler?

Lyotard'ın perspektifinden değerlendirirsek, *postmodern durum* hakkında bir konsensus sağlamaktan kaçınılacaksa, farklı dil oyunları gibi farklı *postmodern durumların* da varlığından söz etmek gerekir ve aynı perspektiften, eğer dil oyunları kıyaslanamazlar ise, farklı *postmodern durumlar* arasında da bir ilişki kurmak mümkün değildir. Buna karşılık, *postmodern durumun* tanımı bakımından, yazarın bu tür bir şüpheciliğe yer vermediği açıkça görülebilir. En temelde, *postmodern*

durum bilişsel kapitalist çağın koşullarına işaret eder ve bilginin metalaştığı bu yeni dünya düzeninde bilgiye ait yeni bir meşruluk ölçütü arayışındadır. Eğer meşruiyet kavramından bahsediliyorsa, “muhatapları arasında bir tür “anlayış paylaşımın”dan, karşılıklı “uygun bulma”dan söz ediliyor demektir” (Oktay 2022). O halde, Lyotard’ın önerdiği modelin geçerliliği de en azından *postmodern durumun* tanımına yönelik bir konsensusu maksimize etme ihtiyacı hisseder. Bir sonraki bölümde bahsedilecek olan, Lyotard’ın, mimarideki postmodernizm ile kendi tanımını yaptığı *postmodern durum* olgusunun örtüşmediği konusundaki uyarısını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Burada farklı dil oyunlarının varlığı söz konusu ve kıyaslanamazlık bir ölçüt ise, mimarideki postmodernizm söylemini yadsımak yerine kendine özgü kuralları olan farklı bir dil oyunu olarak tanımlaması beklenirdi. Yine de tüm bu karşılaştırmalı değerlendirmeler sonrasında, *postmodern durum* özelinde önerilen modelin referans aldığı kaynağı yanlış yorumlamış olması modelin meşruluğunu tehlikeye atar diyemeyiz; ancak geçerliliğini sağlayacak koşulların, dilin yapısından çok iletişim pratiğinde açığa çıkan rasyonel bir tartışma zemininden bağımsız düşünülemediğini vurgulamak yerinde olacaktır.

7. Epilog: *Postmodern Durum* ve Mimarlık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

“Yarının mimarisi, mevcut zaman ve mekan kavramlarını değiştirmenin bir yolu olacaktır. Bir bilgi ve eylem aracı olacaktır.”³

Makalenin bu son bölümü, yukarıda temel referansları içinde tanımlamaya çalıştığımız *Postmodern Durum*’un mimarlık alanındaki karşılığının ne olabileceği üzerine bir söz söyleyecektir. Bu noktada, çoğunlukla 1960’larda ortaya çıkan bir stil ya da akım olarak tanımlanan, genel bir postmodern mimarlık okuması yapmak yerine; Lyotard’ın bilişsel kapitalist çağda bilginin ne olduğuna ilişkin söyleminin, mimarlık kuramındaki karşılığına yönelik bir değerlendirme yapmayı deneyeceğim. Söz konusu karşılaştırma, Lyotard’ın da çalışmasını temellendirdiği dilsel bağlam içinde ele alınacak ve burada yine başka bir disipline ait referansların nasıl kullanıldığı ve ne şekilde yorumlandığı gibi meseleleri problematize eden; buna rağmen dilsel temelde çağdaş ve eleştirel bir söylemin olanaklarını tartışmaya açan güncel değerlendirmelerinden bahsedilecektir.

Mimarlık söylemine dahil olan dilsel referanslara geçmeden önce, *Postmodern Durum*’da ve bahsedilen bu durumun etkisinde açığa çıkan postmodern mimarlık söyleminde, bilginin tanımına yönelik bir paralellik olduğunun altını çizmek istiyorum. Belirtmek gerekir ki; bu metinde postmodern mimarlık terimi, *postmodern duruma* tanıklık eden tarihsel bağlama ve dönemin koşullarına referans verir. Nesbitt (1996), editörü olduğu mimarlık kuramı antolojisinde, postmodernizm başlığı altında sözü edilen ve modernizm krizinin ortaya çıktığı bu tarihsel bağlamı — *Postmodern Durum* kitabının İngilizce basımının önsözünü de yazan — Frederic Jameson’dan bir alıntı

3 Chtcheglov, Ivan. 2006 [1953]. “Formulary for a New Urbanism”. In *Situationist International Anthology*. Edited and translated by Ken Knabb, 3. Berkeley, California: Bureau of Public Secrets.

ile özetler: “1960’lar birçok yönden kilit geçiş dönemi, yeni uluslararası düzenin (neokoloniyalizm, Yeşil Devrim, bilgisayarlaşma ve elektronik enformasyon) aynı anda kurulduğu ve kendi iç çelişkileri ve dıştan gelen direnç tarafından sürüklendiği ve sarsıldığı bir dönemdir.” Dolayısıyla, postmodern mimarlıktan bahsettiğimizde, Lyotard’ın bilginin niteliğini sorguladığı bir dönemin mimarlıktaki yansımalarından söz ediyor olacağız ki; bu noktada rasyonalite ve bilime dayanan bir toplumsal düzen içinde, mimarlık alanında gelenek ve mitin hatırlatılması ile Lyotard’ın bilimsel bilgi ve anlatı bilgisi arasında kurduğu ilişkinin bütünüyle örtüştüğünü düşünüyorum. Kolaj Kent (Rowe ve Koetter 1978, 9) kitabında geçen Ernst Cassirer alıntısını ele alalım: “Mit üzerine düşünmediğimiz ama gerçekten içinde yaşadığımız yerde, algının var olan gerçekliği ile mitsel imgelem dünyası arasında hiçbir ayırım yoktur.” *Postmodern Durum*’da bilimsel bilgiyi tamamlayan, ancak onunla rekabet ve çatışma halinde bir başka bilgi türü olarak tanımlanan, anlatı bilgisinin kaynağı da mitlerdir ve bu bağlamda yukarıdaki alıntı, “bilimsel bilgi, bilginin bütünlüğünü temsil etmez” (Lyotard 1984, 7) ifadesinin doğrudan bir karşılığı olarak okunabilir. Üstelik daha geniş bir perspektiften bakarsak; aynı dönemde mimarlıkta öne çıkan semiyotik yaklaşımların temelindeki, mimarlığa ait anlatı bilgisini merkeze alan eleştirel bir söylem oluşturma kaygısı; Lyotard’ın performatifliğe dayanmayan yeni bir meşruluk alanı bulma çabasından hiç de farklı değildir.

Göstergebilim (semyotik) yirminci yüzyıl başında ortaya çıkan bir bilim dalı olmasına rağmen; ellili yılların sonlarından itibaren, Saussurecü dilbilim temelli yapısalcı yaklaşımın başarısı, dilbilim dışındaki alanlarda da semiyotik bir yönelim yaratmış ve bu “dilsel dönüş” mimarlık alanını da etkilemiştir: “Gerçekten de pek çok mimarlık araştırmacısı, 1960’larda ve 1970’lerde, yalnızca yapısalcılığın geniş kapsamlı yükselişine yanıt olarak değil, aynı zamanda modern mimarlığın yaygın biçimde algılanan meşruiyet krizinden olası bir çıkış yolu olarak göstergebilime yöneldi” (Loeckx ve Heynen 2020, 31). Bu alana ait iki önemli paradigmanın da — Kıta Avrupası ve Anglo-Amerikan ayrımından bahsediyoruz— mimarlıkla ilişkisini yeniden değerlendiren Loeckx ve Heynen (2020, 31-62), düşünce ve pratikteki farklı yansımaları üzerinden, göstergebilimi mimarlık söylemine dahil eden motivasyonları konu ederler. Aynı metin, bir kitle iletişim ve anlamlandırma aracı olarak mimarlığın kavramsallaştırılması bağlamında, işlevi anlam olarak tanımlayan Umberto Eco’nun Anglo-Amerikan ve Saussurecü çizgi arasında bir bağlantı kurması; aynı ekseninde Charles Jencks’in mimari düşünce ve pratikte metaforun rolüne odaklanması; tasarım yöntemleri ile Peirce’in göstergebilimi arasında bağlantı kuran Geoffrey Broadbent’in bu iki alan arasında teorik bir etkileşim olasılığı sunması; Aldo Rossi’nin Saussure’ün dilbilimin gelişimine yaptığı katkıların kent biliminin gelişimi için de bir program sunabileceği iddiası ve yapısalcılıktan postyapısalcılığa geçişle, kentsel analizin yalnızca kentin fiziksel biçimini anlama açısından değil, bu biçimlerin toplumsal ve tarihsel bağlamla etkileşimini yorumlama açısından da bir imkan sağlayabileceğini tartışmaya açması; yine Saussurecü çizgide ve postyapısalcılık etkisinde Manfredo Tafuri ve Jean Baudrillard’ın modernist teoriler ile kapitalizmin işleyişi arasında yapısal ve ideolojik analogiler kuran söylemleri ve son olarak Peter Eisenman’ın önce Chomsky’nin dilbilimi kuramı bağlamında evrensel bir mimari dil bilgisi kurma çabası, ardından Derrida etkisindeki mimari üretimleri, göstergebilime ait her iki paradigmanın mimarlıktaki yansımaları üzerine

kısa bir özet sunar (Loeckx ve Heynen 2020). Görülüyor ki, meşruiyet meselesine dilsel temelde cevap aramaları bakımından, Lyotard ile dönemin mimarlık araştırmacılarının kullandıkları yöntemler arasında bir paralellik kurulabilir; ancak bu durumda *Postmodern Durum*'a yöneltilen metodolojik eleştirilerin mimari alanındaki karşılıklarının değerlendirilmesi zorunlu hale gelir.

Modernizmin otoriterleşen söylemi karşısında, farklılık ve çoğulculuğu önceleyen bir düşünsel yaklaşımın izlerini hem Lyotard'ın *postmodern durum* bağlamındaki eleştirel tutumunda hem de postmodern mimarlık başlığı altındaki yeni arayışlarda görmek mümkün olsa da Lyotard'ın postmodern kavrayışı ile bu kavramın mimarlık alanındaki yansımaları bütünüyle örtüşmez. Dolayısıyla, kullandıkları yöntem -ele aldıkları dilsel referanslara- ilişkin bir değerlendirmeye geçmeden önce kavramsal düzlemde bir karşılaştırma ile başlamak yerinde olacaktır. En temelde Lyotard'ın postmodern tanımı, bilişsel kapitalizm çağı olarak da adlandırılan dönemin mevcut koşullarını niteleyen bir ifadeyken, mimarlıkta postmodern kavramı mevcut durumun çıkmazlarını aşma iddiasındaki yeni bir dönemin temsili olur. Bu noktada, Lyotard düşüncesinde felsefe ve mimarlık ilişkisinin bir özeti olarak sunulan “mekanın homojenleşmesiyle birlikte düşüncenin homojenleşmesine direnmek” (Woodward 2021, 38) biçimindeki bir kaygının, postmodern mimarlık söyleminde — çokanlamlı bir mimarlık arayışı biçiminde— doğrudan bir karşılığı olmasına rağmen; Lyotard'ın özellikle Jencks'in mimarideki postmodernizmi ile kendi *postmodern durum* dediği şeyin karıştırılmaması gerektiği konusundaki uyarısı dikkate değerdir (Lyotard 1991; Woodward 2021). Ona göre, Jencks ile temsil edilen mimari postmodernizmin bu ‘popüler’ formu, piyasa güdümlü bir eklektizmden başka bir şey değildir (Woodward 2021, 46) ve ilginçtir ki; bu ideolojik eleştiri bağlamında, kendisine karşıt konumlandığı Habermas ile aynı safta yer alır. Lyotard gibi, Habermas da özellikle 1980 yılı Venedik Mimarlık Bienali kapsamında temsil edilen ve bir modernite eleştirisi olarak, biçim ve işlevi birbirinden ayıran postmodern mimarlığın, önceki yüzyılın eklektizmine dönüşündeki gelenekçi tavrı sorunlu bulur. Bu gelenekçiliği, farklı düzeyde yatan sorunları birer üslup sorunu haline getirerek kamu bilincinden uzaklaştırması bakımından politik neo-muhafazakarlık modeli içinde tanımlar ve postmodern mimarları, sürrealist sahne tasarımcıları gibi yalnızca resimsel efektler elde etme çabası içinde değerlendirir (Habermas, 1998). Habermas'a göre (1998, 425), postmodern mimarlık bir sahne mimarlığıdır ve “bu sahne mimarisinin dili, artık mimari biçim verilemeyen sistemik ilişkileri kod içinde ifade etmeye çalışan bir retoriğe rehin verilir.” Bu eleştirel söylem ışığında, mimarlıkta dilin kullanımı meselesine geri dönebiliriz.

Mimarlık ve dil ilişkisi üzerine bir değerlendirme yapan Donougho (1987, 56), mimari yapının, amaca yönelik bir nesne olmasının ötesinde, bir anlam taşıyıcısı olduğu fikrinin genel kabulüne karşın, bu anlamın açığa çıkma biçimlerinin farklılaşabildiğini ifade eder ve konuyu ele alışında, anlamın doğası gereği dilsel olup olmadığını sorgular.⁴ Dil olarak addedilen nedir ve mimarideki hangi özellikler

4 Bu ekseninde, ilk bakışta dil ve mimari arasında çok az ortak nokta olduğuna dikkat çeken yazar, sanat kuramcılarının dilsel analogiye olan ilgisinin farklı motivasyonları üzerinde durur. (1) Hem fonetik hem de fiziksel olmayan ikili varoluşuyla, dilin sanat eseri ile olan analogik ilişkisi bakımından estetik alana ait bir probleme çözüm getirme kapasitesi; (2) kültürün tüm yönlerini bir iletişim sistemi biçiminde açıklama yönündeki önerisiyle göstergebilim çalışmalarının artan etkinliği ve (3) son olarak, mimarlık kuramcılarının ve tarihçilerinin çok uzun zamandır metaforik anlamda mimarlığın dili

dilsel bir kimliğe sahip olabilir sorularıyla yola çıktığı metinde, meseleyi farklı yaklaşımlar ışığında değerlendirir. Söz konusu bağlamda, mimarlık bir sanat olduğu sürece Nelson Goodman'ın şemasında temelde dilin yazımından farklı olmayan sembolik bir sistem olarak düşünülmesinden bahseder. Ancak burada, yapının kendisi yerine onu temsil eden notasyon şemaları (mimari planlar) üzerinden bir değerlendirme yapılmasını sınırlayıcı bulur. “Yine Chomskici dilbilimin prestijinden etkilenerek, mimaride üretken bir dilbilgisi arayamaz mıyız?” (1987, 57) sorusuna Pierre Boudon ve Christopher Alexander örneklerinde verilen cevapların metaforik olmaktan öteye geçemediğini; Charles Morris'ten kaynaklanan göstergebilimin bir kolu olan ve dilsel anlamın davranışsal doğasını vurgulayan davranışçı modelin ise, mimari anlam teorisinin inşa edilebileceği dar bir temel olduğunu iddia eder. Bu anlamda, “binaların ve parçalarının işlevleri (gerçekte bu işlevlere sahip olsun ya da olmasınlar) nasıl ifade edebildiğine dair bugüne kadarki en eksiksiz açıklamayı” (1987, 60) Umberto Eco sağlamıştır demesine karşın, bu açıklamanın da yeterliliği sorgulanacaktır. Burada dikkat çekmek istediğim nokta, Eco'ya ait yaklaşımı tasvir ederken kullandığı; “Binalar tipik olarak bir kültürün üyelerinin aşına olduğu veya olabileceği bir dizi şema veya kod çerçevesinde tasarlanır ve anlaşılır. Bu kurallardan herhangi bir sapma, yanlış kullanım değilse de yanlış anlama riski taşır; ancak bunlar yalnızca bu nedenle kabul edilemez değildir” ifadelerinin bu makale bağlamında tartıştığımız meşruiyet meselesine de doğrudan bir gönderme yapmasıdır. Bir diğer önemli nokta ise, Donougho'nun, minimum anlamlandırma biriminin ne olacağı konusundaki belirsizlik nedeniyle, Eco'nun önerdiği mimariye ilişkin modelin de net olmadığı ve üzerinde çalışılması gerektiği vurgusudur. *La struttura assente*'nin İngilizce çevirisinde mimariyle ilgili bölümün dışarda bırakılmasını hatırlatırken; “Geriye kalan tek şey, mimarının işaretlerden çok ‘metinler’le ilgilenmesi nedeniyle, minimal anlamlı birimin belirlenmesine yönelik tüm projenin başarısız olması gerektiğine dair bir ipucudur” (1987, 62) der.⁵

Bu noktaya kadar bahsedilen dille ilgili analojinin baştan çıkarıcılığına karşın, verimliliğinin kanıtlanamadığını söyleyen Donougho; (1) dil teorisini daha çok gerçek kullanıcılara dayandırmayı öneren filozofların tanımladığı modellerin (Wittgenstein, Austin ve Grice), daha gevşek bir anlamda mimarlığın dilsel yönüne referans verebileceği ve (2) Saussure'ün dilin merkezinde konumlandığı -sentagmatik ve paradigmatik ilişkiler arasında açığa çıkan- kutupsal karşıtlıkların mimaride bir tür karşılığı olabileceği varsayımları üzerinden konuyu incelemeye devam eder. “Özellikle, “kodlar” ve “uzlaşımlar”dan bahsetmek, daha temkinli bir yaklaşım olmasına rağmen, mimari anlamı çözümlemede oldukça mantıklı olabilir” (Donougho 1987, 62). Langue ve parole (dil ve söz) arasındaki karşıtlığın uygulanabilirliğine tanıklık eden üslup kavramı bağlamında, bir dizi kodların var olduğu ve mimari anlamın belirli bir uzlaşım içinde işlediği söylenebilir diyen yazar;⁶ hemen ardından bu iddiaya karşı çıkan görüşlerden de bahseder. Scruton'ın

hakkında konuşma eğiliminde olmaları bakımından dil mimarlığın konusu haline gelmiştir (Donougho, 1987).

5 Nikolaos-Ion Terzoglou'nun 2018 tarihli, *Architecture as Meaningful Language: Space, Place and Narrativity* başlıklı çalışmasında, mimarlık göstergebilimini biçimsel bir mantığa indirgemek yerine edebiyat teorisi ve anlatıbilim ile ilişkilendirmesi bu çerçevede okunabilir.

6 Donougho (1987: 65) aynı metinde, “Modernizm ile birlikte, hatta daha da fazlasıyla sözde Postmodernizm ile”, düzenlere ve diğer kodlara gönderme yapmanın, aynı şekilde onlardan sapmanın

(*The Aesthetics of Architecture*, 1979) mimarlığın dilselliğine karşı çıkışı, Wollheim'in (*Art and Its Objects*, 1968) sanatın dilbilgisine aykırı olduğunu öne sürmesi ya da Gombrich'in (*The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*, 1979) normlardan sapmanın sanatta norm olduğu kabulü bu karşıt görüşler bağlamında ele alınır (Donougho 1987). Mimarlık ve dil arasındaki benzerlikler üzerine yapılan bu araştırma, sonsöz olarak, dille ilgili çeşitli kriterlere göre mimarının dilsellikten tamamen uzak olduğunu ve semiyotik yaklaşımın "kullanılmamış bir vadeli senet olarak" kaldığını söylerken; "Yine de kod ve mesajın karşıtlığı, mimarının anlamına dair soruna yönelik kullanışlı, hatta gerçekten vazgeçilmez bir yaklaşım sağlar" (Donougho 1987, 65) ifadesiyle geliştirilmeye açık bir alan bırakır. Bu yaklaşım Loeckx ve Heynen'nin (2020), mimarlıkta semiyotik araştırmalarının bugün için yeniden değerlendirilmesi gereken, verimli bir alan olduğu iddiaları ile de örtüşür.

Son olarak, mimarlık ve dil ilişkisi üzerine kuramsal çalışmalarıyla öne çıkan Peter Eisenman'ın (2020) Adorno'dan ödünç aldığı yeni kavram önerisiyle tartışmayı bugüne taşıyabiliriz. Biçim ve zamana yönelik olası farklı bir tutum olarak önerilen gecikme (*lateness*) kavramı, biçimsel kısıtlamaları aşma ve zamansız bir yakın okuma aracılığı ile mimarının eleştirel kapasitesini genişletme iddiasındadır. Adorno'nun Beethoven analizi üzerinden tanımlanan kavram, bestecinin, uzun süreli bir reddedişten sonra geç dönem eserlerinde klasik konvansiyonlara geri dönüşünü, ancak klasik yapıları takip etmek yerine, konvansiyonlar arasında duraklama ve kopmalara yer vermesini bu bağlamda ele alır. Biçim ve zaman arasındaki ilişkiyi sorunlaştıran bu tavır, "gelenekten kopmaya odaklanan modernin tarihle ilişkisinden ve alıntılara ve geçmiş tarihsel stillere geri dönüşe odaklanan postmodernin tarihle ilişkisinden farklıdır" (Eisenman ve Iturbe 2020, 9).⁷ Bu noktada Eisenman'ın neden bu tür farklı bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyduğunu kitaptan alıntılarla betimlemekte fayda var. Yirminci yüzyılın zeitgeist kavramında kendini gösteren mimarlıkta ilerleyen zamana olan inanç, yüzyıl başında *modern* olarak adlandırılan, biçim ve inşaatta yeniliğettutkuyla bağlı, neredeyse evrensel bir fikir üretmiştir. Bu ilericiparadigmanın, tarihselciliğe benzer şekilde idealleştirmeye yönelik eğilimi mimarlığın modernliği açısından bir sorun olarak tanımlanır. Meseleye postmodern mimarlığın yanıtı, algıyı yavaşlatmanın ve yakın okuma sürecini teşvik etmenin bir yolu olarak araçsallaştırılan karmaşıklık nosyonudur. Ancak günümüzün dijital dönüşümü bağlamında, herhangi bir yazılım tarafından otomatik olarak oluşturulabilmesi bakımından, karmaşıklığın üretiminin kolaylaşması, bu nosyonun zamanın ideolojik eğilimlerine direnme yeteneğine ve eleştirelilik kapasitesine sekte vurur. Üstelik sürekli gelişen dijital dünyaya ayak uydurma arzusu, moderni karakterize eden mevcut ve gelecekteki teknolojilere duyulan hayranlık, aynı idealize edici düşüncelerden kaçınmayı zorlaştırır (Eisenman ve Iturbe, 2020). Çağın koşullarına ait bu tasvirin Lyotard'ın *postmodern durum* tanımıyla büyük ölçüde örtüştüğü ve

bilinçli bir hal aldığını ve en azından üslup kodlarını vurgulamak açısından, mimarlığın büyük ölçüde bir dil ve söz (*langue ve parole*) meselesi olduğunu söyler.

7 "Beethoven 'dilini boş kabukları veya klişeleriyle oynuyor... Mikro düzeyde, dilin yapı taşlarını sorguluyor gibi görünüyor.' Tarihsel bir geleneğin alıntısız potansiyelinden ziyade sözdizimsel potansiyeline yapılan bu vurgu, zamansal belirsizlik üretme etkisine sahiptir. Bir geleneği bağlamından kopararak ve biçimsel bütünlüğünü korurken onu tarihsel ağırlığından arındırarak, geç bir çalışma, tarihsel anlatıları kırabilir ve zamanın süreksizleşmesine neden olabilir" (Eisenman ve Iturbe, 2020: 18-19).

aynı perspektiften, Eisenman'ın tarihsel stillere geri dönüşe odaklanan postmodern mimarlık eleştirisinin de yukarıda sözünü ettiğimiz Lyotard'ın postmodern mimarlık söylemine ilişkin reddi ile uyumlu olduğu söylenebilir. O halde her ikisi de dilsel bağlamdan referans alan ve eleştirel bir tavır olarak tanımlanan paraloji ve gecikme kavramları arasında bir karşılaştırma ile makaleyi sonlandırabiliriz.

Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, Eisenman'ın yeni kavram önerisinin arka planında tanımladığı idealize edici düşüncelerden kaçınma dürtüsü, Lyotard'ın *postmodern durum* bağlamında ele aldığı meta-anlatılara ilişkin sorgulamasının bir başka ifadesidir. Yine Eisenman'ın günümüzün *tekno-zeitgeist*'i olarak adlandırdığı dünya algısı, Lyotard'ın tanımladığı bilişsel kapitalist çağın koşullarına karşılık gelir. Bu durumda, “biçimin sınırlarının şimdiki zamanın teknik olanakları tarafından tanımlandığı” (Eisenman ve Iturbe 2020, 7) bir dönemde, zamana karşı farklı bir tutum arayışının cevabı olan *gecikme* ile performatifliğe dayanmayan bir tür meşrulaştırma yöntemi olarak *paraloji* kavramsal düzlemde aynı sorunun farklı yanıtlarıdır diyebiliriz. Aynı bağlamda, her iki kavram için de temsil edilen yaklaşımın inovasyondan farklı olduğu vurgusunu hatırlatalım. Burada sözü edilen benzer yaklaşımlara rağmen, kavramlardan ilki ağırlıklı olarak estetik alana ilişkin bir söylem kurarken; ikincisi hem bir entelektüel faaliyet hem de etik ya da politik bir eylem formu olarak önerilir.⁸ Kavramlar arasındaki bir diğer önemli fark, dilsel referanslarıdır. Paraloji, dil oyunları içinde beklenmedik bir hamle ve daha çok oyunu bozmaya yönelik yıkıcı bir vurgu ile tanımlanır ve içinde bulunduğu zamana ait bir eylemken; gecikme, dilin konvansiyonlarını yıkmak yerine, klasik formun parçaları arasındaki ilişkiyi yeniden yazan farklı bir dizilim önerir ve bu sayede zamansal sürekliliğin bozulması hedeflenir. Zamanda ne ileriye ne geriye bakan, daha ziyade zamansal ilerlemenin dışında duran (Eisenman ve Iturbe 2020) bu kavramsal yaklaşım, eserin ortaya çıktığı tarihsel bağlamı sorgular. “Anakronizmler artık tarihsel referans olarak işlev görmemekte; parçalar olarak, başka anlara ve diğer çağlara dahil olabilme kapasitesi kazanmaktadırlar –bunlar arasında henüz gerçekleşmemiş olanlar da bulunmaktadır” (Eisenman ve Iturbe 2020, 9). Bu iki kavram arasındaki karşılaştırmanın genişletilerek, mimarlığın meşruiyeti tartışmaları açısından verimli bir alan açılabileceği iddiası, *postmodern durum* ve mimarlık ilişkisi üzerine değerlendirmemizin sonuç yargısıdır. Özellikle, “Günümüzün mimari nesnelere, giderek artan bir veri yığılmasından üretilmekte, anlamdan çok etkiyle ilgilenmektedirler. (...) Artık nereden geldiklerini, neyi kastettiklerini açıklamak, gerekçelendirmek istemiyorlar” (Gleiter 2021) biçiminde tanımlanan mimarlığın bugün de devam eden meşruiyet tartışmalarında; konvansiyonları yıkmak yerine, sıra dışı olmanın bir koşulu olarak konvansiyonlarla ilişki kurmayı öneren Eisenman'ın yaklaşımı, Lyotard ve Habermas arasında kurulmaya çalışılan ortak paydanın bir karşılığı olarak okunabilir.

⁸ Lyotard'ın geç dönem çalışmaları bütünüyle kavramsal sanat üzerinedir ve paralojinin estetik alana ait bir söylem olmaktan öteye geçemediği iddia edilir (Doğrusöz, 2022).

Kaynakça

- Bac, Le Huy, and Dao Thi Thu Hang. 2016. "From Language to Postmodern Language Game Theory". *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 7(6), 319–324. <https://doi.org/10.5901/mjss.2016.v7n6p319>
- Blake, Nigel. 2000. "Paralogy, validity claims, and the politics of knowledge: Habermas, Lyotard, and higher education". In *Lyotard: Just Education*. Edited by Pradeep Ajit Dhillon and Paul Standish, 54–72. London and New York: Routledge.
- Burbules, Nicholas C. 2000. "Lyotard on Wittgenstein: The differend, language games, and education". In *Lyotard: Just Education*. Edited by Pradeep Ajit Dhillon and Paul Standish, 36–53. London and New York: Routledge.
- Chtcheglov, Ivan. 2006 [1953]. "Formulary for a New Urbanism". In *Situationist International Anthology*. Edited and translated by Ken Knabb, 3. Berkeley, California: Bureau of Public Secrets.
- Doğrusöz, Ufuk. 2022. *Postmodern Durum*. [Seminer Dersleri]. MSGSÜ Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Donougho, Martin. 1987. "The Language of Architecture." *Journal of Aesthetic Education* 21, no. 3: 53–67. <https://doi.org/10.2307/3332870>.
- Eisenman, Peter, and Elisa Iturbe. 2020. *Lateness*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/doi:10.1515/9780691203911>.
- Gleiter, Jörg H. 2021. "New Monumentality and Digital Documentality". In *Taishi Watanabe (hg.)*, Unity Architecture, ADP Company Tokyo.
- Habermas, Jürgen. 1998. "Modern and Postmodern Architecture". In *Architecture Theory since 1968*, edited by K. Michael Hays, Cambridge, Massachusetts, and London: MIT Press.
- Hutchinson, Phil, and Rupert Read. 2017. "Grammar." In *Understanding Wittgenstein, Understanding Modernism*, edited by Anat Matar, 224–232. *Understanding Philosophy, Understanding Modernism*. New York: Bloomsbury. <http://dx.doi.org/10.5040/9781501302466.0022>.
- Lecourt, Dominique. 2001. *The Mediocracy: French Philosophy since 1968*. Translated by Gregory Elliot. New York: Verso.
- Loeckx, André, and Hilde Heynen. 2020. "Meaning and Effect: Revisiting Semiotics in Architecture". In *The Figure of Knowledge. Conditioning Architectural Theory, 1960s-1990s*, edited by Loosen, Sebastiaan, Rajesh Heynickx, and Hilde Heynen, 31 – 62. Leuven University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv16x2c28.4>.
- Lyotard, Jean-François. 1984 [1979]. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Bennington, Geoff, and Brian Massumi. Foreword by Fredric Jameson. Manchester University Press.
- Lyotard, J.F. 1991. *The Inhuman: Reflections on Time*. Critical Theory; Philosophy. Stanford University Press.
- Lyotard, Jean-François. 1994. "A Postmodern Fable on Postmodernity". In *Critical Architecture and Contemporary Culture*, edited by Lillyman, William J., Marilyn

- F. Moriarty, and David J. Neuman, 187–195. New York: Oxford University Press.
- Mota, Thiago. 2020. “Lyotard’s Agonistic Pragmatics: On The Problem of Legitimacy in Postmodernity”. *Cognitio–Estudos: Revista Eletronica de Filosofia* 17, no. 2: 260–276. <https://doi.org/10.23925/1809-8428.2020v17i2p260-276>
- Nesbitt, Kate. 1996. *Theorizing a New Agenda for Architecture: An Anthology of Architectural Theory 1965—1995*. Princeton Architectural Press.
- Oktay, Cemil. 2022. “Meşruiyet ve Türleri”. M. A. Yekta Saraç (Ed). *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Cilt: 3, 75–78. Tübitak Yayınları.
- Redding, Paul. 1986. “Habermas, Lyotard, Wittgenstein: Philosophy at the Limits of Modernity”. *Thesis Eleven* 14 (1): 9–25.
- Rorty, Richard. 1984. “Habermas and Lyotard on Post-Modernity”. *Praxis International*, 4(1), pp. 32–44.
- Rowe, Colin and Fred Koetter. 1978. *Collage city*. MIT Press, Cambridge.
- Schalkwyk, David. 1997. “Why the Social Bond Cannot be a Passing Fashion: Reading Wittgenstein Against Lyotard”. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 89, 116–131. <http://www.jstor.org/stable/41802071>.
- Terzoglou, Nikolaos-Ion. 2018. “Architecture as Meaningful Language: Space, Place and Narrativity”. *Linguistics and Literature Studies*, 6(3), 120–132. DOI: 10.13189/lis.2018.060303.
- Wittgenstein, Ludwig. 1979. *On Certainty*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright. Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 2020 [1953]. *Felsefi Soruşturmalar* (Çev. Haluk Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Woodward, Ashley. 2021. “Non-Projects for the Uninhabitable: Lyotard’s Architecture Philosophy”. *Architecture Philosophy*, 5(2), 33–52.