

POSSIBLE

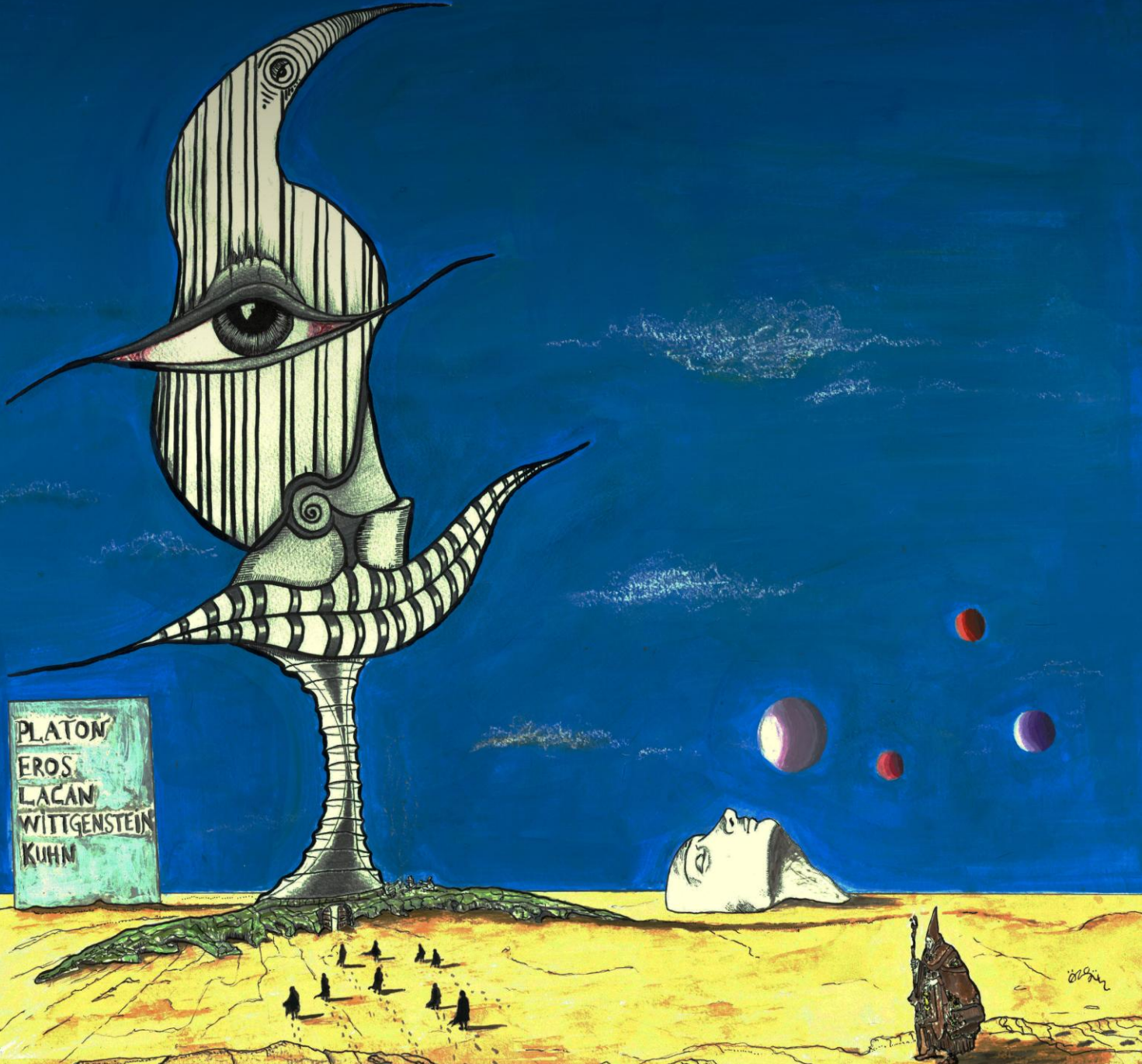
Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

SAYI / ISSUE: 8

GÜZ / FALL

2015

ISSN: 2147-1622



POSSE/IBLE
Düşünme Dergisi / Journal of Thinking
SAYI / ISSUE: 8
GÜZ / FALL
2015
ISSN: 2147-1622

POSSE/IBLE

Düşünme Dergisi

Sahibi

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör Yardımcıları

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

Yayın Kurulu

Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi)

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi)

Sedat YAZICI (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Emrah Akdeniz (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Senem KURTAR (Ankara Üniversitesi)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)

Ömer Faik ANLI (Ankara Üniversitesi)

Danışma Kurulu

A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)

Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi)

Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan G.S.Ü.)

Güzin YAMANER (Ankara Üniversitesi)

Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)

Nilgün TOKER KILINÇ (Ege Üniversitesi)

Remzi DEMİR (Ankara Üniversitesi)

Serpil SANCAR (Ankara Üniversitesi)

Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)

Emrah GÜNOK (Van Yüzünü Yıl Üniversitesi)

Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Çetin TÜRKİYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Erdinç SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Gülşay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl Üniversitesi)

Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Üniversitesi)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)

Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan G.S.Ü.)

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Solmaz ZELYÜT (Ege Üniversitesi)

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koç Üniversitesi)

Sekreteryaya

Zeynep İrem ÖZATAY

Kapak Tasarım

Özgün KILINÇ

Son Okuma

A.Kadir GÜLEN

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi,

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

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

ISSN: 2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232 – 1233

Güz 2015, Sayı 8

Yayın Tarihi: Mart 2016

POSSE/IBLE

Journal of Thinking

Owner

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN

Assistant Editors

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

Editorial Board

Ahmet İNAM (Middle East Technical University)

Erdal CENGİZ (Ankara University)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University)

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)

Sedat YAZICI (Cankırı Karatekin University)

Emrah Akdeniz (Van Yuzuncu Yıl University)

Senem KURTAR Ankara University)

Seyit COŞKUN (Ankara University)

Ömer Faik ANLI (Ankara University)

Board of Consultants

A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University)

Barış PARKAN (Middle East Technical University)

Cemal GÜZEL (Hacettepe University)

Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan F. A. University)

Güzin YAMANER (Ankara University)

Harun TEPE (Hacettepe University)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül University)

Melih BAŞARAN (Galatasaray University)

Nilgün TOKER KILINÇ (Ege University)

Remzi DEMİR (Ankara University)

Serpil SANCAR (Ankara University)

Zeynep DİREK (Koc University)

Emrah GÜNOK (Van Yuzuncu Yıl University)

Ayhan SOL (Middle East Technical University)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya University)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)

Erdoğan SAYAN (Middle East Technical University)

Gülşah ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl University)

Halil TURAN (Middle East Technical University)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla University)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz University)

Nazile KALAYCI (Hacettepe University)

Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan F.A. University)

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül University)

Yasin CEYLAN (Middle East Technical University)

Solmaz ZELYÜT (Ege University)

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koc University)

Secretariat

Zeynep İrem ÖZATAY

Cover Design

Özgün KILINÇ

Proofreading

A.Kadir GÜLEN

Mailing Address

Ankara University,

Faculty of Letters, Philosophy Department, Ankara, Turkey

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

ISSN:2147-1622

editor@posseible.com<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

Fall 2015, Issue 8

Publication Date: March 2016

İÇİNDEKİLER

EDİTÖR'DEN	7
PLATON'UN TIMAIOS DİYALOĞUNDA KOSMOSUN BAKICISI: <i>HUPODOKHE</i> (ESRA ÇAĞRI MUTLU).....	8
THOMAS S. KUHN'UN PARADİGMA GÖRÜŞÜ VE ATWOOD MAKİNESİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA (AHMET EYİM, KAMURAN UYGAR).....	15
WITTGENSTEIN'İN ÖZEL DİL ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA KARTEZYEN GELENEĞE İTİRAZI (EREN RIZVANOĞLU)	22
DERRIDA VE SEARLE: KURGUSAL SÖZCELEMLERİN EDİMSÖZEL KONUMU ÜZERİNE BİR TARTIŞMA (EMRAH GÜNKOK).....	33
PLATON' DA TRAJİK VAROLUŞUN KÖKENSİZ KÖKENİ OLARAK EROS (EMRAH AKDENİZ).....	44
MODERN FELSEFEDE ZAMANIN ZAMANSALLAŞTIRILIŞI (MIKE SANDBOTHE; ÇEV. SEYİT COŞKUN)	53
KIERKEGAARD SEMPOZYUMU DEĞERLENDİRMESİ (Z. İREM ÖZATAY)	64
KİTAP DEĞERLENDİRME: OLANAKLI TOPLUMLARIN EN KÖTÜSÜNDEN OLANAKLI TOPLUMLARIN EN İYİSİNE YÜZÜMÜZÜ GÜLDÜREN BİR AYDINLANMA YOLCULUĞU ÖYKÜSÜ, PROFESÖR CARITAT'IN ŞAŞIRTICI AYDINLANMASI (ABDÜLBAKİ GÜÇLÜ).....	68
POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI	75

CONTENTS

EDITORIAL PREFACE	7
HUPODOCHE: THE NURSE OF COSMOS IN PLATO'S TIMAEUS (ESRA ÇAĞRI MUTLU).....	8
A DISCUSSION ON THOMAS S. KUHN'S NOTION OF PARADIGM AND ATWOOD'S MACHINE (AHMET EYİM, KAMURAN UYGAR)	15
WITTGENSTEIN'S OBJECTION TO CARTESIAN TRADITION IN THE CONTEXT OF PRIVATE LANGUAGE ARGUMENT (EREN RIZVANOĞLU)	22
DERRIDA AND SEARLE: A DEBATE ON THE ILLOCUTIONARY STATUS OF FICTIONAL UTTERANCES (EMRAH GÜNOK)	33
EROS AS THE GROUNDLESS FOUNDATION OF TRAGIC EXISTENCE IN PLATO'S THOUGHT (EMRAH AKDENİZ).....	44
DIE VERZEITLICHUNG DER ZEIT IN DER MODERNEN PHILOSOPHIE (MIKE SANDBOTHE; TRANSLATED BY SEYİT COŞKUN).....	53
KIERKEGAARD SYMPOSIUM REVIEW (Z. İREM ÖZATAY).....	64
BOOK REVIEW: THE CURIOUS ENLIGHTENMENT OF PROFESSOR CARITAT, STEVEN LUKES (ABDÜLBAKİ GÜÇLÜ).....	68
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES	75

EDİTÖR'DEN

Sözcüklerin sessizliğinde ihlalidir yazmak. Kendine rağmen, başkalarına rağmen, geçmişe ve geleceğe, dahası çağına rağmen; çağına karşı yazmak. Yazdıklarının ötesinde ve yazdıklarına her zaman geç kalandır yazar. Yazının trajik varlığında ne bir kahramandır o, ne bir Mesih. Sadece bir suçlu, bir günahkâr. Huzursuzluktan ve tutkusundan başka bir ezber bilmez yazarın yüreği. Okuyucu ise onun yazdıklarının mezar kazıcısıdır. Sessiz ve uykuda sözcüklerin muhalif, inatçı, mağrur hükümrانlığında yine de yazarın kılavuzluğuna ihtiyaç duyan mezar kazıcılar. Bu nedenle, okuma, kılavuzu olan bir yaratma sanatıdır. Yazar ve okuyucu, yazma etkinliğinin açıklığında kendini cömertçe sunar. Biri sözcükleri, diğeri anlamları armağan eder. Düşündürten, kıskırtan ve harekete geçiren bu birleşme anı adına, yazının zamanı ve mekânı yerle bir eden aleyhtar varoluşu adına, Possible'nin yeni yazılarıyla buluşturmaktayız sizleri. Başta yazarlarımız olmak üzere emeği geçen herkese teşekkürler. Keyifli okumalar.

PLATON'UN TIMAIOS DİYALOĞUNDA KOSMOSUN BAKICISI: HUPODOKHE

Hupodoche: The Nurse of Cosmos in Plato's Timaeus

Esra ÇAĞRI MUTLU

Van YYÜ, esracagr@yahoo.com

Özet

Platon'un hupodokhe üzerine olan görüşleri temelde *Timaios* diyalogunda bulunur. Diyalogun amacı içinde yaşadığımız dünyanın nasıl meydana geldiğine dair bir açıklama vermektir. Çünkü bu dünya İdealar evreninin aksine sonsuz ve değişmez değildir. Bu nedenle de onun başlangıcını açıklamanın bir yolu olmalıdır. Platon evrenin kökenine dair açıklamasını, "baba analojisi" (*poietes kai pate*) olarak adlandırılan bir analogi yoluyla verir ve bu babanın yanına da üçüncü çeşit (*triton genos*, 48e4) olarak tanımladığı ve her şeyi alan ama kendinde hiçbir niteliği olmayan, tüm oluşun annesini/bakıcısını (*nurse of all becoming*) ekler ve onu hupodokhe olarak adlandırır. Bu bağlamda makalede hupodokhenin ontolojik ve epistemolojik bir okumasının yapılması planlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: *Hupodokhe, Demiourgos, Oluş, Kosmos*

Abstract

Plato's main ideas about "receptacle" (*hupodoche*) can be found in *Timaeus*. The purpose of this dialogue is giving an explanation on how the world we live in has come to being. This world is not an infinite one as the world which consists of Ideas. Therefore, there must be a way to explain its beginning. Plato describes the origin of the universe with the father analogy (*poietes kai pate*) and by receptacle which is explained as a "third kind" (*triton genos*, 48e4) and receives everything but has no attribute whatsoever by its own and the nurse of all becoming. As a result, in this paper it is planned to make an ontological and epistemological reading of *hupodoche*.

Keywords: *Hupodoche, Demiurge, Becoming, Cosmos*

Şimdilik, üç çeşit şeyi aklımızda tutmalıyız: varlığa gelen, içinde varlığa geldiği ve sonrasında varlığa gelen şeye model olan ve onun varlığa gelmesinin kaynağı olan şey. Aslında şeyleri kendinde kabul eden anneyle, kaynağı babayla ve ikisi arasındaki doğayı da onların yavrusuyla/evladiyla karşılaştırmak uygundur (*Timaios*, 50d) (Plato, 1997).

Platon *Timaios* diyalogunda daha önce hiçbir diyalogunda yapmadığı bir şeyi yapar ve değişen evreni yani kopyalar evrenini açıklamaya girişir. Amacı bu evrenin hep varolup olmadığını; varsa nasıl meydana geldiğini, bunun aksine her zaman var değilse, onu varlığa getirenin ne olduğunu bulmaya çalışmaktır. Diğer bir deyişle mesele artık değişmeyi, düzenli, mükemmel olanı ortaya koymak değildir ki o, zaten vardır. Asıl mesele düzensiz olan ama içinde yaşadığımız evreni açıklamaktır. Buradan hareketle diyalog boyunca öncelikle kaostan *kosmosu* elde etmeye çalışan Platon, varlık ve bilgi sınıflaması yoluyla varlık türlerini ele alır ama bunu yaparken çokça tartışılan bir üçüncü çeşide başvurmak zorunda olduğunu söyler, ki sorunlar burada başlar. Çünkü Platon'un bu "üçüncü çeşit" (*third kind/triton genos*, 48e4) ya da "ana taşıyıcı/alıcı" (*receptacle/hupodokhe*) olarak adlandırdığı çeşit, hiçbir biçimde açık değildir:

Evrene dair açıklamamdaki yeni başlangıç noktasının öncekinden daha fazla kompleks olması gerekiyor. Daha önce iki tür (*type/eidos*) ayırt ettik, fakat şimdi üçüncü bir şeyi, farklı türden bir şeyi belirlemek zorundayız. Önceki ikisi geçmiş açıklamamız için yeterliydi: ilki model, akısal ve her zaman olan, değişmeyen olarak, ikincisi ise modelin kopyası, oluşu barındıran ve görünür olan olarak ileri sürüldü. O zamanlar üçüncü bir çeşit ayırt etmemiştik, çünkü onların ikisiyle idare ederiz diye düşünmüştük. Oysa şimdi öyle görünüyor ki açıklamamız bizi, zor ve karanlık/çapraşık olan bir çeşidi kelimelerle aydınlatmaya teşebbüs etmeye zorluyor. Onu ne yapmamız ve nasıl var etmemiz gerekiyor? Her şeyden önce bu: tüm oluşun ana taşıyıcısı/alıcısıdır- olduğu haliyle sütannedir (*wetnurse*). Bu açıklama her ne kadar doğru olsa da onu yine de daha açık bir şekilde tarif etmemiz gerekir (48e-49b) (Plato, 1997).

Platon'un *hupodokhe* üzerine olan görüşleri temelde *Timaios* diyalogunda bulunur; aslında *hupodokheye* başka hiçbir diyalogunda rastlanmaz. *Hupodokhenin* İngilizce karşılığı olarak çoğunlukla *receptacle*, Türkçe karşılığı olarak ise *kap* kullanılmaktadır. Fakat her ikisinin de *hupodokhenin* anlamını tam olarak karşılamadığı etimolojik bir analize gidilirse daha kolay görülür. *Hupodokhe*, *hupo* ve *dokhe*

terimlerinden meydana gelir; *hupo* genel olarak "altta, altında, yüzünden, tarafından, aşağıda, altında bulunan" olarak çevrilmekte (Çelgin, 2011: 680), *dokhenin* ise kökeninde *dekhomai* bulunmakta ve *hupodokhemai* gerçek anlamda veya mecazi olarak, "bir çatının altına almak, almak, kabul etmek, karşılamak, korumak, üstüne almak, yüklenmek" olarak çevrilmektedir. *Hupodokhe* bu bağlamda "dostça karşılama, kabul etme, rıza gösterme, sığınacak yer, sığınak" anlamlarına da gelmektedir (Çelgin, 2011: 681). Dolayısıyla *hupodokheyi*, "ana alıcı/taşıyıcı" olarak çevirmek belki de içerdiği anlamları daha iyi karşılar ama yine de fazlasıyla teknik bir kullanıma sahip olduğundan Grekçesini kullanmak daha uygundur.

Platon *Timaios* diyalogunun 48e2-58c4 arasını bu üçüncü çeşide dair açıklamasına ayırmıştır. Bu kısımda idealar ve kopyaların yanında, bu üçüncü çeşidin rolünden ve onda düzenlenen temel öğelerden ve bunların birbirleriyle olan ilişkisinden bahseder. Miller burada ilk iki varlıktan bahsederken *eidosu* kullanan Platon'un neden üçüncüden bahsederken *genosu* kullandığını sorgulamamız gerektiğini düşünür. Ona göre buradaki amaç farklı diyaloglara gidilirse açığa çıkarılabilir. Örneğin *Devlet* diyalogunda iki *eidos* sıralanır: görülen ama akıl tarafından kavranılmayan ve akıl tarafından kavranan ama görülmeyen (507b9-10). Bu iki *eidosun* yanında üçüncü bir *genos* vardır ki o da güneş veya İyi İdeasıdır. Şimdi bu üçüncü çeşit ilk ikisinden farklıdır, diğer bir deyişle Güneş görülen, İyi ideası ise kavranılan bir şeydir. Bu anlamda ilk iki *eidosun* ikisiyle de ilişki içindedir, tıpkı *Timaios*'taki üçüncü çeşidin diğer iki *eidosla* ilişki içinde olması gibi (Miller, 2003: 39-41). *Hupodokhe* hem *demiourgosun* kopyaları örnek alarak, onda düzensiz olana düzen vermesi hem de düzensiz durumda olanın alımlayıcısı, taşıyıcısı olması anlamında ilk iki *eidosla* bağlantılıdır.

Demiourgosun hupodokhede düzen verdiği temel öğelere (*stokheia*) geldiğindeyse aslında bunlar Grek felsefesinin başından beri aşına olduğumuz ve ilk olarak Empedokles'te hep birlikte ele alınan dört kök (*rhizomata*), öge, başlangıç, *arkhe* yani su, hava, ateş ve topraktır. Platon için de bunlar her şeyin ABCsini (*stokheia tou pontos*) oluştururlar (48b). Öte yandan ileride göreceğimiz gibi Platon'un bu öğeleri ele alış kendinden öncekilerden oldukça farklı olacaktır. Diğer bir deyişle o, basit bir biçimde onlara işaret etmekten ziyade varlıklarına dair rasyonel bir açıklama vermek ister (Macaulay, 2010: 146). Fakat açık olan bir şey vardır ki o da daha önce de belirttiğimiz üzere *Timaios* diyalogunun amacı içinde yaşadığımız dünyanın nasıl meydana geldiğine dair bir açıklama vermektir.

İçinde yaşadığımız dünya, İdealar evreni gibi sonsuz, sınırsız bir evren değildir. Bu nedenle de onun başlangıcına dair bir açıklama vermek zorunludur. Bu bağlamda Platon evrenin kökenini "baba analojisi" (*poietes kai pate*) ile tarif eder. Bu baba, diğer bir adıyla *demiourgos*, düzensizliklere düzen veren ve birlikli olmayan bir hareket içindeki evrende bulunan her şeyi düzenlemek yoluyla görünür kılan bir tanrıdır. O halde karşımızda *demiourgosun* düzen verdiği bir düzensizlik, yani kopyalar evreni, bir de bu düzensizliğe düzen vermek adına örnek aldığı bir düzenli evren yani İdealar evreni bulunur:

O halde, gördüğüm kadarıyla, şu ayrımı yaparak işe başlamak zorundayız: her zaman olan (*to on ae*) ve varlığa gelmeyen nedir, ve varlığa gelen (*to gignomenon ae*) ama hiç olmayan nedir? İlki akısal bir açıklamayı içeren anlama (*understanding*) ile kavranır. Değişmezdir. Diğer akısal olmayan duyu algısı ile kavranır. Varlığa gelir ve varlıktan kesilir ama gerçekte hiç olmaz. Şimdi varlığa gelen her şey zorunluluk gereği bir nedenin aracılığıyla varlığa gelir, çünkü herhangi bir şey için bir neden olmaksızın varlığa gelme imkansızdır. Dolayısıyla ne zaman ki zanaatkar (*demiourgos*) her zaman değişmeye bakar ve bu türden bir şeyi modeli olarak kullanır, formunu ve niteliğini çoğaltır o zaman, zorunluluk gereği, tamamladığı her şey güzeldir. Fakat varlığa gelen bir şeye baktığında ve peydahlanan bir şeyi modeli olarak kullandığında, eseri güzellikten yoksun olacaktır (27d5-28b) (Plato, 1997).

Şimdi hiç doğmadığı halde hep varolan, tahmin edileceği üzere İdealardır. Hep geliştiği halde yani sürekli değişim içinde olduğu halde hiç var olmayan, değişim içinde olduğu için tek bir anda hep aynı kalmayan, bu anlamda bilgisi edinilemeyen dolayısıyla varolmayan ise kopyalardır. Platon aslında burada bütün bir felsefesinin temelinde duran ontolojik sınıflandırmasını yapmıştır. Ama görüldüğü üzere ilerleyen satırlarda bu sınıflamaya epistemolojik bir sınıflandırma da eşlik eder. Epistemolojik ayrımın temelinde, evreni akısal olmasa bile akısalı yakın bir duruma getirme isteği bulunur. Buna göre İdealar, değişmeyen, mükemmel şeyler olmaları bakımından düşünme yetisiyle kavranırlar ve onlara ait bir *logostan* bahsedilebilir. Oysaki kopyalar sürekli değiştikleri için onlar hakkında kesin ve geçerli bir bilgiye akıl yoluyla ulaşmak mümkün değildir, bu nedenle de onlar hakkında sahip olunacak tek şey *doksadır*. Benzer biçimde *Theaitetos*'ta Sokrates, rüyasında ona bir şeylerin görüldüğünü ve bizim ve diğer her şeyin kendinden meydana geldiği basit öğelerin, algılansalar bile *logosun*

olamayacağını söylediğini belirtir. *Logos*tan yoksun olduklarından dolayı da herhangi bir basit ögenin kendine ait bir bilgisi olamaz. Ama karmaşık bir şeyin (*entity*) *logosu* olduğuna göre onun hakkında bir şeyler bilmemiz kaçınılmazdır (202b8-c3). Dolayısıyla karmaşıklıkla bilgi arasında bir asimetri bulunmaktadır (Leshner, 1969: 72). Aslında bu bilgi ayrımı *Devlet* kitabında da karşımıza çıkar. Platon burada bilgiyi dörde ayırır ve bunları bilme/anlama (*episteme*), çıkarıma dayalı düşünme (*diainoia*), inanma (*pistis*) ve varsayma (*eikasia*) olarak sıralar. Sonrasındaysa bilme/anlama ve çıkarıma dayalı düşünmeyi, kavrama (*noesis*); inanma ve varsaymayı ise sanma (*doksa*) olarak adlandırır (534a). Kavrama, idealar evrenin bilgisini verirken, sanma kopyalar evrenine ait olan bilgidir. Dolayısıyla *Timaios*'ta da karşımıza çıkan ayrımların temelini atar.

Hem ontolojik hem de epistemolojik bakımdan varlık sınıflamasını ortaya koyan Platon için sıra bu iki ayrı evren arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaya gelmiştir ve tam da bu noktada karşımıza *demiourgos* çıkar:

Şimdi tüm evrene veya dünya düzenine (*kosmos*) gelindiğinde – verili bir bağlam içinde ona hangi adı vermek en uygunuysa öyle söyleyelim – öncelikle ele almamız gereken bir soru var. Bu soru herhangi bir konuyu araştıran birinin kendisiyle başlaması gereken türden bir sorudur. Evren her zaman var mıydı? Onun kendisinden meydana geldiği bir köken yok muydu? Veya varlığa mı geldi mi ve başlangıcını bir kökenden mi aldı? Varlığa gelmelidir. Çünkü hem görülür hem dokunulur bir şeydir ve bir bedeni vardır – ve bu türden her şey algılanabilir. Ve, gösterdiğimiz üzere, algılanabilir şeyler duyu algısını içeren kanı tarafından kavranır. Bu şekilde, varlığa gelen, peydahlanan şeylerdirler. Dahası, şunu da idame ettirdik ki, zorunlu bir biçimde, varlığa gelen bir nedenin aracılığıyla varlığa gelmelidir. Şimdi yapıcuyu (*maker*) ve evrenin babasını (*to pan*) bulmak yeterince zordur ve eğer bunu başarsam da, onu herkese beyan etmek imkansızdır (28b-e) (Plato, 1997).

Demiourgos Platon için evrene düzen veren zanaatkardır. *Devlet* 508e-9b'de Platon İyi'nin, bilgi ve hakikatin nedeni (*aitia*) olduğunu belirtir. İyi olan aynı zamanda düzenli olan demektir. Bu anlamda İdealar evreninde en üstte duran İyi/Güzel ideasıdır ve her şeyi aydınlatan, her şeyin kendisine göre düzenlendiği, değişmeyen ve kalıcı olan ideadır. Oysaki ikincil bir dünya olan, içinde yaşadığımız dünya, başlangıçta kaos içindedir. Bu yüzden de kalıcılık ve varolma yerine, değişme ile oluşa tabidir. Böylesi bir dünyanın tam anlamıyla var olduğunu söylemek, onun bilgisini elde etmekle mümkündür. Çünkü Platon için bilgisini elde ettiğimiz şeylerin sabit, kalıcı ve düzenli olması gerekir; her bir anda değişen, bir öyle bir böyle olan şeylere dair hakikate dayalı bir bilgi vermek mümkün değildir. İşte tam bu noktada kopyalar evreninin varlığı ve bilgisi ona belli bir düzen verilmeye bağlı hale gelir ve *demiourgos*'un zanaati de budur; o varolan kaosa düzen verir ve kaostan *kosmosu* çıkarır. Fakat bu noktada sorulması gereken temel bir soru vardır: Bu düzen vermeyi gerçekleştirirken örnek alması gereken hangi evrendir; yani değişmeyen, hep aynı kalan evren mi yoksa doğan ve sürekli değişme halinde olan evren mi? Platon'a göre düzenleyici tanrı konumundaki *demiourgos* iyi ve güzel olduğu için iyi ve güzel olanı ister. Bu yüzden de sonsuz, değişmeyen ve dolayısıyla iyi ve güzel olan İdealar evrenini kendine örnek olarak alır, akla zorunluluğu (*ananke*) yükler ve sonuçta yarattığı evren doğmuş olan şeylerin en güzeli ve her şeyi içerdiği için tek olacaktır.

... Neden böyle olduğunu belirtelim: O iyiydi ve iyi olan herhangi bir şeyi kıskanmaz. Ve böylece, kıskançlıktan muaf biçimde, her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzetmesini ister. Aslında, bilge insanlar, her şeyden daha çok, (ve onların iddiasını kabul etmekten daha iyi bir şey yapamazsınız) size bunun varlığa gelen dünyanın kaynağının en önde gelen nedeni olduğunu diyecektir. Tanrı her şeyin iyi olmasını ve hiçbir şeyin mümkün olduğu kadar kötü olmamasını istedi ve bu yüzden görülür olan her şeyi aldı – durağan olan değil de düzensiz ve uyumsuz bir hareket içindeki – ve onu düzensüz bir durumdan düzenli bir duruma getirdi, çünkü düzenin her biçimde düzensizlikten daha iyi olduğuna inandı (29e-30b) (Plato, 1997).

Peki düzenin düzensizlikten daha iyi olduğuna inanan *Demiourgos* İdealar evrenine bakıp değişim içinde olan evrene düzen verirken önce neye düzen verir? Platon için bunun cevabı dört ögedir. Fakat bu açıklama da oldukça tartışmalıdır. Buna göre fiziksel evrenin kendisinden meydana geldiği kabul edilen dört öge, Platon için son ögeler değildirler çünkü kendinden öncekilerin aksine Platon onların da başka şeylerden meydana geldiğini, dolayısıyla duyuşal şeyler olduklarını ve akılsal olmamaları anlamında da mutlak, değişmez ögeler olmadıklarını kabul eder ve bu dört ögenin kendisinden meydana geldiği şeyi de üçgenler olarak tarif eder. Dolayısıyla nihai ilkeler (*arkhai*) bu üçgenler olarak kabul edilmelidir:

Tanrı bu dört ögeye mümkün olduğu kadar mükemmel ve kusursuz olacak biçimde şekil verdi, ki daha önce böyle değişirken. Şimdi görevim her birinin hangi yapıyı gerektirdiğini, ve her birinin nasıl meydana geldiğini açıklamak

olacaktır. Açıklamam alışılmadık bir şey olacak... Öncelikle, eminim, herkes bilir ki ateş, toprak, su ve hava cisimlerdir. Şimdi cisimsel bir forma sahip olan her şeyin derinliği de vardır. Üstelik derinlik zorunluluk gereği bir yüzey içinde idrak edilir ve herhangi bir yüzey üçgenlerden oluşmuş düz çizgilerle kuşatılmıştır (53c-7) (Plato, 1997).

Platon su, hava ve ateşin farklı üçgenlerden meydana geldiğini ama yalnızca toprağın küp şekline sahip olduğunu söyler. Ateş üçgen piramit, hava sekizyüzlü, su yirmi eşkenar yüzlü bir biçime sahiptir. Her bir ögenin kendine ait bir yeri vardır; hepsi sahip oldukları bu doğal yere gitmek ister. Buna göre ateş ve hava daha hafif oldukları için yukarı doğru; su ve toprak ise ağır oldukları için aşağı doğru hareket ederler (62c3-63e8). Yine de bu dört ögenin hiçbirisi diğerinin aynı olan bir ideaya sahip değildir ya da hiçbirisi için aynı ideaya göndermede bulunulmaz (Zeyl, 2010: 120). Daha da açılacak olunursa; bir şeye ateş dediğimizde bu, o şeyin gerçek anlamda ateş olduğunu söylemek değildir. Bundan ziyade bu onun ateş benzeri bir şey olduğunu ya da "ateşli" bir şey olduğunu söylemek anlamına gelir. Peki bu ateşli şeyleri, bu şeyler olarak adlandırmamızı sağlayan nedir diye sorulduğunda bunun cevabı *hupodokhedir*.

Şimdi bir şeyin o şey olması onun belli bir yer kaplaması ya da belli bir yerde olması anlamına gelmektedir. Ama bu, o şeyin kapladığı yer ile aynı şey olduğu demek değildir. Çünkü söz konusu olan şey aynı zamanda hareket de etmektedir. Bu bağlamda da *hupodokhenin* kendinde her şeyi barındıran bir yer olduğunu ama ne barındırdığı şeylerle aynı olduğunu ne de onlar gibi hareketli olduğunu söylemek mümkündür. *Hupodokhe*, kendinde bir şeyleri barındırsa da bu barındırdığı şeylerle aynı olan bir şey haline gelmez. Barındırdığı şeyler sürekli hareket halinde olduğu için de sallanır, bu da benzer olan şeylerin bir araya toplanmasına, farklı olan şeylerin birbirinden ayrılmasına yol açar:

Kendisini dolduran kuvvetler ne eşit, ne de birbirine denk olduğu için o da hiçbir yönden muvazeleneli değildir; ama her yandan karmakarışık bir şekilde sallanarak bu kuvvetler tarafından sarsılıyor, kendisi de bu sarsıntılara onları sarsarak karşılıklıta bulunuyordu. Hiç durmadan bazıları bir yana, öbürleri öte yana savrulan, böylece yerinden oynayan nesnelere birbirlerinden ayrılıyorlardı. Tıpkı buğday taneleri kalburdan ve yıkama aletlerinden geçirilerek çalkandığı zaman, iri ve ağır tanelerin bir yana, ufak ve hafif tanelerin de öte yana savrulup yığıldığı gibi, kendi yatakları tarafından sarsılan dört tür [öge]¹ için de durum böyle idi, kendisi de bir kalbur gibi çalkalandığından birbirinden en farklı olanları elden geldiği kadar birbirinden uzağa ayırıyor, birbirinden en farksız olanları da elden geldiği kadar bir yere topluyordu; böylece kendilerinden meydana gelen bütün daha düzenlenmeden, ayrı ayrı yerler tutturuyorlardı (52e-53a) (Platon, 1989).

Bu şekilde *hupodokhe* hem bu dört ögeyi içine alan hem de onları barındıran bir şey olarak karşımıza çıkar. *Demiourgos* ise bu birbirinden ayrılan veya birleşen düzensizliğe düzen veren tanrı görevini üstlenir. Öte yandan *Keyt*, *hupodokhenin* bir ayna olarak düşünülebileceğini söyler. Bu anlamda aynaya yansıyan görüntüler onları yansıtan çerçeve sayesinde varlığa gelir ama bu aynanın kalıcı parçaları sayılmazlar ya da ayna bu görüntüler nedeniyle değişmeye uğramaz (Keyt, 1961: 298). Dolayısıyla onun yer olduğunu söylemek içine aldığı şeyle aynı şey haline geldiğini söylemek demek değildir. Platon için özelliklerini sıraladığı *hupodokhe* içine giren ve çıkanları kabul eden bir ev, yer gibidir ve bir sınırla kuşatılmıştır. Onun yer olarak kabul edilmesi de bu anlamda oluş dünyasına bir sınır getirmek ve bu dünya içinde meydana gelen tüm değişimleri belli bir yere oturtma girişimidir.

Yaratımın bakıcısının karmaşık bir görünümü temsil etmesi (nemlenmenin ve ısınmanın, havanın ve toprağın nitelikleri olarak varsayılan ve bunları takip eden bütün nitelikleri kazandırmasının bir sonucu olarak) yetmezmiş gibi o aynı zamanda baştan sona dengesizdir (birbirine benzemeyen ve dengesiz güçlerle dolmasının sonucu olarak) ve yalnızca içerdiği şeyler tarafından sarsılmaz ki böylece yerin her tarafında rastgele sallanır ama buna karşılık hareketi onları daha uzağa silkeler. Bu yerinde duramayan, onların sabit bir biçimde farklı yönlere hareket etmesine ve ayrılmış hale gelmesine neden olur (52e) (Platon, 1989).

Fakat Grekler bizim bugün basit biçimde yer olarak karşıladığımız bu çeşit için üç farklı karşılığa sahiptiler ve bunlar *khora*, *topos* ve *hedra* olarak karşılanırlar.² *Khora* dört ögenin birbirilerine doğru

¹ Köşeli parantezler aksi belirtilmedikçe bana aittir.

² *Khora* modern dönemdeki birçok felsefecinin de ilgisini çekmiş bir kavramdır. Özellikle Derrida uzay, yer, oda, ülke anlamlarına gelen ama tam anlamıyla bunların hiçbirini olmayan çünkü kendinde bilinemez, belirlenemez, içine nüfuz edilemez olan *khora* üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmuştur. Feminist literatür içinde de *khora* karşımıza çıkar. Bu anlamda o anne, bakıcı, "kadın" cinsi, doğurgan dışı olarak karşılanır ve çoğunlukla üremeye ilişkilendirilir. Kimi zaman olumlu bir anlama sahipken kimi zaman kadının ikinci dereceden görülmesi anlamında olumsuz anlamına vurgu yapılır. Makalemiz daha çok Platon'un okuması ve dolayısıyla antik bir okuma üzerinden ilerlediğinden modern okumalara değinilmemiştir.

değişmeleri sırasında içine girip çıktığı bir yer şeklindedir. Bu anlamda *Timaio*'sta *topos*, *khora* veya *hedra* birbirleri yerine de kullanılır fakat kimi yerlerde aralarında anlam farklılıkları doğar. Bu üç kavram ya bir şeyin kapladığı veya içine doğru hareket edip çıktığı bir yer; ya bir şeyin uygun yeri; ya da insan bedeni veya ruhunun bir kısmı veya bölgesi anlamlarına gelir (Johansen, 2008: 127). Öte yandan üç kavram arasındaki ilk farklılığa gönderme yapan *hedranın* kullanımınıdır. Çünkü Platon Demokritos'un hareketin olması için boşluğun gerekli olduğu tezini tartıştığı yerlerde bu kavramı kullanır. Buna göre *Timaio*'sta her yer bir cisim tarafından kaplanmıştır ki bu anlamda boşluk yoktur ya da boşluğa yer yoktur. *Hedranın* kökeninde bulunan *hizo* "yerleşmek" (*settle*) ya da "oturmak, yerine oturmak" (*to seat*) anlamlarına gelir. O halde Platon'un bu kavramı bir cismin yerleştiği yer anlamında kullandığı düşünülebilir (Johansen, 2008: 127).

Öte yandan Platon'un çoğu yerde *hupodokhenin* karşılığı olarak kullandığı *khora* daha çok uzay (*space*), *topos* ise yer (*place*) anlamını karşılar. Ama yinede de Grekler *khora* ve *topos*u birbiri yerine kullanır ki bu anlamda onlarda yer ve uzay arasında bir ayrıma rastlanmaz (Algra, 1995: 31-32). *Khoranın* temel anlamları arazi, bölge, mevki olarak sıralanabilir. *Topos* ise çoğunlukla *khora*nın bir parçasıdır. *Topos* daha çok yakın olan yerlere gönderme yaparken, *khora* ondan daha geniş bir boyuta sahiptir. Bu anlamda Platon *hupodokhenin* karşılığı olarak *khora*yı kullanmakla aslında sınırları daha geniş, belki de sınırsız benzeyen bir yeri anlatmak ister. Miller da *khora*nın içine giren şeylerin yerleştiği bir oda (*room*) (*hedra*), yer olarak kabul edilebileceğini belirtir (Miller, 2003: 132).

Peki, *demiourgos khora* anlamındaki *hupodokhe* içinde ilk önce dört ögeye düzen veriyorsa, sorulacak soru bunun nasıl gerçekleştiğidir. Çünkü *demiourgos* yoktan var eden bir tanrı değildir, bunun aksine o zaten varolan bir şeyle işe başlar ve başlangıçta aldığı şey düzensiz bir durumdadır. Bu anlamda Platon dört ögenin, üçgenlerden meydana gelmeleri anlamında *demiourgos*un eseri olduğunu belirtir (53b8). Ama bunun için *hupodokhede* bu dört ögeye dair bir şeylerin bulunması zorunludur. Harte'ye göre *hupodokhede* bu dört ögeye dair belirtiler (*traces*) vardır ve bunun için kullanılan Grekçe terim *ikhnos*dur ve temel olarak iz (*track*) ya da ayak izi (*footprint*) olarak çevrilir (Harte, 2010: 132). Yani *hupodokhe* bu dört ögenin küçük versiyonlarına, minyatürlerine sahip değildir. Aksine onun sahip olduğu, bunlara dair izlerdir. Dolayısıyla *demiourgos*un ilk yaptığı şey bu izleri biraraya getirmek olur. Ama bu, onun biraraya getirme işlemi yoluyla dört ögeyi var ettiği anlamına gelmez. Bu dört öge birbirine dönüşmez, aksine herbiri farklı şekillerde varolur. *Demiourgos* halihazırda bu dört ögeye dair idealinin bilgisine sahip olduğundan söz konusu olan bu ögelerin algılanabilirliğini sağlar (Harte, 2010: 133). Bu dört öge *kosmos* öncesi düzenin izlerini taşır. Varolanlar arasındaki niteliksel farklılığı sağlayan ise dört ögenin sahip olduğu niteliklerdir: sıcak, soğuk, kuru ve yaş. Her bir varolan ögler bakımından belli bir yere sahiptir. Hafif olanlar yani daha çok ateş ve hava içerenerler yukarı doğru yükselirken; ağır olanlar yani toprak ve su içerenerler aşağıya doğru hareket ederler.

Fakat bu kabulü takiben sorulması gerekli olan soru şudur: Oluş ve değişme içindeki duyusal evrene kendiliğinden neden olan değişmez, sonsuz evrenin nedeni olan bir eril düzenleyicisi ve ona eşlik eden, her şeyin kendinde görünür olup kaybolduğu bir taşıyıcı varsa, bu taşıyıcı ne gibi özelliklere sahip olmalıdır? Diğer bir deyişle tüm bu değişmeyi kendinde barındıran ama kendisi değişmeyen bir şeye mi ihtiyaç vardır? Platon için bu sorunun cevabı ona ihtiyaç duyulduğu şeklindedir ve bu ihtiyaç duyulan üçüncü şey de *hupodokhedir*.

Hupodokhe kimi yorumcular tarafından maddi dayanak, kimileri tarafından mekan-zamansal (*spatio-temporal*) tikellerin çıktığı malzeme, kimileri tarafından uzay (*space*) ya da yer (*place*), kimileri tarafından bu aynı tikellerin görünür olup kaybolduğu ara ortam olarak kabul edilir (Zeyl, 2010: 118). Hangi yorum kabul edilirse edilsin ortak olan kabul *hupodokhenin*, Platon'un da belirttiği şekliyle, kendinde belirsiz ve karanlık/çapraşık bir şey olduğudur. Tikeller duyusal oldukları için bir şeyden meydana gelmek zorundadırlar ve meydana gelmenin de ancak bir yerde gerçekleştiği görülür. Fakat tikellerin kendinden çıkacağı şey bu tikellerin hiçbirisiyle ortak olan bir özellik paylaşamaz. Aksi takdirde evrendeki her şey bir ve tek bir niteliğe, niceliğe vb. sahip olan bir ve tek şey olacaktır. Ayrıca tikelin onda meydana geldiğini söylemek onun bir parçasının bu tikele benzediği anlamına da gelmemelidir. Çünkü bu durumda tikele benzeyen parça başka parçaların meydana gelmesini etkileyecek ve hep aynı tikellerin varlığa gelmesi kaçınılmaz olacaktır (Zeyl, 2010: 119). Platon *hupodokhe* üzerine olan tüm bu karmaşayı açık kılmak adına iki analogiye başvurur. Bunlardan ilki "altın" analogisidir:

Diyeğim ki bir sanatçı altınla her çeşitten şekiller yapmakta, yaptığı her şekle bütün öteki şekillerin kalıbını vermektedir. Ona bu şekillerden biri gösterilerek ne olduğu sorulursa, en doğru cevap, gerçeklik bakımından, olsa olsa şu olacaktır: bu altındır. Bu altının alabileceği üçgene ve bütün öteki şekillere gelince, mademki meydana getirdikleri anda bile değişiyorlar, onlardan gerçek varlıklar gibi söz etmemek gerekir; ama «Filan niteliği var» sözü her zaman için kabul edilirse, buna da razı olalım. Bütün cisimleri içine alan öz için de aynı şeyi söylemeliyiz: ona da her zaman aynı adı vermek lazımdır; çünkü o hiçbir zaman kendi öz niteliğini de kaybetmez; o hiçbir zaman içine aldığı şekillere benzer şekillerden birini bile almadan her zaman, her şeyi içine alır. Özü, her nesneye yataklık etmektir; içine giren nesneyle harekete gelir, şekillere bölünür, onu kah şu şekilde, kah bu şekilde gösteren de işte odur (50b-e) (Platon, 1989).

Pasajdan hareketle *hupodokhenin* bir anlamda maddi dayanak olarak kabul edilebileceği fikri doğar. Çünkü değişme adına dayanak görevi görmekte fakat tüm değişme boyunca değişmeden kalmaktadır ki bu Aristoteles'in maddi dayanak (*hupokeimenon*) tanımına da oldukça benzer. Oysaki Platon diyalogun bu konuya ayrılan hiçbir bölümünde *hupodokheyi* madde ya da maddi dayanak diye adlandırmaz. Öte yandan maddeye benzer bir şekilde onu "kalıp" ya da "plastik öge" (*ekmageion*) olarak da tarif eder ve bu kalıp, ona giren veya çıkan şekilleri alan bir yapıya sahiptir ama *ekmageionun* çevirisi oldukça güçtür. *Yasalar*'da Platon bunu model ya da örnek durum anlamında kullanmakta (880b), (801d); *Theaitetos*'ta ise *ekmageion* anıların kaydı için bir figür olarak ele alınmaktadır (191d). *Timaistos*'ta da benzer bir kullanım karşımıza çıkar:

.... Aynı argüman yoluyla aynı terim her zaman tüm maddi yapıların kabından bahsederken kullanılmalıdır çünkü o hiçbir zaman olduğundan başka bir şey değildir: yalnızca her şey için ana taşıyıcı olarak davranır ve ona giren şeylerin herhangi biriyle, her neyse herhangi bir biçimde asla benzer hale gelmez. Doğası her şeyin kendinden biçimlendiği malzeme olarak davranmaktır – ona giren şeyler tarafından başkalaşmak ve değiştirilmek, bu yolla farklı zamanlarda farklı görünür (50c) (Plato, 2008).

Platon'un *hupodokheyi* açık kılmak adına kullandığı diğer bir analogi ise "koku" analogisidir:

Gerçekten kendi içine giren şeylere benzeyen tarafı olsaydı, karşıt, yahut da tamamıyla başka özler gelip içine girince onların şekillerini iyice alamazdı, çünkü kendi öz çizgileri arada sırtırdı. Demek ki bütün türleri içine alacak olan, bütün şekillerin dışında bir nesne olmalıdır. Burada durum kokulu merhemlerin yapılmasında olduğu gibidir. Merhem yapanın ilk işi koku verilecek nesneyi, elden geldiği kadar her türlü kokudan sıyırmaktır. Bazı yumuşak nesnelere şekiller vermek için de onlarda gözle görülebilen hiçbir şekil bırakılmaz, aksine düzleştirilir ve elden geldiği kadar perdahlanır (50e) (Platon, 1989).

O halde her şeyi içine alan *hupodokhenin* kendinde niteliksiz olması zorunludur. Bu nedenle de kavranılması çok zordur. Niteliksiz olması bakımından da onun birden çok olanağa (*dunamis*) sahip olduğu ve asla belli bir şekil ya da form almayacağı kabul edilmelidir.

Hupodokhenin diğer bir özelliği, bilgisini elde etmenin mümkün olmamasıdır fakat yine de Platon'a göre duyuların eksik kaldığı bir noktada ancak hileli/sahte bir akıl yürütme (*bastard reasoning*) (52b2) ya da analogiler yoluyla onun hakkında konuşulabilir.

... Ve üçüncü çeşit her zaman varolan ve yokedilemeyen uzaydır. Varlığa gelen her şey için sabit bir durum sağlar. Kendinde duyu algısı içermeyen bir tür hileli/sahte akıl yürütme tarafından idrak edilir ve zar zor bir inanç meselesidir. Ona, zorunluluk gereği varlığa gelen her şeyin bir yerde olması ve bir mekan kaplaması gerektiğini söylediğimiz zaman bir yerde olmayanın, yeryüzü veya gökyüzü, hiçbir biçimde var olmadığını söylediğimiz şekilde bir rüyadaymış gibi bakarız (52b2-5) (Plato, 1997).

Miller, Platon'un "hileli/sahte" kavramını genellikle karışık bir kökene sahip şeyler için kullandığını belirtir. Örneğin *Sokrates'in Savunması* 27d8-9'da "daimon"lar, tanrılar ve tanrıça olmayan annelerden doğan şeyler olmaları bakımından sahte/hileli varlıklar olarak tarif edilir. Bu anlamda söz konusu akıl yürütme de algı ve sanının karşısında durur. Çünkü sanısına ya da duyu algısına sahip olduğumuz şeyler deneye dayanmakta, dolayısıyla hileli bir şey olarak kabul edilmemektedirler. Akıl yürütme ise deneysel olmayan şeylerin ele alınmasıyla ilerleyen bir süreçtir. Dolayısıyla hileli/sahte bir akıl yürütme karışık bir kökene yani hem akla hem de deneye dayanan bir akıl yürütme gibi görünmekte, dolayısıyla karışık bir kökene sahip bir şey olarak karşımızda durmaktadır (Miller, 2003: 133). Bu bağlamda da Platon için *hupodokhe* yalnızca rüyaya benzer bir farkındalık ya da hileli bir akıl yürütme yoluyla bilinebilir.

Sonuç olarak açıktır ki Platon'un ana taşıyıcısı asla etkin bir biçimde varolan, belli niteliklere ya da şekle sahip olan bir şey değildir. Onun tek görevi, içinde meydana gelen tüm değişmelere bir yer sağlamaktır. *Hupodokhe* oluş içindeki evrenin yaratıldığı yeri sağlayan anne (50d3) ya da bakıcıdır (*nurse of all becoming*) (*tithene*) (49a6). *İdealar* evrensel, mutlak, akılsal ve mükemmelken *hupodokhe*, bu *ideaların* gölgelerinin görelî, zamansal, tikel olmasının nedenidir. Bu şekilde de aslında varlıktan oluşa geçişi sağlayan bir yapıdadır. *Hupodokhe*, ideaların ve oluş içindeki gölgelerin yanında üçüncü bir çeşiddir. Duyularımızda bulunan hiçbir şey sabit değildir; onlar bir öyle bir böyle varolurlar. Bu şekilde sürekli nitelik değiştiren şeyleri bilmemizi sağlayan, onları barındıran ama onlardan biri olmaması için niteliksiz olması gereken bir şey olmalıdır ki o da *hupodokhe*dir ve o tüm değişimleri içinde barındırır.

Kaynakça

Algra, K. (1995). *Concepts of Space in Greek Thought*, Köln: Brill.

Çelgin, G. (2011). *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabaclı.

Harte, V. (2010). "The Receptacle and the Primary Bodies: Something from Nothing?", *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Ed. R. D. Mohr & B. Sattler, Las Vegas: Parmenides Publishing.

Johansen, T. K. (2008), *Plato's Natural Philosophy: A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge: CUP.

Keyt, D. (1961). "Aristotle on Plato's Receptacle", *American Journal of Philology*, Vol. 82, s. 291-300.

Leshner, J. H. (1969). "ΓΝΩΣΙΣ and ΕΠΙΣΤΗΜΗ in Socrates' Dream in the Theaetetus", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 89, s. 72-78.

Macauley, D. (2010). *Elemental Philosophy: Earth, Air, Fire and Water as Elemental Ideas*, NY: Suny Press.

Miller, D. (2003). *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

Platon (1989). *Timaios*, Çev.: E. Güney&L. Ay, İstanbul: Meb Yay.

Plato (1997). *Timaeus, Plato: Complete works*, Ed., with introduction and notes, by John M. Cooper, USA: Hackett Pub.

Plato (2008). *Timaeus*, Trans. by.: R. Waterfield, *Plato: Timaeus and Critias*, Oxford: Oxford University Press.

Zeyl, D. (2000). *Timaeus with Introduction*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Zeyl, D. (2010). "Visualizing Platonic Space", *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*.

THOMAS S. KUHN'UN PARADİGMA GÖRÜŞÜ VE ATWOOD MAKİNESİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

A Discussion on Thomas S. Kuhn's Notion of Paradigm and Atwood's Machine

Ahmet EYİM

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

eyima@yyu.edu.tr

Kamuran UYGAR

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ABD YL Öğrencisi

Özet

Bu çalışmada Kuhn'un Bilimsel Devrimlerin Yapısı adlı eserinde yer verdiği "Principia olmasaydı, Atwood'un makinesiyle yapılan ölçümlerin hiçbir değeri olmazdı" iddiasının bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Kuhn, bilimin doğasını anlamak için bilim tarihine bakılması gerektiğini kabul eder. Bu nedenle Kuhn, bilimin gelişin hakkındaki görüşlerini desteklemek için sık sık bilim tarihinden örnekler başvurmuştur. Kuhn'un Olağan bilim faaliyeti ve Paradigma kavramlarının ilişkisi ve önemini açıklamak için kullandığı örneklerden biri de Atwood makinesinin icadıdır. Kuhn'a göre Atwood makinesi Principia'nın paradigma olarak hakim olduğu bir bilim faaliyeti sonucu icat edilmiş ve bu alet aracılığıyla Newton'un İkinci Yasasının kanıtlanması mümkün olmuştur. Ancak çeşitli kaynaklar Kuhn'un aksine, Atwood makinesinin Newton'un İkinci Yasasına ilişkin değil, Galileo'nun serbest düşme yasasına ilişkin yapılan çalışmalar sonucu icat edildiğini iddia eder. Bu durumda, Kuhn'un bu iddiası son derece tartışmalı hale gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kuhn, Paradigma, Olağan Bilim, Atwood makinesi.

Abstract

In this study, it will be investigated on Kuhn's allegation "Without the Principia, measurements made with the Atwood machine would have meant nothing at all" that is included in his book "Structure of Scientific Revolutions. Kuhn acknowledges that in order to understand the nature of science, it needs to examine the history of science. So, Kuhn often refers to examples from the history of science in order to support his views on scientific development. One of the examples that Kuhn used to explain the relation and the importance of the notions of Paradigm and Normal Science is the invention of Atwood's machine. According to Kuhn, Atwood's machine was invented as a result of a scientific activity directed by Principia as a paradigm and it has been able to prove Newton's Second Law through this instrument. However some sources, unlike Kuhn, allege that Atwood's machine had not been invented to prove Newton's Second Law but it had been invented as a result of the studies related to Galileo's Law of Free Fall. In this case, Kuhn's claim has become extremely controversial.

Key words: Kuhn, Paradigm, Normal Science, Atwood's Machine.

1. Giriş

Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (BDY) adlı eserinin ön sözünde, bilim hakkındaki düşüncelerinin ve bu eserin oluşumunda ve olgunlaşmasında etkili olan birkaç isimden bahseder. Bu isimlerden özellikle dikkat çekici olanı da Alexandre Koyre'dir.¹ Koyre'nin özellikle, döneminde hâkim olan tartışmalardan biri olan "bilimsel ilerleme" konusunda Kuhn'u etkilediği söylenebilir. Bilimin doğasını anlamak için bilim tarihine bakılması gerektiğini savunan Koyre, bilimin sürekli ilerlediği

¹ Koyre'nin bilimin ilerlemesi ve bilim tarihinin bilimin doğasını anlamadaki rolü üzerine görüşleri önemlidir. Özellikle bilimin kesintili ilerlediğini fikrini destekler ve bunu göstermek için bilim tarihinden bazı örnekler getirir. Ona göre, bilimin kesintili ilerlemesine örneklerden biri Rönesans dönemidir. Rönesans biliminin temeli "bilimsel" bir esinden kaynaklanmamaktadır. Hurafeler çağı olarak adlandırdığı bu dönemin en önemli özelliği, simya ve büyücülük faaliyetlerinin bu dönemde çok yaygın hale gelmesidir. Koyre'ye göre bunun nedeni hâkim olan Aristotelesçi bilim anlayışının zayıflaması ve Aristotelesçi "kavramsal çerçeve"nin etkinliğini kaybetmesidir. Kavramsal çerçeve kavramı bilim felsefesinde daha sonra kuram yüklü gözlem olarak adlandırılan süreçle paralellik gösterir. Bilim adamlarının olguları değerlendirirken sahip oldukları bilgilerden etkilendiği fikrine dayalı olan bu anlayış, Kuhn'da kendisini dünya görüşü olarak paradigma kavramıyla gösterecektir (Bkz. Koyre, 2000: 51-67).

iddiasını bilim tarihinden verdiği örneklerle yanlışlamaya çalışmıştır. Benzer bir biçimde Kuhn, Koyre'nin yazılarıyla tanışmasından önceki kendi bilim anlayışını da yanlış olarak değerlendirerek, bilim tarihine yönelmiştir. Bu yöneliş onun kendine özgü görüşlerinin de ortaya çıkmasında rol oynamıştır. BDY'de bilim tarihçilerinin bilimin sürekli ilerlediği fikrini destekleyecek örnekler bulmakta zorlandıklarını, oysa yapmaları gerekenin bilim tarihine bakmak olduğunu belirtir (2000: 59).²

Kendisi de bir fizikçi olan Kuhn, bilimin ve bilimsel ilerlemenin doğası "doğru" bir biçimde anlamak isteyen bilim felsefecisinin bilim tarihine; bilim tarihçisinin de bilim felsefesine ihtiyaç duyacağını kabul eder ve BDY'de açıkladığı görüşlerini bilim tarihinden verdiği örneklerle desteklemeye çalışır. Bu çalışmada Kuhn'un bu eserinde yer verdiği görüşleri desteklemek üzere söylediği bir iddia irdelenecektir: "Paradigmanın varlığı çözümlenecek sorunu ortaya koyar. Çoğu zaman paradigma kuramının sorunu çözümleyebilen gerecin tasarlanmasına doğrudan bir katkısı bile olmaktadır. Örneğin *Principia* yazılmasaydı, Atwood'un makinesiyle yapılan ölçümlerin hiçbir değeri olmazdı"(2000: 85). Bu iddiadan hareketle Kuhn'un genel bilim anlayışı incelenecek ve görüşlerini desteklemek için bilimin tarihinden getirdiği bu örneğin, başarılı bir örnek olup olmadığı konusunda bir tartışma açılacaktır. Bazı bilim tarihi kitapları ve alanın bazı ders kitaplarında Atwood makinesiyle ilgili verilen bilgilerle Kuhn'un makineye ilişkin verdiği bilgi ve görüşlerin uyumlu olmadığı savunulacaktır. Başka bir ifadeyle, Kuhn'un modeline aykırı- örnek olan Atwood makinesi, Kuhn'un bilgi kuramsal modelini Popper'cı bir anlamda yanlışlama olanağı sunmaktadır.

2. Kuhn'un Paradigma Görüşü ve Paradigma- Olağan Bilim İlişkisi

Döneminin hâkim olan ve kendisinin de eleştirdiği bilim anlayışından çok farklı bir biçimde Kuhn bilimin, sonu ilerleme ile biten tek entelektüel uğraş olduğunu ve ilerleme fikrinin Viyana çevresi veya Yanlışlamacılık ekolünü savunan filozoflardan farklı değerlendirmesi gerektiğine inanmıştır. Kuhn yeni bir bilim anlayışı getirerek bilimin çeşitli aşamalardan oluşan bir faaliyet olduğunu kabul etmiştir. Bilimin geçirdiği bu aşamalar doğru değerlendirilemezse, bilim tarihi bir anlatı deposundan ibaret kalacak ve geçmişte ortaya çıkmış ve günümüzde geçerliliğini yitirmiş olan bilimsel kuramların nasıl ele alınacağı konusu da bilim tarihçisi ve felsefecilerinin önünde duran en büyük çıkmaz olacaktır. Kuhn'a göre,

Eğer bu zamanı geçmiş inançlara efsane denilecekse, o zaman bugün bilimsel olduğu kabul edilen bilgi türünün dayandığı yöntemlerle ve mantıkla da aynı şekilde efsaneler üretebileceği gayet açıktır. Yok, eğer bunlara bilim denilecekse, o zaman da bilim, bugün sahip olduklarımızla hiç de bağdaşmayan inanç topluluklarını kapsamış olur. Bu seçenekler karşısında, tarihçi ikincisini yeğlemek zorundadır. Zamanını doldurmuş kuramları, sırf bir kenara atıldıkları için, ilkece bilimsel olmadıkları söylenemez. Gelgelelim bu seçenek de, bilimsel gelişmenin doğal bir birikim süreci olarak açıklanmasını güçleştirmektedir. Tek tek keşif ve icatları bir başlarına almanın zorluklarını ortaya seren aynı tarihsel araştırma, bu sefer de bilime yapılan bu bireysel katkıları birleştirildiği sanılan birikim süreci hakkında derin kuşkulara zemin hazırlamış olmaktadır (2000, s. 60)

Bilimsel kuramların veya daha genelde bilimsel faaliyetin, ortaya çıktığı döneminin koşullarında değerlendirilmesi gerektiğini savunan Kuhn kendi bilim tasarımıdaki bilimsel ilerleme/gelişmenin aşamalarını şöyle ifade eder: (1) *Paradigma öncesi dönem* veya *Olağan bilim öncesi dönem*, (2) *Olağan bilim dönemi*, (3) *Bilimsel Devrim*.³

Paradigma öncesi döneme ilişkin görüşlerini anlatmadan önce, Kuhn'un bilim anlayışının en önemli kavramı olan paradigma kavramını nasıl tanımladığı ve ele aldığına değinmek faydalı olacaktır. Kuhn BDY'nin Önsöz bölümünde paradigma kavramını, "bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar" biçiminde tanımlar (2000: 53).⁴ Kuhn paradigmayı "çeşitli kuramların kavram, deney ya da gözlem açısından nasıl uygulandıklarını gösteren yarı-standartlaşmış ve tekrarlı bir dizi örnek" olarak da tanımlar (2000: 103). Ona göre bir bilim çevresi, bilimsel faaliyet yapmayı ("mesleklerini icra etmeyi") bu örneklerle bakıp uygulama yaparak öğrenirler. Olağan bilim ile yakından bağlantılı dediği bu

² Bilim Felsefesi ile bilim tarihi yüzleştirmesi Kuhn'a atfedilse de tartışmanın kökeni 1930'lara kadar gider (Bkz. Anlı, Ö., 2013: 13). Bilim etkinliğini anlamak için bilim tarihine bakılması gerektiğini savunanlardan biri de Henri Poincare'dir. Poincare'nin bilim felsefesi için bilim tarihinin olmazsa olmaz olduğu fikri, önce Koyre, sonra da Kuhn ve Lakatos üzerinde etkili olmuştur (Bkz. Güzel, C., 2013: 30).

³ Bu çalışmada amaçlanan tartışmayla birincil olarak bağlantılı olmadığı düşüncesiyle Kuhn'un üçüncü aşama olarak belirttiği "Bilimsel Devrim" ile ilgili görüşlerine yer verilmeyecektir.

⁴ "Yerleşik kullanımıyla 'paradigma', kabul görmüş olan bir model ya da örnektir" (Kuhn, 2000: 81).

kavramın, iki temel özelliğe sahip başarılar için kullanılması gerektiğini söyleyen Kuhn, Aristoteles'in *Fizik*, Newton'un *Principia* ve *Optik* eserleri gibi bazı önemli eserleri saydıktan sonra, dönemlerindeki bilimsel çalışmalara sorun ve yöntem konusundayol gösterici olan bu eserlerin neden bir paradigma sayılabileceğini şöyle ifade eder:

... her birinin temsil ettiği başarı ya da ilerleme, rakip bilimsel etkinlik tarzlarına bağlanmış olanları çevrelerinden koparıp kendilerine çekecek kadar yeni ve benzersizdi. Aynı zamanda da, çeşitli birçok sorunun çözümünü, yeniden oluşacak bir topluluğun ilerideki çabalarına bırakacak kadar açık uçluymuş, yani gelişmeler açtı (2000: 67).

Kuhn her ne kadar da bu özellikleri taşıyan her şeye paradigma denilebileceğini söylese de, BDY'de verdiği farklı tanımlar nedeniyle eleştirilmiştir.⁵ Kuhn, kitabın Sonsöz bölümünde kendisini eleştiren isimlerin birkaçından bahsedip, paradigma kavramını tüm kitap boyunca iki farklı anlamda kullandığını iddia eder. Ona göre bu kavram, (i) *bir bilim topluluğu tarafından paylaşılan inanç, değer ve tekniklerin bütünü* ve (ii) *model yahut örnek olarak kullanılan ve henüz çözülmemiş bilimsel sorulara çözüm temeli oluşturabilecek somut çözümler* biçiminde tanımlanır (2000: 239).⁶

Paradigma öncesi dönem, yukarıda verilen paradigma tanımlarından da anlaşılacağı üzere, bir bilim çevresini kendi etrafında toparlamayı başaran, onlara yol gösterici özellikleri olan bir bilimsel başarının henüz ortaya çıkmadığı dönemi ifade eder. Kuhn'a göre paradigma öncesi dönemde bilimin gelişmesi için önemli olan etkenleri ayırt edici herhangi bir kural yoktur. Bu nedenle bu dönemde yürütülen bilimsel çalışmalar bir olgu toplama faaliyeti olarak kalmaktadır. Faaliyet de şansa bırakılmaktadır. Kuhn'a göre bir alanda hâkim bir paradigmanın olmaması durumunda, yani "olguların seçimine, değerlendirilmesine ve eleştirilmesine olanak veren bilinçli ya da bilinçsiz bir kuramsal ve yöntemsel inanç yapısı olmaksızın", doğanın farklı yorumlanmasında şaşırtıcı bir şey yoktur (2000: 73- 74). Belirli bir araştırma geleneğinin doğması ve devam etmesi, bir araştırma alanında uygulama yapan bilim adamları arasında geçerli sorun ve bunların çözüm yollarına ilişkin anlaşmazlıkların ortadan kaldırılması, faaliyet alanında bir paradigmanın varlığına bağlıdır; çünkü paradigmlar bir araştırma alanında geçerli sorun ve yöntemleri tanımlar ve uygulamalarda aynı kural ve ölçütlerin geçerli olmasını sağlar (Kuhn, 2000: 68).

Paradigma öncesi dönemin en belirgin özelliği, bu dönemin bir olgu biriktirme dönemi olmasıdır. Bu dönem, doğadaki belirli olgulara ilişkin birikimin gerçekleşmesi dolayısıyla *bilimde birçokluk dönemi* olarak da tanımlanmaktadır (Topdemir, 2002: 48). Belirli bir kavram şemasının (veya inanç bütünlüğünün) yokluğu nedeniyle bilim adamları, inceleme alanındaki problemlere ilişkin çalışmaya sürekli baştan başlamak ve çalışma alanını yeniden inşa etmek zorunda kalmaktadırlar. Bilim adamlarını sadece basit gözlem ve deneylere cevap olgular üzerinde çalıştığı bu dönemde, aynı alanda ve birbiriyle yarış halinde bir takım okullar mevcuttur (Kuhn, 2000: 69-70). Başka bir ifadeyle, paradigma öncesi dönemin özelliği, aynı olguyu açıklamaya çalışan ve farklı metafizik ve ontolojik iddiaları olan birden fazla görüşün rekabet halinde olmasıdır.

...Paradigma öncesi devirlerin şaşmaz bir özelliği hangi yöntemler, sorunlar ve çözüm kriterlerinin geçerli olacağı konusunda sık sık ve oldukça derin tartışmaların yapılmasıdır, ama hemen belirtelim ki bu tartışmalar herhangi bir anlaşma ile sonuçlanmakta çok, çeşitli fikir okullarının birbirinden ayrışmasına yarar (Kuhn, 2000: 108).

Bir çalışma alanında paradigmanın yokluğu, bilim adamlarının gözlemlerini yorumlayıp tasnif edecek bir kavramsal çerçevenin olmaması ve dolayısıyla da farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olur. Kuhn'a göre, gözlem kuram yüklüdür. Kabul görmüş bilimsel kuramlar (veya paradigmlar) bilim adamlarının dünyayı kurma ve ona bakma yollarıdır. Bir paradigma bilim adamlarına hangi verileri toplayacakları ve nasıl yorumlayacaklarını verir. Kuramdan (veya paradigmadan) bağımsız gözlem ve deney dili olanaklı değildir (Kabadayı, 2006: 41- 42).

⁵ Paul Hoyningen-Huene, *Reconstructing Scientific Revolutions* adlı eserinde BDY'de paradigma kavramını farklı şekillerde tanımlaması nedeniyle Kuhn'u eleştirir.

⁶ Çalışmamızın odağında yer almaması dolayısıyla Kuhn'un paradigma kavramını tanımlamasına ilişkin aldığı eleştirilerin detaylarına yer vermiyoruz. Kavramın farklı kullanıldığında dair eleştiriler için bkz. Masterman (1992).

Kuhn, paradigma öncesi dönemde bilimsel faaliyetlerin birer olgu toplama faaliyeti olduğunu ve aynı olguyu açıklamaya çalışan birden fazla kuramın var olduğunu göstermek için bilim tarihinden elektrik alanında yapılan çalışmaları örnek gösterir.⁷ Kuhn'a göre, nerdeyse elektrik üzerine çalışan bilim adamı sayısı kadar kuram mevcuttu ve bu kuramlar arasında benzerlikten öte bir bağ yoktu.

Paradigma öncesi dönemde rekabet halindeki okullardan birinin olgu biriktirmekte daha başarılı olması veya birinin diğerlerine üstün gelmesi ile galip gelen okulun görüşleri ve önyargıları alana hâkim olur ve olgu biriktirme bunlara göre yapılmaya başlar. Alanda paradigma olarak kabul edilebilecek bir kuram (yukarıda özelliklerine değindiğimiz gibi) ortaya çıkması önemlidir.

Bilimle uğraşan birey, bir paradigmayı varsayıdıktan sonra, artık en önemli çalışmalarını yaparken alanı baştan aşağı yeniden kurmaya, başlangıç ilkelerinden yola çıkarak ortaya attığı her kavramın kullanılmasını haklı göstermeye kalkışmak zorunda değildir... yaratıcı bilim adamı araştırmaya onların bıraktığı yerde devam edeceği için, konusunu ilgilendiren doğal görüngülerin en ince ve en saklı kalmış öğelerine kendini tamamen hasredebilecek duruma gelir (2000: 77-78).

Kuhn'a göre Olağan bilim dönemi, bir faaliyet alanında bir paradigmanın hâkim olması ile başlar. Kuhn, bu dönemi "geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma" biçiminde tanımlar ve olağan bilimin "belli bir bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak üzere temel kabul ettiği başarılar" olduğunu söyler (2000: 67). Kuhn'a göre, hakim olan paradigma hem çözülmeye değer problemleri tanımlar hem de bu problemlere çözümün nasıl bulunacağına dair yol gösterir. Paradigma bir alanda hâkim olduktan sonra bilim adamlarının bu paradigmanın dışına çıkmaları söz konusu olamaz.

Kuhn'a göre, Olağan bilim dönemini başlatan paradigma seçimi, rakip görüşlerden birini alandaki her şeyi açıklamasına değil; açıklama gücünün olduğuna olan inançtır. Belirli bir topluluk tarafından önemli olduğu düşünülen sorunları çözmekte rakiplerinden daha başarılı olduğuna karar verilen paradigma üstün bir konuma sahip olur. Kuhn'a göre paradigmanın başarısı "seçilmiş" ancak henüz çözülmemiş önemli problemlere çözüm getireceği umududur (ya da getireceğine olan inançtır) (2000: 81-82). Paradigmanın başarısı, çözüm getirdiği problemlerin sayısı veya bütün olguları açıklayabilmesi değil; bilim adamlarına çözülmesi gereken, önemli çok sayıda problem tanımlamasıdır. Olağan bilim, bu problemlere çözüm bulunması için yürütülen faaliyet olarak tanımlanabilir. Bir araştırma alanında paradigmanın bulunması, aynı problemi çözmeyi amaçlayan görüşler arasındaki tartışmaları sona erdirir ve sürekli sil baştan almak zorunda olmayan bilim adamları, daha kesin, daha uzmanlaşmış ve daha kapsamlı çalışmalar ortaya koyabilir (2000: 75- 76). Paradigma alandaki sorunlar ve çözüm yolları ile ilgili belirli sınırlamalar getirerek bilim adamlarının doğayı derinlemesine ve ayrıntılı olarak incelemesini sağlar. Olağan bilim döneminde paradigmanın hâkim olan kurallar, bilim adamlarını doğayı nasıl görmeleri gerektiğine, sorun ve çözümlerin nasıl ele alınabileceklerine ilişkin olarak yönlendirir. Kuhn bu yönlendirmeyi "doğayı bir kutuya zorla yerleştirmek" olarak tanımlar. Ona göre, olağan bilim bir yenilik peşinde değildir; kavram ya da görüngüde büyük değişiklikler meydana getirmeyi hedeflemez. Olağan bilim faaliyeti, paradigmanın öğretici bulunduğu olgularla ilgili bilginin arttırılması, bu olgularla paradigmanın bu olgulara ilişkin tahminlerindeki uyumun arttırılması ve paradigmanın ileri düzeyde ayrıştırılmasını amaçlar (Kuhn, 2000: 82).

Olağan bilim "birikimci" bir çabadır ve bilim adamlarının asıl amacı, bilimsel bilgi dağarcığının kapsam ve kesinlik bakımından sürekli genişletilmesidir (2000: 112). Kuhn, bu durumu araştırma alanında bir paradigmanın varlığına bağlarken, olgu toplamanın rastgele ve basit düzeyde yapıldığı "paradigma öncesi dönemde" kuram- doğa arasındaki uyumu gösterecek aletlerin veya ölçüm cihazlarının keşfedilemeyeceğini söyler. Ona göre, Leyden Kavanozu, örneğin, bir paradigma olmaksızın belki de asla bulunamayabilirdi (2000: 75).

Kuhn olağan bilim faaliyetini kuralları, soruları ve cevapları paradigma tarafından belirlenmiş bir bulmacanın çözümüne benzetir. Tıpkı bulmacada olduğu gibi, paradigma içerisindeki her sorunun cevabı bellidir ve yeni bir buluş söz konusu değildir. Bulmacayı bulmaca yapan bir çözümünün

⁷ Kuhn, elektrik alanında Hauksbee, Gray, Desaguliers, Du Fay, Nollett, Watson ve Franklin'e ait kuramların aynı anda olmasını ortak bir paradigmanın yokluğu nedeniyle standart yöntem ve görüngülerin olmamasına bağlar (2000: 71).

olmasıdır. Bulmacanın kalitesi onun çözümünün ilginç ya da önemli olmasında değil; gerçek bir cevabının olup olmamasında yatar. Geçerli bir paradigma, bilim adamlarına bir yanıtı olan soru ve problemleri seçmekte yardımcı olur. Eğer bir sorunun paradigma içinde bir yanıtı (ya da çözümü) yoksa, o sorular metafizik veya zaman harcamaya değmeyecek sorular olarak kabul edilip ret edilmelidir. Paradigmanın sağladığı araç ve kavram malzemesi ile ifade edilemeyecek ve bulmaca biçimine indirgenemeyecek sorunlar, gerçek bir sorun olarak kabul edilemezler.

Kuhn'a göre, bir alanda hakim olan paradigma, bilim adamlarına sorunları tanımlar ve çözümlerin varlığını garanti eder. Diğer bir ifadeyle, paradigma çözümlenecek veya çözümlenmeye değer sorunları belirler; onların çözümü için gereken yöntemleri araştırma alanındaki bilim adamlarına sunar. Olağan bilim döneminde bilim adamları, paradigmanın çözmeye değer olduğunu söylediği sorunlar üzerinde zaman harcarlar. Bu dönemde bir bilim adamı için başarı, paradigma için hayati önemi olan doğru soruyu tespit etmesi ve ona uygun cevabı bulmasıdır. Her ne kadar paradigma hem soruyu hem de sorunun çözümünü tüm detayları ile içerse de, bilim adamı için yenilik soruna cevaba nasıl ulaşacağına yatar.

Paradigma sayesinde incelediği olgunun önemli olduğundan emin olan bilim adamları, doğa ve kuram arasındaki uyumu yakalamak için (göstermek için) son derece karmaşık araç gereç tasarlanması, geliştirilmesi ve kullanıma sokulması için bolca zaman, para ve emek harcarlar. Olağan bilim faaliyeti sonucunda elde edilen veriler bilim adamları için, paradigmanın uygulama kapsamına ve kesinliğine katkı sağladığı ya da doğa- kuram uyumunu daha iyi gösterdiği sürece bir anlam taşır. Kimse ulaşılabilecek bilgi önemli diye yıllarca süren çalışmalarla bir araç geliştirmeye veya bir soruna çözüm bulmaya kalkmaz (2000: 95). Paradigma bilim adamlarının paradigmanın ön gördüğü ile doğanın uyumunu yakalayabilmeleri için gerekli olan aletlerin çalışma prensiplerini belirler. "Çoğu zaman paradigma kuramının sorunu çözümlenebilen gerecin tasarlanmasına doğrudan bir katkısı bile olmaktadır. Örneğin, *Principia* yazılmasaydı, Atwood'un makinasıyla yapılan ölçümlerin hiçbir değeri olmazdı" (Kuhn, 2000: 85). Peki, gerçekte durum böyle midir? Yani, *Principia* gerçekten Atwood makinesinin icadında rol oynamış mıdır?

3. Atwood Makinası Tartışması ve Sonuç Değerlendirmesi

Atwood makinası (ya da düzeneği)⁸, 1784 yılında, George Atwood tarafından icat edilmiştir. Birincisi Kuhn'un yukarıda aktardığımız görüşü olmak üzere, Atwood makinesinin icat edilmesine ilişkin iki farklı görüş vardır. Ancak üzerinde uzlaşılan nokta ise, klasik mekanik ilkelerini göstermek için yaygın olarak kullanılan bu düzeneğin, sabit ivmeli hareket kanunlarına ilişkin deneyler esnasında icat edildiğidir. Ancak icat edildiği dönemden bugüne, bu düzeneğin kullanıldığı problemler ve çözümlerin tamamen değiştiği ve dolayısıyla Atwood makinasının da değiştiği görülmektedir (Yavuz, 2008: 181).

Kuhn'a göre paradigmanın rolü, kuramı nicel ölçümlerle karşılaştırma olanağını veren teknikleri ve araçları icat edilmesini sağlamaktır. Paradigmanın yönlendirmesiyle icat edilen ölçüm araçlarının doğa ile kuram arasındaki uyumu göstermeyi amaçladığını iddia eden Kuhn'a göre, Atwood makinesi Newton'un ikinci yasasını nicel olarak tanımlamak (1994: 233) ve doğa-kuram uyumunu göstermek için icat edilmiştir (2000: 85). Başka bir ifadeyle, Atwood makinasının Newton'un hareketin İkinci Yasasının Atwood makinesiyle tartışmasız olarak kanıtlandığı iddiasına dayanarak Kuhn, *Principia*'nın Atwood makinasının icat edilmesine doğrudan bir katkısı olduğunu söylemektedir.

Bilindiği üzere Newton, Galileo ile benzer bir biçimde, Aristoteles'ten bu yana gelen "neden" anlayışına son vererek, kuvvet kavramını matematiksel olarak tanımlamış ve yeni bir mekanik anlayışının doğuşuna katkı sağlamıştır. Newton, *Principia*'da İkinci Yasasını bugünkü bildiğimiz matematiksel denklemleriyle $F = ma$ biçiminde ifade etmemiş; onu "cismin momentum değişimi cisme uygulanan kuvvetle orantılıdır" biçiminde belirtmiştir. Newton'un bu yasasını matematiksel olarak ifade edecek olursak $F \approx \Delta(mv)$ şeklinde yazabiliriz [$\Delta(mv)$: cismin momentum değişimi] (Yavuz, 2008: 184). Kuhn'nun yukarıdaki iddiasının temelinde Newton sonrası özellikle, D'Alembert, Euler ve Lagrange gibi

⁸ Kütleleri birbirinden farklı iki cismin, esnek olmayan ve ağırlığının önemi olmayan bir ip aracılığıyla bağlandığı makaralı bir düzenektir.

bilim adamlarının paradigmanın yönlendirmesi ile yaptıkları çalışmalar sonucunda Newton'un 2. Yasasının bugünkü matematiksel biçimiyle ifade edildiği ve bu yasanın ispatını yapan Atwood makinasının da Newton paradigmasında yürütülen faaliyetin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığıdır.

Ancak çeşitli kaynaklar, Atwood makinesinin icadında Kuhn'un iddiasındaki gibi *Principia*'nın değil; Galileo'un mekanik yasalarına ilişkin çalışmaların rol oynadığını iddia eder. Yavuz'un Desains (1857)'den yaptığı alıntıda, Atwood makinasından Galileo'nun eğik düzlemine bir alternatif düzenek olduğundan bahisle⁹, Atwood'un, cisimlerin düşme hareketini Galileo'nun eğik düzlemine göre daha kolay ve daha ayrıntılı olarak incelemek üzere geliştirdiği bir aleti tanıttığından bahseder (Yavuz, 2008: 182). Yavuz, Sigault de la Fond (1784)'ten yaptığı alıntı ile "Atwood aleti düzeneğinin Galileo yasalarını doğrulamaya yaradığı" iddiasını aktarmaktadır. Yine benzer şekilde Yavuz, 1818- 1878 tarihleri arasında yayınlanan sekiz kitapta Atwood makinesinin amacının Galileo yasalarının doğrulanması olduğu iddiasına yer verildiğini ifade etmektedir (2008: 189). Benzer bir biçimde Agassi, Atwood makinesinden zekice tasarlanmış ve tek amacı Galileo'nun yasalarının gösterimini yapmak olan bir alet olarak söz etmektedir (2008: 350).

Galileo mekanik anlayışının temellerini anlattığı *İki Dünya Sistemi Üzerine Diyalog* (1632) adlı eserine kadarki dönemde serbest düşme üzerine çalışmış ve Aristoteles'in iddiasının aksine serbest düşmede ağırlığın önemli bir rolünün olmadığını sarkaç deneyiyle ispata çalışmıştır. Sarkaç deneyini özetlemek gerekirse basitçe şöyle ifade edilebilir: Biri mantar biri kurşun olan eşit uzunluktaki iki sarkaç 90°lik açıyla salınma bırakıldığında (havanın etkisi dikkate alınmazsa) başlangıç noktalarına dönüş süreleri eşittir.

Galileo serbest düşmede, özgül ağırlığın önemli olduğunu ve özgül ağırlıkları aynı olan biri 10, diğeri 100 kg. olan iki güllenin aynı yükseklikten bırakılmaları durumunda eşit zamanda düşeceklerini söyler. Bu iddianın gösterimini yapmak için Galileo'nun Pisa Kulesi deneylerini (bazı bilim tarihçi ve felsefecilerine göre sadece düşünce deneylerinden ibarettir)¹⁰ gerçekleştirdiği söylenir.

İki yeni Bilim Üzerine Diyalog adlı eserinde Galileo, eylemsizlik ilkesinin gösterimi için eğik düzlem deneyine yer vermiş ve pürüzsüz yuvarlatılmış olan eğik düzlem üzerinde yine pürüzsüz yuvarlatılmış metal topun bırakılması durumunda (sürtünme yok sayılarak), dışarıdan herhangi bir etki de yoksa topun sonsuza kadar hareket edeceğini iddia eder.

Galileo eğik düzlemi serbest düşme yasasının gösterimi için de kullanmıştır. Galileo, hareketi eğik düzleme taşıyarak, yer çekiminde daha küçük bir ivme altında hareketi incelemek ve süreyi ölçmeyi amaçlamıştır. Matematiksel olarak $S = 1/2gt^2$ olarak formüleleştirilen Serbest düşme yasasına göre, serbest düşme yapan cismin aldığı yol (S), düşme süresinin (t) karesiyle orantılı olarak değişir (g: yer çekimi ivmesi).

Galileo'nun bütün bu gösterimleri ve kanıtlamalarının bir sonucu olarak, bilim dünyasında hareketin matematiksel analizinin gerçek dünyaya uygulanabileceği fikri yaygınlaşmıştır. Atwood makinesi de bilim çevrelerinde mekaniğin yasalarının doğaya uygulanabilirliğini test etmek için geliştirilmiş olan döneminin en gelişmiş aleti olarak kabul edilmektedir (Harre, 2002: 82).¹¹ Kısacası, Galileo'nun serbest düşme konusunda yaptığı çalışmalar ve özellikle de serbest düşme yasası, Atwood makinesinin icadında önemli rol oynamıştır (Yavuz, 2008: 184).

Sonuç olarak, Atwood makinesinin Galileo yasalarına ilişkin yapılan çalışmalar sonucu ortaya çıktığını gösteren bu iddialar, bu düzeneğin Newton'un 2. Yasası için *Principia*'nın bir paradigma olarak kabul gördüğü bir ortamda icat edildiği veya *Principia*'nın bu düzeneğin icadında rol oynadığına dair Kuhn'un iddiasını tartışmalı hale sokmaktadır çünkü aykırı- örnek olarak Atwood makinesi, Popper'in

⁹ Alıntı üniversite öğrencilerine yönelik "Fizik Dersleri" adlı kitaptan yapılmıştır (Bkz. Yavuz, 2008: 181-199).

¹⁰ Kuhn (1994), Galileo'nun düşünce deneylerinden bahsedeceğini söyler (s. 297); Koyre (2006) Salviati'nin yapılacak işlemin uzun ve güç olmasından bahsettiğini ifade ederken Galileo'nun düşünce deneyi yaptığını iddia eder. Galileo ve düşünce deneyi kavramına isimlerden biri de James Robert Brown (1986)'dır. Brown Galileo, Descartes, Newton ve Leibniz'in düşünce deneylerini kullandığını anlatmaktadır (1986: 1). Losee (2008) ise yapıldığı söylenen deneyleri anlatmasına rağmen, Galileo'nun deneysel doğrulamaya kendisini adamamış olmasından bahseder (s. 72).

¹¹ Harre, Atwood makinesinin zaman içinde değişik biçimde tasarlandığını ifade eder ve Whipple Bilim Tarihi Müzesinde sergilenen Atwood makinesinin 1830 yılındaki halini gösteren bir görsel paylaşır. (Bkz. Harre, 2002: 82).

yanlışlamacılık görüşüne göre, Kuhn'un modelini yanlışlayacaktır. Bilindiği gibi Popper, bir kuramın tek bir aykırı örnekle yanlışlanabileceğini söyler.

Atwood makinesinin tarihsel olarak evrim geçirdiği gerçeği de dikkate alındığında, Kuhn'un bu düzeneğe ilişkin söyleyebileceği en doğru şey *Principia*'nın Atwood makinesinin icadında değil; geçirdiği değişimde rol oynadığıdır. Ancak bu durumda Galileo yasaları için icat edilmiş bir düzeneğe paradigma olarak kabul ettiği *Principia*'nın nicel olarak nasıl ispatlanabildiğini Kuhn açıklamak durumundadır.

İkinci olarak, Galileo'nun serbest düşme yasası ve bu icadın bu yasayla ilişkisine hiç değinmeyen Kuhn, eğer bu eser olmasaydı, Atwood makinesiyle yapılan ölçümler de anlamsız olurdu, iddiasında da haklı görünmemektedir. Çünkü *Principia* olmadan da Galileo yasaları açısından Atwood makinesi ve bu makine ile yapılan ölçümler anlamlı olacaktır. Atwood makinesi ile yapılacak olan ölçümler Galileo yasaları açısından bir değerlendirmeye tabii tutulabilecektir.

Kaynakça

- Agassi, Joseph (2008). *Science and Its History*. Springer.
- Anlı, Ömer (2013). *Pozitivizm Sonrası Karşıt-Bilim Tezleri ve XIX. Yüzyıl Bilim İmgesinin Dönüşümü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Brown, J. R. (1986). "Thought Experiments since the Scientific Revolution", *International Studies in the Philosophy of Science*, 1: 1- 15.
- Desains, P. (1857). *Leçons de physique*. Tome premier. Paris: Dezobry, E. Magdeline et Cie.
- Güzel, Cemal (2013). *Bilim Felsefesi*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Harre, Rom (2002). *Great Scientific Experiments: Twenty Experiments that Changed our View of the World*. New York: Dover Publications, INC.
- Hoyningen-Huene, Paul (1993). *Reconstructing Scientific Revolutions*. London: The University of Chicago Press.
- Kabadayı, Talip (2006). "Kuramdan Bağımsız Gözlem ve Deney Dili Olanaklı mıdır?", *Filf Dergisi*, 2: 29- 44.
- Koyre, Alexandre (2000). *Bilim Tarihi Yazıları I*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Tübitak.
- Koyre, Alexandre (2006). *Bilim ve Devrim Newton*. çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Kuhn, Thomas S. (1994). *Asal Gerilim*. çev. Yakup Şahan. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Kuhn, Thomas S.(2000). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyuş. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Losee, John (2008). *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Elif Böke, Ankara: Dost Kitabevi.
- Mastermen, Margaret (1992). "Paradigmanın Doğası", *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları: 70- 110.
- Sigault de la Fond, J. A. (1784). *Description et usage d'un cabinet de physique experimentale*. Tome premier. Paris: Gueffier.
- Topdemir, Hüseyin G. (2002). "Kuhn ve Bilimsel Devrimlerin Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme", *Felsefe Dünyası*, 36: 45- 62.
- Topdemir, Hüseyin G. (1997). "Galileo ve Modern Mekaniğin Doğuşu", *Felsefe Dünyası*, 24: 42-52.
- Yavuz, Ahmet (2008). "Bir Mekanik Probleminin Evrimi: Atwood Aleti Örneği", *e-Journal of New World Sciences Academy*, 3(2):181- 199.

WITTGENSTEIN'İN ÖZEL DİL ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA KARTEZYEN GELENEĞE İTİRAZI

Wittgenstein's Objection to Cartesian Tradition in the Context of Private Language Argument

Eren RIZVANOĞLU

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

ÖZET

Wittgenstein'in ikinci dönem yapıtı olan Felsefi Soruşturmalar'ın bir kısmında işlediği özel dil tartışmasının, onun genel kuramı açısından önemli bir yeri vardır. Tüm felsefe yaşamı boyunca ele aldığı tekbencilik sorunu ve dilin bu sorun açısından taşıdığı önem hep merkezi bir konum teşkil etmiştir. Bu bağlamda özel dil ve tekbencilik sorunu üzerinden tartışılan da, aslında kişinin kendisinden hareketle diğer tüm her şeyi kurduğu düşünce biçimleridir. Bu tarz düşüncelerin en açık bir biçimde cisimleştiği Kartezyen yaklaşımın konumu da bu bağlamda ele alınabilir. Wittgenstein bu noktada özel dil tartışmasını kendisinden önce gelen Kartezyen gelenek ve benzeri düşünce biçimleriyle hesaplaşmak için kullanmıştır. Biz de bu makalede Wittgenstein'in özel dilin olanaksızlığı düşüncesi bağlamında Descartes'in cogitosunu sorunlu hale getiren yaklaşımları göstermeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: *Wittgenstein, Descartes, Özel Dil, Kural, Uyuşum, Kartezyen Gelenek*

ABSTRACT

The private language discussion which Wittgenstein deal with in some sections of his later work *Philosophical Investigation*, has ben an important part of his general doctrine. As his life long philosophical study, the matter of solipsism and the position of language respect to, it has played a center role. In this manner, what is discussed through special language and solipsism is actually one's ways of thinking everything based on himself. The position of Cartesian approach where these sorts of thought are materialized, can be handled as so. Wittgenstein has used private language discussion to criticise the preceeded Cartesian convention and similar traditions. In this article, it is attempted to point out the approaches within Wittgenstein's argument about the impossibility of private language which makes Descartes's cogito problematic.

Keywords: *Wittgenstein, Descartes, Private Language, Rule, Convention, Cartesian Tradition.*

Çağdaş felsefeyi Descartes ile başlatmak, artık herkesin üzerinde uzlaştığı bir durumdur. Descartes kendisinden sonraki düşüncenin seyrini etkileyecek bir biçimde hakikat talebini insanın dışarısından, bizatihi insanın en içine, ben denilen yere çekmiştir. Descartes'la birlikte benin dolaysız verilmişliği felsefenin merkezine yerleşmiştir. Bu sonuca giden süreçte, Descartes *Yöntem Üzerine Konuşmada*, en ufak bir kuşku dahi uyandıran her şeyi reddederek, en sonunda kendisinden hiç kuşku duyamayacağı şeye ulaşmaya çalışacağını söyler; çünkü ona göre uyanık olduğu zamanlarda ona doğru görünen şeyler, düş gördüğünde de aynı şekilde görünmektedir. Burada düş görmekte olduğumuz örneğinin kökeni Platon'a¹ kadar uzanır. Nitekim düş bizi gerçeklikten ayıran perde gibidir, bu nedenle bilme iddiamızın dayandığı temele ilişkin sorgulama açısından bir çıkış noktasıdır. Düş görüyor olsak bile, yine de bizim açımızdan kuşkusuz bir biçimde bilme iddiamızın dayanağı olacak bir temel bulunmalıdır. Bu nedenle Descartes her şeyi reddederken, kendisinin varolduğundan asla kuşku duyamayacağını belirtir. Dolayısıyla "düşünüyorum öyleyse varım ya da mevcudum" [Ego cogito, ergo sum, sive existo] önermesi onun açısından tüm kuşkulardan muaftır. Descartes söz konusu hakikati felsefenin ilk ilkesi olarak kabul eder (Descartes, 2013a: 97). Bu ilke, diğer her şeyin kendisinden hareketle kurulacağı bir koyuttur. Descartes için söz konusu koyut olarak Ben, bütün doğası ya da özü

¹ Platon *Theaitetos* diyalogunda bilginin algı olmadığını göstermeye çalıştığı bölümde (158b-158c) düş görmekte olabileceğimiz örneğini kullanır.

düşünmekten ibaret olan ve varolmak için bir bedene gereksinim duymayan şeydir. Descartes *Metafizik Üzerine Düşünceler*'de bu "ben" in ne olduğunu düşündüğü anda, zihninde kendiliğinden ve doğanın yardımıyla ne oluşuyorsa onun üzerinde duracağını belirtir (Descartes, 2013b: 41). Beden ise organlardan ibaret bir makinedir. Descartes bu iddiasıyla kendisinden sonraki tüm felsefe açısından tartışılmadan geçilmeyecek bir düşünce ortaya koymuştur. Nitekim Husserl'den Camus'ye kadar felsefe, bu izlek üzerinden kendine bir konum inşa etmiştir. Belki de Descartes'ın bu durumdaki konumu veya büyüklüğü, kendisinden sonra gelen felsefe içerisinde, onunla hesaplaşmaksızın felsefe yapmanın olanaksızlığında gizlidir.

Bu makalenin temel savı tam da Wittgenstein'in Descartes ve ardıllarıyla bu hesaplaşması üzerine konumlanmıştır. Bu bağlamda Descartes'ın ardılı olan Kartezyen gelenek bilme iddiasını tümüyle düşünen benin dolaysız varoluşuna bağlar. Zihinsel bir içerik olarak "ben" in temel olması daha sonraki özne merkezli felsefi yaklaşımların gelişim seyrini de belirlemiştir. Descartes'ın ardılı Kartezyen gelenek, tüm bilme iddiamızı bedenle ilgili her şeyden soyutlayarak salt zihinsel bir alana kaydırmıştır. Oysa zihinsel olaylar, Kartezyen düşünürlerin onları betimledikleri gibi olsaydılar, kamusal dilimizdeki hiçbir sözcük fiilen onlara göndermede bulunamazdı (Scruton, 2015: 299). Zira Descartes'ın *cogito*'sunun durumu da bu eleştiriden muaf değildir. Wittgenstein özellikle *Felsefi Soruşturmalar* adlı kitabında, dile ilişkin yeni yaklaşımını ortaya koyduktan sonra, 242-315 Paragraflar arasında özel dil tartışmasını ele alır. Bu aşamada özel dilin olmazlığına ilişkin Wittgenstein'in eleştirisini açık kıldıktan sonra, bizim ortaya koymaya çalışacağımız temel yaklaşım, onun Kartezyen geleneğe ilişkin bu karşı çıkışını ve dolaylı olarak *Cogito*'nun konumuna ilişkin eleştirisini belirlemeye çalışmak olacaktır.

Kural Düşüncesi ve Uylaşım

Çağdaş felsefe içerisindeki en önemli kırılmalardan biri, yirminci yüzyılın başlarında meydana gelmiştir. Hakikat arayışı yerini bir anlam arayışı içerisinde dile bırakmıştır. Bu dile dönüş hareketinde önemli bir yeri olan Wittgenstein, yalnızca felsefenin sorunlarını dilsel bir bağlama çekmemiş, aynı zamanda bizatihi bu sorunların dilin yapısında yer alan bir takım sorunlardan kaynaklandığını söylemiştir. Ona göre zaten birçok kafa karışıklığı dil tatile çıktığında ortaya çıkar. Gogoi'nin deyişiyle bu sav, bir sözcüğü, onun gramerine uygun olarak kullanırsak hiçbir sorunun çıkmayacağını, bilakis felsefi sorunların dilin tatile çıktığı, yani dilin kendine özgü yapısı zorlandığında belirlediğini ifade eder (Gogoi, 2014: 27). Bu anlamda felsefeye, dili, dilin kendisiyle birlikte taşıdığı metafizik kabullerden arındırma görevi veren Wittgenstein, her iki dönem felsefesinde de bunu yerine getirmeye çalışır. Hiç kuşku yoktur ki her iki dönem açısından önemli bir yer teşkil eden sorun, tekbencilik sorunu veya kendiliğin konumu sorunudur. Bu bağlamda Wittgenstein'in *Tractatus*'ta, kendilik hakkındaki açıklaması, dünyaya ait olmayan ve uzantsız bir noktaya büzülen daha gizemli bir dünyanın sınırı olarak özne kavramına erişir. *Soruşturmalar*'da kendiliğin özel niteliği, olağan herhangi bir biçimde seçilen herhangi bir varlıkla ilişkisi olan bir şey olarak sürmez, fakat onun, herhangi bir metafizik gizemden değil, birinci tekil şahıs adınının "dilbilgisel" bir özelliğinden, kaynaklandığı düşünülür (Kripke, 2007: 193). Böylelikle rahatça söylenebilir ki, ilk dönemin ideal dilinden gündelik dile dönen Wittgenstein, ikinci döneminde kendiliği dilbilgisel bir açıdan ve toplumsal kullanımı içerisinde ele almıştır. Yine de Hintikka, Wittgenstein'in felsefesinin fenomenolojik olduğunu söyler. İçinde yaşadığımız dünya duyu verilerinin dünyasıdır; ancak hakkında konuştuğumuz fiziksel nesnelerin dünyasıdır (Hintikka, 2015: 50). Bu yorum açısından ise ilk dönem felsefesi fenomenolojik bir konuma rahatça yerleştirilebilecekken, ikinci dönem felsefesinde ise üzerine konuştuğumuz dünya bize hiç de fenomenologun ele alacağı bir bağlamda gelmez. Dünya dille örülü onca örgünün altında saklıdır. Bu örgü Wittgenstein'in kural düşüncesi ve dilin çoklu yanıyla bağlantılıdır.

Wittgenstein kuralı yol gösteren bir levhaya benzetir, ona göre bu levha sağlamsa bizim yolda yolumuzu bulmamızı ve gideceğimiz yere varabilmemizi sağlar. Bu durum da yalnızca bir kereliğine

geçerli bir kural olamaz, eğer böyle bir şey olsaydı, söz konusu şey kural olmazdı zaten. Bu anlamda kurallar sürekli yinelediğimiz ve yineleyerek içselleştirdiğimiz şeylerdir. Nitekim kural öğrenene sözlü olarak iletilir ve uygulanışı alıştırmalarla öğretilir. Bir bakıma kural, oyunun, başkalarının nasıl oynadığı seyredilerek öğrenilmesi sırasında oyunla birlikte edindiğimiz bir şeydir. Bu anlamda bir tümceyi anlamak, bir dili anlamak demektir. Bir dili anlamak da bir tekniğe egemen olmaktır (Wittgenstein, 2007: 99). Wittgenstein açısından bir tekniğe egemen olmakla hâlihazırda zaten birçok anlamlandırma olanağını edinmişizdir. Onun yaklaşımıyla kural bu olanaklılığı sağlayan temel araçtır.

Bu aşamada Wittgenstein, eylemle kural ilişkisini belirleyen bir paradokstan söz eder. Eylemin hiçbir yanı bir kural tarafından belirlenmez; çünkü onun için eylemin her yanı (course) kurala uyumlu hale getirilebilir (Wittgenstein, 2004a: 69). Başka bir deyişle kural eylemi belirlemek yerine eylem kendini her durumda kurala uyumlu hale getirir. Söz konusu paradoksa göre her eylem, kuralla uyumlu hale getirilebiliyorsa, çelişik hale de getirilebilir. Böylelikle kurala ilişkin sürekli bir yorumla ele alınan durum aydınlatılmaya çalışılır; oysa ona göre her yorum ancak bir başka yorum tarafından aydınlatılmaya veya devam ettirilmeye muhtaçtır. Bu durumda Wittgenstein'a göre kurala uygun her eylem yorumdur (2004a: 69). Fakat Wittgenstein yorum terimini, kuralın bir ifadesinin diğer bir ifadenin yerine geçirilmesi biçiminde sınırlandırmamız gerektiğini de vurgular. Bununla yorumun kural tarafından koşullanan bir yanının olduğu gösterilir. Bundan dolayı kurala uymak bir etkinliktir. Pears'a göre uygulamalara değişmezliğini veren şey, kuralların yorumu üzerinde bizlerin anlaşmasıdır (Pears, 1985: 174).

Bu durumda kuralla özel dil arasındaki bağlantı daha görünür olur. Nitekim Wittgenstein açısından kurala, (kişiye) özel olarak (*privatim*) uymak olanaksızdır, aksi takdirde birinin kurala uyduğunu sanması kurala uymakla aynı şey olurdu (2004a: 69). Kripke'nin deyişiyle eğer bir kişi yalıtılmış olarak tek başına düşünülürse, kuralı benimseyen kişiyi yönlendirici olarak bir kural düşüncesinin bağımsız hiçbir içeriği yoktur. Kişiyi yalnızca kendi meşrulaştırma koşullarına dikkat etmek üzere, "özel olarak" bir kurala uyar diye değerlendirdiğimiz sürece, tek söyleyebileceğimiz şudur: kişinin, kuralın etkilediği kadarıyla kurala uymaya ruhsatı vardır (Kripke, 2007: 123). Eşdeyişle özel olarak bir kurala uyulmaz, kurala kamusal olarak uyulur. Denmek istenen aslında bir kurala bağlı olmanın bir kurala uymakla benzeştiğidir. Wittgenstein bunu anlatmak için yabancı bir ülkede iletişim ortamında birbirlerine bir şeyler söyleyen, emirler veren ve bunlara uyan kişilerin dışarıdan ne yaptıklarını söylebilmemizin neye dayandığını sorgular. Wittgenstein'a göre insanların ortak davranışları, bilinmeyen bir dili yorumlamak için kullandığımız referans sistemidir (2004a: 70). Onlar aracılığıyla başka dili konuşan kişilerin aslında ne yaptıklarını anlama olanağına sahip oluruz. Böylece bir adada tek başına kalan Robinson Crusoe'nun² kurallara uyduğunu düşünüyorsak, onu cemiyetimize alıyor ve kurala uymak konusundaki ölçütlerimizi ona uyguluyoruzdur (Kripke, 2007: 149). Bu onun ikinci dönem düşüncesinde dili toplumsal bağlamında ele aldığı ve dilin bize bu yanıyla geldiği yollu düşüncesinin kapalı bir kabulüdür. Özel dil tartışması açısından bu kabul, en yol gösterici çıkış noktalarından birini oluşturur. Eğer bilmediğimiz bir dili yorumlarken elimizin altında bir referans sistemi mevcutsa, bu herkes açısından geçerli bir ortak dil sayesinde.

Wittgenstein kural kavramını anlatmak amacıyla onu tren raylarına benzetir. Sonsuzca uzayan raylar bir kuralın sınırsız uygulanmasına karşılık düşer. Kural bir defalığına belirli bir anlama etiketlendiğinde, bütün uzam boyunca izlenecek olan çizgiler de belirlenmiş olur. Kripke'nin deyişiyle hepimiz, dilimizin "acı, artı, kırmızı" gibi kavramları ifade ettiğini varsayarız. Şöyle ki bir kez kavramı kavradım mı, onun gelecekteki tüm uygulamaları belirlenmiş olur. Kripke'ye göre gelecekteki kullanımın zihnimdeki geçmiş

² Bu durumda Eyim'in ifadesiyle özel dil, eğer başarabiliyorsa Crouse'nun kendi kendine oluşturduğu dil olarak tanımlanmalıdır. Ancak, herhangi bir dilin yapısını kullanmadan Robinson'un kendine bir dil oluşturması mümkün görünmemektedir (Eyim, 2006: 37).

içeriklerince belirlenimi konusunda Wittgenstein'in kuşkuculuğu, Hume'un geleceğin geçmiş tarafından belirlenimi konusundaki kuşkuculuğuna benzer (Kripke, 2007: 146). Dolayısıyla bir kez çizgiler belirlendikten sonra kurala uyduğumda seçim yapmam, ona körü körüne uyarım. Özetle söz konusu durumda birbiriyle bağlantılı iki şey vurgulanmaktadır; birincisi kurallar konusunda seçim yapmadığımız, ikincisiyse kurallara kendimizi sürekli uydurmamız. Wittgenstein *Felsefi Gramer* adlı kitabında kuralla ilgili bu durumu gayet açık bir biçimde belirtir: Kuralların arkasına geçemezsiniz; çünkü bir arkaları yoktur (Wittgenstein, 2004b: 244). Öyleyse kurallar gerilerinde onları belirleyen bir ilke aranacak şeyler değil, daha ziyade bir şekilde kamusal yaşama girmiş ve bizim onlara uymamızı bekleyen şeylerdir. Grayling'in yorumuyla kurallara uymak, gizemli ve içsel bir süreç değildir; daha çok bir toplumun alışkanlıklarında ve uzlaşmalarında yer bulan ve özü itibarıyla kamusal olan bir uygulamadır (Grayling, 2008:123). Searle'ün deyişle de dilsel kurallara, bir dilsel topluluğun üyeleri olduğumuz için sahip olabiliyoruz; aynı biçimde, içsel yaşantılarımız için kamusal toplumsal ölçütlere sahip olduğumuz için de, içsel yaşantılarımıza göndermede bulunan bir dilimiz oluyor (2001: 351). Bu durum Descartes'in *cogito'sunun* ortak dilden bağımsız bir yere konamayacağını imler.

Wittgenstein için kural kavramı uyuşma kavramıyla da bağlantılıdır. Ona göre bunlardan birinin kullanımını öğrenen diğerininkini de öğrenir, böylece kurala uyup uymadığımız konusundaki tartışmada anlaşmazlık çıkmaz. Bu bizim dilimizin işlediği yapının bir parçasıdır. Neyin doğru neyin yanlış olduğunu insanlar arasındaki uyuşma belirler. Kripke'nin verdiği örnekle, "68+57" gibi sorulara, kendi sürecimizi anlaşılabilir tek süreç olarak düşünerek tereddütsüz yanıt veririz ve tereddütsüz verdiğimiz yanıtlar konusunda uzlaşırız. Kartezyen düşünmenin kesinlik iddiası için ara bir referans gördüğü, 2+2'nin 4 etmesinin kesinliği bile bu durumda bizim "+" iminin anlamı konusunda uzlaşmamıza bağlıdır. Wittgenstein'in anlayışına göre bu gibi uyuşmalar, birbirimize kurallar ve kavramlar atfetme oyunumuz için zorunludur (Kripke, 2007: 132). Bu, insanların, özü itibarıyla dilde uyuşmalarıdır. Söz konusu uyuşmayı Wittgenstein şu temel savında dile gelir: "Bu fikirlerin (*meinungen*) değil, yaşam biçimlerinin (*Lebensform*) uyuşmasıdır" (Wittgenstein, 2004a: 75). Uzlaştığımız yanıt öbekleri ve onların etkinliklerimizle birleşmeleri, bizim yaşam biçimimizdir. Bu durumda örneğin sevdiğimiz sevmemizin nedeni, onlarda sevicecek şeyler bulmamız değil, daha ziyade onlarda sevicecek şeyler bulma konusunda uzlaştığımız bir yaşam biçimini paylaşmamızdır. Kripke'nin deyişle devamlı bir soruna aynı yanıtı vermekte uzlaşan insanlar aynı yaşam biçimini paylaşırlar (2007: 132). Yaşam biçimleri kavramı Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesinin özünde yer alan temel kavramlarından biridir. Onun için eğer dil iletişimin bir aracıysa, yalnızca tanımlarda değil, aynı zamanda yargılarda da uyuşmak gerekir. Bu tür yargılarda uyuşmaksa, aynı yaşam biçimini paylaşmaktır. Yaşam biçimi, içinde yaşadığımız toplumun dili hakkında eğitildikten sonra, kendisine başvurmayı öğrendiğimiz referans çerçevesidir; dolayısıyla bir dili öğrenmek, ifadelerin, anlamlarını kendilerinden aldığı yaşam anlayışını, ön kabulleri ve uygulamaları öğrenmektir (Grayling, 2008: 25). Sonuçta Wittgenstein için bir dil tasavvur etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmektir (2007: 29). Scruton'a göre bu yaklaşım, Frege'nin anlamın kamusalılığı savını geliştirir; çünkü onun yorumuyla verili olan, pozitivistlerin "duyu bilgisi" yerine Kantçı antropolojinin "yaşam biçimleri"dir (2015: 295).

Bu durumu Wittgenstein *Kesinlik Üstüne* adlı yapıtında, inanç ile bilmek arasındaki bağı açık kılmaya çalışırken ele alır. Bu bağı, çocuğun yaşam biçimine, dolayısıyla da bir dil oyununa katılması içindeki konumunda işler. Öyleki ona göre çocuk öncelikle birçok şeye inanmayı öğrenir, yani bu inançlara göre eylemde bulunmayı öğrenir (Wittgenstein, 2009: 31). Böylece çocukluğumuzda olgular öğreniriz; örneğin her insanın bir beyninin olduğunu sorgulamadan kabulleniriz. Çocuk bunları bir yetişkine inanarak öğrenir. Bir şeye inanmaya başladığımız zaman, inandığımız tek bir önerme değil, bir önermeler sistemi bütünüdür (2009: 30). Dolayısıyla Kripke açısından geçerli Wittgensteinci paradoks şudur: Sorun, aritmetik bir hesaplamayla yanıtlanabilecek "68+57'nin 125 olduğunu nasıl biliyorum? sorusu değildir, fakat bunu yerine geçmişte "artı" ile kastettiğim şeye göre "68 artı 57'nin 125 anlamına gelmesi gerektiğini nereden biliyorum?" sorusudur (Kripke, 2007: 25). Wittgenstein açısından

bu sorunun yanıtını, söz konusu sorunu nasıl ele alacağımıza ilişkin şeyi en baştan bir dilsel bağla inanarak verebiliriz.

Bu noktada makalenin temel savı açısından örtük bir yanıt olacak biçimde, Wittgenstein açısından kuşku (yöntemsel kuşku dâhil) bile inançtan sonra gelir, nitekim ne zaman bir şeyi sinasak, sınımadığımız bir şeyi zaten varsayalım³ (2009: 33). Bu bağlamda söylediklerimiz, anlamını yaptıklarımızın geri kalanından alır (2009: 40). Wittgenstein için ilkin çocuğa "o senin elin" diye öğretiriz, "belki o senin değil" diye değil. Çocuk, kendi eliyle ilgili sayısız dil oyununu böyle öğrenir. Bu gerçekten bir el mi diye bir soru ya da araştırma hiç aklına gelmez; çünkü Wittgenstein için bilgi en nihayetinde kabul etmeye dayanır (2009: 59). Çocuk dili öğrendiğinde, aynı zamanda neyin araştırılıp neyin araştırılmayacağını da öğrenir. Öyle ki bir rengin adını sorabilmesi için çocuğun önce renk adlarını öğrenmesi gerekir⁴ (2009: 83), başka bir söyleyişle de, çocuk odada bir dolap olduğunu öğrendiğinde, daha sonra gördüğünün hala dolap mı yoksa yalnızca bir tür sahne dekoru mu olduğundan kuşkulaması ona öğretilemez (2009: 73). Bu durumda normalde bizim dışımızdaki dünyanın varlığını bir kez öğrendikten sonra hiç kimse durup dururken düş görüyor olduğundan kuşkulamaz. Dolayısıyla nasıl ki bir çocuk yazmayı öğrenirken harflerin belli bir temel biçimini öğrenir sonra da bunu değiştirir, Wittgenstein'a göre biz de önce şeylerin sabit durumunu kural olarak öğrenir, sonra bunu değişime uğratırız. Öyleyse Descartes'ın yaptığı da önce bir nevi en başta öğrendiği şeyi, yine en başta varsaydığı bir kabulü onaylamak adına değiştirmekten ibarettir. Bu anlamda Searle, Wittgenstein için bir kurala uymanın toplumsal bir pratik olduğu, bunun da bizim toplum içinde yaptığımız ve öğrendiğimiz bir şey olduğuna işaret eder (2001: 350); bu durumda özel dil tartışmasının bu toplumsal bağlama karşıt bir konumu olduğunu en baştan belirleyebiliriz.

Özel Dil

Wittgenstein, özel dil sorununu tam da şimdiye kadar anlatılan kural düşüncesi bağlamında ele alır. Onun özel dilin olmazlığına ilişkin soruya verdiği yanıt kural kavramına yüklenen anlam bağlamında belirlenir. Bu yüzden ele alınan özel dil sorunu, onun kural düşüncesinden hareketle açık kılınır. Rhees'in deyişiyle özel dille ilgili sorun sözcüklerle ne demek istediğimiz sorundur; bu, dilde bir kuralın ne olduğu sorunuyla neredeyse aynı sorundur (1986: 249). Yine de Wittgenstein özel dil sorununu, çağdaş düşüncenin temelinde yer alan bazı sayılılarla, o sayılılara karşıt olarak kökenini düşünce tarihinin başlangıcında bulan temel kuşkucu yaklaşımla hesaplamak adına da kullanır. Scruton'un yorumuyla Wittgenstein, Descartes'tan bu yana neredeyse bütün batı felsefesinin başlıca öncülü olan "birincil tekil kişinin önceliği"- öncülünü yıkmaya çalışır. Kartezyen kesinlik araştırmasının yadsınmasını, zihinsel olayların tek bir kişi için gözlenebilir olan özel parçalar olduğu görüşünün yıkılmasını, insan zihnini, ifadesini bulduğu toplumsal uygulamalardan yalıtık biçimde anlama girişimlerinin hepsinin reddedilmesini içerir (Scruton, 2015: 298). Bunun için çıkış noktası açıktır. Yalnızca bizim olan bir dil olanaklı mıdır? Bu sorunu ele almak için Wittgenstein ilkin, kendi eylemleri üzerine kendi kendine konuşarak eşlik eden birini düşünebileceğimizi, ama kendi özel kullanımı için

³ Söz konusu düşünce Bakhtin ve Heidegger'de de bulunmaktadır. Bu düşünce, yirminci yüzyılın dil yüzyılı olmasını sağlayan belirleyici bir düşüncedir. Nitekim Thomas A. F. Kelly, Heidegger ve Karl-Otto Apel'in felsefeleri üzerine yazdığı *Language and Transcendence* adlı kitabında, Apel'in, Heidegger ile ikinci dönem felsefesiyle Wittgenstein arasında doğrudan bir bağ gördüğünü vurgulamaktadır. Onun yorumuyla Apel açısından dil oyununu dışarıdan anlayamayız. Anlama, katılımı öngerektirir (Kelly, 1994: 196). Örneğin ancak satranç oynamayı biliyorsam, oynamadığım durumda bile bir satranç oyunu bana anlam ifade eder. Bizim savımız açısından benzer bir betimlemeyle Apel, Kantçı-Kartezyen özne nesne ayrımıyla dil oyunlarını anlayamayacağımızı, daha ziyade onu kutupsuz bir süreklilik (non-polar continuum) olarak anlamak gerektiğini söyler. Bu süreklilik, kendisini anlaması sayesinde oyunu oynamayan bir yorumcuyu içermelidir. Böylece Apel açısından Wittgenstein'in önemi, dünyayı kendisinden hareketle yorumlayan ve bu nedenle yöntemsel bir tekbencilige düşen, Kantçı- Kartezyen ayrım yerine kendini anlamının kamusal bir bağlama bağlı olduğunu vurgulamasıdır (1994: 198).

⁴ Rhees'in ifadesiyle bir rengi görmediğimiz sürece öğrenemeyiz ama onu dili bilmeden de öğrenemeyiz. Rengi ancak dili bilerek bilirim. Aynı şey duymalar için de geçerlidir. Baş ağrısını onu duyumsadığımda bilirim ve dün öğleden sonra kendimi sersem gibi hissettiğimi de bilirim; çünkü baş dönmesinin ne olduğunu bilirim. Sahip olduğum duyumu, aynen gördüğüm rengi anımsadığım gibi anımsarım. Aynı duyumu aynı rengi gördüğüm gibi hissedirim. Burada söz konusu olan özdeşlik ya da aynılık, tam da dilden kaynaklanır (Rhees, 1986: 352).

içsel yaşantılarını (duyguları, ruh durumları ve diğerlerini) yazıya döktüğü veya sözlü olarak ifade edebildiği bir dil hayal etmenin zor olduğu düşüncesini öne sürer (2004a: 75)⁵. Ona göre söz konusu bu dilin her bir sözcüğü, yalnızca konuşan kişi tarafından bilinen bir şeye, yani ona özgü anlık duyumsayımlara gönderme yapar. Dolayısıyla başka biri bu dili anlayamaz. Gültekin'in deyişiyle özel dil düşüncesi, yaşam biçimsel etkinliğimizden koparılan bir dilin, anlaşılmayı ve iletişimi olanaksız kılan bir tasarımdan başka bir şey olmadığını gösteren bir yaklaşımdır (Gültekin, 2010: 194).

Burada Wittgenstein açısından yanıtlanması gereken bir başka soru; sözcüklerin duyularımıza, örneğin acı sözcüğünün acı duyumuna nasıl karşılık geldiğidir. Diğer bir önemli soru da bir insanın duyuların adlarının anlamını nasıl öğrendiğidir. Ona göre sözcükler, duyuların ifade edilmesiyle doğal, kişiye özgü bir bağ kurar ve onların yerine geçer. Bir çocuk incinir ve ağlar, yetişkinse onunla konuşur ve ona ünlemi, zamanla da sözcükleri öğretir; aynen daha önce belirtildiği gibi dil oyununda kuralların içselleştirilerek öğrenilmesi gibi. Bunu yaparak da yetişkinler çocuğa yeni acı davranışlarını öğretirler. Eşdeyişle yetişkinler kendisi acı olmayan yeni acı davranışlarını, sonra da bu davranışlara karşılık gelen sözcükleri öğretirler. Öyleyse acı sözcüğü ona göre ağlamaya karşılık gelmez, tam tersine acının sözel ifadesi ağlamanın yerine geçer, ama onu betimlemez (Wittgenstein, 2004a:76). Dolayısıyla Soykan'ın ifadesiyle acının ne olduğu yalnızca insanın kendi deneyimlerinden bilinebilir olsaydı, hiç kimse bir başkasına "acı" sözcüğünün anlamını öğretemeyecekti (1995:106).

Öyleyse gerçekte acı çekip çekmediğimi bir tek ben bilebilirim, başkası yalnızca bu konuda tahminde bulunabilir. Wittgenstein'a göre "bilebilmek" sözcüğü normalde kullanıldığı biçimde kullanılırsa, başkaları çoğunlukla acı çektiğimi bilirler, yine de benim bildiğim bir kesinlikte asla bilemezler (2004a:76). Tüm bunlardan sonra kendim bile acı çektiğimi bildiğimi söyleyemem. Başka insanların benim duyularımı davranışlarımdan öğrendikleri de nihai olarak söylenemez. O duyulara yalnızca ben sahibimdir. Bu anlamda ona göre "duyular (kişiye) özeldir" tümcesi, "(tek kişinin oynadığı) iskambil falı tek başına oynanır" tümcesiyle karşılaştırılabilir (2004a: 76). Her iki tümcede bir şeyler söylemeye çalışırken, aslında en başta içerdikleri şeyin ötesinde bir şey söylemezler. Hadot'un deyişiyle acı nedeniyle bağırarak içgüdüsel bir davranıştır, acı çekiyorum demek, bu kez, farklı bir davranıştır, dilbilgiseldir; dolayısıyla kolektiftir, ama acı hakkında hiçbir şey anlatmaz (2009: 74).

Bu durumda "başkası benim acıma sahip olamaz" tümcesinde söz konusu hangi acının benim olduğunu nerden bilebiliriz? Burada acıyı benim kılan ne tür özdeşlik ölçütü⁶ bulunabilir? Ancak benim acımın onunkinin aynısı olduğunu söyleyebildiğimiz sürece ikimiz de aynı acıya sahip oluruz. Zaten bir şey kendisiyle aynıdır önermesi, Wittgenstein için imgelemin bir oyunuyla bağlantılı yararsız bir önermedir (2004a: 72). Bu durumda adları duyularıyla bağdaştırır ve kullanırım. Eğer insanlar acılarını, örneğin yüzünü buruşturarak veya inleyerek dışa vurmasaydılar, acıyı bir çocuğa öğretemezdik. Yine de bu öğrenildikten sonra taklit edilebilir bir durum olduğundan, kişi bir başkasının acısına ilişkin nihai olarak bir şey söyleyemez. Buna karşıt bir durum olarak Wittgenstein, yetişkinlerin davranış biçimlerini öğrettikleri çocuğun bir deha olduğunu ve kendi acısına bir ad bulduğu varsayımını ele alır. Bu durumda söz konusu durumu çocuk başkasına nasıl anlatacağıdır. Wittgenstein için yanıt açıktır; çocuk kendi duyularına bir ad verdiğini söylediğinde, tek başına bir eylemin anlamlı olabilmesi için, dilde kurulan sahne düzeni konusunda önceden anlaşmış olmamız gerekir. Duyum ifadeleri ortak dilin kullanımında hazır olarak bulunan bir dilbilgisini gerektirmektedir. Söz konusu dilbilgisi ortak bir dili gerektirir. Bu da özel dilin ancak ortak dilin içerisinden anlaşılabilirliğini gösterir (Gültekin, 2010: 194). Öyle ki birinin kendi acısına bir ad verdiğini söylediğimizde, daha önceden varsayılan şey, acı

⁵ Cavell bu sorunun sonucunda bizim gerçekten bunu hayal edemeyeceğimizi, daha doğrusu bu şekilde hayal edilecek cinsten bir şeyin olmadığını ya da onu hayal etmeyi denediğimiz zaman düşündüğümüzden başka bir şeyi hayal ettiğimiz söyler (Cavell, 2007: 344). Eşdeyişle sorunun neticesi, hayal etme konusundaki başarısızlıkla ya da özel dilin varolmayışıyla ilgili değildir, bu nedenle özel diye adlandırdığımız bir şey pekâlâ olabilir.

⁶ Wittgenstein'a göre "aynı" (*gleich*) sözcüğün yerine "özdeşlik" (*identisch*) sözcüğünü kullanmak felsefecilerin tipik bir kaçamağıdır (Wittgenstein, 2004a: 77). Bununla Wittgenstein, kendisinden önceki kitle felsefesi geleneğini de eleştirmektedir.

sözcüğünün dilsel (gramatik) varoluşudur (Wittgenstein, 2004a: 78). Bu, yeni sözcüğün yerleştiği yeri bize gösterir. Başka bir ifadeyse söylemek gerekirse, deha olan çocuğun yapabileceği en fazla şey, dile, o dilin dilbilgisel (gramer) yapısına uyumlu yeni bir sözcük katmak olacaktır.

Wittgenstein sözü edilen durumu açık kılmak adına, duyularla sözcükler arasındaki bağı ele aldığı, belirli bir duyumsayışı kaydettiği bir günlük tuttuğu varsayımını sınar. Bunun içinse bir duyumu "d" imiyle bağdaştırıp bu duyuma sahip olduğum her gün takvimde onu kaydedebileceğimizi söyler. Öncelikle Wittgenstein'a göre bir imin tanımı asla formüle edilemez (2004a: 78). Bu durumda sormamız gereken soru, bizim hangi nedene dayanarak bir duyumu "d" imi diye adlandırdığımızıdır. Çünkü ona göre "duyum" yalnız benim anladığım dile değil, ortak dile ait bir sözcüktür. Öyleyse bu sözcüğün kullanımı herkesin anladığı bir temellendirmeye gereksinir. Nitekim ona göre felsefe yaparken en sonunda eklenmemiş sesler çıkaracağımız bir noktaya varmak isteriz. Sözcüğün neyin yerini tuttuğunu bir kere bilersen, onu anlar ve onun tüm kullanımlarını bilirsin; yani sen o duyumu d imiyle adlandırırsan bile, o yine de d imiyle dile aittir. Aksi durumda ortak dile ait olmayan, bana ait olan bir im sorunlu durmaktadır.⁷ İşte Wittgenstein hiç kimsenin anlamadığı ama benim *anlar görüldüğüm* sesleri, *özel dil* olarak adlandırır (2004a: 80).

Wittgenstein "acı" sözcüğüyle ne demek istendiğini belleğinde koruyamayan ve bu nedenle sürekli farklı şeyleri acı diye adlandıran, ama yine de acı sözcüğünü, acının gerekleri ve belirtileriyle uygun biçimde kullanan birini ele alır. Bu biri hepimiz gibi biridir ve tam da bu noktada Wittgenstein bu kişi için şunu söyler: Kendisi dışında hiçbir şeyi döndüremeyen bir çark, makinenin bir parçası değildir (2004a: 81). İnsanın kulağında yapısal bir tını bırakan bu tümce açısından, çarkın ancak makine içinde bir değeri vardır. Dolayısıyla kimse onu anlamaz ve o da bu durumu kimseye anlatamaz. Sofist Gorgias'ın bilginin olanaklılığı konusundaki deyişinde anlatılan duruma benzer durumu dillendirir. Hiçbir şey bilinemez, bilinse bile aktarılamaz. Bu durumda Wittgenstein açısından kişiye özel olan yaşantıda temel olan, herkesin kendi suretine (*exemplar*) sahip olması değil, hiç kimsenin bir başkasının sahip olduğu (bu veya başka bir) şeyi asla bilememesidir (2004a: 81). Zaten yaşantılarımızdan hareketle kurduğumuz kuramların, kendilerini hep örtük bir kabulün tartışılmaması üzerinden var ettiklerini söyleyebiliriz.

Tüm bu söylenenlerden çıkan sonuç, acı davranışı olmaksızın acının da olmadığı değildir. Aksine Wittgenstein'a göre, yalnızca yaşayan bir insan ve onu andıran (onun gibi davranan) biri için, onun duyuları olduğunu; yani gördüğünü veya kör olduğunu, işittiğini veya sağır olduğunu, bilinçli veya bilinçsiz olduğunu söyleyebiliriz (2004a: 82). Nitekim ona göre bir insan başkasının yüzüne, kendi yüzünü aynada görmeksizin öykünemez. Böylece biri size "şu anda sahip olduğum ağrı mı yoksa başka bir şey mi bilemiyorum" derse, biz onun Türkçe ağrı sözcüğünün anlamını bilmediğini düşünürüz, ona sözcüğün anlamını açıklamaya çalışırız. Bunu elimize iğne batırarak veya jestlerle, bak ağrı budur diye yaparız. Karşı taraf bu açıklamayı anlayabilir de anlamayabilir de. Bunu anladığını, ancak sözcüğü daha sonraki kullanışlarında bize gösterecektir. Yine de bu sözcüğün anlamını anlamadığını varsayarsak, ama o hala bunu anladığını düşünüyorsa, bu durumda aynı duyum üzerine kuşku duymaya devam ederiz. Söz konusu olan kuşku, artık dil oyununa dâhil değildir. Bu noktada benim, bir başkasının ağrı içinde olduğunu söylememim temeli, onun davranışıyla benim "ağrı" sözcüğünün kullanım kurallarına ilişkin bilgime dayanır (Grayling, 2008: 129). Nitekim duyumun aslında olduğu şeyden farklı bir şey

⁷ Cavell bu sorunu tartışırken felsefe içerisinde Hristiyanlığı tartışan iki farklı savı konuyla ilişkili olarak ele alır. Ona göre kendilik bilincine karşı yazmak sözcüklerle savaşmak gibidir; bir nevi kendileriyle dövüşeceğimiz silahlar için savaşmaktır. Örneğin Hristiyanlığın kendilik bilincine karşı Hristiyanlığın içinden, aynen Kierkegaard'ın yaptığı gibi ya da Hristiyanlığın dışından, aynen Nietzsche'nin yaptığı gibi karşı gelmeye çalışabiliriz, ama her iki durumda da doğru sözcükleri Hristiyan'ın sözcük dağıtıcılığından almak konusunda sıkışmışızdır (Cavell: 352). Burada Cavell, eleştirdiğimiz şeyin diline bağlı kaldığımız sürece, eleştirdiğimiz şeyin sürekliliğini var edeceğimizi vurgular. Burada söylenmek istenen bir yaşam biçimini yaşam biçiminin diliyle aşamayacağımızdır. Özel dilin olmazlığı düşüncesi bu durumun kabulünü varsayar.

olduğu ayartısına kapılmamızın nedeni, eğer duyumun ifadesiyle normal dil oyununu ortadan kaldırdığımı varsayarsam, duyumun özdeşliği için bir ölçüte gereksinmemdir.

Bu durumda "Ağrı" sözcüğüyle ne demek istediğini yalnızca kendi durumumdan hareketle bilirsem, ona göre bunu başkaları için de söylemem gerekmez mi? Bu durumu açık kılmak için özel dil tartışmasıyla ilgili Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalara*'nın ünlü 293. bölümcesinde böcek⁸ örneğini verir.

Herkesin kendine ait bir kutusu var ve kutunun içerisinde "böcek" dediğimiz bir şey bulunuyor. Hiç kimse diğerinin kutusunun içerisine bakmıyor ve herkes böceğin nasıl bir şey olduğunu kendi kutularındaki böceğe bakarak söylüyor. Bu durumda herkesin kutusunda farklı bir şeyin bulunması da olası duruyor. Hatta biri bu şeyin sürekli değiştiğini de düşünebilir. Yine de böcek sözcüğünün insanların dilinde bir kullanımı vardır. Eğer öyleyse bu, bir şeyin adı olarak kullanılmaz. Kutudaki şey her neyse, onun dil oyununda bir yeri bulunmaz, üstelik herhangi bir şey olarak bile. Kutu boş da olabilir....

Sonuçta duyumun ifadesinin gramatiğini "nesne ve onun resmedilmesi" modeli üzerine kurarsak, nesne konuyla ilgisiz bir şey olarak gözden düşer (Wittgenstein, 2004a: 85).⁹

Bu örnekte Wittgenstein, ilkin kuşkucunun ve tekbencinin temel savlarını benimser görünen bir varsayımdan hareketle, başkalarının içsel yaşantı ve duyularına ilişkin bir şey demenin anlamsızlığını vurgular, sonrasında da bu savın en nihayetinde kendisi adına konuşma iddiasının da anlamsız olduğu sonucuna varır. Altan alta kendi ilk dönem düşüncesine de gönderme yapan Wittgenstein, *Tractatus*'ta öne sürdüğü dil yaklaşımına bağlı olarak, bir duyum ifadesine karşılık gelecek nesne bulunmadığını, dolayısıyla da bu savın kendi içinde anlamdışı (*nonsense*)¹⁰ kalacağını belirtiyor. Böylelikle "acı çekiyor" deyişiyse, acı davranışını değil, acıyı da resmetmeyi isteriz. Bu durumda acının resmi, dil oyununa "ağrı" sözcüğüyle girer demek de yanlıştır. Acının imgesi bir resim değildir, bu imge, dil oyununa bizim resim dememiz gereken herhangi bir şey aracılığıyla yerleştirilemez. Acının imgesi, dil oyununa girer elbette ama bir resim olarak değil. Birisinin acı çektiğine inanırım ama acı çektiğimi bilirim. Eğer birine "ağrı" terimini kullanma ustalığını atfedersem, başka ağrı işareti olmadan bile, onun samimi "ağrı duyuyorum" beyanı benim ona acımama, ona yardım etmeye çalışmama neden olmaya yeter ve başka durumlar da aynı biçimdedir (Kripke, 2007: 143).

İnanç ile bilgi arasındaki bu karşılıklı konumlanış Wittgenstein'in zihnini sürekli meşgul eden temel sorunlardan biridir. Bu durumda onun açısından başkası için acı çekiyor demek yerine acı çektiğine inanıyorum demek daha makul duruyor gözükmektedir. Tüm bunlara karşın duyum bir şey değildir ama bir hiç de değildir (Wittgenstein, 2004a: 87). Sonuçta bir hiçbir şey bir şey hakkında hiçbir şeyin tek başına yapmayacağı biçimde iş görür. Eşdeyişle hiçbir şey söylenemeyen yerde, aynen bir şey gibi hiç de iş görür. Söz konusu hiç, karşılığı bulunmadığı halde dilbilgisel olarak anlamsız olmayacak biçimde kullanılan bir şeydir, yani karşılık geldiği bir nesne olmaksızın yine de dilsel olarak anlamlıdır. Wittgenstein bu noktada bize kendini dayatan grameri reddetmemiz gerektiğini düşünür. Zaten *Felsefi Soruşturmalara*'nın başlarında Wittgenstein kendi soruşturmasının görüngülere değil, onların olanaklarına yönelik olduğunu; bu anlamda da dilbilgisine (gramere) ilişkin bir inceleme olduğunu söyler (2007: 62).

⁸ Mulhall, Wittgenstein'in böcek örneğini Kafka'nın dönüşüm kitabındaki Samsa karakteriyle karşılaştırır. Ona göre Kafka'nın böceği bedendir, onun içsel yaşamı değildir; Gregor'un durumunda ruh böceğin bedeninin tutsağıdır, ruh Wittgenstein'in böceği ya da sineğinin olduğu gibi böceğin kendisi değildir (Mulhall, 2007:142).

⁹ Mulhall, bu bölümcenin iki farklı okumasının olanaklı olduğunu söyler. İlki bize bir nesnenin adı olarak bir sözcüğün kullanım olasılığının koşullarını görünür olmasını tasarlayan transandantal savın bir türünü önermiştir. İkinci önermeye göreyse eğer herkesin yalnızca içeriğine kendilerinin ulaşabilir olduğu bir kutusu varsa, böcek sözcüğünün yalnızca bu içeriğe gönderme yapabileceği yollu açıkça anlaşılır olan düşüncenin indirgemeci savının bir türünü önerir (Mulhall, 2007: 133-134).

¹⁰ Wittgenstein, *Tractatus*'ta, bir ifadenin en temelde nesne ve onun dilsel resmedilmesi karşılıklığına indirgenemediğinde anlamsız (*senseless*) değil, tam tersi anlamdışı (*nonsense*) olacağını belirtir. Bunu biraz açmak gerekirse, dilin en temel birimi olan çekirdek önermenin, dünyada nesnenin kendisine değil, ama nesnelere arasındaki ilişkiselliği gösteren bir şey durumuna karşılık gelmesi gerekir. Aksi durumda dilin sınırı aşılmış olur ve önerme (bu durumda dilsel ifade) dilin anlamsal konumlanışının dışına çıkarak anlamdışı olur.

Bu durumdaki paradoks sadece, dilin tek bir biçimde iş gördüğü ve aynı amaca hizmet ettiği yollu düşünceden, yani evler, aclar, iyi ve kötü veya herhangi bir konudaki düşünceleri aktarma düşüncesinden koptuğumuz zaman yok olur. Acıyı aynen kırmızıyı, eğriyi veya ağaç ve taşları ortaya koyduğum gibi ortaya koyarım. Ona göre özel, derin, bizim için esas olanın, bu soruşturmanın dilin eşsiz özünü kavramaya çalışması olduğu yanılmasıdır. Bu nedenle kitabına biçtiği misyonlardan biri de, "dil", "deneyim", "dünya" sözcüklerinin bir kullanımı varsa, bunun "masa", "lamba", "kapı" sözcüklerinininkine kadar mütevazı olması gerektiğini göstermektir (Wittgenstein, 2007: 64). Burada özellikle vurgulanması gereken duyum izlenimlerimizin bir kandırmaca olduğu değil, daha ziyade onların dilini anlayamayacağımızdır.¹¹ Bu dil de diğer tüm diller gibi uyuşmaya dayanır (2004a: 96). Önce de söylendiği üzere ağır kavramını bir dili öğrendiğimizde öğreniriz. Aynen başkaları gibi ben de adımı yalnızca tekrar tekrar kullandığım için bilirim. Wittgenstein için herkesin kendi adını en büyük kesinlikle bilmesi, yalnızca insan adlarıyla oynanan dil oyununun bir parçasıdır (2009: 87).

Dil, Oyun ve Kartezyen geleneğin çıkmazı

Özel dile karşıt biçimde Wittgenstein'in ortak dilden anladığı, halkın erişimine açık olandır. Tam tersine özel dil ise, diğer insanların erişimine açık olmayan şeydir. Bu anlamda dilin genel karakteri, tüm dilin dil oyunlarına dayanmasıdır. Dili esasında genel yapan şey, dil kullanımının oyuna benzer yapısıdır (Hintikka, 2015: 67). Her dil oyunu, sözcüklerin ve nesnelerin tekrar tanınmasına dayanır. Bunun bir sandalye olduğunu, $2 \times 2 = 4$ kadar değiştirilemeyecek biçimde öğreniriz (Wittgenstein, 2009: 70). Ona göre hatamız tam da (olguların) bir ilk görüngü olarak ne olduğuna bakmamız gereken yerde bir açıklama aramamızdır. Oysa açıklama yapmamız gereken yerde bir dil oyunu oynandığını belirleyebiliriz. Söz konusu dil oyunları daha çok, benzerlik ve benzemezlikler yoluyla, dilimizin koşullarına ışık tutmak üzere karşılaştırma nesnelere olarak vardılar (Wittgenstein, 2007: 70). Bu bağlamda sorun, yaşantılarımız aracılığıyla dil oyununun bir açıklamasını yapmak değil, dil oyununu kaydetmektir (2004a: 141); çünkü dil oyunları değiştiğinde, kavramlarda bir değişiklik olur ve kavramlarla birlikte sözcüklerin anlamları da değişir (Wittgenstein, 2009: 20). Bu düşünce Wittgenstein'in bakış açısının merkezi konumunu vurgular. Öyle ki Wittgenstein, *Kültür ve Değerde*, "yaşamda gördüğüm sorunun çözümü, sorunsal olanı ortadan kaldıran bir yaşama biçimidir" derken aslında tüm sorunun, o sorunun var olduğu yaşam biçimini değiştirmek olduğunu ima etmektedir (2009: 151). Dil oyunları kavramı, bu anlamda dilin bu yaşam biçimleri çokluğunun dilsel ifadesidir. Yaşam biçimi bu durumda öğrenilmiş inançlar bütünüdür. Bu inançların içinde, var olduğuma inanmaktan tutun, benim dışımda bir dünyanın var olduğuna kadar birçok öğrenilmiş inanç içerilir. Wittgenstein'in özel dil tartışmasında ortaya koyduğu yaklaşıma göre gündelik duyum dilimiz, bizler bu dili kamusal ölçütlerle, yani davranış ve durumlarla ilişkili olan ölçütlerle birlikte öğrendiğimiz için, aslında özel bir dil değildir. Böylece Descartes'in kendi düşünsel sürecini anlatırken farkına varmadığı belki de bu süreci koşullayan bir dilselliğin bulunmasıdır.

Bu anlamda Wittgenstein için "düş görüyorum" savı anlamsızdır; çünkü düş görüyorsam, bu söz de düşünmektedir; dahası bu sözcüklerin bir anlamının olduğu da (Wittgenstein, 2009: 60). Demek ki sorun uyanık olup olmadığından öte bir anlama sahiptir. Wittgenstein'in tümcesinde ifade ettiği gibi, hiç kimse "düş görüyorum" sözcüklerinin anlamının düşünüyorumü görmez. Ona göre düş görürken "düş görüyorum" diyen biri, bunu yüksek sesle bile söylese, gerçekten yağmur yağarken düşünürken "yağmur yağıyor" deseydi olacağından daha haklı olamazdı. Düşü gerçekten yağmurun sesiyle bağlantılı olsaydı bile (2009: 101). Wittgenstein, Descartes'in kendisinden hareketle diğer şeyleri kurduğu tüm savların aslında en başından bize dil yoluyla gelen bir inancın sonucu olduğunu imlemektedir. Öyle ki Rhees'in ifadesiyle aynı sözcükleri birbirinden farklı insanların kullanması önemlidir; ama bu insanlar aynı şeyi

¹¹ Örneğin Ayer açısından ilkin betimleyici dili anlamlı bir biçimde kullanan biri için, başkalarının onu anlaması gerekli değildir, ikinci olarak betimleyici önermeleri anlayan biri için, onun, betimlenen şeyi bizzat kendisinin gözlemlemiş olması da gerekli değildir (Ayer, 1986: 247).

yapıyor olsalar bile yine de bu bir dil olmaz. Bunun için farklı insanların farklı roller edindiği bir örgütlenmenin olması gerekir (Rhees, 1986: 260). Zira Kartezyen gelenek, insanı bedensel yanından bu anlamda sınırlayarak tüm toplumsal örgütlenmeyi yok saymıştır. Oysa anlam niyetle, niyet ise herkesçe gözlemlenebilir ölçütlerle bağlantılıdır. Bundan ötürü de Wittgenstein'in sonraki dönem felsefesi, insanı odağa almasına karşın hiçbir zaman tekbenci olmamıştır. Pears'ın deyişiyle her zaman dönmek zorunda olduğumuz temel çizgi, herkesçe gözlemlenebilir ölçütleri olan ortak dildir (1985: 152).

Nitekim kamusal bir dilde sözcükler, anlamlarını, uygulamalarını garanti altına alan kamusal olarak ulaşılabilir koşullara eklenerek kamusal olarak alırlar (Scruton, 2015: 299). Sonuçta Kartezyen zihinsel olaylara ne kamusal dilde ne de özel dilde gönderme yapabiliriz. Duyumlara göndermede bulunabildiğimiz için duyular her şey olabilirler, ama kesinlikle Kartezyen zihinsel olaylar olamazlar (2015: 300). Bu anlamda Magee'ye göre özel bir dilin olmazlığı düşüncesi sonuçta bizim dünyayı kavrayışımızı, bütünüyle bize özel olan öğelerden başlayıp dış dünyaya ve başka insanlara ulaşıncaya kadar, dışarı doğru giderek inşa edemeyeceğimiz anlamına gelir. Bununla bütün bir felsefe geleneğine, Descartes ile başlamış olan bir geleneğin tamamına karşı çıkmıştır (Magee, 2001: 352). Bu karşı çıkış özü itibarıyla kamusal olan sözcüklerin kendilerinde sanki onlarda yalnızca onu kullanana özgü bir yan varmış gibi bir anlam yükleyip, sonra da onu tüm çıkarımların dayanağı olan ilk ilke haline getirmeye karşıdır. Oysaki farkında olmamız gereken, dili insanın diğer etkinliklerinden kesip kopararak, ona ayrı ve müstakil olarak bakamayacağımızdır. Searle'ün de belirttiği üzere dil diğer insan etkinliklerine ayrılmazcasına bağlıdır (Searle, 2001: 352). *Felsefi Soruşturmalar*'da geçen ünlü deyişiyle Wittgenstein, felsefedeki amacının sineğe, sinek hokkasından çıkış yolunu göstermek olduğunu söylediğinde (2004: 87) aslında yapmak istediği dilin bizim varolmak için kuşandığımız bir zırh olduğunu ama bir zaman sonra o zırhın bizim kendi varoluşumuzu anlamak konusunda birçok fazlalıkla yüklendiğidir. Bu zırh, benim değil herkesin kuşandığı şeydir. Bu bağlamda Wittgenstein'in kanımızca özel dil tartışmasında açık açık dile getirilmeden alttan alta vurguladığı şey, tam da özü itibarıyla tekbencilik sorununun üstesinden gelmek üzere dili nasıl konumlamamız gerektiğine ilişkin soruşturmasında saklıdır. Kartezyen sayılıtlar, özel dilin olanaklı olduğu iddiası üzerinden kendi kesinlik iddiasını ortaya koymuştur ama Wittgenstein'in burada vurguladığı şey bu iddianın kendi zeminini yok saydığıdır. Dil, bize kamusal olarak bir inançlar örüntüsü biçiminde ulaşan her şeyin içinde bulunduğu bir kaba benzer. Nasıl ki ilk döneminde tekbencilikğin üstesinden dille dünyayı ortak kılarak gelmeye çalışmışsa, ikinci dönemdeyse tekbencilikğin üstesinden dilin hiçbir zaman birine ait olmayan kamusal bir şey olduğu düşüncesiyle gelmeye çalışmıştır. Bilme iddiasında olduğumuz şey, aslında bilmekten çok anlamını ortak olarak kabul ettiğimiz bir inancın nesnesidir. Bu sav *cogito*'nun her türlü çıkarım için, başlangıç olma iddiasını sorunlu hale getirir.

Kaynakça

- Ayer, A.J. (1986) "Can There be a Private Language". Ludwig Wittgenstein Critical Assessment Vol.2 (From Philosophical Investigations to On Certainty: Wittgenstein's Later Philosophy) İçinde Syf. 239-248. Der. Stuart Shanker. London: Routledge.
- Cavell, Stanley (1999). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. New York: Oxford University Press.
- Descartes, Renatus (2013a). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Descartes, Renatus (2013b). *Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Eyim, Ahmet (2006). "Husserl'in Felsefesinde Doğal Tavrın Gerekliliği: Fenomenolojik İndirgeme ve Özel Dil Üzerine Tartışma". *Kaygı Felsefe Dergisi* 7. Sayı. Bursa.

- Gogoi, Bimal Chandra (2014). "Wittgenstein and Descartes on Consciousness". International Journal of Humanities and Social Science Invention, Volume 3 Issue 10, October. pp. 27-30.
- Grayling, A.C. (2008). *Wittgenstein*. Çeviren: Muhsin Yılmaz. İstanbul: Altın Kitapları.
- Gültekin, A. Cüneyt (2010). "Wittgenstein'da Özel Dil ve Anlam Sorunu". *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* içinde Syf. 187-197. İstanbul: Legal Kitapevi.
- Hadot, Pierre (2009). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*. Çeviren: Murat Erşen. Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Hintikka, Jaakko (2015). *Wittgenstein Üzerine*. Çeviren: Fikret Osman. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Kelly, Thomas. A. F. (1994). *Language and Transcendence: A Study in the Philosophy of Martin Heidegger and Karl- Otto Apel*, Peter Lang, Inc.. Berne: European Academic Publishers.
- Kripke, Saul.A. (2007). *Wittgenstein Kurallar ve Özel Dil*. Çeviren: Berat Açıl. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Magee, Bryan (2001). *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*. Çeviren. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Mulhall, Stephen (2007). *Wittgenstein's Private Language: Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations, §§243-315*. Oxford: Clarendon Press.
- Pears, David (1985). *Wittgenstein*. Çeviren: Arda Denkel. İstanbul: AFA Yayıncılık.
- Platon (2015). *Theaitetos*, Çeviren: Macit Gökberk. Diyaloglar içinde. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rhees, Rush (1986). "Can There Be a Private Language". Ludwig Wittgenstein Critical Assessment Vol.2 (From Philosophical Investigations to On Certainty: Wittgenstein's Later Philosophy) İçinde Syf. 249-260, Der. Stuart Shanker. London: Routledge.
- Scruton, Roger (2015). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Çevirenler: Utku Özmakas- Ümit H. Yolsal Ankara: Dipnot Yayıncılık.
- Searle, John (2001). *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* içinde Söyleşiyi yapan Bryan Magee, Çeviren. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Soykan, Ö. Naci (1995). *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Wittgenstein, Ludwig (2004a). *Philosophical Investigations: The German text, with Revised English Translation*, Çeviren, G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, Ludwig (2004b). *Philosophical Grammar*. Çeviren: Anthony Kenny. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, Ludwig (2007). *Felsefi Soruşturmalar*. Çeviren: Haluk Banşcan. İstanbul: Metis Yayınevi.
- Wittgenstein, Ludwig (2009). *Kesinlik üstüne+ Kültür ve Değer*. Çeviren: Doğan Şahiner. İstanbul: Metis Yayınları.

DERRIDA VE SEARLE: KURGUSAL SÖZCELEMLERİN EDİMSÖZEL KONUMU ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

Derrida and Searle: A Debate on the Illocutionary Status of Fictional Utterances

Emrah GÜNOK

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Özet

Eldeki makalenin amacı, Austin tarafından ortaya konmuş olan edimsel-saptayıcı ayrımı ışığında, kurgusal sözcelemlerin ciddi sözcelemlerden nasıl ayırdedildiğini tartışmaktır. Kurgusal sözcelemlerin ciddi sözcelemlere asalak olduğunu iddia edip düşünümü o noktada sonlandıran Austin, söz konusu asalaklık ilişkisinin gerçek mahiyetini tartışmayı Derrida ve Searle'e bırakmıştır. Derrida ve Searle arasındaki tartışma ise meselenin bilinçli öznelerin niyetleri; yani yönelimsellik bağlamında çözüme kavuşturulup kavuşturulamayacağına yönelik bir atışmaya sahne olur. Yönelimsellik paradigmasını terk etmekte gönülsüz davranan Searle'e karşı olarak Derrida'nın ortaya atmış olduğu yinelenebilirlik kavramı, kurgusal sözcelemler için olduğu kadar ciddi sözcelemler için de failin niyetlerinin belirleyici olmadığı yönündedir.

Anahtar Sözcükler: Edimsel, saptayıcı, yönelimsellik, yinelenebilirlik, metaedimsel

Abstract

The aim of the present article is to discuss how fictional utterances can be separated from serious ones in light of the performative-constative distinction set forth by Austin. Austin, who contended that fictional utterances are parasitic upon serious ones and terminated the reflection before maturation, leaves this task of discussing the true nature of the issue to Derrida and Searle. The debate between Derrida and Searle, on the other hand, is based on whether the issue at hand can be solved in terms of the purposes of conscious subjects, or, intentionality. In contrast to Searle who is unwilling to abandon the paradigm of intentionality, according to the concept of iterability put forward by Derrida, the aims of the agent are not determinant for the serious utterances as well as the fictional ones.

Keywords: Performatory, constative, intentionality, iterability, metaperformatory

Giriş

Austin'in edimseller kuramı çerçevesinde, filozofun çok da üzerinde durmayı tercih etmediği konulardan biri kurgusal sözcelemlerin edimsözel konumudur. Daha sonra Searle'ün söz edimleri kuramında daha geniş bir yer bulacak olan bu mesele, fenomenoloji geleneğinin son dönem temsilcilerinden Derrida'nın da dikkatini çekmiştir. Herhangi bir söz edimini ifâ etmekte olanın niyetleri ve söz konusu niyetlerin kurgusallık üzerindeki belirleyici etkisi konularını tartışmanın merkezine taşımış olan Derrida'nın katkısı, edimsellerin dil ve de dilin yaşamlarımız içinde tuttuğu yere ilişkin soruları akla getirmiş olmasıdır.

Derrida'nın konuşmacının niyetleri konusunu oyun dışı bırakmak için attığı ilk adım, dilin özünü meydana getirenin konuşma değil, yazı olduğuna ilişkin vurgusudur. Yazı, konuşmanın aksine, failinin sahip olduğu niyetlerle birlikte terketmiş olduğu dilsel ifade alanıdır. Derrida, yinelenebilirlik ve alıntısallık kavramları üzerinden konuşmanın, yani söz edimlerinin de en az yazı kadar metruk olduğu görüşünü savunmaya çalışmıştır. Metruktur, zira söz edimlerini oldukları söz edimleri kılan koşullar, her bir tekrarda ufak da olsa bir farklılaşma geçirmiş olur. Bu makalenin sınırları dahilinde konuşma-yazı tartışması dışarıda bırakılacak; bunun yerine söz edimleri kuramına yoğunlaşılıp konuşmacının niyetleri odağa yerleştirilecektir.

Eldeki makale, başlığından da anlaşılacağı gibi, Austin'in kuramı üzerinden, Derrida ve Searle arasında gerçekleşmiş özel bir tartışmayı konu etmektedir. Bir diğer deyişle, bu yazının maksadı dil üzerine kafa yormuş iki filozofu kıyaslamak değildir. Yazı boyunca Derrida'nın tek bir metninin kullanılmış olmasının temel nedeni budur. Ortada dönmekte olan tartışmanın, konusu itibarıyla Searle'ün durduğu tarafa

daha yakın olması, bu düşünüre ait daha fazla sayıda eserin gündeme taşınmış olmasının ana gerekçesi olarak düşünülebilir.

1. Austin'in Edimöz Edimleri Kuramına İlişkin Kısa bir Değerlendirme

John Austin'in 50'li yıllarda Harvard Üniversitesi'nde "Söylemek ve Yapmak" (*How to do Things Words*) başlığı altında vermiş olduğu dersler, yirminci yüzyılın başından o güne kadar süregelen dil felsefesi tartışmalarını yeni bir mecraya kanalize etmiştir. Söz konusu dersler boyunca Austin'in amacı, dikkatleri dilin doğruluk değeri alan kullanımlarından doğruluk değeri almayan kısımlarına kaydırmak suretiyle, dile yönelik felsefi düşünümün erimini genişletmek olmuştur. Austin, derslerinin daha açılışında, dil felsefesine izâfe ettiği temel yanılığın şu cümleyle özetler: "Geleneksel felsefedeki birçok kafa karışıklığı, bir yanılığın—*ya*. . . saçma olan *ya da* çok farklı bir niyetle üretilmiş olan sözcelemleri doğrudan olgu bildirimleri olarak alma yanılığından—kaynaklanmaktadır" (Austin, 2009: 41).

"Saçma olan sözcelemler", Kant tarafından bilişsel bir değer taşımadığı; bir başka deyişle doğruluk değerini haiz olmadığı gösterilen metafizik önermelerdir. Aslına bakılacak olursa, daha 18. yüzyılın ilk yarısında, Kant'ın da öncesinde, empirisist geleneğin öncülüğünü yapmış olan Berkeley ve Hume gibi düşünürler felsefenin amacını, dili ve düşünceyi nesnellik görünümünü arzeden ama aslen boş konuşma olmaktan öte gidemeyen bu sözcelemleri [*utterance*] elemek suretiyle aklın sınırlarını çizmek olarak ortaya koymuşlardır. Yirminci yüzyıl mantıkçı pozitivistleri ve Wittgenstein'in katkısı ise, İngiliz empirisizminin başlatmış olduğu, Kant'ın şahikasına ulaştırdığı bu metafizik eleştirisini saf akıldan ziyade dile yönelik bir düşünüm olarak değerlendirmek olagelmıştır. Buna karşın Austin'in amacı, referansı olmayan sözde bildirimleri gerçek bildirimlerden ayırdetme iddiası taşıyan yirminci yüzyıl dil felsefesi geleneğinin sınırlılığını ortaya koymak; dilin olgu bildiriminde bulunan önermelerden ibaret bir fenomen olmakla kalmadığı hatırlatmasında bulunmaktadır. Austin'in "edimseller" (*performatives*) olarak tâbir ettiği öyle sözcelemler vardır ki, bunlarda "cümleyi sözcelemek eylemde bulunmaktır, ya da eylemde bulunmanın parçasıdır. . ." (Austin, 2009: 42). Sadece saptayıcılar ve olgu bildiriminde bulunan ifadelerden müteşekkil bir dil tasarımı, dili dünya karşısında edilgen bir yansıtıcı konumuna indirgeme riski taşıyan; Austin'in edimsel kavramsallaştırması dilin dünyayı etkileme ve değiştirme gücünü açığa çıkaran bir işlevi yerine getirmektedir.

Bir gemiye isim vermekten bir çiftin evlilik merasimini gerçekleştirmeye dek uzanan bir dizi ritüel, içinde edimsözel eylemlerin de gerçekleştirilmek zorunda olduğu bir dizi aktivitenin ifâ edilmesini şart koşar. "Ben de ...'nın bana verdiği yetkiye dayanarak sizleri karı-koca ilân ediyorum", ya da elindeki şampanya şişesini geminin pruvasında kırarken söylenen "Bu gemiye *Queen Elizabeth* adını veriyorum" gibi ifâdeler (Austin 2009, 43), söz konusu ritüellere katılımı uygun olan bir izleyici topluluğu önünde dile getirildiklerinde, içinde bulunulan dünyayı değiştirme kapasitesine sahiptirler. Bir başka deyişle, ne ilk sözcelem orada hazır bulunan çiftin karı-koca, ne de ikinci sözcelem ritüele konu olan geminin adının *Queen Elizabeth* olduğu yollu bir bildirimde bulunmaktadır. Durum daha ziyâde şudur ki, nikâh masasındaki çiftin artık evli bir çifte, ad verme seramonisine konu olan geminin ise adı *Queen Elizabeth* olan gemiye dönüşebilmesinin tek yolu, sözel olmayan bir dizi eylem yanında, yukarıda tırnak içine alınmış sözler ifâdelerin sözcelenmiş olmasıdır. Bu ifâdelerin sözcelenmiş olması, dünyayı, dünyaya artı bir evli çift ve bundan böyle resmi kayıtlara *Queen Elizabeth* adıyla geçecek bir gemi kazandırmak suretiyle değişime uğratar. Dilin *ritüelistik kullanımları* olarak adlandırılacak bu tip sözcelemler yanında, anlamlı oluşunu yine edimsözel gücüne [*illocutionary force*] borçlu olan söz vermek, tehdit etmek, emretmek, buyur etmek, tebrik etmek vb. söz edimlerinden de bahsetmek mümkündür. İlkinden belli bir sözleşme, toplanma ve törensellik gerektirmiyor oluşu ile ayırıldıkları mümkün olan bu söz edimleri, hayatın doğal seyri içinde ortaya çıkıyor olmaları bakımından *spontan söz edimleri* olarak isimlendirilebilirler.¹ Örneğin " '...maya söz veririm' demek bana bir sorumluluk yükler—kendi

¹ *Ritüelistik söz edimleri-spontan söz edimleri* kavram ikilisi ile karşılaşmayı uygun bulduğum bu farklılık hattını daha bir belirgin kılmak adına, John Searle'ün "ham olgular"a [*brute facts*] karşıt olarak öne sürdüğü "kurumsal olgular" [*institutional facts*] kavramsallaştırmasından yardım alabileceğimi umuyorum. Ham olgular doğa düzenine uygun olarak ortaya çıkan şey-durumlarına karşılık gelirken, kurumsal olgular, toplumsal yapıyı mümkün kılan uyuşimsal fonlar üzerinde görünürlük kazanan olgulara tekâbül ederler. Elmanın bir meyve olmasından bahsedebilmek üzere toplumsal bir uyuşmaya gönderimde bulunmak gerekmezken, Ali ve Ayşe'nin evli olmaları olgusunu konu edebilmenin tek koşulu, içinde yaşanılan toplumsallığın evlilik akdini sosyal yaşamın aslı unsurlarından biri olarak koyutladığını bildiren bir uyuşumdur (Searle, 1970: 50-53). Buradan yola çıkılarak denebilir ki, ritüelistik söz edimleri kurumsal olgulara temel alan yapıp etmelere denk düşerken, spontan söz edimleri için durumun bu olup olmadığı, en hafifinden, tartışmalıdır.

kendime gönül rızasıyla tinsel bir kelepçe taktığımı kayda geçirir" (Austin, 2009: 47). Bir başka deyişle, birine bir konuda söz verdiğimde, içinde bulunduğum dünyayı, hakkında söz vermiş olduğum meselenin halli hususunda başkalarının benden beklentiye girmelerine izin verecek ve gereğini yapmamam halinde onların beni kinayacak olmalarını garantiye alacak şekilde değiştirmiş olurum.

Gerek ritüelistik, gerekse de spontan söz edimleri için olsun, sorulması gereken soru şudur: Önermesel içeriğinden başka bir bileşene sahip olmayan bildirimsel ifadeleri doğru ya da yanlış kılan bir nesnellik zemininden bahsedebiliyor olmamıza benzer şekilde, söz edimlerinin gerçekleşimini ya da havada kalışını mümkün kılan herhangi bir zeminden bahsedilebilir mi? Başka bir biçimde ifadelendirilecek olursa, herhangi bir söz ediminin amaçlanan hedef doğrultusunda *yerine getirilmiş* ya da *âkim kalmış* bir söz edimi olabilmesini sağlayan koşullar nelerdir?

Söylemek ve Yapmak'ta Austin'in, başlangıçta sıralamış olduğu koşullara tam bir netlik kazandırmak amacıyla, büyük ölçüde edimsöz edimlerini âkim kılan durumları incelediğini gözlemleyebiliriz. Filozofun, Mart 1958'de Royaumont'ta sunmuş olduğu "Edimsel-Saptayıcı" ("Performative-Constatative") başlıklı bildiri metninde olumsuzluk yaratan söz konusu durumları ilginç bir tâbirle karşıladığına şahitlik ederiz: "Bir edimsel, bahse konu olan eylem için her anlamda uygunluk taşıyan bir durumda bildirim konu olmak zorundadır; konuşmacı, söz konusu edimselin icrası için gerekli olan koşulları taşımıyorsa (ki, bu koşullardan çok vardır), dile getirdiği sözcelem genel olarak 'talihsiz' [*unhappy*] bir sözcelem olarak adlandırılabilir" (Austin: 1971: 13).

Talihsiz sözcelemler, Austin'in edimseller için vermiş olduğu altı temel kuralın gerekliliklerini yerine getirmekte âciz kalan edimsöz edimlerine [*illocutionary acts*] karşılık gelirler. Gereksiz ayrıntıya girmemek adına A-kuralları olarak isimlendireceğim iki kural, ortada doğru kişiler tarafından doğru bir biçimde gerçekleştirilen uyuşumsal bir işlem olması gerektiğini öne sürerken, B-kuralları olarak adlandıracağım iki kural, söz konusu uyuşumsal işlemin katılımcılar tarafından hatasız ve eksiksiz bir biçimde yerine getirilmesini şart koşar (Austin, 2009: 51). John Searle tarafından "içtenlik koşulu" [*sincerity condition*] (Searle, 1970: 60) olarak adlandırılan iki adet Γ koşulu ise, işleme katılan kişilerin yaptıklarını niyetli bir biçimde, inanarak yapmalarını talep eder. Nikâh dairesine bir şempanze ile gidip evlenmeye kalkarsam, işleme katılacak aktörlerin doğru aktörler olması gerektiğini öne süren A koşullarına; nikâh memurunun müstakbel zevcemle aramdaki evlilik akdini onayladığını belirten sözlerini dinlemeden nikâh salonunu terketmem durumunda B koşullarına; "...maya söz veriyorum" derken aslında hiç de o niyette değilsem, Γ koşullarına aykırı davranmış olurum.

2. Asalak Sözcelemler

Edimsellerin âkim kalmasına, talihsiz sözcelemler olarak nitelenmesine yol açan durumlar, yukarıda özetlemeye çalıştığım A, B ve Γ kurallarının ihlâl edilmesi ile sınırlı değildir. Bu yazının odağına yerleştirilecek öyle bir durum daha vardır ki, dilin özüne ilişkin anlayışımızı derinleştirme işlevi bakımından oldukça etkilidir. Gariptir ki, mevzubahis durumun ayrıntılı bir değerlendirilmesi Austin tarafından yerine getirilmesi gereken bir ödev olarak değerlendirilmemiştir:

Edimsel bir sözcelem, sahnede bir aktör tarafından söylenirse, bir şiir içinde ortaya atılırsa, ya da bir iç konuşmada geçerse, *özel bir biçimde* hükümsüz ya da sahte olacaktır. . . Bu tür durumlarda dil. . . ciddiye alınmadan, ama normal kullanımın *asalağı* denebilecek şekillerde—dilini *zayıf halleri* kapsamına girecek girebilecek şekillerde—kullanılmaktadır. Biz bunların hiçbirini gözönüne *almıyoruz*. İsbetli olsun olmasın bahsettiğimiz bütün edimsel sözcelemler, olağan koşullarda üretilmiş diye anlaşılmalıdır (Austin, 2009: 57).

Austin basitçe, gerçek hayat atmosferinde ("olağan koşullarda") sözcelenmiş olan edimsellerin, kurgusal yapıtlar ya da kendi kendine konuşmalarda geçen edimsellere nazaran *orijinal* olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmekte; bu hallerde sözcelenen her edimselin ise, gerçeklik düzleminde iş gören edimseller üzerinden; onları örnek almak suretiyle incelemeye konu edilmesi lüzûmunu dillendirmektedir. Bu şekilde değerlendirildiğinde son derece banal bir hatırlatma olarak anlaşılabilir olan bu paragraf, nasıl olup da Derrida ve Austin'in öğrencisi Searle arasında, 1977 yılında *Glyph* dergisinin ilk ve ikinci ciltlerinde önemli bir felsefi atışmaya sahne olmuştur?

Yukarıda da değinmiş olduğum üzere dil, Wittgenstein'in ikinci dönemine dek dünyayı yansılayan bir ayna olarak görülmüş; dilsel ifadelerin doğruluk değeri alabilen önerme içeriklerine sahip bildirimsel cümlelerden ibâret olduğu görüşü ağır basmıştır. Bu anlayış çerçevesinde dilin epistemik bir aparat olmaktan öteye gitmediğini savlamak, öyle sanıyorum ki abartıya kaçmak olmayacaktır. Dili her daim dil-dışı olanla birlikte düşünmek gerektiği doğru ise, bu tip bir dil anlayışının, dili *epistemolojik koşullar* üzerinden kavradığını belirtmek gerekecektir. Söz konusu olan "olağan koşullar"da üretilmiş söz edimleri olduğunda, yukarıda ele alınan A ve B-koşullarının yeterli olduğunu, öznenin niyet ve inançlarını yansıtan Γ koşullarının ise şimdilik devre dışı bırakılabileceğini düşünebiliriz. Neden?

Söz verme edimselini örnek olarak kullanmak suretiyle yapmış olduğu içtenlik koşulu (yani, Γ -koşulları) analizinde Searle şöyle söyler:

Konuşmacının bu tip bir sorumluluk yüklendiğine ilişkin bir ipucu, onun saçmalığa düşmeden, sözgelimi, 'A yapmaya söz veriyorum ama A yapmaya hiç niyetim yok' diyemeyecek olmasıdır. 'A yapmaya söz veriyorum' demek, A yapmaya niyetli olmanın sorumluluğunu almak demektir ve bu koşul, söz konusu sözcelemin içten ya da içtenliksiz oluşuna bakılmaksızın geçerlidir (Searle, 1970: 62).

Buradan çıkartılacak ders şudur: Hiç niyetim olmasa, inançlarım ters yönde olsa bile ağızdan çıkan şey benim açımdan bağlayıcıdır. İş öznenin niyetlerine kalırsa, söz edimleri kuramını solipsistik bir çerçeveden anlamak gerektiği yollu saçma bir durum hâsıl olacaktır. Yerine getirmekte olduğum edimsöz ediminin ya da sözcelemekte olduğum edimselin anlamı açısından *aslında ne yapıyor olduğumdan ziyade ne yapıyor olarak algılandığım* öne çıkıyor ise, Γ koşulları, yani saklı niyetimin ne olduğu önemini kaybedecektir. Dolayısıyla bir edimselin olduğu edimsel olarak âkim kalmıyor, iş görebiliyor oluşu, edimsele konu olan fiilin, tanımında içerilen önermelerle çelişmiyor oluşuna bağlı olacaktır. "Söz verme" edimselini örnek olarak kullanan Searle, bu durumu şöyle ifade eder:

Söz verme edimsöz edimine ilişkin bir çözümleme verebilmek için, kendisi vasıtasıyla söz verme ediminin icra edildiği herhangi bir cümlenin başarılı ve eksiksiz bir şekilde sözcelenmesinde hangi koşulların zorunlu ve yeterli olduğunu soracağım. Bu soruyu yanıtlamak adına, bir önermeler kümesinden müteşekkil olan söz konusu koşulları o şekilde saptayacağım ki, kümeyi meydana getiren elemanların biraradalığı, herhangi bir konuşmacı tarafından başarılı ve eksiksiz bir söz verme eylemi haline getirilen önermeyi gerektirirken [*entails*]; konuşmacının bu tip bir söz verme eylemi haline getirdiği önerme de söz konusu biraradalığı gerektirecektir (Searle, 1970: 54).

Kısaca söylenecek olursa, söz verme işleminin eksiksizce yerine getirilebilmesi, söz vermeyi olduğu edim olarak tanımlayan bir dizi yeterli koşul ile karşılıklı gerektirme ilişkisi içinde olmasına bağlıdır. İçinde söz vermenin gerçekleştirildiği iletişim ortamının fiziksel koşullarından, A konusunda söz verilmiş ise, "Dinleyici, söz verenin A'yı yapmamasındansa yapmasını tercih eder ve söz veren, dinleyenin tercihinin bu doğrultuda olduğu inancını taşır" (Searle, 1970: 58) gibi daha sıkı belirlenmiş bir kurala kadar uzanan bir koşullar kümesi ile başarılı bir biçimde ifâ edilmiş bir söz verme edimi arasındaki çift gerektirme ilişkisi, kuşkusuz ki mantıksal bir ilişkidir. Buradan, edimsellerin başarılı icrasını mümkün kılan koşulların *mantıksal koşullar*² olduğunu söylemek abes kaçmayacaktır.

Söz verme spontan edimseli için sıralamış olduğu koşullara Searle, Austin'in yukarıda ritüelistik edimseller olarak adlandırmayı uygun gördüğüm edimsellere Γ koşullarını eklemiş olmasına benzer biçimde, bir çift içtenlik koşulu ekler: "Söz veren A yapmaya niyetlidir" ve "Söz veren, dile getirmiş olduğu edimsel sözcelemin kendisini A yapma yükümlülüğüne gark ettiğinin bilincindedir" (Searle 1970, 60). Yukarıda Austin'in ifadesiyle Γ , Searle'ün terminolojisi ile içtenlik koşulları olarak dile

² Edimsellerin gerçekleşimini mümkün kılan bu koşulları "mantıksal" olarak nitelemek, kuşku yok ki pek çok okuyucuyu rahatsız edecektir. Tam da bu yüzden, söz konusu sıfatın burada kullanılıp kullanılmayacağı meselesinin ayrı bir yazının konusu olabilecek denli şümulü bir problem alanına denk gelebileceğini itiraf etmekte bir sakınca görmüyorum. Ama şurası hatırlanmalıdır ki, "mantıksal" nitelemesi, bu noktada, düşünümüne konu olan *zorunluluk* fenomeninin yerini almak üzere, gevşek bir biçimde kullanılmıştır. Kant'ın mantık alanından bilgi alanına taşıdığı zorunluluğu nitelemek üzere geleneksel mantığa "aşkınsal mantık" olarak adlandırmayı uygun gördüğüm ikinci bir mantık eklediğini akla getirmenin bu noktada faydalı olabileceğine kâniyim. Bunun nedenini şu şekilde ifade edebilirim: İlk olarak dil ve iletişim tarafından olanaklı hâle gelen pratik-toplumsal alan, hiç kuşku yok ki, Kant'ın bilgi alanı olarak izole ettiği alana benzer şekilde, kendine özgü bir zorunluluğu bünyesinde taşıyacaktır. Ve yine Kant'ın, kendi keşfi olan bu alana izâfe ettiği mantıksallık, söz edimleri kuramının da kendi mantıksallığına sahip olduğu yollu bir ilhama kapılmamıza yol açabilir. Söz konusu mantıksallık, Kant'ın epistemolojik a priori'sinden ilham alınarak *söylemsel a priori* olarak adlandırılabilir.

getirilmiş olan koşulların gerek ritüelistik, gerekse de spontan söz edimleri için elzem olmadığını görmüştük. Buna karşın bu koşulları hala gündemde tutuyor olmamın tek bir gerekçesi vardır, ve o gerekçe de içtenlik, yönelimsellik ya da niyetlilik olarak ifade edilebilecek olan bu koşulların Austinci anlamda asalak, Searlecü anlamda ise "kurgusal sözcelemeler" olarak anılan dilsel edimlerin onto-lojik konumlanışına dönük tartışmada öne çıkan bir parametre olarak boy göstermesidir. Searle'ün 1975 yılında kaleme aldığı "Kurgusal Söylemin Mantıksal Konumu" başlıklı yazı, Derrida ile aynı konuda gireceği ünlü polemikçi incelemesi açısından son derece önemlidir.

3. Searle, Kurgusal Söylem ve Niyetler

Özetleyecek olursak: Önerme içeriğinden ibâret bildirimsel cümlelerin doğruluk değeri alabilmesini sağlayan temel faktör, cümlelerin anlamı ile söz konusu anlam üzerinden kendisine yönletim yapılan olgusalılık arasındaki müteakbüliyet [correspondence]. Söz konusu müteakbüliyet ilişkisinin sağlanabilmesine önayak olan koşullar ise yukarıda epistemolojik koşullar olarak adlandırılmıştır. Buna ek olarak, edimselleri oldukları edimseller olarak mümkün kılanın ise hepsi birarada yeterli olan bir dizi zorunlu koşulla çelişmemek olduğu; bu anlamda da söz konusu koşulların mantıksal sıfatıyla nitelenebilecek koşullar oldukları yukarıda ele alınmıştır. Bu koşullar A ve B koşulları ise, dışarıda bırakılan içtenlik koşullarını tekrar devreye sokmanın, ancak ve ancak kurgusal ya da asalak sözcelemeler söz konusu olduğunda mâkul olacağını Austin değil, Searle'den öğreniriz. Söylediklerini gerçek niyetlerle söylemiş olmak ya da olmamak; ağızdan çıkan gerçekten kastetmek ya da etmemek; dile dökülenlerin sorumluluğunu almak ya da almamak; kurgusal ya da asalak sözcelemeleri gerçek hayat bağlamında sözcelenmiş olan edimsellerden ayıran temel fark bundan başka bir şey değildir. En azından Searle böyle düşünür.

New York Times'ta çıkmış bir haber metninde geçen bildirimsel ifadeler ile Iris Murdoch'ın *The Red and the Green* adlı romanında geçen bildirimsel ifadeler arasındaki fark, Searle'ün kurgusal sözcelemelere ait olan özgüllüğü kavramak adına seçtiği temel örnektir. Görünüşte salt bildirimsel [constative] olan bu ifadeler, Searle tarafından kesinleme yapmak ediminin ifâsı olarak değerlendirilir.³ "Kesinlemeler" olarak adlandırılan edimseller sınıfını meydana getiren dört kuraldan ilki "Temel kural: kesinlemede bulunan kişi dile getirdiği önermenin doğruluğu konusunda sorumluluk üstlenir" ve sonuncusu "İçtenlik kuralı: kişi dile getirilen önermenin doğruluğuna inandığı konusunda sorumluluk üstlenir" şeklinde dile getirilmiştir (Searle, 2011: 96). Önermenin doğruluğu konusunda sorumluluk üstlenmek ve aynı önermenin doğruluğuna inandığı konusunda sorumluluk üstlenmek arasındaki farkı şimdilik es geçecek olursak, meselenin söylenenin arkasında durmak; yanlış çıkması halinde karşılaşılabilecek nahoş sonuçlara karşı gelinmeyeceği yolu rıza vermek; kısaca sorumluluk almak meselesi olduğunun altı çizilmelidir. Söylenenin sorumluluğunu almak en azından haber metni örneği için bir kriter teşkil etmektedir. Bunun Murdoch'ın romanı için de geçerli olup olmadığını sorduğumuzda şu sonuca varmamız gerekir: yazar romanın sözü geçen parçasını betimsel ifadelerle kurgularken söylediklerinin doğruluğuna ilişkin sorumluluk alıyor değildir. Ama aynı biçimde onun bu tip bir sorumluluktan kaçındığını iddia etmek de mantıklı olmayacaktır, zira burada mesele bir sorumluluk alma, ya da kesinlemede bulunma meselesi değildir; "yazarın burada kesinlemede bulunmayı taklit ettiğini söylemek mümkün"dür (Searle, 2011: 99).

Peki bu söylenenler, kurgusal metin üreten yazarın aslında söylediklerini söyleme niyetinde *olmadığın* bir göstergesi olarak anlaşılabilir mi? Kuşkusuz ki hayır. Şöyle ifade etmek daha uygun olacaktır: Kurgusal metinde yazarın niyeti yaptığı betimlemeyi içinde yaşadığımız ortak gerçekliğin bir parçası olarak ortaya koymak değil, bu gerçekliğe *o ya da bu şekilde öykülenen* hayali bir yaşam kesiti sunmaktır. Meseleyi bu şekilde dillendirirsek kurgusal olanı *nesneye*, yani *anlatılara* izâfe etmiş oluruz. Oysaki Searle kurgusal olanın kurgusallığını fiilin, yani *anlatmanın* kendisinde tespit etmekte; yukarıda da alıntılanmış olduğumuz gibi, yapılanın, yani fiilin "kesinlemede bulunmayı taklit etmek" olduğunu öne sürmektedir. Bir başka deyişle, kurgusal sözcelem üretiminde olan şey *taklit edilmiş bir gerçekliği*

³ Salt bildirimsel ifadelerin edimsözel güce [illocutionary force] sahip; bir başka deyişle, birer edimsel olup olmadıkları, Austin tarafından yanıtlanmadan bırakılmış bir sorudur. "Edimseller ve Saptayıcılar" başlıklı birinci ders ya da aynı adlı 1971 tarihli makalede böyle bir ayrımın şart olduğuna iknâ olmuş görünen Austin, *Söylemek ve Yapmak*'ın onbirinci dersinde bu ayrımın baştaki netliği konusunda şüpheye düşer: "Hiç kuşku yok, bildirmek de en az, sözgelişi, uyarmak ya da ilan etmek kadar bir edimsöz ediminde bulunmak demektir" (Austin, 2009: 149).

betimlemek değil, bir gerçeklik betimliyor olmayı taklit etmektir. Buradan çıkartılması gereken sonuç oldukça önemlidir ve bizi kurgusal metin üretiminin özerk bir edimsöz edimi sınıfı meydana getirdiğini itiraf etmeye yöneltir: “. . . Murdoch ya da başka roman yazarları kesinlemede bulunmak gibi bir edimsöz ediminde bulunmazlar, öykü anlatmak ya da roman yazmak gibi bir edimsöz ediminde bulunurlar” (Searle, 2011: 98). Şimdi sıra “öykü anlatmak” olarak adlandırılan edimsöz ediminin olanaklılık koşullarını sorgulamaya, böylelikle söz konusu edimsöz sınıfını diğer edimsöz sınıflarından ayırdedenin ne olduğunu sormaya gelmiştir. “Öykü anlatmak” ise bir bildirimde bulunuyor *muş gibi yapmak* olduğuna göre, kurgusal söylem üretimi için nihai sorunun “-miş gibi yapmak hangi edimsöz edimini icra etmek anlamına gelir?” şeklinde formüle edilebileceği açıktır.

Diğer yandan *-miş gibi yapmak* “yönelimsel bir fiildir; yani içerisinde yönelim kavramını barındıran fiillerden biridir. Bir kişinin yaparmış gibi yapma yönelimi olmadan bir şey yaparmış gibi yaptığını söylediğimizde doğru bir şey söylemiş olmayız” (Searle, 2011: 100). Bir diğer deyişle, *-miş gibi yapmak* geçişli bir fiildir, yani nesne alması zorunludur. Kınamak edimselinin *bir şeyi kınamak*, onaylamak edimselinin *bir şeyi onaylamak* anlamına geliyor oluşuna benzer şekilde, *-miş gibi yapmak* edimseli de *bir şeyi yaparmış gibi yapmak* olarak kavranmak durumundadır. Fakat Searle’ün bu noktada gözden kaçırdığı çok önemli bir husus vardır, ki bu dikkatsizlik onun fenomenolojik yaklaşımının naifliğini çok net bir şekilde örnekler niteliktedir.

Yukarıda adı geçen edimsellerde bilinç kendi dışına, bir diğer deyişle, dünyaya yönelik iken, *-miş gibi yapma* edimseli için ayırıcı olan yan onun refleksif bir karakter arzetmesi, yani bilincin kendi üzerine döndüğü momente özgü olmasıdır. Sahnedeki oyuncu onaylayıcı bir sözcelemi dillendirirken onun oyun-içi bir ögeyi (kişiyi, jesti, eylemi, vb.) onayladığını biliriz. Ve yine biliriz ki, söz konusu ögeyi onaylayan canlandırılmakta olan karakterden başkası değildir. Oysaki bir şeyi onaylama edimini taklit eden, bir şeyi onaylar *miş gibi yapan*, söz konusu karakteri canlandıran oyuncunun kendisidir. Oyuncu, canlandırmakta olduğu karakterin bilinç durumunu kendi bilincinin nesnesi yapar; bir diğer deyişle, kendi zihnini bir başka zihinsel yönelmişlik üzerine katlanmaya bırakır. Şu halde *-miş gibi yapma*, diğer edimselleri kendine nesne kılan ve mutlak surette onlara yönelik olan *ikinci derece* bir edimseldir. Bu nedenle de basitçe diğer edimsellere eklenemez; onlarla aynı düzlemde konumlandırılmaz. Adlandırmam mâzur görülebilirse eğer, *-miş gibi yapmak*, diğer edimseller hakkında olduğu için bir *metaedimseldir*.⁴

Yine de vurgulanmalıdır ki, “metaedimsel” gibi bir kavramsallaştırma, basitçe ortaya atılıp geçilebilecek türden bir kavramsallaştırma olmayabilir, zira şu iki soruyu her daim tetiklemesi beklenir: Metaedimsel kavrayıcı mıdır, yoksa uygulayıcı mı? Aynı anlama gelecek bir ikinci soruluş şekliyle, meta-edimsel meta konumda mıdır, yoksa gerçekten de edimsel midir? Metaedimsel, zihnin kendini eyleminde seyretmesi (*θεωρεῖν*) sonucu edinilen bir kavram ise bunun artık bir edim olduğunu söylemek yersiz kaçacaktır, zira her edim seyredilmeye zorunlu olarak açık olacak, bu da onun meta konumunu tehlikeye atacaktır. Şu halde ya metaedimselin edimsel oluşundan vazgeçmeli, ya da onun meta konumda olduğunu öne süren savı bir kenara bırakmalıyız.

Üzerinde durmakta olduğumuz mevzuyla bire bir alâkalı olduğu düşünülebilecek bir başka soru da edimsellerin nasıl olup da birbirleri *hakkında* olabildikleri sorusudur. *Hakkında-olma* ilişkisi, sağduyusal olarak bildirimsel ifadeler için geçerlidir. “Ayşe kedinin paspasın üstünde olduğunu söylüyor” dediğimde, Ayşe’nin “Kedi paspasın üzerinde” cümlesi üzerinden yapmış olduğu bir bildirim bildiriyor olurum. Buradan kedinin paspasın üzerinde olduğunu bildirenin ben olduğum sonucu çıkmaz; bunu yapan Ayşe’dir. Benim yaptığım şey Ayşe’nin bildirimini bildirmekten ibarettir; bildirimim Ayşe’nin bildirimini *hakkındadır*. Benzer bir biçimde teşekkür etme rolü yapan bir oyuncunun ifâ etmekte olduğu eylemin *-miş gibi yapmak*; bu eylemin kendisi hakkında olduğu edimselin ise teşekkür etmek olduğu söylenebilir mi? Searle’ün örneğinden gidecek olursak, bir çocuğun araba kullanıyor *muş gibi*

⁴ Metaedimsel sayısını birden ikiye çıkarıp çıkarmayacağımızı görmek üzere “-miş gibi yapmak olarak tanımlanan edimselin *ciddi bir şekilde yapmak* diye nitelenebilecek bir karşılığı var mıdır?” gibi bir soru sorsak, bu soruya olumsuz bir yanıt vermemiz gerektiğini farketmemiz çok zaman almayacaktır. Zira kurgusal yapıta geçen herhangi bir söz edimi gündelik hayattaki muadilinin içtenlik koşulu bakımından eksiltilmiş hali olmaktan öte geçemez. Bunun tersi doğru değildir. Yani gerçek hayatta icra edilen söz edimini kurgusal yapıta geçen söz edimine içtenlik koşulu ilâve eden edim olarak görmek mantıksızdır. Şu halde kurgusal söz edimleri, gerçek hayattaki söz edimlerine, bunların gerçekleşme koşullarını değiştirmeksizin, asalaktır.

yapmasna benzer bir biçimde (Searle, 2011: 102-103) bir oyuncu teşekkür ediyormuş gibi yapabilir. Fakat bu örneğin sorunlu olduğu derhal vurgulanmalıdır. Şöyle ki: Araba kullanma edimini taklit eden çocuk, taklit etmekte olduğu eylemin ne tip bir eylem olduğuna tam olarak vâkıf değilken, teşekkür etmeyi taklit eden oyuncunun söz konusu edimsel hakkında tamamlanmış bir bilgisi olduğu varsayılır. Şu halde çocuğun *-miş gibi yapması* nâtamam ve ucu açık olmak bakımından bir eylem olarak telâkki edilebilecekken; oyuncunun taklit edişi, taklit ettiği nesneye tam bir vukuf gerektirdiği için pratikten ziyade teorik boyutu; edimsellikten ziyade düşünümselliği ön plana çıkan bir metaedimsel olarak değerlendirilebilecektir. Derrida'nın Austin eleştirisi ve Searle'ün verdiği yanıt tam olarak bu çerçevede incelenmesi gereken bir tartışma zemininin oluşumuna yol açmaktadır.

4. Derrida ve Olası tek Metaedimsel olarak *Yineleme*

Searle için yaparmış gibi yapmak dahi, indirgenemez bir şekilde yaparmış gibi yapmaya niyetli olmak meselesidir. Searle açısından, bir şey yapmaya yönelikmiş gibi yapmam ölçüsünde, yönelikmiş gibi yapmaya yönelik olmam şarttır: kurgusal bir söz ediminin ciddiyet-sizliği, şu halde, kendini edimsözel güç ve yönelimsellik arasındaki kopmaz bağa teslim etmiş olan bir söz edimleri teorisi tarafından içerilecektir. Herhangi bir söz ediminin doğasını, her zaman için veya zorunlu olarak bu söz ediminin gerçekleştirdiği bilinçli yönelime atfla belirlemek mümkündür. Yapmacıklık bir yönelim, bu kapsamda, gerçek bir yönelimden daha az yönelimsel olmayacaktır. Fakat tam da bu noktada Searle'ün yönelimsellik açıklaması, pek çok başka yerde yine kendisi tarafından reddedilen naif psikolojik modele tehlikeli ölçüde yakınlaşmaktadır (Loxley, 2007: 68).

Loxley'nin söz etmekte olduğu "naif psikolojik model", Kartezyen bakış açısından miras kalan kendine şeffaf bilinç modelinden başkası değildir. Edimsel ifadeler, sahip oldukları önermesel içeriği belli bir tarzda iletişim ortamına aktaran bir edimsözel güce sahiptirler ve bu edimsözel gücün de kaynağı ifadeyi sözcileyen öznenin zihinsel yöneliminden başkası değildir: "Bir söz ediminin performansı. . . karşılık gelen yönelimsel durumun ifadesidir; sonuç olarak, karşılık gelen yönelimsel durumu reddederken söz edimini icra etmek mantıksal anlamda çelişki olmasa bile tuhaftır" (Searle, 1983: 9). Şu halde olası tüm edimselleri kendisine tâbi kılmakla metaedimsel tanımlamasını hak ettiğini öne sürmüş olduğum *-miş gibi yapmak* dahi bilinçli yönelimsellik ya da niyet-edilmişlik terimleri üzerinden kavramsallaştırılıyorsa, kurgusal söylemi ciddi sözcemelemlerden ayıranın tam olarak ne olduğu Searle açısından açıklığa kavuşturulmadan kalmış olur. Bu söylenenlere karşın kurguyu net olarak gerçek hayattan ayırma iddiasını devam ettiren Searle'ün örtük olarak onaylamaya devam ettiği Austinci yaklaşımı eleştirmek ise, "İmza Olay Bağlam" makalesi üzerinden Derrida'ya kalmıştır.

Söz konusu makale bağlamında Derrida'nın yaptığı şey aslolarak (1) konuşmayı temel alan anlam teorisini yazının merkezî konum işgal ettiği bir bakış açısı ile ikâme etmek; (2) yazarın, bağlamın ve okuyucunun yokluğu üzerinden niyetsellik ya da yönelimsellik [*intentionality*] paradigmasını ilga edip bunun yerine "yinelenebilirlik" [*iterability*] ve "alıntısallık" [*citatonality*] kavramlarını geçirmek; ve son olarak da (3) yazı boyunca yazarın varlığını imzaya [*signature*] indirgemek olarak değerlendirilebilir. Bu yazının sınırları dahilinde odaklanacağım temel husus (2)de işlenmeye çalışılan yönelimsellik-yinelenebilirlik meselesi olacaktır.

Yinelenebilirlik veya alıntısallık kavramlarının devreye girişi, hiç kuşku yok ki tartışma bağlamının kurgusal ya da asalak sözcemelemler olmasıdır. Söz konusu sözcemelemlerin ciddi bağlamlarda sözcelenmiş edimsellere asalak oluşu, en hafifinden onları taklit ediyor oluşu ile açıklanabilir. Taklit ise bir nevi yinelemedir; yinelemenin ise orijinal olanı tırnak içinde tekrar sunmak, onu alıntılama olarak kavranabileceği açıktır. Fakat Derrida, yinelenebilirlik olarak Türkçeleştirmeyi uygun gördüğüm kavramın Fransızca aslını ayınının tekrarı anlamına gelen *repetition* ile değil, Sanskritçe kökeni itibariyle *başkayı* [*itara; other*] tekrara bağlaması muhtemel olan *iterability* sözcüğü ile karşılamayı yeğler (Derrida, 1988: 7). Bunun anlamı şudur: Yineleme kavramı tekrarı, tekrarı olduğu özün sabitliğine göndermeli olarak anırtıyor değildir. Söz konusu olan herhangi bir özün olanca sabitliğiyle bir kez daha ifâ edilmesi değil, öz olarak belirenin fark üreten yinelemede açığa çıkıyor oluşudur. Bir başka deyişle, özün tekrarlandığını öne sürmektense, yinelemenin bir farklılaşma hattı boyunca özün ürettiğini vurgulamak uygun olacaktır; *öz yinelemenin bir fonksiyonudur, yineleme özün değil.*⁵ Bunu Austin'in

⁵ Searle gibi düşünen biri "Neyin temsili ya da tekrarı?" diye sorabilir. Ne de olsa bir şeyin temsili ya da tekrarı o şeyden farklı veya onun ötekisi olmak durumundadır. Ama elimizde tekrar ve temsilden gayri bir şey, yani sabit bir öz yoksa, tekrar ve temsilin her daim kendinden-başka terimleriyle yorumlanması gerektiği de açıklık kazanacaktır (Fish, 1982: 703-4). Sabit özün

edimseller kuramına uygulayacak olursak şöyle bir sonuç elde ederiz: Edimsellerin asalak kullanımları, onları oldukları edimseller kılan ciddi kullanım bağlamındaki özlerinin aynı şekilde tekrarlanmasından ibâret değildir; zira ciddi kullanımlar da, tıpkı asalak kullanımlar gibi bir kuralın aynılık üreten tekrarı olarak anlaşılabilir. "Risk" kavramından asalak sözcelemlerin içine düştüğü özel bir tür talihsizlik durumu olan "hükümsüz ve sahte olma" anlaşılacak kaydıyla, Derrida'nın şu paragrafına dikkat çekmek şarttır:

Asalaklığın statüsü nedir? Bir diğer deyişle, varlığı Austin tarafından kabul edilen risk niteliği dili, konuşmanın [*la locution*] hiçbir zaman arkada bırakmayı umamayacağı; ama "yuvada", kendiyile ve kendinde, kendi özü ve *amacın* korumasında kalmak suretiyle kaçabileceği bir nevi hendek ya da dışsal bir lanetlenme mevkii olarak olarak *çevreler* mi? Yoksa, tam tersine, söz konusu risk dilin içsel ve pozitif olanaklılık koşulunu mu teşkil eder? (Derrida, 1988: 17).

Bu retorik sorunun doğru yanıtı için pek tabii ki ikinci şıkkı işaret etmek gerekecektir. Sahte veya hükümsüz olma ihtimali, edimseli olduğu edimsel olmaktan ârizî bir durum olmak şöyle dursun, edimselin o edimsel olmasını sağlayan zorunlu bir olasılığa [*necessary possibility*] karşılık gelmektedir (Derrida, 1988: 15). Şu halde Austinci terminolojiyle asalaklık, Searlecü terminolojiyle ise kurgusal olarak nitelenen durum edimselleri ciddi bağlamlardan çözümdürmek suretiyle hükümsüz kılmadığı gibi, bir ihtimal olarak kalıyor olmasına rağmen, ve hatta tam da bu nedenle, tanımlar. Derrida'nın burada yapmaya çalıştığı, asalak sözcelemlerde neyin tekrarlandığından çok tekrarlanmanın ya da alıntısallığın ön plana çıkmasıyla, ciddi bağlamları, sözgelimi, kurgusal bağlamlardan ayırdeden niyet ve amaçların; bir diğer deyişle yönelimselliğin âkim kaldığını göstermektedir. Stanley E. Fish, Austinci bakış açısından sahnedeki aktöre izâfe edilen niyetlerin aslında onun arkasında durmakta olan oyun yazarının niyetleri olduğunu; kurgusal sözcelemlerin ciddi sözcelemlere asalak oluşunun ise buradan yorumlanması gerektiğinin altını çizer ve Derrida'nın karşıt konumunu şöyle değerlendirir: Karşımızda oyun yazarının kendisi mevcut olsa ve niyetlerini dile getirirse bile, bu niyetlerin arkasına dolanılmayacak bir açıklama zemini sunuyor olmaktan aciz kalacağı âşikârdır, zira söz konusu niyetlerin kendisi üzerinde anlamlı kılınacağı geride duran bir bağlam her daim var olmaya devam edecektir (Fish, 1982: 705). Yönelimselliği dışarıda bırakmak, onu zorunlu bir koşul olarak almış olması gereken *-miş gibi yapma* metaedimselinin, yerini tek metaedimsel olarak yinelenebilirliğe bırakması gerektiğine delâlet eder. Artık her edimseli edimsel kılan onun *-miş gibi yapma* metaedimseline tâbi, yani ciddi olup olmaması değil; zorunlu bir biçimde yinelenmeye konu olmasıdır. Şu halde yönelimsellik içermeyen yinelenme, yönelimsellik paradigmasında anlamlı olabilen *-miş gibi yapmanın* yerini alır.

Sözgelimi teşekkür etme edimselinin ifâsı, teşekkür edimselini olduğu edimsel kılan mantıksal özün belli bir niyet çerçevesinde olanca aynılığıyla edimselleştirilmesi olarak anlaşılabilir; zira teşekkür etmeyi teşekkür etme kılan sabit bir özün varlığından bahsetmek mümkün değildir. Durum daha ziyâde şudur ki, teşekkür etmek gibi toplumsal bir eylem, ifâ edildiği her durumda, söz konusu eylemin tanımına katkıda bulunmaya aday bağlam kaynaklı bir takım farklılıklar üretmeye gebedir. Bir yazar, kendisine edilen teşekkür müteşekkiri kalma duygusunu odağa yerleştirdiği bir kurgu yapıp, teşekkür etme ediminin tanımsal ufkunu her daim genişletebilir. Edebiyatın duygulara ilişkin kavrayışımızı derinleştirme işlevini haiz bir kurgusal üretim biçimi olduğu kabul edilecek olursa, bu iddiadaki haklılık payını teslim etmek çok da zor olmayacaktır.

Derrida, Austin'in edimsel kavramsallaştırmasının, konuşandan dinleyene anlam paketçikleri aktarma işlevine sahip bildirimsel ifadelerle benzer bir aktarma mantığına yaslandığının altını çizer. Konuşan öznenin bilinç yaşantısının bir parçası olarak üretilen bu bildirimsel ifadeler, ontolojik olarak bilincin dışında konumlanmış olan bir nesneye yönletim yaparlar. Zihin yönletim yaptığı dışsal nesneyi hangi bakımdan konu ettiğini, onu hangi yüklem veya yüklemeleri bakımından gündeme getirdiğini; kısaca nasıl anlamlandırıldığını bir yargı formunda karşı tarafa iletir. Fregeci bir tarzda özetlemeyi uygun gördüğüm bu anlam kavramsallaştırması ise Derrida tarafından "yönelimsel anlam" [*intentional meaning*] olarak tâbir edilecektir (Derrida, 1988: 14). Derrida'nın bu noktada altını çizdiği önemli husus, durum her ne kadar çok farklı görünse bile, edimsellerin de söz konusu yönelimsel anlam aktarımı paradigmasından muaf olmadığıdır. Edimseller belli bir bağlam içinde, o bağlamın gerekleri ile

tekrarlanışından ziyade, tüm satha yayılmış farklılaşma hattı boyunca yinelenenin özü, yani kendinden başka olan temsili ürettiğini iddia etme zaruretinin bir başka ifadesi de bu olsa gerektir.

edimselleri o edimseller yapan mantıksal koşulları yerine getirmeyi amaç edinmiş öznelere dilsel alışverişlerine yaslanan bir anlam aktarımı mantığı çerçevesinde iş görürler. Bilinçli konuşmacı ve dinleyicilerin amaçsallık ya da yönelimsellik ihtivâ eden mevcudiyetleri, söz edimlerinin bir anlam aktarımı olarak gerçekleşimini mümkün kılan bağlamı bütünsel olarak, geriye bir şey bırakmamacasına tüketir (Derrida, 1988: 14). Aslına bakılacak olursa, bildirimlerden farklı olarak edimseller için geçerli olan anlam aktarımının yanında bir etki üretme, yani bilinçli olarak bir güç kullanma meselesidir, ki "edimsözel güç" ile "etkisözel güç" kavramsallaştırmaları da bunun bir kanıtı niteliğindedir (Derrida, 1988: 13).

5. Searle'ün Derrida'ya Yanıtı ve Yönelimselliğe Dönüş

Sonda söylenecek olanı başta söyleyecek olursak, Searle'ün Derrida eleştirisini şu şekilde formüle etmenin mümkün olduğunu görürüz: Yinelenebilirliğin Derridacı kavranışı söz konusu olduğu müddetçe, söz edimleri için niyetlerin özsel yokluğu da anlaşılabilirlik kazanacaktır. Oysaki dilsele formların tekrarlanabilirliğini, mevzubahis söz edimlerinin temel karakteristiği olan yönelimsellik biçimlerinin zorunlu koşulu olarak değerlendirmek icap eder (Searle, 1977: 207-8).

Açıklamasını net bir biçimde ortaya koymaksızın Searle, Derrida'nın Austinci asalaklık nitelemesini ahlaki bir mesele olarak algıladığını, halbuki bunun basit ve "mantıksal bir ilişki" olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. Nasıl ki rasyonel sayıların tanımı doğal sayıların tanımına asalaktır; kurgusal sözcelemlerin de kurgusal olmayan sözcelemlere aynı anlamda asalak olduğunu kabul etmek icap eder (Searle, 1977: 205). İki doğal sayının birbirine oranı olarak gösterilebilmek rasyonel sayıların tanımını veriyor ise, rasyonel sayı kavramının doğal sayı kavramını mantıksal olarak gerektireceği açıktır. Aynı şekilde arkasında gerçek amaçlar ve niyetler barındırıyor gibi görünen söz edimlerinin de, mantıksal koşul olarak, arkasında gerçek amaç ve niyetler bulunan ciddi sözcelemleri gerektiriyor oluşu normal karşılanmalıdır. Sartre'in terminolojisine başvurarak söyleyecek olursak angaje edimseller ve angaje olmayanlar arasındaki temel fark sorumluluk almak ve almamak arasındaki ahlaki farka değil; tavır almamanın ister istemez tavır alan edimselin eksiltilmesi sonucu elde edilebilecek olan bir duruma karşılık geliyor olmasından kaynaklı bir farka işaret etmektedir. Searle bu noktada, Derrida'nın basit bir mantıksal bağımlılığa gönderme yapan söz konusu asalaklık ilişkisini büyütüp metafizik bir problem haline getirdiğinden yakınmaktadır (Searle, 1977: 204). Kısacası Searle, Derrida'nın mistifiye ettiğini düşündüğü bir fenomeni yere indirmeye; yani sağduyuya daha yakın bir zeminde tartmaya uğraşmaktadır. Diğer yandan şurası da açıktır ki, kurgusal sözcelemlerde ciddiyet eksikliğinden kaynaklandığı öne sürülmüş olan talihsizlik durumunu, diğer edimsellerin talihsiz olmalarına yol açan mantıksal çelişki üzerinden kavramak da olanaklı görünmemektedir. Şu halde söz konusu talihsizliğe yol açanın ne olduğu sorusu üzerinde ısrar etmek, ister istemez dilin varlıkla ya da mevcut olanlarla bağlantısını tekrar gündeme getirmeyi gerektiren metafizik bir soruşturmaya kapı aralayacaktır.

Derrida asalak sözcelemleri tırnak içinde, alıntılanmış, yani yinelemeye tâbi sözcelemler olarak değerlendirmek eğilimindedir. Ama, diye karşı çıkar Searle, sahnede söylenen replikler, sözelimi, tiyatro eserinin kendisi olarak kaleme alınmış yazılı metinden "bahsetmek", onu "alıntılanmak"tan ziyade, "kullanır" (Searle, 1977: 206). *Söz Edimleri*'nde Searle'ün ifadeleri kullanmak ve onlardan bahsetmek [*the use and mention of expressions*] arasındaki farkı açıklamak üzere başvurduğu örneğe dönecek olursak: "Sokrates bir filozoftu" cümlesinde geçen ilk ifade yaşamış belli bir insana yöneltim yapmakta, bu anlamda da normal kullanıma, yani imleme işlevine [*signification*] sahiptir. " 'Sokrates' sekiz harften oluşur" cümlesinde geçen ilk ifade ise filozofun kendisine değil, adına gönderme yapan; Sokrates isminin adı olarak kavranması gerektiği için tırnak içine alınmış bir özel isimdir (Searle, 1970: 73-4). İkinci örnekte Sokrates'in adından bahsedildiğini düşünmeye yatkın oluruz; o adın kullanıldığını değil. Austinci ciddi-asalak sözcelemler ayrımı söz konusu olduğunda Searle, Derrida'nın asalak sözcelemler ile ciddi sözcelemleri aynı kefedeyi tarttığını, dolayısıyla kullanma-bahsetme ayrımını ihlal ettiğini öne sürer görünmektedir.

Tiyatro oyunu örneğine dönecek olursak, Searle'ün bu iddiasını şu şekilde açıklamak mümkündür: Oyunun oyun metninden türetildiğini düşünmekten ziyade, oyun metnini, oyun yazarının kafasında canlandırmakta olduğu olaylar, replikler ve dekorlardan oluşan görsel kurgudan yapılmış bir soyutlama olarak kavramak daha mantıklıdır. "Kullanma" sözcüğünü tam da bu anlamda yorumlamak gerekir. Oyunun oyun metnine atıf yaptığını, onu alıntıldığını iddia etmenin saçma oluşu hususunda Searle'ün

haklılığı kuşkuya yer bırakmayacak niteliktedir. Bir performans olarak oyunun oyun metnini kullanıyor olduğu iddiası, oyun metni yanısıra, oyuncuların idrâki ve tecrübesi, yönetmenin edebi yorumu, ışıkçaların estetik duyarlılığı vb. başka faktörlerin de işin içine karışmış olduğunu imâ eder. Tüm bu sayılanların metne atıf yapıyor değil de onu kullanıyor oluşları, onu aslına rücû ettirdikleri, yani olması gerektiği gibi bir performans dönüştürdükleri anlamına gelir. Şu halde tiyatro oyununun performansı, oyunun kendisini işaret etmekle yetinen; onun yerinde duran; onu temsil eden metni aslında olduğu şeye geri çağırarak olarak anlaşılabilir.

Dolayısıyla, oyun metni ile söz edimlerini oldukları söz edimleri kılan bağlamdan bağımsız, mantıksal koşullar kümesini paralel konumlara yerleştirdiğimizde, Searle için aslolan metnin ya da mevzubahis koşulların o an ifâ edilmekte olan edim tarafından yinelenmesi ya da alıntılanması değil, bilinçli niyetlere sahip özneler tarafından bir iletişim ortamında kullanıma sokulmasıdır.⁶ Nasıl ki oyun ekibi metni bir ipucu olarak alıp, yazarın öngördükleri niyetleri ile kendi niyetlerini harmanlayarak eldeki eserin bir yorumuna ulaşırlar; gündelik hayattaki özneler de, mantıksal koşulları mutlak olarak belirlenmiş gibi görünen söz edimlerini farklı farklı bağlamlarda yeniden üretirler. Ortaya koymuş olduğum bu yorumu onaylayacak olan ise, söz edimlerinin bağlam-bağımsız mantıksal koşullar tarafından tanımlanıyor olması gerektiğini düşünen Searle'dür; değişen bağlamlar çoğulluğuna rağmen yinelenildiği vehmini üreten söz edimlerinden bahseden Derrida değil.

6. Sonuç

Derrida'nın Austin eleştirisi ile başlayan Derrida-Searle tartışmasının temel eksenini, sözcelenmeleri bir eylemin ifâsı olarak anlaşılan söz edimleri konu olduğu müddetçe dilin dünya karşısındaki konumlanışdır. Tartışmanın bu minvalde dönmekte olduğunun farkında olan daha ziyade Derrida'dır. Searle'ün Derrida'yı basit mantıksal bir meseleyi metafiziksel bir düzeye taşıyor olmakla itham ettiği de bu iddiaya kanıt teşkil eder mahiyettedir.

Yukarıda da göstermeye çalışmış olduğum üzere, söz edimlerini, uylasımsal bir bağlamda kendine şeffaf niyetlerin etki üreten (anlaşılmaktan ziyade) dışavurumları olarak yorumlayan Searle, kurgusalılığı mevzubahis niyetlerin yokluğu üzerinden algılamış; sonuç olarak da yönelimsellik paradigmasının dar sınırları içine hapsolarak Kartezyen bakış açısını sürdürmüştür. İster doğru isterse de yanlış olsunlar, salt bildirimsel ifadelerin nihai işlevlerini yerine getirdiklerinden bahsedebildiğimiz nokta, söz konusu ifadelerin kendileri birer ifade olmayan mevcut olgularla buluştukları; belli bir yorum silsilesine yol açmış bile olsalar, bu silsileyi kendileri yoruma açık olmayan mevcut şey durumları ile sonlandıran ifadelerin bildirimsellik işlevini hakıyla yerine getirdikleri noktadır. Konu söz edimleri, yani dünyayı betimlemekten ziyade dünyada bir şeyleri değiştirmek olduğu müddetçe, dilin mevcudiyetle [*presence*] sonlandığı noktanın yerini, koyutlanan amaçların edimler üzerinden gerçekleştiği; dünyanın sözcelenmeler üzerinden değiştirildiği bir olgusal zemini alır. Tam da bu anlamda bildirimsel ifadeler için mevcudiyetin (şey ya da olguların mevcudiyetinin) oynadığı rolü, edimseller için niyetlerin mevcudiyetinin oynadığı düşünülebilir. Bir başka deyişle bildirimlerin varoluşunu, yani *doğruluk değeri alabilmeyi* mevcudiyete bağlayan bağ, edimsellerin varoluşunu, yani *sosyal ortamda veya anlam dünyamızda etki ya da fark yaratabilmeyi* niyetlerin mevcudiyetine bağlayan bağa koşuttur. Kurgusal sözcelenmelerin, Searlcü ifadeyle, "mantıksal konumu", söz konusu niyetlerin yokluğunu gündeme taşımakta; mevzubahis sözcelenmelerin buna rağmen nasıl olup da birer edimsel olarak kalmaya devam ettiklerini sorgulama konusu haline getirmektedir.

Şunu gözden uzak tutmamak gerekmektedir ki, niyetler her daim belli uylasımsal zeminler tarafından inşa edilmiş olması gereken bağlamlar temelinde anlamlı bir mevcudiyet kazanırlar. İçinde birarada yaşama ve üremeyi denetim altına alıp düzenlediği bir kurum olarak evliliği barındıran bir toplumsallık olmaksızın iki insanın evlenme niyetiyle bir evlendirme memuru önüne çıkıp belli söz edimlerini ifâ

⁶ Moati'ye göre niyetlerin iletişim ortamında aktarımı anlayışına dayalı model, Searle'ü edimselleri betimleyicilerle karıştırma tehlikesine açık hale getirmektedir: "Ama X'e Y yapmasını emretmekle (edimsözel değer hakkında Austin'in tutmakta olduğu konum) aynı X'e, kendisine Y yapması emri verildiğini bildirmek (iletişimsel pragmatizme sadık kalanların konumu: edimsöz bağlamında Grice ve Searle) arasında büyük bir fark vardır. İlk durumda dilin kullanımı bütünüyle edimselken, diğer durumda edimlerin kipliği başlangıçtan sona kadar tanımlayıcı/betimleyicidir, zira konuşmacı X'e basitçe itaat edilmesi gereken bir istenci aktarmaktadır..." (Moati, 2014: 56).

etmelerinin bir anlamı ve işlevi olamaz. Fakat şurası açıktır ki, söz konusu toplumsallık ve onun tarafından imâ edilen bağlam ile bu bağlam üzerinde hayat bulan niyetler, ancak ve ancak bildirimsel ifadelerin ortaya koymakta oldukları betimleyici önermeler sayesinde bilinir hale gelir, açığa çıkarlar. Bu da demektir ki, edimseller ancak ve ancak saptayıcılar temelinde anlaşılabilirlik kazanır. En azından Austin ve Searle'ün üzerinde felsefe yapmakta oldukları zemin böyle bir bakış açısından hareketle inşa edilmiş gibi görünmektedir. Asalaklık ya da kurgusallık tartışmasının edimsellerin varlık koşulu olarak imâ eder görüldüğü *ciddi olarak sözcelenmiş olmanın (-miş gibi yapmaya karşıt olarak)* söz konusu bağlam ve niyetlerin tasviri olmaktan öte bir metaedimsel olarak ele alınması gerekliliği, edimselleri edimsel kılanın salt betimsel bir zemin olmaktan çok, betimsellik kaynaşmış bir edimsellik temeli olduğunun altını çizer. Derrida ve Searle'ü farklılaştıran ayrım çizgisinin tam da bu noktada belirginleşmeye başladığını iddia etmek saçma olmayacaktır.

Metaedimselin *meta* oluşunu vurgulayan Searle, *ciddi olarak sözcelenmiş olmayı*, edimseli edimsel kılan bağlamın ve bu bağlamda zuhur eden niyetlerin betimsel bir parçası olarak yorumlamayı tercih eder ve onu nihai bir açıklama ögesi olarak kullanmakta beis görmez. Searl'ün bilinçli yönelimsellik olarak yorumlanabilecek olan *metaedimseli* yerine *yinelenme* ya da *alıntısallığı* geçiren Derrida'nın, metaedimsel kavramsallaştırmasını edimsellik vurgusu üzerinden okuduğunu savlamanın sakıncası yoktur. Şu halde Derrida'ya mâledilebilecek olan *metaedimsel* kavramsallaştırması, edimselleri ontolojik açıdan mümkün kılan zeminin tasvirî olmaktan ziyade yine edimsel bir zemin olduğunun altını çizecek; Searl ve Austin'in mantıksal anlamda tüketilebilir olarak tasavvur ettikleri mantıksal koşulları, edimselleri tüketmesi imkân dahilinde olmayan; tüketilemez bir bağlamlar çoğulluğu üzerinden anlamaya yönelecektir. Fish'in de belirttiği gibi, *Söylemek ve Yapmak*'ın onbirinci dersinden itibaren Austin'in betimsel ifadeleri de edimseller olarak değerlendirebileceğine ilişkin sezgisi hesaba katılırsa, Derrida'nın ne anlamda daha derin bir sezgiyi ortaya atmış olduğunu hissetmek çok daha kolay olacaktır (Fish, 1982: 714-6). Ama bu denli şümüllü bir tartışmayı yürütmek ancak ve ancak bir başka yazının sınırları dahilinde mümkün olabilir.

KAYNAKÇA

- Austin, John L. (2009). *Söylemek ve Yapmak: 1955 William James Dersleri*. çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları.
- Austin, John L. (1971). "Performative-Constative", *The Philosophy of Language* içinde; yay. haz. John R. Searle. London: Oxford University Press.
- Derrida, Jacques (1988). "Signature Event Context", *Limited Inc* içinde, çev. Samuel Weber. ss 1-24. Evanston: Northwestern University Press.
- Fish, Stanley E. (1982). "With the Compliments of the Author: Reflections on Austin and Derrida". *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, ss. 693-721.
- Loxley, James (2007). *Performativity*. London and New York: Routledge.
- Moati, Raoul (2014). *Derrida / Searle: Deconstruction and Ordinary Language*. çev. Timothy Atanucci ve Jean-Michel Rabaté. New York: Columbia University Press.
- Searle, John R. (1970). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. New York: Cambridge University Press.
- Searle, John R. (1977). "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida" *Glyph* 1.
- Searle, John R. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Searle, John R. (2011). "Kurgusal Söylemin Mantıksal Yapısı", *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak* içinde, ss. 91-110. çev. R. Levent Aysever. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

PLATON' DA TRAJİK VAROLUŞUN KÖKENSİZ KÖKENİ OLARAK EROS*

Eros as the Groundless Foundation of Tragic Existence in Plato's Thought

Emrah Akdeniz

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Anabilim Dalı
eakdeniz@yyu.edu.tr

Özet

Bu bildiri arzu ile insani varoluş arasındaki temelsiz ilişkinin Platon'da Eros kavramı aracılığıyla nasıl düşünülebileceği dile getirilmeye çalışılacaktır. Platon'un Eros olarak düşündüğü arzu onun özellikle Lysis, Phaidros ve Şölen'den oluşan erotik diyaloglarında gelişimsel bir biçimde ele alınır ve arzu ile onun kökene ilişkin usdışı doğasının Platon'un Varlık kavrayışında önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Eros, Platon'un yapıtlarının tümü için geçerli olduğu savlanabilecek yaratıcı bir ilke görünümündedir ve Platon'un düşüncesinde diyalog formuyla Eros arasında temel bir ilişki vardır. Bu ilişkinin odağında parçalanmış ve arada-duran varoluşuyla insan bulunur. İnsan, farklı, ayrılmış dünyalara aittir ve bu yüzden de varoluşu kökensizliğin belirtisi olan bir yersiz-yurtsuzlukla ve yabancılıkla damgalanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Eros, Köken, Arada-duran, Yersiz-Yurtsuz, Yabancı

Abstract

This paper aims to articulate the groundless relation between "desire" and "human existence" by analyzing Plato's conception of Eros. It was treated especially by Plato in some of his dialogues such as Lysis, Phaedrus and Symposium and it is possible to say that- as an idea of the origin- desire or its irrational nature and to philosophize on it is the main point for Plato's ontology. In Plato's corpus, desire as Eros can be argued to have a creative function and there is an essential relation between dialogue form and Eros in Plato's thought. Human being- with its divided and in-between trait- at the center of this relation. Human being belongs to different, divided worlds and because of this his existence is to be qualified in terms of homelessness and strangeness.

Key Words: Plato, Eros, Origin, In-between, Homeless, Stranger

Giriş

Kimi diyaloglarına bakıldığı zaman Platon'un Eros'un *neliği* ve *nasıllığı* sorunu üzerinden bir tür arzu söylemine ulaştığı ya da arzu felsefesi yaptığı söylenebilir. *Şölen*'de Sokrates aracılığıyla aşkın ya da arzunun bir *eksikliğin* arzusu olarak hep kendinde olmayana yöneldiğini, dolayısıyla ancak sahip olmadığı şeye ilişkin bir yönelimselliğin ifadesi olduğunu ileri süren Platon sadece aşka değil, temelde insana ve insan olmanın beraberinde getirdiği ilişkiselliğin, bilginin ve bilgeliğin doğasına dair ipuçları verir (Platon, 2000: 199d/200e). Bu ilişkiselliğin anlamını insanı belirleyen bir *eksiklik* üzerinden insanın insanla, kutsalın alanı olarak tanrılarla, yeryüzüyle ve buradaki konumuyla ilgili olarak gerçekleştirdiği yaşamsal etkinlikleri oluşturur. Platon'un düşüncesi aracılığıyla "Arzunun bileşenleri nelerdir? Arzu bir sebep mi yoksa sonuç mudur? Sokrates'in bilgeliği nerede yatar? Bilgiyle arzunun ilişkisi nedir? Arzu olmaksızın varoluşu açıklamak olanaklı mıdır?" türünden varoluşun kökenine ilişkin soruları gündeme getirmek ve bu bağlamda *eksikliğin*, varoluşun özünde ve Platon'un düşüncesinde ne denli belirleyici bir vurguya sahip olduğunu görmek olanaklıdır¹. "Eros'un iki farklı parçayı bir bütün haline getiren bir

* "Platon ve Lacan dolayımında Arzu Sorunsalı" başlığını taşıyan doktora tezinden türetilmiş olan bu makale 27 Nisan 2013 tarihinde Aydın'da gerçekleştirilen Sosyal Bilimler Araştırmalar Konferansında sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Platon'un düşüncesinde insanı belirleyen varoluşsal, temel bir eksiğin olduğu düşüncesi bu makalenin sınırları içinde özellikle Lacan'ın psikanalitik kuramı ile Heidegger'in düşüncesi bağlamında sergilenmeye çalışılacaktır. Bu nedenle Platon'a ilişkin söylenenler bu iki düşünürün fikirleriyle bağlantı içinde düşünülerek okunmalıdır.

aracı, bir daimon olduğu" (Platon, 2000: 202e) savı ile Sokrates'in Diotima'yı ima ederek aşka ilişkin öğrendiği her şeyi aslında bir kadından öğrendiğini ileri süren savı ilkin arzusunun aslında *arada-bulunan* bir varoluşa bağlı olduğunu, ikinci olarak da *başkalığın, farklılığın, ötekinin* açığa çıktığı *ayrimsal* bir söylemin böylesi bir varoluştan ayrı tutulamayacağını dile getirir. Bu bağlamda Platon'un söyleminde *ayrimsal* olanın göz ardı edilemez bir önemi olduğunu ve erotik olanın bizzat *ayrimsal* olanın açılımına denk düştüğünü söylemek olanaklı görünür. *Eksikliğin* söylemi olarak arzusunun söylemi, *ayrımın* söylemi olarak yaratıcı bir biçimde işler ve bu bağlamda Platon'da vurgu, bir tür *kökensel kopuş* üzerinde yoğunlaşır. Diotima'nın kişiliğinde Platon'un Sokrates aracılığıyla dolayımamada bulunduğu *ayrimsallık*, arzusunun nedeni olarak görülen ö/Öteki² aracılığıyla kurulan ve bu bakımdan eksik varoluşun doğasını karakterize eden ilksel ve kurucu bir ilişkiye dair yorumlanabilir. Bu bağlamda denilebilir ki Platon'un diyaloglarının dramatik yapısı ve bu dram sahnesinde dile getirilenler insanın arzu belirlenimli ya da *yok-luk* yönelimli "doğasına" ilişkin kökensel bir açılımın ifadesidir. Böylesi bir açılımın özünü ise insan varoluşunun *kopuş* ya da *ayrılma* ile birlikte yüz yüze kaldığı ve denetim altına alamadığı bir yazgıyla bağlanmış olması oluşturur. Bu yazgıyı Platon'un söylemi bağlamında varoluşun *burada-buluşunu* anlamlandıran bir *Öteki* olarak düşünmek olanaklıdır. Burada söz konusu olan kendi kendine yetemeyen, tek olamayan, eksik, yitimli, temelini kaybetmiş, yabancılaşmış bir varoluştur ve bu varoluşsal durum *özneliğe* işaret etmektedir³. Platon'un arzu söyleminde özne, tamamen kapsanması ya da tüketilmesi ve bu anlamda denetim altına alınması söz konusu olmayan aşkınsal bir Öteki dolayımında belirginleşen ve ancak böylesi bir Öteki aracılığıyla olduğu hale gelen bir oluşumu ifade eder. Bu bağlamda Platon'da İdea'ların alanı olarak *mitos*'un alanı, dile gelmez, dilin sınırları içine çekilemeyen, adlandırılmayan, yani arzusunun alanına işaret eder⁴. Başka bir deyişle Platon'un söyleminde arzusunun ancak bilinemez, ulaşılamaz bir Öteki bağlamında anlaşıldığı ileri sürülebilir. Aracılığıyla devinimin olduğu, anlamsal kurgunun çatıldığı, iç içe dünyaların açıldığı bilin(e)mez Öteki, parçalanmışlığın ve ayrı düşmüşlüğü merkeziz kıldığı öznenin eksikliğini kapatma olanaklılığına işaret eder. Dolayısıyla Platon'un arzu söylemi, mutlak anlamda aşılabilir bir Ötekiliği ön plana çıkarır. Odağında, dile sahip öznenin olduğu bu varoluş tasarımı, gösteren, daima bir kaybı, şimdi, burada olmayı, yani bir Ötekiliği imler ve bir daha ele geçirilemeyecek kökensel bir kaybın ikamesi olarak var olur. Bu durumda daima öteki olarak bir yokluğu imleyen dil, yerine geçtiği temel eksikliği, boşluğu kapatmaya, doldurmaya çalışacak biçimde işler. Söz, bu bağlamda Varlığa ulaşmak ister ve özneyi de içine alan kesintisiz bir devinime aracılık eder. Bu devinimi sağlayansa, kopmuş ve ayrılmış olmanın kökeni ya da yurdu olarak okunabilecek Ötekidir. Bu bağlamda Platon'un ve diyaloglarının önemi, tam da sözün, özü yokluk olan Varlığı karşılayamaması hakikatinde ortaya çıkar. Odağında söz olan diyaloglarında Platon, sözün peşinden hakikate, başka bir deyişle bütüne ulaşmaya çalışan karakterleri resmeder. Diyalog bu yönüyle yaşamın açılımı olarak görünür. Varlığa ulaşamayan sözün, yerine geçtiği "doluluğu" bir eksiklik karakterinde tekrar etmeye başladığı *yer* diyalogların sahnesidir. Dil, kendini tamamlayamayan hakikatin kesintisiz tekrarlar zinciri olarak işler ve söz, devinimini, sözü karşılıklı olarak alıp veren iki yitimli özne aracılığıyla varlıkla ve ö/Ötekiyle olan, temelini kopuşun belirlediği kökensel ilişkide gerçekleştirir. Böylece yitimsizlikleri içinde özneler, eksikliklerinin yarattığı arzu aracılığıyla birbirleriyle etkileşim içinde bilgeliğin ardı sıra açılan olanaklılığa yürürler. Bu bağlamda Platon'un arzu söyleminde ulaşılması olanaklı olmayacak bir yansıtım (projeksiyon) olarak varlığın, yetkinliğin, bir-leşememenin vurgusu bulunur. Bu nedenle Platon kayıp olanın dilde yeniden var

² Öteki/öteki ikiliğini Lacancı bağlamda kullanılan anlamsal çeşitliliği bir yana bırakarak yalnızca simgeselin düzeninde yer alan özne anlamında küçük öteki ile özneyi olanaklı kılan mutlak Ötekilik anlamındaki aşkınsallık olarak kullanıyorum.

³ Özne terimi düşünceye her ne kadar yolunu Descartes'in açmış olduğu moderniteyle birlikte girmiş olsa da Platon'un diyaloglarında varlık bulan karakterleri, makaleye yön veren düşünsel uğrağın bakış açısı bağlamında, arzusunun belirleyici olduğu bir düzlemde yer alan yabancılaşmış, kökenini arayan devinim halinde özneler olarak yorumlamak olanaklı görünmektedir. Bu bağlamda Platon'un söyleminin hakikati arayan, kökenini kaybetmiş öznelerinden söz etmek olanaklıdır.

⁴ Burada İdeaların alanı ile mitos alanının birlikte anılması / bağdaştırılması, Platon'daki İdealar alanının küçük ötekini, yani özneyi güdümlen, mutlak ele geçirilemezlik alanı olarak Öteki düşüncesi ile ilişkisinden ileri gelmektedir. Zira mitos, imgesel olanın, yani dilin sınırları dışına da çıkabilenin alanı olarak, öznenin hakikatle kurduğu ilişkinin yönelimini oluşturan başlatıcı ve özneyi kurucu kökensel bir anlama ve işleve sahiptir.

edilebileceği ve arada-olmanın böylesi bir daimonik ya da erotik arayışa karşılık geldiği imasında bulunur. *Arada-olan* bir varoluş olarak insan, arada oluşunu imleyen söze/dile bağlanmıştır ve yaşamı kökensizliğinin yansıması olan bir dilsellik içinde kurulmaktadır; böylece insanın aynı zamanda *yok-lukça* belirlendiği, *yok-lukça* belirlenmeninse, arzu dolu bir varoluşa işaret ettiği ve bunun da diyalogların kökensel anlamına ışık tuttuğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda diyaloglar bizim yeryüzündeki varoluşumuzu, bu varoluşun özü olan erotizmi, eş deyişle trajikliğimizi açar. Başka bir deyişle Platon'un diyalogları, kendini yalnızca dil olarak dilde gösteren arzunun, doldurulamaz bir *yok-luğun*, dindirilemez bir özlemin ifadesi ve ikamesi olmakta ve bu bağlamda arzu söyleminin olanaklılığına ve bu olanaklılığın açığa çıkardığı hep sınırdan duran trajik varoluşa odaklanmaktadır.

1-Platon ve Sınır

Platon'un 'Şölen', 'Phaidros' ve 'Lysis' diyalogları başta olmak üzere 'Savunma'dan 'Devlet'e ve 'Phaidon'a uzanan bir dizi diyalogunda arzuyla hakikat, aşk ile aşkınlık arasındaki ilişkiye dair, ya da başka bir deyişle varoluşumuzun ne demeye geldiğine ya da yeryüzündeki yerimizin olası anlamının ne olabileceğine ilişkin bir sorgulamanın ön plana çıktığını söylenebilir. Yeryüzündeki yerimizin ne olduğu, başka bir deyişle ne biçimde var olduğumuz ise doğrudan doğruya eksikliğe yazgılı yapımıza ve bu bağlamda arzuyla, erotik olanla kurmak zorunda olduğumuz özsel ilişkiye işaret eder. Bu özsel ilişki aynı zamanda öznenin kendi kendisiyle kurduğu ilişkinin de olanağı anlamına gelir ve bu haliyle varoluş, özünde ötesine geçerek ardında bırakamayacağı bir yabancılığı taşır. Bu bağlamda Hyland'ın da vurguladığı gibi: "Eros bir tanrıdan çok 'yabancılaşmış' insan doğası olarak anlaşılabilir" (Hyland, 1995: 116). Eros'un özü yabancılaşmaya ait insan doğasını ifade etmesi, düşüncenin, felsefi etkinliğin de bu yabancılaşmış doğanın bir sonucu olarak yorumlanabilmesinin önünü açar. Kısacası Platon'u ve onun diyaloglarını kökensel bir yabancılaşmanın, yersiz yurtsuzluğun, hep sınırdan olmanın bir görünümü olarak düşünmek olanaklı görünür. Platon'un diyaloglarında sahneye çıkan Sokrates, sınır bir varoluş sergileyerek böylesi bir yurtsuzluğun somut ifadesi haline gelir. Yurt, yurtsuzluk, kökeni arama ve kökene dönmeye çabaları kendi kendisiyle örtüşemeyen, özün varoluşu kapsayamadığı yitimli bir varlık kipine işaret eder. Tamamlanmadığı ve temel bir eksikle belirlendiği için sürekli arzulayan varoluşuyla özne, beraberinde sınır ötesine geçme olanağı anlamında sınırsızlığı getiren ve kendisinde sınır olan bir noktada konumlanır. Bu sınırı sürekli devinim halindeki yapıyla açık tutan özne bu açıklığı diyaloglarda görünür hale gelen bir arayışta sürdürür. Arayış, öznenin öncesinde yer alan ama özneyi öteye uzanımı içinde aşkınsal olanla kurduğu ilişkide devindiren bir tamamlanma diyalektiğinde somutluk kazanır. Miller'ın da dile getirdiği gibi: "Platon'un metafiziği daima her yerde olması gerekenden çok, mevcuttaki yokluğa işaret eder. Bu, kesinlikle duyusal doğrudanlığın dünyası ile haz ilkesinin ötesinde yer alan formlar öğretisinin hayranlık verici bir doğrudanlıkla kurduğu aşkınsal tamamlanmanın arasındaki boşluktur" (Miller, 2007: 120). Platon'un diyalogları, özünde eksikliğin olduğu bir varoluşun, hep mevcuttaki yoklukla karşılaşmakla sonlanan arayışını resmederek bu varoluş aracılığıyla öznenin yeryüzünde sergilediği yabancılaşmaya tanıklık eder. Başka bir deyişle Platon, Sokrates'in kişiliği aracılığıyla öznenin içinden yansıyan boşluğun yarattığı yabancılaşmayı gösterir. Bu yabancılaşma içinde: "Sokrates yalnızca derin içselliği anlamında makul bir biçimde 'dışarıdan düşünür'" (Miller, 2007: 132) ve dışarıdan düşünerek de haz ilkesinin ima ettiği sınırların dışına taşar. Bu noktada ilginç olan, Platon'un bir sınır varoluş olarak sözün peşi sıra giden filozofun sahneye çıktığı diyalog yapısını, bu yabancılaşmanın ve öznenin hakikatle kurduğu parçalanmışlığın sonucu olan yetkinlikten uzak ilişkiyi sergileyebileceği bir alan olarak seçmesidir. Diyaloglar bu bakımdan içinde hakikate ulaşmanın birbirinden farklı biçimlerde görüldüğü ve bu anlamda da öznenin yitimliliğinin ima edildiği bir varoluş alanı olarak görünür. Bilgeliğin peşi sıra aşkla giden özne, diyaloga girdiği ötekiyle aradığı ve sorguladığı kavrama ilişkin bütüncül bir söylem oluşturamaz.

"Sözcük anlamı olarak bilgelik sevgisi olan felsefe bütünü bilgisini gerçekleştirilmeye çalışır. Eğer olanaklı olsaydı bu bilgelik tekil, türdeş bir konuşmada, yani içinde doğa bilimlerinden tarihe, sanat ve dine uzanan ve bilimin bütünü kuran ayrışık parçaların başarılı bir biçimde bütünlendiği bir mantıkta dile getirilirdi (...) diyalogların da gösterdiği gibi

Platon bütüne ya da bilgeliğe ilişkin bütüncül, türdeş bir konuşmanın olanaksız olduğuna inanır. Diyaloglar bizzat bu durumun kanıtıdır. Elbette diyaloglar Platon'un felsefi konuşmalarıdır; fakat onlar aynı zamanda mitlerin, teatral olanın, şiirin hatta görsel yardımcıları mantıksal akıl yürütmelerin de iş başında olduğu ayrışık konuşmalardır. Diyaloglardaki ayrışık konuşma biçimi tekil ve türdeş bir bilgelik biçiminin olanaksızlığına işaret ederken aynı zamanda Platon'un bütünün ayrışık doğasını en iyi biçimde dile getirme çabasını da kurar" (Hyland, 1995:99-100).

Bütünün ayrışık doğası, öznenin hakikatle kurmaya çalıştığı *parçalı* ilişkiye denk düşer. Bu, birbiriyle bütünleşemeyecek dünyaların hiç birine ait olmayan ama sürekli olarak ayrı kaldığı yurda hasret duyan ve bunun için de arayışını sürdürerek arzulamaya devam eden ve böylece sınırın ötesine geçmeye çabalarak kendini en "yetkin" biçimde kurmaya çalışan ve bu özelliğiyle zaten sınırın kendisi olan özneye işaret eder. Bir sınır varoluşu olarak öznenin hakikat arayışının teatral bir yapı içinde birbirinden farklı biçimlerde görünür olmasını bir olumsuzlama ve bir olumsuzlamadan oluşan ikili bir görünüm bağlamında yorumlamak olanaklıdır. Bunlardan ilki diyalektik söylemin içinde öznenin varlıkla kurduğu ilişkinin yansıması olarak oluşan açmazlar biçiminde ve ikinci olarak da temeldeki boşluğun dile gelemezliğine ya da dile getirilemezliğine ilişkin mitik söylem biçiminde.

2-Diyalektik Söylemin Açmazı: Varlık Yanılgısı

Platon'un kullandığı teatral yöntem, insani varoluşun bulunduğu simgesel alanı kesintiye uğratmayan ve yaşamı olduğu, görüldüğü biçimiyle resmetmeye çalışan dramatik yapısıyla insanın *dünya-içinde-buluşunu* ve içinde bulunduğu durum üzerinden nasıl olup da *aşkınsal* bir devinimi gerçekleştirdiğini göstermeye çalışır. Yaşamın görüldüğü biçimiyle yansıtılmaya çalışılması, özneler arası ilişkilerin *diyalogik* karakteri dolayımında gerçekleşir. Sözün karşılıklı alınıp verilmesine ve böylece *hakikate* ulaşmaya çalışılmasına dayanan Platonik diyalektiğin özünü ise kökende yatan eksikliğin yansıması olan temel bir olumsuzlamanın *etkisi* belirler. Söz konusu *etkinin* diyaloglarda kendini gösterme biçimi ironidir. İroninin göze çarpan temel özelliği ise kendi içinde tersine dönüşen durumlara ilişkin olmasıdır. İleri sürülen önermenin içeriğinin tam da ileri sürülenin tersine döndüğü ironik durumun en açık örneğini Sokrates'in bilgelik konusunda somutlaşan ve aslında bir tür çıkmaza varan tavrında görmek olanaklıdır. İroni, diyaloglarda Sokrates'in karşısında bildiğini savunan ve böylece bir konu hakkında *mutlak* tanımlamalara ulaşabileceğini savlayanların içine düştüğü durum olarak deneyimlenir. Başta iddia edilen görüş, *söz* alıp verişin sonunda Sokrates'in savunduğu görüş haline gelirken Sokrates'in savları da karşı tarafın savunduğu görüşün savları haline gelir. Belli bir konudaki *eksikliğin* giderilmesi ekseninde gelişen diyalogun sonunda her iki tarafın da içinden çıkamadığı bir *açmazın* içine düşülür. Böylece bir şeyin bilgisine *bütünlüğü* ve *yetkinliği* içinde ulaşabileceğini savunanlar, içine düştükleri çıkmazda *eksikliklerinin*, *tamamlanmışlık* anlamında bilgeliğe ulaşmalarının olanaksızlığını görerek bir tür farkındalığın canlı kanıtı haline gelirler. Bu bağlamda ironinin bize *yerimizi* anımsattığını ve nasıl bir *boşlukta* durduğumuzu, ne biçimde devindiğimizi ve boşluğu doldurmak için ne yapmaya çalıştığımızı gösteren bir iç görü kazandırdığı söylenebilir. Diyaloglarda ironinin devreye girdiği ya da ortaya çıktığı durum bir *olumsuzlamadır* ve *olumsuzlama* kendini *eksikliğe* dayalı bir varoluşun doğal sonucu olarak göstermektedir. Gerek Şölen'de gerekse de Phaidros'da altı çizilen nokta, insani varoluşun aşkla olan kopmaz bağıdır ve aşkın söz konusu olduğu her durumda da kaçınılmaz bir *eksikliğin* varlığı söz konusudur. Agathon'la kurduğu diyalogda Sokrates'in de belirttiği gibi: "(...) arzu duyan bir insan, elinde bulunmayan ve o an mevcut olmayan bir şeyi arzu ediyor demektir. Sahip olmadığı, kendisinin bizzat öyle olmadığı, eksikliğini duyduğu şey, işte onun arzusunun, aşkının nesnesi olan şeydir" (Platon, 2000:200e2-6). Öznenin bu süreçte deneyimlediği kendi *tamamlanmamışlığıdır*. *Tamamlanmamışlık* Platonik diyaloglarda iki farklı biçimde görünür. İlkin kendi *doluluğunun* aslında *boşluk* olduğunu görenlerin içine düştüğü açmazlar biçiminde ve ikinci olarak da bastırılmış *boşluğu* ötekine yansıtarak arzularını bir tür yanılsamanın içinde sürdürenlerin içine düştüğü açmazlar biçiminde. Bu bağlamda diyalogların en göze çarpıcı tarafını konuşmanın başında bir kavrama ilişkin bilgiye sahip olanların- aynı konuşmanın sonunda hakkında bilgiye sahip olduklarını ileri sürdükleri konu üzerinden- kendi varoluşsal *boşluklarıyla* karşılaşma deneyimleriyle kendi *boşluklarını*, bu boşluğu doldurmada yardımcı olabileceği sanılan öteki üzerinden kapatmaya çalışan öznelerin *boşluk*

deneyimlerinin oluşturduğu söylenebilir. Her iki durumda da esas olan, diyalogun öznenin kendi varoluşundaki *temel eksikle* karşılaşmasının önünü açan bir yol olmasıdır. *Boşluk* deneyiminin ikinci biçimi en açık biçimiyle Şölen'in sonlarında Sokrates'le Alkibiades arasında gelişen bölümde görünür. Aşık bu ilişkide parçalanmanın görünümü olan *sözün* büyüyle *tamamlanabileceğini*, *eksikliğini* giderebileceğini sandığı ötekine doğru çekilir; çünkü Phaidros'ta Sokrates'in de belirttiği gibi" (...) Aşkın ruhu aramayı sever ama neyi sevdiğini bilmez; anlamaz, başına ne geldiğini bilemez, sanki ötekine bakmakla bir hastalığa yakalanmış gibidir" (Phaidros,256d). Yakalanılan bu hastalık Alkibiades'in Sokrates'i tarif ederken kullandığı bir sözcükle, *eksiksizliğin* temsiline dönüşen *agalmeta* ile ifade edilir (Platon, 2000: 216e). Sokrates'i içi açıldıkça *yetkinliği*, *güzelliği*, *bütünlüğü*, *tamlığı* görülebilen ve böyle olmasıyla da aslında *doluluk* örneği olan bir *heykele*, *surete* benzeten Alkibiades, kendi varoluşunun taşıdığı *eksikliğin* tam tersi olarak yorumladığı bu yetkinliğin büyüyle kendinden geçen, adeta hasta olan ve arzusunun nesnesini ele geçirmeye çalışan, fakat bunda bir türlü başarılı olamayan özneyi temsil eder. Alkibiades'e göre Sokrates'in *tamlığının* kanıtı, onun hiçbir şeye gereksinim duymayan, kendini önemsiz gösteren ve bağımsız kişiliğine işaret eden ironisinde saklıdır (Platon, 2000:216-e). Sokrates'in ironisi, Alkibiades gibi kendi *eksikliğini* öteki üzerinden kapatabileceğini düşünen ve bunun için de *eksikliğini* karşı tarafa yansıtan öznenin, ötekinin *eksikliği* anlamında bastırılmış *eksikliğini* açığa çıkartarak *boşluğun* deneyimine *yer vermesinde* yatar. Alkibiades varoluşunun özünü oluşturan *temel eksikliği* ortadan kaldıracak olanın başka bir özne olduğunu düşünür; bu özne Sokrates'ten başkası değildir; çünkü Sokrates her ne kadar bilmediğini söylese de dile getirdikleri sonucu ortaya çıkan keskin ironi Alkibiades'e göre sadece bir yanıltmacadır ve bu yanıltmacanın altında eksiksiz bir Sokrates portresi yatmaktadır; oysa Alkibiades'in yetkin Sokrates portresine karşın Platon'un Sokrates'i eksikliğinin farkında olan ve bu nedenle sürekli arayış içinde olan bir öznedir ve bu eksikliğinin sonucu olan arayışı içinde Alkibiades'in arzusunu reddetmesi kaçınılmazdır; çünkü Alkibiades'in Sokrates'ten istediği *şey* Sokrates'i de arayışa sürükleyen, ardı sıra gitmesine neden olan *tamamlanamaz* ve ikame edilemez *eksikliğin* ifadesidir ve ikilinin arasındaki ilişki bir arzulama ve reddetme diyalektiği bağlamında canlı tutulmaktadır; çünkü ilişkinin odağında *arzu* vardır; *arzunun* olduğu yerde *eksiklik*, *eksikliğin* olduğu yerde de *arayış*, bu anlamıyla erotik süreç bilgelige ulaşmanın yoludur ve Sokrates de böylesi bir arayışın içindeki *eksik* öznenin ifadesi olmaktadır. Mutlak arayışın ifadesi olan bilgelik, insanın özünün *temel eksikğin* etkin olduğu bir *boşlukla* belirlendiği biçiminde özetlenebilir. Bu, trajik deneyime denk düşen ve erotik sürecin karakteristiğini oluşturan temel bir durumdur. Miller'in da belirttiği gibi "Sokrates'in kabulünde Eros, Diotima'nın konuşmasının da gösterdiği gibi, olumlu bir öz değildir ve daha çok varoluşla yok oluş; ölümlüyle ölümsüz; çirkinle güzel arasında yer alan ve Alkibiades'in arzusunu, yalnız bu arzuyu yadsıyarak verebilen daimonik bir aracıdır" (Miller, 2007: 127). Bu bağlamda arzusunun kökensel bir eksiklik olarak tanınması Sokrates'in erotik ustalığının özünü kurar; başka bir deyişle bu erotik ustalığın özünü yitimsizlik anlamında *boşluğun*, *eksikliğin* tanınması oluşturur. Bir tür yadsımayla, olumsuzlamayla ilgili olduğu ileri sürülebilecek olan ironi bu bağlamda bir tür "(...) negasyon olarak, özellikle de negasyonun deneyimlenmesi olarak (mantıksal negasyonun tersine) genelde güçlü bir yitimsizlik örneği olarak sergilenir. Böylesi bir negasyon/yitimsizlik (kişinin arzusunun ya da hak ettiği bir ödülün) reddedilmesinden (kişinin özgürlüğünün) kısıtlanmasına dek uzanan ve hemen hemen hepsi de Sokrates'in başına gelmiş olan çeşitli biçimlerde anlaşılabilir" (Hyland, 1995: 97). Fakat çeşitli biçimlerde anlaşılabilir ve diyaloglarda iki biçimde ortaya çıkan ironiye neden olan *olumsuzlamanın* en temel özelliğini, kendini gösterenlerden kurulu akışkan bir ağ olarak dilde, gösterenle gösterilenin zincirleme ilişkisinde gösterenin hep bir *boşluğa* varması biçiminde gerçekleştiren ve bu nedenle de trajediye yol açan dramatik bir yapının işleyişi oluşturur. Özünde trajik öğenin bulunduğu söylenebilecek diyaloglar ilk biçimiyle ortaya çıkan *boşluğu*, ikinci biçimiyle de bastırılan *boşluğu* ele verir; parçalanmışlığın bir ifadesi olan dil, Sokrates'in başkahraman seçtiği diyaloglarda açmaz olarak görünür. Karşılıklı *sözün* alınıp verilisinde *söz*, daima çıkışı olmayan bir düğüm noktasına getirerek *eksikliğin* ifadesi olan ve kendini dilde açan *gerçeğin* hakikatine ulaştırır. İnsan *eksik* bir varoluştur ve yitimsizliğinin içinde bu yitimsizliğin ifadesi olan dil hattında mutlak hakikate, tam bilgelige ulaşması

olanaklı görünmemektedir. Bununla birlikte eksiklikle belirlenen varoluş, *aşkınsallığı* olanaklı kılan bir *olumluluğu* da getirir. Hyland'ın da belirttiği gibi: "İnsanın tüm arzusu deneyimlenen bir eksikliği yadsıma devinimidir; ama bu deneyim aslında olumsuz değildir. Burada söz konusu olan bu tamamlanmamışlığı aşma, onu Aufhebung anlamında başarmadır. Eros insan doğasını böylece diyalektik kılar" (Hyland, 1995: 108). Dolayısıyla diyaloglarda her iki biçimde de açığa çıkan ironi, *boşluğun* ifadesi olmasıyla aynı zamanda olumlayıcı bir olumsuzlama olarak iş görür. Bu bağlamda diyalogların açığa çıkardığı hakikat tüketici anlamda, bütünsel doğaya sahip yetkin bir konumun, durumun olanaklı olamayacağı yönündedir. Diyaloglar aracılığıyla görünen ironi- her iki biçimiyle de metafizik geleneğin bilgi tasarımı anlamında varlık yönelimli anlayışını kesintiye uğratar, daha doğrusu varlığın özünde bulunan açmazların yüzeye çıkmasını sağlar. Bu haliyle diyalogların zaten varoluşun özünde yatan ironi aracılığıyla üzeri örtülen *boşluğu* ortaya çıkaran ve bu nedenle de kendinden emin öznenin sağlam görünen duruşunu sarsarak söz konusu öznenin kendi üzerine kapanmasını ve ardından kendini sorgulamasını sağlayan kritik bir işlevi olduğu söylenebilir. İnsanın kim ya da ne olduğu ise Platon için insanın kökeniyle bağlantılı olarak mitik bir söylemin ve böyle bir söylemle bağlantılı olarak da varlığa giden yolun olanağını gündeme getirir.

3-Mitik Söylem ve Varlığın Yolu

Kendini diyaloglar boyunca çeşitli *açmazlar* biçiminde gösteren ve böylece sınırlılığın ve yitimliliğin farkına varılmasını sağlayan *İdea*'lar alanı, kopulan bir bütünlüğün ve yeniden ele geçirilmek istenen yitlik bir geçmişin mitik ifadesi olarak düşünülebilir. Mitik söylem bu bağlamda Platon için aynı ironide olduğu gibi çözülemez ve bilmecemsi olan bu kökensel duruma işaret eder ve ötekiliğe ilişkin temel eksikliğin ikamesi olan ve simgesel alanın dışında kalan bir yansıtma gibi durur. Bu nedenle "Sokrates, adlandırılmaz, dile getirilemezi aramayı sürdürebilmek adına aşk çıkmazını mit aracılığıyla muhafaza eder" (Rosler, 2007: 278). Bu bağlamda yetkinlik anlamında tamlığın alanı olan *Hakikatin/İdenin* alanı aynı zamanda mutlak ötekiliğin alanı olarak *diya-logosun* merkezindeki *sözün* aracılık ettiği bir *anımsamanın* da yitlik alanı olur. Tersine dönüşün, yani ironinin açığa çıktığı Sokratik durum tam da böylesi bir anımsamanın yeridir; zira "Platon'un Sokrates'inin söz konusu olduğu durumda onun bilgisizliğinin farkında oluşu İdelerin [İdeaların] kısmi de olsa anımsanmasından ayrı tutulabilir değildir" (Scott-Welton, 2008: 186). Bu bağlamda Platoncu mit, sanki gündelik yaşamın akışındaki parçalanmış özneye bilinçdışını gösteren, kayıp kökeni, sınırın ötesini gösteren ve bu haliyle düşleri anımsatan bir söylem gibi var olur. Simgesele girmeden önceki herhangi bir deneyimin saptayamayacağı bir duruma işaret eden *köken*, olumsuzlamanın, temeldeki eksikliğin geriye dönük ama ileri yansıtılmış bir tasarımı olarak simgeselin alanındaki her türlü anlaşılabilirlik sınırlarının *ötesinde* yer alır; başka bir deyişle mit, *ötekilik* olarak kökenin yabancılığına ilişkin bir söylem gibi işler. *Ötekiliğin* uzamı, kayıp idelerin, kökenin, kökende yatan *boşluğun* anımsanmayı bekleyen alanıdır ve böyle olmasıyla da sevenle sevilenin *diya-logos* etkinliği aracılığıyla birbirlerini etkilemelerine yol açan arzunun alanıdır; sevilenin sevene, sevenin de sevilene dönüşmesi bağlamında gelişen erotik ilişkinin temelindeyse kökenin anımsanarak deneyimlenmesi vardır; başka bir biçimde dile getirilecek olursa, sevenle sevilenin *söz* eksenli *arzu* merkezli karşılıklı dönüşümünün altında, öznenin kendi *eksikliğini* ötekine yansıtması ve her iki öznenin de diğerinin ötekiliği ve barındırdığı *boşluk* dolayımında kökensel *boşluklarını* ve yetkinlik/bütünlük anlamında ayrı kaldıkları yitlik *özlerini* anımsamaları yatmaktadır. Bu bağlamda bir zamanlar sahip olunan ama artık *eksiklik* olarak deneyimlenen kökendeki bütünlük ve ayrı düşülen ideler anlamında yetkinliğin alanını *söz* ekseninde ardı sıra gidilen güzel biçimlerin *ötesinde* yer alan iyi olarak ve iyi'yi de eksikliğin doğal sonucu olarak varoluşun kendi ölümsüzlük imgesini arayışının öyküsü olarak düşünmek olanaklıdır. Bu bağlamda iyi, eksikliğin ikamesi olarak gerçekleştirilenleri ve *diya-logosun* bu konudaki kritik önemini dile getirir. Miller'ın da vurguladığı gibi: "(...) Eros asla (güzellik, bilgelik, zenginlik, mutluluk) gibi belli bir iyiyi temsil etmez; tersine yalnızca iyinin ardındayken tam olarak gerçekleştirilenleri temsil eder" (Miller, 2007: 107). Böylelikle mitik söylem aracılığıyla insanın *arada-bulunan* konumunda yetkinlikle yitimliliğin *kapatılmaz mesafesinde* nasıl devindiği ve kendini

var etmeye çabaladığı görünür hale gelir. Gerek Şölen gerekse de Phaidros diyaloglarında Platon, tam mevcudiyet, yetkinlik anlamında mutlak arzunun gerçekleşme alanı olarak düşünülebiyecek dile getirilemez alanın, yani sınır ötesinin aşamalı olarak resmini çizmeye çalışır; Şölen’de eksikliğin yönlendirdiği güzel bedenlerin biçimlerinin ulaştırdığı sınır ötesinin, yani iyinin alanı Phaidros’da mitik bir söylem aracılığıyla göz önüne serilir; burası hiçbir zaman için ulaşılamayacak ya da ulaşılsa bile *insan olmanın* sınırlarının geride bırakılmasına neden olacak *olanaksızın* alanıdır ve bir olanaksızlık alanı olarak ilkin varoluşun nedeni ve etkisi ama aynı zamanda ulaşılmaya, dönülmeye çalışılan bir hedef olarak da insanın geleceğine dönük etkinliklerinin oluşturucu koşuludur; bu bağlamda “Platoncu mit yalnızca insanın umutlarını yansıtan değil fakat aynı zamanda bunları gerçekleştirmeyi de arayan bir ayna görevi görür” (Griswold, 1996: 147). Bu aynanın iki tarafındaysa *söz* ekseninde birbirlerinin karşısında bulunarak öteki dolayımında kendi eksikliklerini görmeye çalışan öznel konumlanır. Bu bağlamda mitik söylemin varoluşun trajik özünü açan, insani varoluşun özünde nasıl bir yapıcı *boşluk* olduğunu görmemize olanak sağlayan ve bu anlamda Platonik diyalog biçiminin ayrılmaz bir parçası olarak iş gören bir söylem olduğunu ileri sürmek olanaklı hale gelir. Bu aslında insanın özünün erotik olduğunun bir ifadesidir ve erotik öz beraberinde insanın aşkınsallığına ilişkin bir olanaklılığı da gündeme getirir; çünkü “İlkesel olarak tamamlanmamış oluşumuzun, bunu deneyimlememiz ve aşmaya çalışmamızın tüm yolları erotik doğamızın açılımıdır” (Hyland, 1995: 115) ve bir olanaklılık olarak erotik özümüzün açılımı, bu özün ait olduğu kökenin mitik karakteri ile bu mitik karakterin ima ettiği dönüşüm olanağını ortaya koyar. Böylece bütünlüğün ifadesi olarak eksikliğin yansıması olan mitik alanın sınır ötesi ve mutlak yabancılık anlamındaki ötekiliği, dönüştürücü⁵ olana ilişkin bir alanın olanağına işaret ederek insanın özünde yatan olanaksızlığa ilişkin güçlü bir çağrı ifadesi taşır. Bu başka bir ifadeyle sözlerden sessizliğe dönüşün Platonik diyaloglarla nasıl bir bağlantı içinde olduğuna da bakılmasına yol açar.

4-Sözcüklerden Sessizliğe Dönüş ya da Olanaksızın Deneyimi

Diyalektik sürecin açmazlar olarak açığa çıkardığı varlığın yitimsizliğine ilişkin işaretlerle mito-poetik söylemin *anımsanmaya* çağırdığı yitik köken imasına ilişkin işaretler, insanın ilkin yitimsizlikle bağlantılı olarak işleyen bir *olumsuzlamaya* ikincil olarak da gene bu yitimsizliğe bağlı olarak işleyen ve yerini kökenin *boşluğunda* bulan bir *olumlamaya* uğramasına, böyle bir olanaklılığa maruz kalmasına neden olur. Eros’un ima ettiği eksiklik, sevenle sevilenin yürüttüğü ilişkinin diyalektik karakterinde açığa çıkar: *Diya-logos*, kökendeki mutlak ve *olumsuz boşluğun* neden olduğu bir sonuç olarak ilişkinin taraflarının bu boşlukla karşılaşmalarının *olumlu* ve yaratıcı yoludur. Bununla birlikte *diya-logotik* olanaklılığın açığa çıkardığı değişmez hakikat, kendi *boşluğuyla* karşılaşan öznenin onu o yapan bu kurucu işleyişten hiçbir şekilde kurtulamayacağı hakikatidir; çünkü insan olmakla yitimli olmak aynı şeydir ve bu bağlamda Platon’un da Sokrates’e söylediği gibi felsefeyle uğraşmak, aslında tanrısal bir doğaya ulaşmak anlamında kendi kendisiyle çelişik bir olanaksızlığın insan tarafından gerçekleştirilmeye çalışılması anlamına gelir (Şölen, 204a). Bu bağlamda “Diyalogların nihai amacı insanın yitimsizliğinden/eksikliğinden kurulu karmaşık yazgısını ortaya koymaktır” (Rosen, 1999: 201). Bu karmaşık yazgı, parçalanmışlığının ifadesi olan yitimsizliğini alt etmeye çalışan ve bunu bilgelik *arzusu* olarak felsefe yolu ile yetkinliğe ve ölümsüzlüğe ulaşarak yapmaya çalışan ve böylece sınır bir varoluş görüntüsü sergileyen insanın doldurulamaz bir boşluğun üzerinde devinen erotik doğasıyla olanaklı olur. “Felsefi girişim, erotik aracılığıyla, tek olarak, bütüne ulaşmaya çabalar. Şüphesiz bu girişim başarısızlığa uğramaya yazgılıdır; fakat olanaksız başarıma çabasında uğranılan kesin yenilgi bile peşinde olunanın, verilen uğraşın yaşamların en soylusu olduğu gerçeğini değiştirmez; işte bu nedenle insanın erotik durumunun en yüksek açılımı olarak felsefe trajiktir” (Hyland, 1995: 126). Felsefi

⁵ Diyalog süreci tartışmanın her iki tarafını yola çıkılan noktadan farklı bir noktaya taşıyarak dönüştürür, ironiyle açığa çıkan olumsuzlama kişilerin önünde ontolojik olanın, yani tamamlanmamışlığın ya da eksikliğin bilincine dair bir aydınlanma ya da iç-görü deneyimleme olanağı açar, dolayısıyla deneyimlenen olumsuzlanma aslında bir tür olumlama olarak anlaşılabilir. Burada söz konusu olan hakikate maruz kalmaya istekli olmaktır ve diyalog bizzat bunun sınanmasının en temel araçlarından birisidir.

etkinliğin trajik olmasının altında, bu etkinliğin merkezindeki *sözün* yapısının hiçbir zaman tanrısal yetkinliğe denk düşen bütüncül ve devinimsiz bir doğaya sahip olamayacak olması yatar. Bu bağlamda kökene denk gelen tanrısal alan, insanın trajik varoluşunun tersine mutluluğun, bütünlüğün alanıdır: Yitimli insan onu tanrı değil de insan kılan eksikliği içinde devinimsel doğasını gerçekleştirerek, bilgelik yolunda ilerleyerek bir bakıma kutsallığa, dilin sınırları dışında kalanın alanına yaklaşmış olur; başka bir deyişle: Üretici etkinlik ölümlülerin kutsal duruma yakınlığı olarak yorumlanır (Şölen, 208b3). Haz ilkesinin alanıyla kökenin kapatılamaz *aralığında* bulunan özne, boşluğun sağladığı aşkınsal olanaklılığıyla -yitip giden devinimselliğin alanında- bir bakıma yokluktaki varlığa yer açar: "Eros'un bir daimon olarak işlemesiyle oluşum yoklukta çözülmekten kurtulur; fakat aynı işleyiş onun İdea'yla/özle birleşmesini de engeller" (Rosen, 1999: 229). Bu birleşememe, hep ayrı kalma olgusu, varoluşun merkezinde yer alan ve insanın yazgısı olan ama böylece devinimi sağlayan çelişik durumun ifadesi olarak yorumlanabilir. Böylece Platon'da doğuşun ve bozuluşun alanına ait olmasıyla eksikliğin ifadesi olarak işleyen Eros, güzellikten yoksun olmanın ve onu oluşun sınırları dışında ya da ötesinde aramanın ifadesidir. Bu bağlamda söz konusu olan "Eros'un doğmamış/oluşmamış olana yönelmesidir" (Rosen, 1999: 246). Doğmamış ve oluşmamış olan, mutlak mevcudiyeti bakımından hiçliğe, kökensel boşluğa denk gelir. Bu bağlamda özünde Eros'un olduğu Platoncu varoluş, hiç olmamış olan anlamında hiçlikle kurduğu ilişki bağlamında belirlenir. Platonik diyalogun Şölen'de Diotima üzerinden Sokrates aracılığıyla gösterdiği, öznenin oluşun ve bozuluşun alanıyla, olanaksızlığın alanı olarak yetkinliğin alanında, bu iki farklı hiçliğin arasında yer alan bir varoluş olduğu biçiminde özetlenebilir. Özne, eksikliğin işareti olan oluşun ve bozuluşun alanına doğmakla zaten ölüme doğar; ama aynı zamanda eksik doğasının bir etkisi olarak oluşun ve bozuluşun, yani simgeselin alanında çıkışa gayret ederek de yetkinliğin alanına girişin olanağını taşır; yetkinlikse oluşmamış olanın, mutlak durağanlığın alanı olarak hiçliğin bir ifadesidir ve erotik varoluş, boşluk olan özünü iki ucunu hiçliğin, boşluğun belirlediği böylesi bir ikili alan arasında yer alan bir öznedeki gerçekleştirir. Özünü boşluğun belirlediği bu öznenin olanaksızın alanıyla girdiği ilişki tamamlanamayacak, arası kapatılamayacak, yetkinlikten uzak bir ilişki karakterinde olmasıyla sözcüğün kesintiye uğradığı ve öznenin kendi bilincine mutlak anlamda varamadığı bir ilişki(sizlik) olarak gerçekleşir. İki tür hiçliğin, iki tür ölümün arasında yer alan, özünü boşluğun doldurduğu insan varoluşu, *kökenin* alanı olarak düşünülebilecek yetkinliğin alanıyla ilişkisinde hakikate ulaşmasını olanaklı kılacak yolu, *söze* yol açan mutlak bir sessizliğin alanında bulur. *Kökenin* alanı, *söz* olanaklı kılan sessizliğin alanıdır ve aynı *köken* kendini *sözde* göstermektedir. Diyaloglar bu anlamda *sözden* sessizliğe dönüşün, *Kökerli İdeayı* *sözde* yakalamaya, bir an da olsa görmeye çalışmanın ya da olanaksız yönelmenin ifadesidir ve olanaksız başarıma uğraşısı, insanın özü sıra yeni olanaklılıkların, olanak ufuklarının açılımını getirir. Yeni olanak ufuklarının açılımıysa felsefeye, felsefeye yazgılı erotik ve *diya-logotik* bir varoluşa işaret eder. Böylesi bir deneyim aracılığıyla insanın sessizliğin ima ettiği kökeni paradoksal bir biçimde *tekrar etmesinin* yolu açılır. Diyalog, merkezinde *sözün* döndüğü ama sözü de önceleyen *boşluğun* üzerinde yükselen ve bu anlamda *hakikatin* peşinde giden öznelere kendi ölümlü özyüklerini gerçekleştirmesine olanak sağlayan ve insanın kendi olumsuz temeliyle karşılaşmasına izin veren varoluşsal bir işleyiş olarak Platon'un düşüncesinde yerini alır. Ölümlü özünü Ö/öteki dolayımında gerçekleştiren ve bu sırada kendi kendini kuran erotik var oluş kendi temeline geçişi olanaksız kılan varoluşuyla, sürekliliği olan bir arayışa yazgılanarak felsefeye, bilgeliğin arzusuyla olan yitimli ama bitimsiz ilişkisini "mutlak" kılar.

KAYNAKÇA

Miller, A. P. (2007). *Postmodern Spiritual Practices*. Columbus: The Ohio State University Press

Griswold, C. L. (1996). *Self-Knowledge in Platos Phaedrus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press

Hyland, D. A. (1995). *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*. Albany: State University of New York Press

Hyland, D. A. (2008). *Plato and the Question of Beauty*. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press

Platon (2000). *Şölen*. Çeviren: Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları.

Platon (2002). *Devlet*. Çeviren: Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınları.

Platon (2001). *Timaios*. Çeviren: Erol Güney/Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Platon (2005). *Collected Dialogues*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, New Jersey: Princeton University Press.

Rosen, S. (1999). *Plato's Symposium*. South Bend. Indiana: St. Augustine Press.

Rosler, I. B. (2007). *Eros Revisited, Love for the Indeterminate Other*. United Kingdom: Lexington Books.

Sallis, J. (1996). *Being and Logos, Reading the Platonic Dialogues*. Bloomington&IndianaPolis: Indiana University Press.

Scott, G. A., Welton, W. A. (2008). *Erotic Wisdom, Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press.

MODERN FELSEFEDE ZAMANIN ZAMANSALLAŞTIRILIŞI****Die Verzeitlichung der Zeit in der modernen Philosophie*****Mike Sandbothe****Çeviren:**

Seyit Coşkun

Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

20. yüzyılda bilim ve kamuoyunu sürekli meşgul eden 'zaman' konusu, son yirmi yıldır yeniden özel önem ve güncellik kazandı. Günümüzde zaman konusuna duyulan ilgi doğa bilimlerinden insan, toplum, tarih, yazın, medya, dil bilimleri ve bilişsel bilimlerden, tıp hukuk, mühendislik ve ekonomi bilimleri gibi farklı disiplinlere kadar uzanır¹. Heterojen zaman kavramlarının bir çoğulculuğuyla nitelendirilen bu durum zaman sorunuyla ilgili felsefi tartışmalara özel bir anlam kazandırmaktadır². Çağdaş zaman felsefesinin temel sorunu, tek tek bilimsel disiplinler içinde gelişen, farklı zaman kavramlarının birbiriyle ilişkilendirmektir. Aşağıdaki düşünceler, bu plana, kuramsal bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, ilk kısımda, farklı zaman kavramlarının disiplinler üstü bir ilişkisinin olduğunu vurgulayan ve farklı çözüm stratejilerini temsil eden üç eğilimi açıklamaktadır. İkinci kısımda, mevcut sorunun çözümünü taşıma yeteneğine sahip görünen bu üç eğilimden birinin, felsefi-tarihsel olarak Kant ve Heidegger'e geri giderek açığa çıkarılması ve temellendirilmesi denmektedir.

1) Çağdaş Zaman Felsefesinin Üç Temel Eğilimi

Modern zaman felsefesinin ilk temel eğilimi, zaman anlayışımızı *birörnekleştirme eğilimi* olarak nitelendirilebilir. Birörnekleştirme eğiliminin öncüleri, zamanın geçerliliğinin, yeni bir Arşimet noktası olarak, benliğin ve dünyanın gündelik deneyimlerini insana ve dünyaya ilişkin akademik kuramlarla birleştirdiğine inanmaktadırlar. Bunun savunucuları bu birleşme noktasının, felsefede (örneğin Baader, Schelling, Bergson veya Whitehead tarafından) sürekli biçimde vurgulanmasına rağmen, doğa bilimi ve teknoloji tarafından çok uzun süre görmezlikten geldiğini öne sürmektedir. İlk olarak, yüzyılımızın ikinci yarısında, ortalama olarak fizik, kimya ve biyoloji alanında "bağımsız olarak düzenlenen teorilerin"³ çerçevesinde küresel bir zaman kavramının geliştirilmesi ve matematiksel olarak işletilmesi, doğa-zamanına ve tarihsel-zamana ilişkin eski ikiliğin aşılmasını olanaklı kılar. Böylelikle, yirminci yüzyıl başlarının zaman felsefesi için karakteristik olan fiziksel ve felsefi zaman düşüncesi arasındaki çelişkinin aşılması belirginleşir. Bu anlamda, örneğin Hermann Lübbe, "Heidegger ve onu izleyen hermeneutik teoriye göre, özel olarak öznenin anlam kurucu öz-ilişkisinden hareketle anlaşılabilir tarihselliğin zamansal yapısı olarak sayılanın, gerçekte bütün açık ve dinamik olan sistemin nesnel alana ilgisiz olan bir yapısı olduğunu" (Lübbe, 1992: 30) felsefi perspektiften hareketle ortaya koyar.

Lübbe'nin yakınsama-savı (Konvergenzthese), bağımsız olarak düzenlenen teorik zaman araştırmasının kurucularından birinin düşüncelerine dayandırılabilir. 1973 yılında kimya-fizikçisi ve Nobel ödülü sahibi İlya Prigogine, geliştirdiği tersine çevrilemez süreçler teorisine dikkat çekmekle birlikte şunu not etmekteydi: "Bana öyle geliyor ki, bu düşüncelerin geleceği ne olursa olsun, yeni bir temelde fizik ve doğal felsefe arasında yeni bir diyalog başlayabilir. Zaman sorununun, özellikle bir tarafta fizik diğer tarafta psikoloji ve epistemoloji arasındaki ayrım olduğunu belirterek abarttığımı sanmıyorum. (...). Fiziğin, bu engellerin üstesinden gelmek için başlangıç olduğunu görüyoruz"⁴ (Prigogine, 1973: 590f). Ve Prigogine, 1984'de yazılmış olan *Vom Sein zum Werden* kitabının sonuç bölümünde şunu ifade

* Mike Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit in der modernen Philosophie*, <http://www.sandbothe.net/186.html> - 25.10.2004.

Yazarın bu metnin Türkçe'ye çevirisi için verdiği izin için teşekkür ederiz.

¹ Krş. Macey, 1991.

² Krş. Buna ilişkin olarak, Wood, 1989; Baumgartner, 1993; Burger, 1993; Le Poidevin/McBeath, 1993; Zimmerli/Sandbothe, 1993; Sandbothe/Zimmerli, 1994; Mainzer, 1996.

³ Krş. Buna ilişkin olarak, Griffin, 1986 ve Krohn/Küppers/Nowonty, 1990.

etmektedir: "Bazı yeni (doğa biliminin-M.S.) sonuçların, Bergson, Whitehead ve Heidegger gibi filozoflar tarafından önceden ne oranda kestirilebildiği dikkate değerdir. Tabiri caizse, doğa bilimsel araştırmadan ortaya çıkan bu görüşlerin yetişmesini gözlemlediğimizde, temel fark, sadece onların doğa bilimine karşılık böylesi sonuçlara ulaşabilmesinden oluşur" (Prigogine, 1988, 262)⁵.

Standartlaştırma eğiliminin merkezinde bulunan yakınsama-savı, şimdiki zamana ilişkin felsefi tartışmada hiçbir şekilde tam bir onay bulmaz. Bu anlamda, Fransız fenomenolog Paul Ricoeur, tarihsel zaman ve doğa zamanından hareketle indirgenemez bir ölçülemezliğe ilişkin kendi teşhisiyle, bu sava karşı çıkmaktadır. Ricoeur'ün yaklaşımı, geçerli zaman felsefesinin belirlenimi aracılığıyla iki temel eğilimi açıklamaktadır: Zamanın bölünmesine yönelik eğilim, heterojen zaman kavramının birbiriyle ilişkisinin sağlanamadığı bir çeşitlilik içindedir. Bu çoğulculuğu temsilcisi olarak Ricoeur, "bir yanda fenomenolojik zaman, diğer yanda astronomik, fiziksel ve biyolojik zaman arasındaki epistemolojik kırılmayı" (Ricoeur, 1991: 154) aşılmaz görür. Ricoeur, "(doğa zamanının-M.S.) (Ricoeur, 1991: 148) şimdiz bir zaman ve (tarihsel zaman-M.S.) şimdisiyle bağlantılı bir zaman" arasında bulunan temel süreksizliğin arka planında, bir yakıştırma türü olarak, "tahmini tarih kavramının, insani faaliyet alanından doğa alanına kestirimsel biçimde" (Ricoeur, 1991: 147) aktarılmasıyla her iki zaman anlayışının sözde uyumunu betimler.

Ricoeur'ün bakış açısından, "değişim (veya evrim) ve tarih kavramlarının alanlarıyla ilgili karşılıklı iddiaların" (Ricoeur, 1991: 147) gerçekte hiçbir temeli yoktur ve bu yüzden "reddedilmelidir" (Ricoeur, 1991: 148). Çünkü Ricoeur'ün temellendirmesine göre, "şimdiyle ilgili bir zaman ve şimdiz bir zaman arasında, yani onları düşünsel olarak nitelendiren konuşma-merci tarafından belirlenen herhangi bir şimdi ve bir şimdiki zaman arasında sürekli ilkesel bir ayrımı varsayan girişimler de olabilir" (Ricoeur, 1991: 149). Bu çerçevede Ricoeur, "fenomenolojik zamanın, kuantum mekaniği veya termodinamiksel, galaksi döngüsellliği veya türlerin evrimiyle ilgili zamanın da söz konusu olabildiği doğa zamanı içinde bütünüyle açılabilmesinin, ona olanaksız görüldüğünü" vurgular (Ricoeur, 1991: 148). Ricoeur'e göre, fenomenolojik zamanın gelecek, geçmiş ve şimdide boyutlandırılan zaman yapısı, yalnızca anlatı aracılığıyla açılır ve zaman, belli bir dereceye kadar sadece bizzat anlatsal olarak "yeniden-biçimleme"de (Refiguration) anlaşılabilir (Ricoeur, 1991: 294f, Karş. Ricoeur de: 1988). Son olarak, Ricoeur için zaman, varoluşumuzun (Dasein) düşünmeyi ulaşılamaz biçimde kuşatarak gösterimi engellenen düşüncemizin "gizemini" ima etmektedir (Ricoeur, 1991: 436). Ricoeur'ün bu zaman teorisinin olumsuz özelliği, başka bir biçimde Emmanuel Levinas (Levinas, 1984, 1996) ve Michael Theunissen'in (Theunissen, 1991) zaman felsefesi düşüncesinde de bulunur.

Çağdaş zaman felsefesinin üçüncü temel eğilimi, eğer doğa-zamanın ve tarih-zamanının içsel uyumluluk-tezi ve onların kavranamaz biçimde ayrı olduğuna ilişkin karşı-tezi birleştiren ortak temel koşulun bilincine varılırsa, en iyi bakış elde edileceği yönündedir. Zaman, her iki durumda da, tarihsel olumsuzluk ve kültürel değişimden yoksun bırakılan evrensel temel yapı olarak kavranır. Bu anlamda, standartlaştırma eğilimini savunanlar, "zamansallık-görünüşünün ontolojik evrenselliğini" (Lübbe, 1992: 31), tarihsel zamanın kılavuzluğunda yeniden yorumlanan doğa-zamanının birlikliliği yardımıyla gösterdiklerini sanırlar. Teorik olarak zamanın karşılaştırılmaz ya da ölçülemez olduğunu savunanlar, bütünüyle başka bir tanıtlama olmasına rağmen, benzer bir sonuç elde ederler. Onların görüşüne göre, zamanın çokluğu, gerçi temel nedenlerden dolayı bizzat temsilden yoksun olan zamanın olumsuz birliğini gösterir; ama aynı zamanda temsil-edilemez deneyimi içinde apaçık olgu olarak görünür. Bu anlamda Ricoeur, tarihsel zamanın anlatsal olarak "bütünselleştirilmesini" anlar (Ricoeur, 1991: 401) ve böylece "tarihsel düşünmenin meta-tarihsel kategorilerinin bağlı olduğu evrensellik iddiasını" (Ricoeur, 1991: 347), zaman deneyimimizin fenomenolojik "temel-katmanının" (Ricoeur, 1991: 436) özsel kavranamazlığı ya da ulaşılamazlığı aracılığıyla onaylar.

Çağdaş zaman felsefesinde merkezi bir öneme sahip olan zamanın üçüncü temel eğilimi, daha önce zamanın evrenselliği ve tarih-dışılığı bakımından tartışılmış olan iki eğilimden ayrılmaktadır. Zamanın tarihselleştirilmesi ve göreceleştirilmesine yönelik bir eğilimin söz konusu olduğu üçüncü temel eğilimin temsilcileri, zamanın insani kendilik ve dünya anlayışına yönelik oynadığı rolün, dünya ilişkisinin pratik bilgisinden kaynaklanan bir kültür içinde, kültürel olarak ayrılan ve tarihsel olarak değişen bir ağın görünüşü olduğu düşüncesinden hareket ederler. Bu kabul, felsefi olarak zamanla ilgili buradan ortaya

⁵ Krş. Buna ilişkin olarak düzenlenen ciltte Prigogine'in makalesi ve de Coveney/Highfield, 1992 ve Sandbothe, 1994).

çıkan sonuçlar tamamlanmaksızın, Amerikalı pragmatist Richard Rorty tarafından savunulur⁶. Rorty'e göre, radikal bir zaman düşüncesi, insanda zaman ve sonsuzluğun birleştiği teolojik olarak temellendirilen tasarımla sonuçlanmak durumundadır. Bunun yerine, Rorty, "her şeyimize, dilimize, bilinçli varlığımıza, toplumumuza zaman ve rastlantının ürünü olarak davranmamıza, bundan böyle artık tapınmadığımız, adeta tanrı gibi davranmadığımız noktaya ulaşmayı tecrübe etmemiz gerektiği"ni talep eder (Rorty, 1989: 50). Rorty'ye göre, biz bunu sadece, 'zamanı' daha fazla mistikleştirmesek, aksine farklı alanlardaki yaşamımızı farklı biçimlere göre belirleyen somut yaşam ilişkisini, radikal bir dönüşümle rastlantının çocuğu olarak anlarsak başarabiliriz⁷.

Şu anda bilimlerde tartışılan zaman kavramıyla ilgili süreç problemi, ayrıca bilimsel zaman kavramları ve bizim gündelik zaman anlayışımız arasındaki ilişki açısından sorun, arka planda pragmatik olarak Rorty tarafından savunulan göreceleştirme ve tarihselleştirme eğilimini işletmelidir. Rorty'nin bakış açısından, standartlaştırma eğiliminin temsilcileri tarafından ortaya konulan farklı zaman sözcükleri arasındaki yakınsama, hiçbir şekilde doğa ve tarih zamanı arasındaki gerçek bir örtüşmeyi göstermez. Şimdiye kadar bizim kendi kendimizi tanımlamaya yarayan söz konusu tarihsel zaman sözcüğünün, doğa alanına yönelik matematiksel olarak işletilmesi ve başarılı biçimde aktarılması, yalnızca tarihsel dönüşümü, söz konusu fizik veya matematik gibi çok sofistike sözcüklerin içsel esnekliğini ve bağlamsal olan arka bağlantısını ifade eder⁸. Buna göre, farklı amaçlara ve bağlamlara yönelik olarak kullandığımız değişik zaman sözcükleri ne gerçek anlamda yakınsama olarak ne de fenomenolojik anlamda özsel karşılaştırılmazlık olarak anlaşılmalıdır. Onlar daha ziyade, farklı tarihsel durumlarda her defasında değişik biçimde, onları birbiriyle ilişkiye sokan ve birbirinden ayıran zamansal bir değişime tabidir.

Zamanın, düşünümsel olarak bu düşüncelerde ifade edilen zamansallaştırılışını, Robert Musil, önceden edebi olarak özetledi. O, *Der Mann ohne Eigenschaften* romanında şöyle yazar: "Zaman treni, öncesinde raylarının serildiği bir trendir; zaman nehri, kıyılarını beraberinde götüren bir nehirdir. Gezgin, sağlam duvarlar ve sağlam yer arasında hareket eder; ama yer ve duvarlar, canlı olarak hissedilmeyecek biçimde gezginlerin hareketlerinde taşınır" (Musil, 1978: 445).⁹ Felsefede, Musil'in burada ifade ettiği, her biri farklı şekilde Kant ve Heidegger tarafından temellendirilen modern zaman anlayışının radikal düşünümselliği vardır. Düşüncelerimin ikinci bölümü, zaman anlayışımızın göreceliği ve evrenselliği arasındaki çelişkinin merkezinde bulunan bu çifte zeminle uğraşmaktadır.

2) Kant ve Heidegger'de Zamanın Düşünümsel Olarak Zamansallaştırılışı

Kant tarafından *Transzendentalen Ästhetik der Kritik der reinen Vernunft*'ta ortaya konulan aşkınsal-felsefi zaman teorisi, modern zaman felsefesinin Magna Charta'sı olarak kabul edilir. Burada Kant, zamanı, düşünümsel biçimde, diğer deyişle, insansal özneliliğin temel durumuna başvuruyla "duyusal sezginin saf biçimi" olarak belirledi (Kant, 1983: 79 (B 47)). Kant'ın, duyusal sezginin saf biçimi olarak zaman belirlemesi gibi böyle sıkça yanlış anlaşılan çok az felsefi teori vardır. Standart yanlış anlayış, Kant'ın teorisiyle, zamanın gerçekliğini çürüttüğü ve onu salt öznel bir yanılsama ya da kuruntuya indirgediği biçimindedir. Bu yanlış anlayış, sadece filozoflarda değil, aynı zamanda ve özellikle doğa bilimcilerde de oldukça yaygındır.

Yanlış anlayışın felsefede yerleşmiş olan önemli bir örneği olarak burada, İngiliz filozof ve dil-analitik zaman felsefesinin kurucusu John M.E. Mctaggart'tan alıntı yapıldı. O, *Die Irrealität der Zeit* adlı ünlü

⁶ Rorty'nin kendisi, evrenselcilik ve göreceliğe muhalif olmanın ötesinde, "karşı-temsili" düşünme içindedir (karş. Bununla ilgili olarak örnek: Richard Rorty, *Relativismus: Finden und Macher*'a ilişkin düzenlenen ciltte, s. -). Ayrıca O, 'görecelik' adı altında, hakikatin 'bulunması'ndan hareket eden gerçekçi tasarımını, hakikatin 'yapılması'ndan hareket eden kurmacı modeli karşı karşıya getiren bir bilgi-teorik pozisyonu anlar. (Kurmacılığın zaman teorisiyle ilgili okumalara da bakınız: Humberto Maturana, *Die Natur der Zeit*'a ilişkin düzenlenen ciltte, s.-). Buna karşılık, görecelik kavramı, bilgi-teorik olarak saptanılan bir anlamda kullanılamaz, o zaman "temel argümanı (...) amaçla ilgili betimlemelerin görecelik olduğuna" (s.) ilişkin Rorty'nin pragmatizmi, karşı-temsili görecelik olarak anlaşılabilir. 'Görecelik' ve 'göreceleştirme', tarafımdan, hem pragmatik hem de kurucu pozisyonu kuşatacak biçimden geniş anlamda kullanıldı.

⁷ Bu temelden hareketle, muhtemelen zamanın açıklayıcı hiçbir teorisini geliştirmeyen Rorty, meta-felsefi anlayışla işbirliği yapar, "öyle ki romanlar, teori olarak belirli bir ortamdır (...). Çünkü romanlar, çoğunlukla genel düşünceler ve belirli söz dağarcığından daha farklı olarak, olası olanın bir dokusu içinde bütünüyle öz-anlaşılar biçimde zamana bağlı ve etraflıca örülmüş olan şeyleri ve kişileri ele alır" (Rorty, 1989, s. 180). Krş. Bununla ilgili olarak da Sandbothe, 1996.

⁸ Krş. Bununla ilgili olarak, Richard Rorty, *Science as Solidarity*, in: ders, 1991a, 35-45.

⁹ Musil'deki bu güzel bölüme dikkatimi çektiği için Wolfgang Welsch'e teşekkür ederim.

makalesinde şöyle yazıyor: "Felsefede zaman, Spinoza, Kant, Hegel ve Schopenhauer tarafından gerçek-dışı (irreal) olarak yeniden ele alınır" (McTaggart, 1993: 67). Albert Einstein veya Kurt Gödel gibi doğa-bilimcileri, bu önyargıyı izlerler. Bu anlamda Gödel, Einstein tarafından kanıtlanmış olan "eşzamanlılığın göreceliği" (Gödel, 1956: 406) anlayışı nedeniyle, zamanın, "nesnel anlamını" (Gödel, 1956: 406) yitirdiğini yazar: "Kısaca, değişimin nesnelliğini yadsıyan ve bunu, algımızın özel bir tarzına borçlu olduğumuz bir yanılsama veya bir görünüş olarak kabul eden Parmenides, Kant ve modern idealistler gibi filozoflar için açık bir kanıt sayıldığı görünüyor" (Gödel, 1956: 406). Einstein'ın çalışmasını, zamanın gerçek-dışılığının sözde Kant tarafından formüle edilen görüş için fiziksel kanıt olarak öven Gödel gibi o da kendi çalışmasını, zamanın, Kant tarafından iddia edilen gerçek-dışılık kanıtının dil-analitik varyantı olarak över. Bu anlamda McTaggart şöyle yazar: "Zamanın gerçek-dışı olduğuna inanıyorum. Ama bunu, bahsettiğim filozofların hiçbiri tarafından değerlendirilmediğini düşündüğüm nedenlerden hareketle yapıyorum" (McTaggart, 1993: 67).

Bu noktada, McTaggart'ın kanıtını ayrıntılı biçimde göstermek çok uzun sürer¹⁰. Ama özet olarak, McTaggart'ın kanıtladığı şeyin, uzun zaman önce bizzat Kant'ın göstermiş olduğu şeyden başka bir şey olmadığı söylenebilir: Yani, zamanın genelleştirici gerçek-dışılığı –McTaggart'ın inandığı gibi- değil, aksine zamanın öznenen bağımsız hiçbir gerçekliği olmadığıdır. Bu, önemli bir ayrımdır. Eğer zamanın öznenen bağımsız hiçbir gerçekliği yoksa bu, onda yalnızca gerçekliğin belirli bir tarzının –ve kesinlikle gerçeklik değil- söz konusu olduğunu ifade eder. O halde bu, onun genelleştirici anlamda gerçek-dışı olduğu ve salt bir yanılsama ya da kuruntu olduğu anlamına gelmez. Ayrıca, öznenen bağımsız hiçbir gerçekliğe sahip olmama, hiçbir şekilde diğer şeylerin varlığı karşısında zamanın varlık-statüsünü azaltan bir noksanlık değildir. Ve çünkü bu, 1960'lı yıllarda Michael Dummett'in, zamanın gerçek-dışılığına yönelik, McTaggart'ın kanıtıyla ilgili makalesinde var. Ortaya konulmuş olan savunma (Dummett, 1993), öznenen bağımsız, bütünüyle betimlenebilir bir gerçeklik tasarımının bizzat bir yapıntı ya da kurgu olduğudur. Bir yapıntı, kendisi aracılığıyla bizim sonlu bilgi koşullarından bağımsız olarak saf, yarı-tanrısal özün-görüsü anlamında varlığın içselliğiyle bağlandığımız dünyaya erişebileceğimizi varsayar. Kant'ın son verdiği, bu yapıntıdır.

Fakat kullanılmış atıflarda McTaggart ve Gödel'den daha farklı olarak, zamanın nesnelliğini sorgulamada, zamanın bir 'yapıntı' ya da salt 'görünüş' olarak düzenlenmesi hiçbir şekilde Kant'ın amacı değildir. Skolastik gelenekte, hem Newton hem de Leibniz tarafından öznenen bağımsız dünya-yapısı olarak aşkınsal öznenen kavranan zamanın Kantçı yeniden-bağlantısı, daha çok sadece Leibniz-Newtoncu gelenek karşısında Hume tarafından haklı olarak girilen kuşkuyu dikkate alarak, zamanın nesnelliğinin yeni aşkınsal-felsefi biçimiyle temellendirilmesinin tersi denemedir. Kant'ın düşünce işleyişinin ana fikri, eğer zaman kendinde bilginin olanaklılığının öznenenarası zorunlu koşulu olarak kanıtlanırsa, zamanın sonra ve ancak ondan sonra indirgenemez ve a priori –diğer deyişle onun için genel geçerli ve gerekli- olabileceğine dayanır.

Ancak Kant, bütün insani bilginin temeli olarak –ve gerçi Leibniz ve Newton'a kadar geleneğin hâkim bilgi kavramına karşılık, bilginin sadece anlaksal olanın gerçekten konusu olabileceği- duysal görüyü vurgular. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk cümlesi, onun temel tezini içerir. O şöyledir: "Bir bilginin, her zaman hangi tarz ve hangi araç aracılığıyla nesnelere ilişkili olabileceği, onun aynı şekilde doğrudan ilişkili olmasıyla ve tüm düşünmeyle amaçlanan sezgidir" (Kant, 1983: 69 (B 33)). Bütün insani bilginin olanaklılığının temel koşulu olarak sezginin öncelikli olduğuna ilişkin bu temel tez, zamanın kendisinde "duysal sezginin saf biçimi"nin (Kant, 1983: 79 (B 47)) söz konusu olduğu ve aynı zamanda onun nesnelliğinin ve evrenselliğinin güvence altına alındığı, Kant tarafından yürütülen kanıtlamayı anlamak için dikkate alınmalıdır.

Kant'ın zaman teorisiyle tartışmada, Gödel ve çoğu diğer fizikçiler tarafından onun dikkate alınmayan tezi şöyledir: Biz insanlar için –ve diğer deyişle de, biz insanlar, eğer bilim (ör. Fizik) yapıyorsak- ulaşılabilir olan bütün bilgi, duysal, daha doğrusu zamansal bilgidir. O halde Kant, zamanın nesnelliğini ve evrenselliğini doğrudan aşkınsal öznenenle sağlama çabalarını dener. Bu bağlantıyı, *Transzendentel Ästhetik*'ten aşağıda alıntılan bölümler ortaya koyar. Öncelikle Kant, aslında zamanın bütün gerçeklik olduğunu kabul etmiş gibi görünür. O şöyle yazıyor: "Zaman, doğrudan doğruya bizim (insani) sezgimizin (her zaman duysal olan, diğer deyişle nesnelere etkilenmemizle sağlanan)

¹⁰ Detaylandırılan bir yeniden-inşa için krs. Bieri, 1972, s. 19-78.

öznel bir koşuldur ve özne dışında, kendinde hiçbir şeydir" (Kant, 1983: 82 (B 51)). Ama çoğunlukla alıntı yapılmayan sonraki tümce belirleyicidir: "Bununla birlikte, o, tüm görünüşler, böylelikle deneyimlediğimiz bütün şeyler açısından da zorunlu olarak neseldir" (Kant, 1983: 82 (B 51)). O halde bu anlamda Kant, zamanın "ampirik gerçekliğinden", diğer deyişle, "herhangi bir zamanda duyularımıza verilebilen bütün nesnelere açısından, onun nesnel geçerliliği"nden söz eder (Kant, 1983: 82 (B 52)).

Kantçı zaman teorisinin kabulü, gerçek-dışılığa ilişkin yanlış anlama yanında, ikinci önemli bir açığa işaret eder. Bu açıktaki, bir anlayış-olmama, diğer deyişle kabulde bir bakış-daralmasından daha ziyade bir yanlış anlama söz konusudur. *Transzendental Ästhetik*'in zaman teorisine birlikte Kantçı zaman teorisinin Schopenhauer (Schopenhauer, 1977: 31-41, 522, 537-554) ve Hegel'de (Hegel, 1971: 339ff) önyargılı biçimde eşitlenmesiyle birlikte, Kant'ın zaman düşüncesinin önemli yönü tekrardan gizlendi. Bu olguyu, Klaus Düsing, Heidegger'in *Kant und Das Problem der Metaphysik* (1929) kitabında ortaya konulan görüşler çerçevesinde, *Kants Zeittheorie und Zu Ihrer Modernen Kritischen Rezeption* (Düsing, 1980) üzerine araştırmasında gösterdi. Bu anlamda Düsing, araştırmasının başlangıcında şunu vurgular: "Kant'ın zaman teorisi, hiç kuşkusuz sadece *Transzendentalen Ästhetik der Kritik der reinen Vernunft*'ta çok eksik biçimde içerilir; bu teorisinin gerekli sürümleri, aşağıdaki bölümlerde bulunur (...)" (Düsing, 1980: 2). Benzer şekilde, Heidegger'in Kant kitabı (§10), zaten şunu ifade eder: "Aşağıdaki yorum, zamanın, metafiziğin temelini bazı aşamaları sayesinde gittikçe merkezde nasıl yer aldığını ve ancak bundan, aşkınsal estetikte onun geçici olarak nitelenen kendi özünü kökensel olarak nasıl açtığını gösterir" (Heidegger, 1973: 46).

Kant'ın zaman teorisinin *Transzendentalen Ästhetik* üzerinden işaret edilen yönlerini bastırma, Düsing tarafından artık ele alınmayan, derinde bulunan bir bakış daralmasını ortaya koyar. Bu daralma, zamanın Kant tarafından aşkınsal olarak yürütülen evrenselleştirilmesinin açıkça göreceli olduğu konusuna dikkat edilmemesidir. Sonlu-yönelimsel özneye (Husserl) veya aynı zamanda saf, akan sürenin yaşayan Ben'iyle (Bergson) bağlantılı olarak zamanın Kantçı öznelleşmesinin yeniden-bağlantısı, -Gödel'e karşı- bizzat öznenin öznelliğini kurucu boyutlardan biri olarak evrenselliğe yapışırken, Kant, zamanın ilk olarak bizzat kendisi tarafından öngörülen evrenselliğini zaten sorgulamıştı. Böylelikle o, Heidegger tarafından daha geniş biçimde tespit edilen ve zamanın tarihselleştirilmesine ve göreceleştirilmesine yönelik mevcut eğilimler için felsefi-tarihsel bağlamı gösteren bir tartışma alanı başlattı.

Kant'ın, zamanın *Transzendentalen Ästhetik*'te yerine getirilen evrenselleştirmesinin göreceleştirilmesi, *Transzendentalen Ästhetik*'te kendini bulmaz, aksine onun tarafından *Transzendentalen Logik* bağlamında daha ayrıntılı olarak geliştirilir. Ayrıca Kant'ın, "sezginin biçimi" (Kant, 1983: 154 (B 160)) ve "biçimsel sezgi" (Kant, 1983: 154 (B 160)) olarak zaman arasındaki *Transzendentalen Deduktion*'un B-baskısına ilişkin dip notunda ortaya koyduğu fark merkezidir. Özünde ayrım, dip notun ilgili olduğu ana metinde yerleştirilir. Ana metin şöyledir: "Biz, zaman ve mekân tasarımlarında a priori olarak hem dış hem de iç duysal sezginin biçimlerine sahibiz ve görünüş, bizzat yalnızca bu biçime göre olabileceğinden, onun çeşitliliğinin kavranışının sentezi, uygun olarak her zaman bunlarda olmalıdır. Ama mekân ve zaman, sadece duysal sezginin biçimleri değil, aynı zamanda bizzat -bir çeşitliliği kapsayan- sezgiler olarak, bu çeşitliliğin birliğinin belirlenimiyle birlikte onları da a priori olarak tasarlar (bak. *Transz. Ästhet.*)" ((Kant, 1983: 154 (B 160))). Kant'ın anlayışına göre, *Transzendentalen Ästhetik*'in konusu, sezginin biçimi olarak böyle bir şey değil, aksine adeta nesnel bir inşadır: Biçimsel sezgi olarak zaman.

Bu, öncelikle mekânla ilgili notunda açıktır: "Nesne olarak tasarlanan (gerçekte geometride gerek duyulduğu kadarıyla) mekân, salt sezginin biçimi, yani sezgisel bir tasarımda duysallığın biçimine göre verilmiş olan çeşitliliğin bir araya toplanmasından daha fazlasını içerir; öyle ki sadece çeşitlilik sezginin biçimi ama tasarımın birliği, biçimsel sezgi olur" (Kant, 1983: 154 (B 160f)). Ve bu notta, mekân ve zamana bakış açısıyla daha geniş olarak ifade edilir: "Bu birliği, *Ästhetik*'te, gerçi mekân ve zamanın bütün kavramlarının öncelikle olanaklı olması nedeniyle, duyulara ait olmayan bir sentezin gerekli olup olmadığından önce kavramda gerçekleştiğini görmek için, salt duysallık olarak ele aldım. Çünkü sezgi olarak mekân ve zaman onun aracılığıyla (anlama duysallığı belirleyerek) verildiğinden, bu sezginin birliği, anlamının kavramına değil, a priori olarak zaman ve mekâna aittir" (Kant, 1983: 154 (B 161)). "Zaman kavramının aşkınsal yorumunda" (Kant, 1983: 79f (B 48f)) aynı zamanda "genel hareket-öğretisi" (Kant, 1983: 80 (B 49)) için temel olarak kullanılan, *Transzendentalen Ästhetik*'te birlik olarak

tasarlanmış zaman, bizzat zamanın nesnelleştirilmiş, bu yüzden kavramsal, daha doğrusu kategorik bir sentezi, varsayılan tasarımı olur. Bu, "analojiler yardımıyla" (Kant, 1983: 81 (B 50)) "sonsuzca süren bir çizginin" (Kant, 1983: 81 (B 50)) kılavuzluğunda betimlenebilir olan ve Kant tarafından genelleştirilen ve "ampirik gerçekliği" (Kant, 1983: 82 (B 52)) içinde –en azından Newton fiziği görünümünde- meşrulaştırılan, içeriksel-çizgisel zaman kavramıdır.

Ama aynı zamanda, zamanın aşkınsal-felsefi açıklamasının ortaya konulan ikinci 'kavramı', nesnelleştirilmiş zaman kavramının gerisine çekilir. Çünkü tam anlamıyla sezginin biçimi olarak zaman, Kant tarafından *Kritik der reinen Vernunft*'ta, içerisinde zamanın öncelikle biçimsel sezgi olarak ele alınabildiği, aydınlanmamış ufku oluşturur¹¹. *Transzendentalen Ästhetik*'in nesnel zamanının evrenselliği, bu ufkun kendisinden hareketle aşkınsal-felsefi olarak yeniden geri alınabilir olmayan boyutu nedeniyle merkezsizleşir ve böylece sistemli olarak göreceleşir. Bu anlamda Heidegger, *Phänomenologische[n] Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* §9'da, Kant'ın perspektifinden hareketle "biçimsel sezginin kökensel değil, aksine türetilmiş bir tasarım olduğunu" vurgular (Heidegger, 1977: 132). Böylelikle aynı zamanda, Heidegger'in kendi zaman teorisinin üzerinde hareket ettiği alan ima edilir.

Heidegger, zamanla ilgili kendi analizini *Sein und Zeit*'in (1927) ilk bölümünün ikinci kesiminde geliştirir. Heidegger'in, erken döneminin parçalar halinde bulunan temel yapıtı göz önüne alındığında, iki farklı biçimde ayrılmalıdır: Temel-ontolojinin gerçekleştirilmemiş, aksine sadece yorumlanmış olan bütünsel kuruluşu ve edimsel olarak yapılan Dasein analizi. Ben aşağıda, *Sein und Zeit*'in *Dasein und Zeitlichkeit* başlığını taşıyan ikinci kısmına yoğunlaşarak, zamansallık analizini geliştirdim. Yapıtın temel-ontolojik bütünsel perspektifi, doğrudan doğruya zamansallık analizi açısından dikkate alınır.

Zaman teorilerinin doğrudan Kant'la ilişkisi olmayan Husserl ve Bergson'dan farklı olarak, Heidegger'in zamanla ilgili erken dönem düşünmesi doğrudan doğruya Kant'la tartışmada gelişir. Bu, hem *Sein und Zeit*'in ortaya çıktığı yılda düzenlenen *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* dersinde ve 1929'da yayınlanan *Kant und das Problem der Metaphysik* kitabında hem de bizzat *Sein und Zeit*'ta bulunan Kant pasajlarında ortaya konulur. Heidegger'in doğrudan doğruya Kant'la giriştiği tartışma, önceden *die Kritik der reinen Vernunft*'ta belirlenmiş ve Bergson ve Husserl tarafından sürdürülmüş olan zaman probleminin ilişkin teorik ele alış tarzının kırılmasına yol açar. Duyusal sezginin saf biçimi olarak Kant'ta açık kalan zaman sorusu, Bergson ve Husserl tarafından yeniden formüle edilen özneliliğin içsel zamansallık sorusu, Heidegger'de, gerçekte insani varoluşun zamansal öz-tasarımının pratik biçimine yönelik soru olur.

Heidegger'in kavramı 'Dasein', Kant'ta 'özne' veya 'Ben düşünüyorum'la ifade edilen şeye karşılıktır. Heidegger, Kant'ın aşkınsal özneyi, 'Ben düşünüyorum' biçiminde yerleştirerek, teorik bilgi görünüşüne indirgediği düşüncesindedir. Heidegger'e göre insan, öncelikle mevcut olanın bilgisiyle ulaşılabilecek bir varlık değildir. O, daha çok Dasein olarak, her zaman 'orada' varlığa fırlatılmış olan, dış dünyayla bilgi ilişkisi üretmeye yapay ya da sonradan başlamayan, aksine her zaman kendi somut dünyasıyla, "el-altında-bulunanla" (Heidegger, 1979: 69) somut bir ilişki içinde olan bir varlıktır¹². Bu anlamda Heidegger, Kant'a karşılık şunu vurgular: "Ben, yalnızca 'Ben düşünüyorum' değil, aksine 'Ben, bir şeyi düşünüyorum' olur" (Heidegger, 1979: 321). O, şöyle açıklar: "Kant, gerçi düşünceden hareketle Ben'in sıkıştırılmasından kaçınır; bununla birlikte, bizzat 'Ben düşünüyorum' bütün temel bileşenleri içinde 'Ben bir şeyi düşünüyorum' olarak yerleştirmesini ve her şeyden önce kendiliğinin temel belirlenimi olarak 'Ben bir şeyi düşünüyorum' için ontolojik 'koşulu' görmez". Bu koşul, Dasein'in dünya-içindeki-varlığıdır. Ancak Kant, "dünyanın fenomenini [görmediğinden]" (Heidegger, 1979: 321), Heidegger'in temel anlayışı, ona uyarlanmalıdır: "Ben-söyleminde Dasein, dünya-içinde-varlık olarak ifade edilir" (Heidegger, 1979: 321).

Gerçi Kant gibi Heidegger de, olanaklılığın koşullarını sorgular. Ona göre, soyut olarak bilginin olanaklılığının koşulları değil, aksine somut olarak dünya-içindeki-varlığımızın olanaklılığının koşulları söz konusudur. Heidegger, *Sein und Zeit*'in ilk kısmında belirttiği Dasein'in endişe-yapısının temelinde yatan temel-boyut olarak, ikinci kısımda "zamansallığın" (Heidegger, 1979: 326) varoluşsal temel

¹¹ Yargı Gücünün Eleştirisinin zaman teorisine ilgili pasajları, estetik perspektiften hareketle bu ufka değinmek için yorumlanabilir (Bununla ilgili olarak krs.: Wohlfart, 1982; Lyotard, 1993).

¹² Bu açıdan Heidegger'in Dasein analizi, iyi bir pragmatik işaretir: bununla ilgili olarak krs. Okrent (1988).

yapısını ortaya koyar (Kierkegaard, 1993: 34). O, Kierkegaard'a geri giderek, Dasein'in 'orada' varlığa götürüldüğü, yani çifte zamansal bir meydana gelme olarak kendi kendisine ve dünyaya açılan "çifte-hareketi" betimler. Bu meydana gelmenin ilk hareketi, gelecek beklentisinde oluşur. İkinci hareket, karşılaşılan dünyaya yönelik olarak geçmiş veya Heidegger'in söylediği gibi "Gewesenheit" (unutma/hatırlama/saklama) (Heidegger, 1979: 326) tarafından belirlenen bir açıklık olarak şimdiki zamana geri gelmedir. Özet olarak Heidegger şöyle yazar: "Geleceğe dönersek, mevcut durumu belirlemeye neden olur. *Gewesenheit*, gelecekte ortaya çıkar, o kadar ki olan (daha iyi olan) gelecek, şimdiye kapalıdır. Olan-şimdiki gelecek olarak böylesi birleşik fenomene, zamansallık diyoruz" (Heidegger, 1979: 326).

Fakat olanaklılığın koşullarının varoluşsal alanında, kesin içeriksel amaçlarla belirlenen somut gelecek değil, aksine tam olarak kendisinden bahsedilen gelecek söz konusudur: "'Gelecek', burada henüz 'gerçek' olmamış olan, yalnızca bir kez olacak olan bir şimdiki değil, aksine içinde Dasein'in kendi olma-olanaklılığına yaklaştığı geleceği ifade eder" (Heidegger, 1979: 325). Dolayısıyla Heidegger'in, "aşkınsal" (Heidegger, 1979: 38, 363ff u.ö.) olarak Dasein'in bu ekstatik temel yapısına ilişkin nitelmesi, burada teolojik içerimler çerçevesinde okunmalıdır. Heidegger, ilk andan itibaren böylesi okumalara karşı kendini savundu. O, ilk defa 1924'te Marburg teolojisi karşısında, zaman analizinin temel düşüncesini formüle ettiği *Der Begriff der Zeit* konferansında, tümüyle Kant anlamında vurgular: "Filozof, inanmaz. Filozof, zamanı sorgular, o halde o, zamandan hareketle zamanı anlamaya karar vermelidir" (Heidegger, 1989: 6). Zamandan hareketle anlaşılan zaman, zamansal olarak zamanı düşünmeyi, yani zamanın zamansallaştırılışıyla ilgili tartışmaları ifade eder. Bu, tamamen Heidegger tarafından ortaya konulan seküler programdır ve bu çerçevede "geleceğin" belirlenimi de, "içinde Dasein'in kendi olma-olanaklılığına yaklaştığı gelecek" (Heidegger, 1979: 325) olarak anlaşılmalıdır.

İnsani varoluşun çifte hareketi, eğer tanrıya iman bilincinde yerine getirilirse, yalnızca o zaman hiçbir ümitsizliğe neden olmayacağını ifade eden Kierkegaard'dan farklı olarak, Heidegger, tanrısal bir aşkınsallığa referans olmadan zamansal olarak sağlanan bir kendini gerçekleştirmenin olanaklılığını varsayar. Gerçi Heidegger de -Kierkegaard'ın *An einem Grabe* (Kierkegaard, 1981) konuşmasında yapmış olduğu gibi- kendi geleceği beklentisiyle "ölüme-doğru-varlık" olarak betimler (Heidegger, 1979: 235ff), ama o, bu beklentinin, ölümü ifade eden "varoluşun ölçsüz olanaksızlığının bu olanaklılığı" (Heidegger, 1979: 262) içinde 'gerçek' varoluşun bir tarzına izin verdiğini düşünür.

Varoluşun bir tarzını, radikal sonluluk-bitimlilik deneyimini, Kierkegaardcı umutsuzluk sağlamaz, aksine daha çok asıl olanaklı-karakterinin bilincinde olmaksızın günlük Dasein'imizin içerisinde organize olduğu, çeşitli olanakların ufkunu açan ve tasarımlara izin veren varoluşun bir tarzı sağlar. Bu nedenle, Heidegger, kendi ölüm beklentisi anlamında "kendine özgü, indirgenemez, aşılabilir ve belirli olanaklılık" (Heidegger, 1979: 265) olarak 'geleceğe' bu radikal bakışı, kendi kendinin öz belirlemesi olarak da kavrar: "kendi kendisi-olabilme" olarak (Heidegger, 1979: 267).

Heidegger, insani zamansallığın ayırt edici bu temel biçiminde, kendisince ifade edilmiş olan "gündelik-kaba zaman anlayışına" (Heidegger, 1979: 235) olumsuz görüntü olarak karşı çıkar. O, kaba zaman görüşünün, insani Dasein'in kökensel zamansallığından türevsel olarak nasıl ortaya çıktığını göstermeyi dener. Başka türlü formüle edilirse: Heidegger'in amacı, saat ve takvimlerimizde okuduğumuz ve öznenen bağımsız bir gerçeklik gibi bize karşı duran nesnel zamansallığın, bizim öz-yapımızın zamansal süreçliliğinden, yani insani varoluşun çifte hareketinin gerçek-otantik zamansallığından nasıl ve niçin ortaya çıktığıdır. Heidegger'in tasarımı, bizim, her zaman otantik zamansallık içinde sadece geçici, başka bir deyişle Dasein'nimizin nitelendirilen anında belirli ölüm beklentisi olarak bulunabileceğimizi ifade eder. Genellikle ve normal durumda biz, içeriksel olarak somut gereksinimimiz ve planlarımız aracılığıyla belirlediğimiz ve bu nedenle ölümün nihai-ufkunu göz ardı ettiğimiz bir geleceğe yol alırız. Çifte-hareketin, bu indirgenen, olağan gündelik pratik ve rahat biçimini Heidegger, "otantik-olmayan zamansallık" olarak adlandırır (Heidegger, 1979: 329).

Otantik-olmayan zamansallık, bir kez daha Heidegger'in "kaba (vulgär) zamansallık"la (Heidegger, 1979: 17) ifade ettiği şeyden ayrılır. Otantik-olmayan, gündelik-pratik zaman biçiminde, "zamansallığın ekstatik durumunun bir yansıması" (Heidegger, 1979: 408) hissi kalırken, kaba zaman kavramında, insani Dasein'in zamansallığından ortaya çıkan zamanın zamansal kökeni gizli kalır. Heidegger, bu ayrımı saatle ilişkimizde gösterir. Gerçi, bütün zaman idarecilerinin ve zaman iktisatçılarının başarısız olduğu bir paradoks vardır. Bu paradoks, "sadece zamanı hesaba katan, saatle yaşayan Dasein'in

[süreklili ifade ettiği] şeyde bulunur: Hiç zamanım yok" (Heidegger, 1989: 20). Aynı zamanda, neden sadece büyük zaman-stratejisi büyük zaman stresi altındadır? Heidegger'in cevabı şöyledir: Sistemli zaman-stratejisinde zaman, değiştirilebilir saniyeler, dakikalar, günler, haftalar, aylar ve yıllardan saf bir şimdi-dizisi olarak aktığından, nesnel bir dış zaman-gücü olarak, sonsuzca bölünebilir, sonsuz bir çizgi olarak onun önünde durmak, onu tamamen doldurmak gerçekte hiçbir zaman başarılmaz. Nesneleştirilen zaman, ellerinin altından geçip gider. Uсталıklı zaman yönetimi aracılığıyla biriktirdiği zaman, kendini ona, hemen boş, yani işle doldurulan zaman olarak kabul ettirir. Onun zaman planını belirleyen somut alışveriş ve gereksinimler artık yoktur, aksine yeni gereksinimleri oluşturan ve onları kendi sermayesine dönüştüren boş zamanın kendisi vardır. Uzun zamandan beri, bugünkü zaman ilişkisinin bu tarzı normal olmuşken¹³, Heidegger, kaba zaman anlayışını, kendisinden hareketle otantik-olmayan zamansallığın bir kez daha açıkça betimlenebileceği uç bir örnek olarak görebildi. Gündelik kaygının pratik bağlamlarında zaman, sadece dış, fiziksel olarak belirlenecek saat-gücü ve "doğa-zamanı" (Heidegger, 1975: 370) değil, aynı zamanda gündelik kaygılarımız içinde kurulan ve bunlardan hareketle belirlenen "evrensel-zaman" olarak görünür (Heidegger, 1975: 370).

Heidegger, kaba zaman görüşü karşısında otantik-olmayan zamansallığın zamanını nitelendiren üç merkezi özellik olarak, tarihlendirilebilirlik, gerilim ve kamusal yönlerini ortaya koyar. Heidegger'in hangi konudan söz ettiği, tarihlendirilebilirlik örneğinde gösterilebilir. Kaba zamanda, şu ana özgü şimdi-noktası, sadece diğer şimdi-noktalarıyla içkin ilişkiden hareketle, yani daha önce/daha sonranın soyut ilişkisinde tanımlanırken, gündelik kaygının şimdisi, her zaman gündelik işlerin ya da faaliyetlerin tarihlendirilmesine yarayan bağlamla bütünleşir: "...orada, bir şimdi" bulunur (Heidegger, 1979: 408). Bu anlamda Heidegger, şunu ortaya koyar: "Eğer biz saate bakıyor ve 'şimdiyi' söylüyorsak, böylesi bir şey olarak şimdiye yönelmiyoruz, aksine niçin ve neden hala şimdiki zaman olduğuna yöneliyoruz; bizi meşgul edene, kuşatılmış olduğumuza, kendi zamanı olmasını istediğine, zamana niçin sahip olmak istediğimize yöneliriz" (Heidegger, 1975: 365). O, şöyle tamamlıyor: "Mevcut 'şimdi' 'o zaman' ve 'o sırada' tasarımlarıyla tarihlendirilebilirlik yapısını gerektiren, kendi yorumsal zamansallığından hareketle tasarlanmış olanın kökeni için temel kanıt olur. 'Şimdi'-diyerek biz, her zaman zaten onu ifade etmeksizin, '-o esnada bu ve bu...' diye anlarız. Neden? Çünkü 'şimdi', var olanın bir şimdisisidir. Şimdiki zamanın ekstatik karakteri, o esnadaki şimdidedir. 'Şimdi'nin, 'o zaman'ın ve 'o sırada'nın tarihlendirilebilirliği, zamansallığın ekstatik durumunun yansımasıdır ve bu yüzden de bizzat konuşulmuş olan zaman için var olur" (Heidegger, 1979: 408).

Özet olarak şöyle söylenebilir: Heidegger'in otantik zamansallık, otantik-olmayan zamansallık ve kaba zamansallık arasında yaptığı ayırım, Kant tarafından 'biçimsel sezgi' ve 'sezginin biçimi' olarak zaman ayırımı aracılığıyla başlatılan nesnel zamanın göreceleştirilmesinin, insansal dünya-içinde-varlığın somut koşulları altında devam ettirilmesidir. Ve gerçi bu, iki şekildedir. İlk olarak, Heidegger, kaba zaman anlayışının altında yatan nesnel zaman görüşünü, pragmatik olarak otantik-olmayan zamansallığın gereksinimler bağlamında girilen zaman-ilişisine başvuruyula göreceleştirir. İkinci olarak, Heidegger, hem kaba zaman anlayışı altında yatan nesnel zaman görüşünü, hem de otantik-olmayan zamansallıktan ortaya çıkan pragmatik zaman görüşünü, otantik zamansallıkta ifade edilen ve onun bakış açısına göre temel olan zaman biçimine başvuruyula göreceleştirir. Bu temel zaman-biçiminden hareketle Heidegger, Dasein analizinden temel ontolojiye geçişi gerçekleştirebileceğine inanır. Böylelikle aynı zamanda o, Heidegger'in, *Sein und Zeit*'in temel-ontolojik perspektifinden insani Dasein'in zamansallığının fenomenolojisini elde edildiği ve biçimlendirildiği içsel dönüm noktasını vurgular.

Rorty Heidegger-eleştirisinde, onun düşünmesinin bu sonuncu yönünü, -ikinci aşamanın bir teorik zaman evrenselciliğine temel-ontolojik olarak dönüşü ön planda tutar. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität* adlı kitabında şöyle yazar: "Görünüşe göre, Heidegger *Sein und Zeit*'i yazdığına, aşkınsal bir çalışmayı yürüttüğüne, yani sadece 'ontik' hallerin olanaklılığının 'ontolojik' koşullarının tam bir listesini verdiğine ciddi olarak inandı. (...). Görünen o ki, tıpkı Kant'ın, *Kritik der reinen Vernunft*'unun ifade etmiş olduğu insani bilgi yetisinin sınırlarına rağmen, kendisi açısından kitabın yazıldığı 'aşkınsal konum'a sahip olmasının nasıl olanaklı olduğunu kendine sormaması gibi, bu dönemin Heidegger'i de, metodolojik öz-referans sorusuna asla değinmez. O, ulaştığı sonuçlara rağmen, kendisinin ortaya koyduğu bir 'ontoloji'nin gerçekte nasıl olanaklı olduğunu hiçbir zaman sorgulamaz" (Rorty: 1989,

¹³ Bununla ilgili olarak krş. Rinderspacher, 1985.

183f). Ve Rorty, şöyle tamamlıyor: "Bu erken dönem safdilliği konusuna dikkat etmekle birlikte, Heidegger'in erken döneme ait (kendinde tutarlı olmayan, çok çabuk yazılmış, takdire değer orijinal) kitabını küçümsemek istemiyorum. Neticede Heidegger, kendi tinsel durumunu, bir insan olmakla ifade edilen şeyin özü olarak kabul eden ilk filozof değildi" (Rorty, 1989: 184).

Kantçı zaman teorisi, yukarıda, Kant'ın *Tranzsdentalen Logik*'deki zamanın göreceleştirilmesi aracılığıyla açıklanmış olan Rorty eleştirisinden kısmen etki almış olabilir. Benzer şekilde, sonuçta Heidegger için de gösterilebilir. Bu amaçla, öncelikle Heidegger'in temel yöneliminden hareketle Rorty'nin olumlu okumaları alıntılıdır. Bu bağlamda Rorty, *Sein und Zeit*'in başlangıcını, aşağıdaki gibi özetliyor: "Heidegger, kapsayıcı bir bağlamda bizi içermeyen ve açıklamak için ihtiyaç bir saplantı haline gelmeden, sonsuzluğun büyümesine düşmeden önce zaman duygusunu ele geçirmek ister (...). Başka bir şekilde söylemek gerekirse: O, herhangi bir insan projesinin kırılabilirlik ve risklilik, olasılık duygusunu yakalamak ister (...)" (Rorty, 1991b: 34).

Temelde bütünüyle haklı olan bu eleştiriye, Heidegger'in, dasein-analitik zamansallık teorisinin temel-ontolojik yeniden şekillendirmesinin sadece proje olduğu, ama gerçekte gerçekleştirilmediği biçiminde itiraz edilebilir. Aynı zamanda, erken dönem Heidegger'in zaman düşüncesinde, zamansal çifte-hareket modelini göreceleştiren, diğer deyişle modelin onun tarafından zamansal olarak anlaşıldığı ilkesel girişimler bulunur. Birkaç noktada Heidegger'in analizince önerilen bu adım, zamanın nihai sonuçlara kadar düşünsel olarak yürütülen bir zamansallığının özelliğini vurgular. Dolaylı olarak radikal bir zamansallaşmanın bu adımı, her şeyden önce Heidegger'in, *Sein und Zeit*'in §77'inde bulunan düşüncelerini, "Grafen Yorck'un fikirleriyle" (Heidegger, 1979: 397) çatışmaya götürür. Orada o, olumlu biçimde vurgular: "Ve Yorck (...) nihai sonucu, Dasein'in tarihselliği anlayışından çıkarmaktan tereddüt etmez" (Heidegger, 1979, 401). Heidegger, kanıt olarak, Yorck ve Dilthey arasındaki yazışmalardan alıntı yapar: "Öz-tutum ve tarihsellik, solunum ve hava basıncı gibidirler –ve -bu bir ölçüde paradoksal gelebilir- felsefe yapmanın tarihselleştirme-olmaması, yöntemsel ilişkide bana metafiziksel kalıntı olarak görünür"¹⁴. Açıkça Heidegger, *Der Begriff der Zeit*'a ilişkin ilk derste, zamanın düşünümsele zamansallaşmasını talep eder. Orada, Heidegger, şöyle vurgular: "Burada konu olanın varlık karakterini karşılamak için, zamandan zamansal olarak söz etmeliyiz. Biz, zamanın ne olduğu sorusunu tekrar etmek istiyoruz. Zaman, öyledir. Zamanın ne olduğu tekrar sorulursa, o zaman aceleyle her zaman bir ne olduğunu ifade eden bir yanıt (bu ve bu, zamandır) eklenmemelidir" (Heidegger, 1989: 27). Ve Heidegger, şöyle tamamlıyor: "Zaman, anlamsızdır; zaman, zamansaldır" (Heidegger, 1989: 27).

Bu noktada Heidegger'in sözü temel olarak alınır, 'otantik zamansallık' olarak betimlenen geçicilik-yapısının nitelendirilmesini gerekçelendirmesi gereken temel-ontolojik içerimler aracılığıyla Dasein'in geçicilik-biçimlerinin yüklenilmeyen bir betimlemesi yapılabilir. Ayrıca, zamansal çifte-hareketin biçimsel yapısı içinde pragmatik zamansallığa yeniden bağlanma, Heidegger'in, kendisinin ortaya koymuş olduğu zaman biçimleri arasına yerleştirdiği hiyerarşi kabul edilmeden korunabilir. Bu değişiklik, Heidegger'in zamansallık analizinin radikal bir çoğulculuğu amaçlar¹⁵. Bununla, aktüel zaman felsefesinin ikinci temel eğilimi için karakteristik olan basit çoğulculuğu aşan bir çoğulculuk düşünülür. Bu, aktüel zaman felsefesinin, olumsuz olarak tasarlanan bir birliğin spekülative görünüş-apaçıklık aracılığıyla zamanın çoğulculuğunu daha fazla gidermeyi denemeyeceği içindir. O, yukarıda dikkate alınan Musil'in metaforundan konuşmak için, zaman-nehirinin kıyısını beraberinde götürerek, zamanın birliğini karmaşık bir ağ, diğer deyişle çoğul tekil zamanların geçişken iç içe geçmişliği ve ufuksal ilişkisi olarak tasarlamaya izin verir.

Heidegger üzerinden bakışla dile getirilen radikal zaman çoğulculuğu, iki görünüme sahiptir. İlk olarak o, Heidegger tarafından ortaya konulan zaman biçimlerinin hiyerarşik ve normatif içerimlerle (otantik/otantik-olmayan) sağlanan bir temel-bağlamda artık anlaşılacak içsel bir çoğulculuğa neden olur. Bu temelde, Dasein'in zamansal çifte-hareketi içerisinde pragmatik olarak belirli içeriksel gelecek tasarımlarıyla belirlenen zamansallığa bağlanma, kendisinden hareketle gelecek tasarımlarının sadece somut deneyimlenebilir ve olumsuzlukları içinde bağlayıcı olarak anlaşılır olacakları bir ufukta oturtulmaları olarak anlaşılmalıdır. İkinci olarak, zamansal çifte-hareketin görünümündeki değişiklik, dışsal bir çoğulculukla bağlantılıdır. O, artık sadece Heidegger tarafından betimlenen birbiriyle ilişkili

¹⁴ York'un Heidegger alıntısı, 1979, 402. Bununla ilgili olarak da krş. Rorty (Rorty, 1991b, 41).

¹⁵ Medya-felsefi perspektif açısından bununla ilgili olarak krş.: Sandbothe, 1993.

zaman biçimlerinin içsel bir ilişkisiyle ilgili değildir, aksine *Sein und Zeit*'ta Heidegger tarafından varsayılan "geleceğin önceliğinin" (Heidegger, 1979: 329) koşulları açısından artık anlaşılacak olan alternatif zaman biçimleri görünümünü de alır. Fakat Kant'ın 'düşünsel yargı yetisi' ve Freud'un 'serbest çağrışım'ından, Proust'un 'istemsiz hatırası'nı Benjamin'in 'şimdiki-zamanı'nı ve Newman'ın 'an'ını aşır, Lyotard'ın 'geçip-gitme' veya Derrida'nın 'ayrımı'na kadar uzanan farklı zaman biçimlerinin çeşitliliği, felsefi perspektiften hareketle anlaşılmalıdır. Felsefi olarak temellendirilen disiplinlerarası bir zaman araştırmasının görevi, betimlenen farklılıkların arka planındaki hem bilimsel disiplinlerde hem de bizim gündelik kendilik ve dünya anlayışımızda pragmatik olarak farklı roller oynayan çoğulcu zaman kavramları arasında bulunan iç içe geçişleri ortaya koymak olabilir.

Kaynaklar

- Baumgartner, Hans-Michael (Ed.) (1993): *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Alber, Freiburg/München.
- Bieri, Peter (1972): *Zeit und Zeitfahung. Exposition eines Problembereichs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Burger, Paul, (1993): *Die Einheit der Zeit und die Vielheit der Zeiten*, Königshausen&Neumann, Würzburg.
- Coveney, Peter / Highfield, Roger (1992): *Anti-Chaos. Der Pfeil der Zeit in der Selbstorganisation des Lebens*, Reinbek, Rowolth (İlk olarak İng.: London 1990).
- Dummett, Michael (1960): *McTaggart's Beweis für die Irrealität der Zeit. Bir savunma olarak: Zimmerli/Sandbothe (Ed.), a.a.O., 120-126 (ilk olarak İng.: Philosophical Review, Cilt LXIX, 1960, 497-504)*
- Düsing, Klaus (1980): *Objektive und subjektive Zeit. Kant-araştırmaları içinde: Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption*, Cilt 71, 1-34.
- Gödel, Kurt (1956): *Eine Bemerkung über die Beziehungen zwischen der Relativitätstheorie und der idealistischen Philosophie*, Paul Arthur Schlipp tarafından yayınlanan çalışmada: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*, Stuttgart, Kohlhammer, 406-412.
- Griffin, David Ray (Ed.) (1986): *Physics and the Ultimate Significance of Time. Bohm, Prigogine, and Process Philosophy*, New York, State University of New York Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, adı geçen eserlerde: Cilt 20, Frankfurt a.M., Suhrkamp (ilk olarak: Berlin 1832).
- Heidegger, Martin (1973): *Kant und das Problem der Metaphysik*, genişletilmiş 4. baskı, Frankfurt a.M., Klostermann (ilk olarak: Bonn 1929).
- Heidegger, Martin (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, adı geçen eserlerde: *Gesamtausgabe, II. Bölüm: Dersler 1923-1944*, Cilt 24, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Heidegger, Martin (1977): *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, adı geçen eserlerde: *Gesamtausgabe, II. Bölüm: Dersler 1923-1944*, Cilt 25, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Heidegger, Martin (1979): *Sein und Zeit*, 15. Baskı, Tübingen (ilk olarak: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Cilt 8, yay. E.Husserl, 1927), Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1989): *Der Begriff der Zeit. Marburg teolojisine karşı konferans (Temmuz 1924)*, yay. H.Tietjen, Tübingen, Niemeyer.
- Kant, Immanuel (1983): *Kritik der reinen Vernunft*, altı cilt halinde adı geçen yapıtlarda, yay. W.Weischedel, Bd. 2, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kierkegaard, Sören (1981): *Vier erbauliche Reden 1844. Drei Reden bei erdachten Gelegenheiten 1845*, adı geçen toplu eserlerde, yay. E.Hirsch/H.Gerdes, Gütersloh, GTB Siebenstern.
- Kierkegaard, Sören (1993): *Furcht und Zittern*, adı geçen toplu eserlerde, yay. E.Hirsch/H.Gerdes, 4. Bölüm, 3. Baskı, Gütersloh, GTB Siebenstern (ilk olarak Danca: Kopenhagen 1843).
- Krohn, Wolfgang/Küppers, Günter/Nowyny, Helga (Ed.) (1990): *Selforganization. Portrait of a Scientific Revolution*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- Le Poidevin, Robin/McBeath, Murray (1993): *The Philosophy of Time*, Oxford, Oxford University Press.

- Levinas, Emmanuel (1984): Die Zeit und der Andere, Hamburg, Benimki (ilk olarak Fran.: Grenoble 1974).
- Levinas, Emmanuel (1996): Gott, der Tod und die Zeit, Wien, Pasajlar (ilk olarak Fran.: Paris 1993).
- Lübbe, Hermann (1992): Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart, Berlin/Heidelberg/New York, Springer.
- Lyotard, Jean-Francois (1993): Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen, München, Fink.
- Macey, Samuel L. (1991): Time. A Bibliographic Guide, New York/London, Garland.
- Mainzer, Klaus (1996): Von der Urzeit zur Computerzeit, München, Beck.
- McTaggart, John M.E. (1908): Die Irrealität der Zeit, Zimmerli/Sandbothe (Ed.), a.a.O., içinde, 67-86 (ilk olarak İng.: Mind, Bd. XVII, 1908, 457-474).
- Musil, Robert (1978): Der Mann ohne Eigenschaften, Reinbek, Rowolth (ilk olarak tek kitaplar halinde: Berlin, 1930/1933 und Lausanne, 1943).
- Okrent, Mark (1988): Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics, Ithaca, N. Y und London, Cornell University Press.
- Prigogine, Ilya (1973): Time, Irreversibility, and Structure, in: Physicist's Conception of Nature, hrsg. von Jagdish Mehra, Dordrecht/Boston, Reidel Pub. Comp., 561-593.
- Prigogine, Ilya (1988): Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, 5. Baskı, München, Piper (ilk olarak: München 1979).
- Ricoeur, Paul (1988): Zeit und Erzählung, Cilt 1: Zeit und historische Erzählung, München, Fink (ilk olarak Fran.: Paris 1983).
- Ricoeur, Paul (1991): Zeit und Erzählung, Cilt 3: Die erzählte Zeit, München, Fink (ilk olarak Fran.: 1985).
- Rinderspacher, Jürgen P. (1985): Gesellschaft ohne Zeit, Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit, Frankfurt, Campus.
- Rorty, Richard (1989): Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a.M., Shurkamp (ilk olarak İng.: Cambridge 1989).
- Rorty, Richard (1991a): Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Paper, Cilt 1, Cambridge u.a., Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991b): Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Cilt 2, Cambridge u.a., Cambridge University Press.
- Sandbothe, Mike (1993): Zeit und Medien. Postmoderne Medientheorien im Spannungsfeld von Heideggers 'Sen und Zeit', Medien und Zeit. Forum für historische Kommunikationsforschung, Cilt 8, Fasikül 2, 1993, 14-20.
- Sandbothe, Mike (1994): Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitphilosophie und die aktuelle Wiederentdeckung der Zeit, Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft, Cilt 7, 108-133.
- Sandbothe, Mike (1996): Mediale Zeiten. Zur Veränderung unserer Zeiterfahrung durch die elektronischen Medien, Synthetische Welten. Kunst, Künstlichkeit und Kommunikationsmedien, yay. Eckhard Hammel, Essen, Blaue Eule, 133-156.
- Sandbothe, Mike/Zimmerli, Walther Ch. (Ed.), 1994: Zeit-Medien-Wahrnehmung, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schopenhauer, Arthur (1977): Die als Wille und Vorstellung. Birinci ve İkinci Cilt, adı geçen eserde: Zürcher Ausgabe. On ciltlik eser, Cilt 1 ve 2, Zürich, Diogenes (ilk olarak: Leipzig 1819).
- Theunissen, Michael (1991): Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a.M., Shurkamp.
- Wohlfart, Günter (1982): Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche ve Hedegger mit einem Exkurs zu Proust, Freiburg, Alber.
- Wood, David (1989): The Deconstruction of Time, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press.
- Zimmerli, Walther Ch./Sandbothe, Mike (Ed.) (1993): Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KIERKEGAARD SEMPOZYUMU DEĞERLENDİRMESİ

9 Aralık 2015 Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Kierkegaard Sempozyumu

Kierkegaard Symposium Review

9th December 2015 Hacettepe University, Department of Philosophy, Kierkegaard Symposium

Zeynep İrem ÖZATAY

*Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.
iremozatay@gmail.com*

9 Aralık 2015 günü Hacettepe Üniversitesi Beytepe Kampüsü Mehmet Akif Ersoy Salonu'nda bir günlük felsefe sempozyumları dizisinin on altıncısı düzenlendi. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden altı akademisyenin konuşmacı olarak katıldığı Kierkegaard konulu sempozyumun açılış konuşmasını Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Prof. Dr. Cemal Güzel yaptı. Güzel, 2006'dan bu yana yapılagelen bir günlük felsefe etkinliklerinden kısaca bahsederken, bir sonraki etkinliğin 2015-2016 Bahar yarıyılında gerçekleştirilecek olduğunu, sempozyumun konusunun ise "Husserl" olacağını duyurdu.

Sempozyumun ilk oturumu Hacettepe Üniversitesi'nden Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'ın başkanlığında gerçekleştirildi. Bu oturumun ilk konuşmacısı "Tutkunun Filozofu Kierkegaard ve Aşk Deneyiminde Estetize Dönüşümler" başlıklı bildirisi ile Anadolu Üniversitesi'nden Doç. Dr. Demet Kurtoğlu Taşdelen oldu. Bildirisine, Kierkegaard'ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* yapıtından kısa bir parçayı teatral bir biçimde sunarak başlayan Taşdelen, "bir aşk deneyimini, deneyim kılan şey nedir?" sorusundan yola çıktı ve bu soruyu Kierkegaardcı bir yorumla yanıtlamaya çalıştı. Taşdelen konuşmasında, Kierkegaard'ın estetik, etik ve dini olarak belirlemiş olduğu üç alana (Kierkegaard felsefesindeki varoluş alanlarına) kısaca değinerek, aşkın Kierkegaard felsefesinde sadece estetik alana özgü olmadığını vurguladı. Kierkegaard'ın düşüncesinde etik ve dini alanda da aşkın varlık bulunduğunu dile getiren Taşdelen, bu alanlara / aşamalara karşılık gelen aşkın birbirlerinden farklı yapılarını açıkladı. Estetik aşkın romantik ya da erotik aşka karşılık gelirken, etik aşkın belirli bir anlamda teslimiyeti içeren evlilik aşkı olduğunu, dini aşkın ise kişinin kendinden çıktığı, kendinden vazgeçtiği bir aşk olduğunu, Tanrı aşkı olduğunu söyledi. Taşdelen'in konuşmasında ön plana çıkan temel sav ise Kierkegaard düşüncesinde aşkın, sadece kişide varolan ve onun birine ya da tanrıya yönelttiği ya da adadığı bir şey olmadığı; aksine onun delici ve sarsıcı bir biçimde kişiyi değiştiren ve dönüştüren ve hatta özgürleştiren bir güce sahip olduğuydu. Taşdelen, estetik aşkın dönüştürücülüğünü, Kierkegaard'ın kaleminden Cordelia'nın sözleri ile anlatırken dini aşkı, Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'de İbrahim Peygamber'in bakışlarını, bir baba sıcaklığından dehşet dolu bakışlara dönüştüren Tanrı aşkı ile anlattı. Taşdelen'in konuşmasında aşkın, köleleştirici olmaktan öte özgürleştirici olan; adanan bir şey olmaktan ziyade oluşan ve oluşturan bir şey olduğu düşünceleri ön plana çıktı.

Oturumun ikinci konuşmacısı ise "Özgürlüğün Olanığı Olarak Kaygı" başlıklı bildirisi ile Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi'nden Yrd. Doç. Dr. Yasemin Akış oldu. Konuşmasında iki temel nokta üzerinde duran Akış, ilk olarak Kierkegaard'ın hem psikolojik hem de teolojik tartışmaları içeren *Kaygı Kavramı* yapıtı üzerine bir tartışmayı gündeme getirdi ve Kierkegaard'ın kullandığı hali ile kaygının ontolojik yapısını açıkladı. Akış, kaygının psikolojik semptomlarının gözlenebileceği bir alan olduğunu, ancak psikoterapi ile "üstesinden gelinemeyecek" ontolojik bir yapısının olduğunu söyledi. Kierkegaard felsefesinde kişinin kendisi ile ve Tanrı ile kurduğu ilişkide açığa çıkan kaygının, etik ve dini aşamanın varolabilme olanağı olduğunu ve hatta bu aşamalar arasında adeta bir orta terim görevi gördüğünü belirtti. Ancak bir orta terim olarak anlaşılması gerektiğine karşın kaygının, dini aşamada son bulmayacak olduğunu söyleyen Akış, kaygının, varoluşun "evrensel" ve "yazgısal" bir zorunluluğu olduğunu bildirdi. Akış'ın konuşmasında ön plana çıkan ikinci konu ise kaygının, özgürlükle ve seçimle olan kökensel ilişkisi oldu. Akış, Kierkegaard'ın ifadesi ile "kişininin gelecekteki olanaklarına dair aynı anda hissettiği kaçınma ve

isteme hali olarak" kaygının, Kierkegaardcı düşüncede özgürlüğün olanağını öncelediğini belirtti. Kaygının, kişinin kendi seçimini gerçekleştirmesinin, yaptığı seçim aracılığıyla kendinden çıkarak başka biri olabilme özgürlüğünün olanağı olarak açığa çıktığını söyleyen Akış, Kierkegaard felsefesinde varoluş alanlarının seçme durumlarındaki farkından söz etti. Akış, Kierkegaard felsefesinde estetik seçimin bir "ya ya da"¹ yani kişinin her iki duruma da bağlanmadığı, kendini seçtiği durumun parçası olarak görmediği bir seçim olarak; etik seçimin ise seçimin seçiminin yapıldığı bir seçim olarak ortaya çıktığını söyledi.

Hacettepe Üniversitesi'nden Prof. Dr. Harun Tepe'nin başkanlığında gerçekleşen sempozyumun ikinci oturumunda ise ilk olarak Ankara Üniversitesi'nden Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan "Felsefe ve Din: Hegel vs. Kierkegaard?" başlıklı bildirisini sundu. Kierkegaard'ın Hegel'e yönelmiş olduğu eleştiriler bağlamında bir sunum gerçekleştiren Kılıçaslan sunumuna, Hristiyanlığı akıl yoluyla reddeden fakat tanrısal bir seziden sonra yaşamı boyunca ona elçilik eden Pavlus'un Korintoslar'a yazdığı mektuptan bir bölüm okuyarak başladı. Söz konusu alıntıda "insansal bilgelik" ve "tanrısal bilgelik" arasındaki ayrıma ve karşıtlığa vurgu yapan Kılıçaslan, Hegel ve Kierkegaard arasındaki ilişkinin, Hristiyan dünyasında felsefe ile din tartışması bağlamında değerlendirilebileceğini söyledi. Kılıçaslan, her ne kadar temel nedeni olmasa da, Kierkegaard ve Hegel arasındaki tartışmanın da bu bağlamda düşünülebileceğini, yorumlanabileceğini iddia etti. Kılıçaslan Kierkegaard'ın felsefeyi, dünyasal bilgelikle yani insansal bilgelikle sınırlamaya çalışırken, felsefeyi tür "Gottesdienst" yani "Tanrı hizmeti" olarak gören Hegel'in, dünyasal ve insansal bilgeliği de kabul edip, felsefeyi tanrısal bilgelikle özdeşleştirmeye çalıştığını söyledi.

Bu oturumun ikinci konuşmacısı ise "Kierkegaard ve Dindarca Yaşam" başlıklı bildiri ile Uludağ Üniversitesi'nden Doç. Dr. Metin Becermen'di. Becermen, Kierkegaard'ın düşüncelerinden hareketle dindarca yaşamın nasıl bir yaşam olduğunu sorgulayan bir sunum gerçekleştirdi. Konuşmasında anımsama ve günah kavramlarını merkeze alan Becermen, Kierkegaard düşüncesinin Sokratik düşünce ile ilişkisini açıkladı.

Sempozyumun son oturumu ise Hacettepe Üniversitesi'nden Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer'in oturum başkanlığında gerçekleşti. Bu oturumun ilk konuşmacısı, "Kierkegaard'ın Öznelliği ve Ahlak Görüşü" başlıklı bildiri ile Toros Üniversitesi'nden Prof. Dr. Kamuran Elbeyoğlu'ydü. Elbeyoğlu, Kierkegaard felsefesinde akıl ya da nesnelliğin karşısında öznelliğin önemini vurgulayan bir konuşma gerçekleştirdi. Elbeyoğlu konuşmasında, Descartes, Kant ve Hegel'in bireye ve bireyin yaşamına nasıl yöneldiğini ve Kierkegaard'ın bu düşünürlerden bireyciliği ile hangi noktalarda ayrıldığını açıkladı. Kierkegaard felsefesinde kolektif insan düşüncesine karşı bireyciliğin ön plana çıkışından söz eden Elbeyoğlu, ikinci olarak Kierkegaard felsefesinde inancın yeri ve önemine değindi. Burada, Kierkegaard felsefesinde inanç sorunsalının, neye inanıldığından ziyade, nasıl inanıldığına; kişinin inandığı şey ile gerçek bir ilişkisinin olup olmadığının sorguladığına kilitlenmiş olduğunu vurguladı.

Oturumun ve sempozyumun son konuşmacısı ise "Nereden Başlar Bu Felsefe? Kierkegaard ve Bir İman Manifestosu" başlıklı bildiri ile Ankara Üniversitesi'nden Yrd. Doç. Dr. Senem Kurtar oldu. Kurtar konuşmasında Kierkegaard'ın yaptığı "felsefi iman" ve "dini inanç" ayırımına işaret ederek, Kierkegaard felsefesinde geleneksel söylemlerin ötesinde yer alan inanç ve iman ayırımına; Tanrı'nın ve dinin Kierkegaard'ın düşüncesindeki yerine dikkat çekti. Kurtar, Kierkegaard'ın Tanrı'sının ne Sokrates'in tanrılarına ne de Hristiyanlığın Tanrısına benzetilemez olduğunu dile getirdi. Kierkegaard'ın Tanrı'sının ancak "Sokratik ruhun tutkusunda alevlenen felsefi imanın Tanrısı" olabileceğini söyleyen Kurtar, felsefi sorgulamanın, özünde felsefi imanı gizlediğini vurguladı. İmanın, Kierkegaard'ın düşüncesinde, felsefi bir yaşamın kaynağı ve olanaklılığı olarak nasıl açığa çıktığına ve onun bütünüyle geleneğe dayalı olan dini inançtan ne denli uzak olduğuna işaret etti. İmandaki 'kendini adama' ya da 'kendinden vazgeçme'nin ise ancak eros ile yani sevgi ile anlaşılabilir olduğunu söyleyen Kurtar, böylesi bir imanın dindarlıkla ya da dinle hiçbir ilişkisinin olmadığını söyledi. Günahkar olmanın 'birinin kendisi olmaklıkla', birinin kendisi olmanın ise, 'felsefi sorgulama' ile eş olduğunu söyleyen Kurtar, felsefi imanın burada yattığını belirtti. Kierkegaard'ın Sokrates'e yönelmiş olduğu eleştirilerden yola çıkan Kurtar, Kierkegaardcı düşüncede hakikatin, Sokrates'in anımsama kuramında olduğu gibi kişinin kendi çabası ile ulaşılabilir olmadığını, aksine onun, Tanrı'nın kahin aracılığıyla ruhta yaktığı bir ateş olduğunu söyledi.

¹ "Ya ya da" ifadesi burada Akış tarafından, sunumunda içerisinden küçük bir parçasını da aktarmış olduğu, Kierkegaard'ın *Enten / Eller* (Ya / Ya Da) yapıtına atıfla kullanılmıştır.

Konuşmaların ardından sempozyumun sonunda, konuşmacıların hemen hepsinin üzerinde durduğu, ancak literatürde olduğu gibi, belli bir uzlaşa ya da ortak bir anlatıya sahne olmayan Kierkegaardcı "varoluş alanları"nın nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna bir açıklık getirildi. Sempozyumun başında Taşdelen'in "aşkın varlığı", Akış'ın ise "kaygının varlığı" aracılığıyla betimlediği "iman sıçramaları"nın ne'liği / nasıl'lığı sorunu, son oturumun ardan yapılan soru-cevap bölümünde yeniden gündeme geldi. Çünkü sempozyumdaki konuşmalarda, sıkça bu aşamaların birer "varoluş alanları" olduğunun altı çizilirken, diğer bir yandan bu aşamalar birer evre, durak olarak anlatılageldi². Taşdelen, varoluş alanlarının, her kişinin yaşamında mutlak bir biçimde içinden geçtiği ya da deneyimlediği alanlar olarak anlaşılmasını gerektiğini vurgularken, Kierkegaard felsefesinde bu aşamaların kaçınılmaz bir ardillik izlediğini belirtti. Kierkegaard'ın bu aşamaları hem birer "varoluş alanı" hem de "Stadier paa Livets Vei" (yaşam yolundaki evreler) olarak ifade etmiş olmasından ileri gelen bu sorun³, Kurtar tarafından, iman sıçramalarının, birbirini takip eden ve bütünüyle hiyerarşik olan aşamalardan ya da duraklardan ziyade ancak "helezonik" olarak anlaşılabilmesi savı ile karşılandı. Literatürdeki tartışmalara yeni bir kavramsal açıklama ile bir katkı olarak nitelendirilebileceğimiz bu karşılık, sempozyumun diğer konuşmacıları tarafından da kabul gördü.

On dokuzuncu yüzyılın kuşkusuz en büyük düşünürlerinden biri olan ve varoluşçuluk, hermeneutik, fenomenoloji gibi çağdaş düşüncenin temel uğraklarının önemli isimlerinden Kierkegaard üzerine gerçekleştirilen bu bir günlük sempozyum, Kierkegaard düşüncesinin, tüketilemez ve sonlandırılmaz bir sorgulamaya açılan doğasına işaret etmiştir. Sempozyumdaki konuşmalar bize, onun bir yandan bütüne, kolektif olana karşı, özneliğin filozofu olduğunu söylerken, diğer bir yandan onun felsefesinde hayat bulan öznenin, tanrısal olandan, dolayısıyla bütünden, birden ayrı düşünülemez olduğunu söylemiş ve bu anlamda özne ve özneliğin Kierkegaardcı düşünce ile yeniden sorgulanması gerektiğini vurgulamıştır. Zira düşünceleri, yaşadığı yüzyıldan çok yirminci yüzyıla etki etmiş olan Kierkegaard, sempozyumdaki konuşmaların da bize işaret etmiş olduğu gibi, en zor olanın en basitten başladığını göstermiştir. Tümenin yasasına, aklın zorunlu ve mutlak işleyişine, "bireye sırtını çeviren" her türlü düşünceye karşı⁴, her daim en basit olanı, yani insana özgü olanı; varoluşsal seçimi, değerini kişinin yaşamındaki varlığını ve niteliğini, tutkuyu, birlikteliği, sorumluluğu yani gündelik olanı sorgulayan Kierkegaard felsefesinin Sokratesçi ruhu, konuşmalarda altı çizilen en önemli noktalardan biri olmuştur. Konuşmalar bir yandan Kierkegaard felsefesinde öznenin, bireyin, tümele karşı tikel olanın önemini, varoluşçu seçimin olanağı doğrultusunda okumamız gerektiğine işaret etmiş; diğer bir yandan da her daim bir birliktelik olarak açığa çıkan etik ve dini olandan hareketle, Kierkegaard felsefesinde birlikteliğin, ilişkinin, birliğin önemini ortaya koymuştur. Kierkegaard felsefesindeki bu açıklığı kavramanın oldukça zor bir düşünsel yolculuğu gerektirdiği açıktır. Zira çağdaş felsefede – ve özellikle postmodern okumalarda- belirli bir düşünceyi terk etmek ya da dönüştürmek için önce dilin / terminolojinin dönüştürülmesi gerektiği vurgulanır. Çünkü kavramları dönüştürmeksizin onlara alışıldık olanın dışında anlamlar vermek zor ve hatta kimi zaman olanaksızdır. Kierkegaard'ın kavramlarını ve düşüncesini anlamının zorluğu da burada yatmaktadır. Çünkü "dindar" olmayan bir iman, şizoid bireyciliğe sığmayan bir özne, gelenekle tüm bağlarını koparmış olan bir din tanımı kolaylıkla anlaşılmaya açık değildir. Bu sempozyumun sonunda dinleyenlere kalan belki de en belirgin anlatı burada yatmaktadır: Konuşmalar bize öznenin, dinin, imanın, kaygının, aşkın, Tanrı'nın, kısacası bildiğimiz, tanıdığımız ancak Kierkegaardcı anlamda bilip tanıyarak, yani belli bir anlama hapsederek en uzağına düşüğümüz kavramların yaşamsal değerlerini bir kez daha ve bitmezcesine sorgulamamız gerektiğini göstermiştir.

Kaynaklar

Caly, O. (1991), *Kierkegaard*. Çeviren: Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Kierkegaard, S. (2004). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. Çeviren: Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

² Benzer biçimde literatürde de "varoluş alanları"nın "varoluş durakları" olarak tercüme edildiğini görmek mümkündür (bkz. Caly, 1991). Ancak bu alanların birer "durak" olarak ifade edilmesi ya da anlaşılması, beraberinde onların birbirlerinden bütünüyle ayrı, birinden diğerine, öncekinin bütünüyle terk edilerek / aşılarak ulaşıldığı aşamalar olarak anlaşılmasına kaynaklık etmektedir. Fakat diğer bir yandan bu aşamaların birbirlerini içerdiği, kapsadığı gibi bir yorum da söz konusudur (Watts, 2003: 190). Sempozyumdaki tartışma, bu noktada önemli bir yerde durmaktadır.

³ Bkz. Watts, 2003.

⁴ "Bireye sırtını çeviren" ifadesi, Kierkegaard'ın *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* yapıtında Hegel'e yöneltmiş olduğu eleştiriye bir gönderme ile verilmiştir (Kierkegaard, 2004: 138).

Watts, M. (2003). *Kierkegaard*. UK: Oneworld Publications.

KİTAP DEĞERLENDİRME:**OLANAKLI TOPLUMLARIN EN KÖTÜSÜNDEN OLANAKLI TOPLUMLARIN EN İYİSİNE YÜZÜMÜZÜ GÜLDÜREN BİR AYDINLANMA YOLCULUĞU ÖYKÜSÜ**

Profesör Caritat'ın Şaşırtıcı Aydınlanması, Steven Lukes,
Pharmakon Kitap, çeviren Fisun M. Demir, 240 sayfa

Book Review:

The Curious Enlightenment of Professor Caritat, Steven Lukes.

Abdülbaki GÜÇLÜ

XVIII. yüzyılın temel düşünceleriyle XX. yüzyılın egemen siyasal yönelimlerinin karşı karşıya geldiği düşünsel bir kavşak noktasını temsil etmek üzere tasarlanmış orta yaşlı çağdaş bir "Candid" olarak betimlenebilir kitabın ana karakteri Prof. Nicolas Caritat. Olanaklı toplumların en iyisini bulmaya dönük profesörün yolculuk macerası, her geçen gün soluk alıp vermenin biraz daha güçleştiği *Askeristan* adlı bir ülkenin topraklarında başlıyor. Adından da anlaşılacağı gibi elindeki silahlı güce dayalı olarak cuntanın iş başında olduğu bir yerdir Askeristan. Günümüz dünyasında olanaklı en iyi toplum yapısının ana taşıyıcıları olarak gösterilen modern devlet yapısının üç temel taşıyıcı sütununun olduğu gibi çöktüğü, "demokrasi"nin, "hukuk"un, "sosyal devlet"in büsbütün devre dışı bırakılmış olduğu, komşu ülkelerin dahi kuşkuyla baktığı içler acısı bir hali vardır ülkenin. Ne var ki silahlı kuvvetlerin ne zamandan beri yönetimde olduğu, darbe yoluyla mı iktidara el koyduğu, hangi yönetimi devirerek iş başına geldiği açık değildir. Sanki ülke en başından beri hep böyledir, kurulduğu günden bu yana askerlerin yönetimi altında can çekişmektedir. İlerleyen sayfalarda karşımıza çıkan öteki kurmaca ülkelerin tersine, adeta *apriori* verili bir ülke konumunda bulunan Askeristan'ın geçmişine dair herhangi bir sözün edilmeyişinin, hangi ilkeler üstüne kurulmuş olduğuna yönelik de tek bir tümcenin geçmiyor oluşunun, kitaptan bağımsız olarak üzerine ayrıca düşünmek için bir kenara not edilmesi gerekiyor.

Toplumsal yaşamın epey bir uzağına inşa ettiği korunaklı dünyasında etliye sütlüye pek dokunmadan kendi halinde yaşayan bir felsefe profesörüdür Caritat. Huzuru çok sevdiği kitaplarıyla başbaşa geçirdiği anlarda bulan tutkulu bir aydınlanma dönemi uzmanı. Kendi açısından kıyametin kopacağı o korkunç güne gelinene dek sıcak gündemdeki gelişmelerden olabildiğince uzak durmaya çalışmış, belli siyasi bağlantılarla birlikte anılmaktan özellikle kaçınmış tam bir aydınlanma sevdalısı. Ama her gerçek aydınlanmacı gibi toplumun daha iyiye doğru yol almakta olduğuna, insanlığın daha iyi bir gelecek yolunda emin adımlarla ilerlediğine sarsılmaz bir inanç duymaktadır. Ne var ki adanmışlık derecesinde duyulan bütün inançlarda olduğu gibi onun bu inancının da yontulması gereken sivri bir yanı bulunmaktadır. Nitekim uzmanı olduğu alanın doğruluğunu savunmayı kişilik sorunu yapacak ölçüde tam bir takıntı haline getirmiştir; kendisiyle özdeşleştirdiği çalışma alanını bütün saldırılara karşı savunmaktan bir adım olsun geri atmamaya yeminli modern dönemlerin yükselen değeri uzmanlaşmayla birlikte başgösteren tipik bir meslek hastalığı vardır. Refah içinde bir yaşam adına insanların olumlu hiçbir şey sunmayan, her bakımdan "olanaklı dünyaların en kötüsü" konumundaki "Askeristan" adlı bir ülkede bile, toplumun yaşanan bütün olumsuzluklara karşın aralıksız hep daha iyiye doğru yol almakta olduğu yönündeki aydınlanmanın o "ilerlemeci dünya görüşüne" yürekten

bağlılığını korumaktadır. Günümüzde böylesine tutkulu bir "iyimserci" bulmak neredeyse olanaksız olduğundan, eşine ender rastlanır bu haliyle karikatürize edilmiş bir iyimsercilik timsali görüntüsü vermektedir Prof. Caritat.

Prof. Caritat'ın olaylara hep iyi tarafından bakmayı amaç edinmiş bütün bu iyimserliğine karşın, cunta yönetimi altındaki Askeristan'da işler hiç de iyiye doğru gitmemektedir. Durum her geçen gün biraz daha kötüleşmektedir. Özgürlüklerin yok sayıldığı, insan hakları ihlallerinin sistematikleştiği, hukukun çiğnene çiğnene hiçbir hükmünün kalmadığı, anayasanın kitaplarda kaldığı, mahkemelerde adalet dağıtmak için görev yapan savcı ile hâkimlerin vicdanlarının yerlerinde yeller estiği, bütün organları ve kurumlarıyla birlikte "sosyal devletin" yerini "polis devleti"nin aldığı, yaşama bir yerinden tutunarak sarılmanın her geçen an biraz daha zorlaştığı, özgürlüklere de özgürlük mücadelelerine de yer olmayan, sözcüğün tam anlamıyla bir kabusülkedir Askeristan. Dört bir yanda plakası sökülmiş "Gri Ford Falconlar" ('beyaz toroslar' misali?!) peşinde olduklarını er ya da geç ele geçireceklerinden emin aç kurtlar gibi gece gündüz demeden fink atmaktadırlar kentlerin ara sokaklarında. Yaşlısından gencine hiç kimsenin can güvenliği yoktur; avukatından öğretmenine, doktorundan hemşiresine, işçisinden memuruna, hemen her meslek kolundan binlerce insan kayıptır; faili meçhul bir cinayetin işlenmediği tek bir gün olsun neredeyse yoktur. Bırakın tam bir özgürlük içinde düşüncelerin ifade edilmesini, karşı çıkmadan salt suskun kalarak yapılanları onaylamayı tercih etmek, olan bitenleri köşeye çekilip sessizce seyrederek yetinmek, rejimi açıkça övüp destekleyen sözlü ya da yazılı tutum almaktan uzak durmak, rejimin insanlıkdışı uygulamalarına verilen gönülsüz olurlarla kerhen desteklemek, tutuklanarak içeri atılmak için fazlasıyla yeterli bir neden sayılmaktadır. Rejimden yana taraf olmayanın bertaraf olacağı tehdidinin boşuna savrulmadığı hemen herkesin ya acı deneyimlerle bizzat yaşayarak kavradığı ya da çevresinde yaşayanların tanıklıklarından öğrendiği can yakıcı bir toplum gerçeğidir. Askeristan'da bir felsefe profesörü olarak yaşamak, üstüne üstlük bunun üzerine bir de aydınlanma dönemi uzmanı olmak, her an her şeyden ürkmeye hazır kırılğan bir ruh hali içinde yaşıyor olmak demektir. Dışarıdan sessiz sakin naif bir insan olarak görünse de, büyük gel-gitlere konu çalkantılı bir yaşantı içinde ruh halinin ordan oraya savrulduğu açıktır Prof. Caritat'ın. Sıranın ne vakit kendisine geleceği korkusuyla yaşamaktadır; meraktan her gün defalarca sorduğu kapısının ne vakit çalınacağı sorusuna yanıt bulacağı anı tedirginlik içinde bekleyişini elinden geldiğince kendisini çalışmalarına vererek unutmaya çalışsa da, Profesör Caritat'ın iç dünyasında sıranın kendisine gelmekte olduğunu gösteren kopması an meselesi o büyük kasırganın ön esintileri her geçen gün biraz daha güçlü biçimde hissedilmektedir.

Ülkesinde yaşanan bunca olumsuzluğa karşın, aydınlanmanın iyimserci dünya görüşünü gücünün yettiğince korumak, aydınlanmanın değer ve ideallerini hiç değilse birer olanak olarak muhafaza etmek için büyük bir gayret göstermektedir Caritat. Günlerini aydınlanma düşünürlerinin görüşlerinin nasıl daha anlaşılır kılınabileceği üstüne kafa yorarak geçirmektedir. Her biri aydınlanma projesine değişik yönlerden büyük katkılarda bulunmuş Rousseau, Voltaire, Condorcet, Hume, Kant gibi düşünürlerle kendi iç konuşmalarında sabah akşam demeden aydınlanma değerleri üstüne görüş alışverişinde bulunmaktadır, en çok da uykuya dalmadan önceki günün o en son anlarında. Üstelik de bütün savunularıyla birlikte aydınlanma döneminin ömrünü tamamlamış olduğunun değişik yollardan kesin bir dille ilan edildiği çok bilmiş geçinen bir felsefe kendini bilmezliğin en üst noktaya vardığı bir dönemde. Dört bir yanı kaplayan aydınlanma düşüncesi eleştirilerine inat, adeta bir düşünsel moda halini almış Aydınlanma Projesinin çökmüş olduğu gerçeği üstüne yazılmış boy boy kitaplarda söylenenlere kulak asmayan bir olmaktalığa konu sahici bir dünyası vardır Prof. Caritat'ın; başta iyimsercilik olmak üzere insan olmanın anlamına yönelik aydınlanmacı tezlerden ödün vermeden yaşamaya çalışsa da, toplumun daha iyi nasıl olabileceğine yönelik gündüz düşleri görmekten kendisini alamasa da, yaşadığı çağın "karşı aydınlanmacı" toplumsal ritmine ayak uydurmakta epey bir zorlandığı da açıktır.

Nitekim çok geçmez. Sıranın ne zaman kendisine geleceği sorusuna yanıtı bulacağı o an gelip kapısına dayanmıştır. Başına gelecekleri tedirginlik içinde bekleyişi uzun sürmez. Gecenin bir vakti evine yapılan baskın sonucu yönetimi elinde tutan cunta tarafından gönderilmiş kolluk görevlilerince gözaltına alınır. Gözaltına alınırken en önemli, en hassas noktasına ağır bir darbe indirilir. Dünyayı görüşü bulanıklaşsın, gerçekleri algılayışı bozulsun, kavrayışı savruklaşsın diye gözlüğü yere atılıp hoyratça çiğnenerek kullanılamaz hale getirilir. Belli ki dünyayı hep gördüğü netlikte görememesi amaçlanmaktadır maruz kaldığı bu kötü muameleyle; doğrudan görüşüne müdahale edilerek kendisine verilen bu simgesel gözdağıyla dünyayı bir aydınlanmacı gibi görme ısrarından derhal vazgeçmesi istenmektedir. Sunulan iki yoldan birisini seçmek zorunda olduğu, üçüncü bir durum daha tasarlanmanın olanaksız olduğu, tam anlamıyla bir "ya-ya da" durumu karşısında bulur kendisini. Bir başka seçeneği daha yoktur profesörün. Ya yılmaz bir rejim savunucusu olacaktır, rejimin olumsuz yanlarını örtmeye olumlu yanlarını parlatmaya dönük propaganda amaçlı taktik konuşmalar yapacak, rejimin uygulamalarını "haklılandırma"ya dönük yandaşlıkta sınır tanımayan yazılar kaleme alacaktır; ya da bunları yapmaktan imtina ederse, yok eğer aydınlanmanın ideallerindeki ısrarını sürdürecektir olursa, kaçınılmaz yazgısına boyun eğip hapisteki yıllarını elbet bir gün çıkacağı yönündeki iyimserci umuduyla birlikte çürüyerek geçirecektir.

Kendisini içinde bulunduğu durumun şaka kaldırır bir yanı yoktur. Hiç ikiletmeden kendisine denileni yapmak zorundadır profesör. Aydınlanma düşüncesinin can damarı konumundaki "iyimserlik" ile bütün bağlarını kesmesi, toplumsal barış ile adalete ulaşabileceğine, insanın daha iyi bir dünyada yaşayabileceğine dönük bütün inancını terk ettiğini gösteren idam fermanından farksız o utanç belgesini bir an önce imzalaması gerekmektedir. Üstelik bütün yaşamını kaldırıp çöpe atmak anlamına gelen bu kişisel kararın gereğini yerine getirmesi de yeniden özgürlüğüne kavuşması için tek başına yeterli değildir; daha önce savunmuş olduğu fikirlerinde bütünüyle yanılmış olduğunu temellendirecek bir ajitasyonu bol bir yalanı kendisine dayanak yaparak yıllarca uğruna ter akıtıp dirsek çürüttüğü bütün değerlerin asla ulaşılması olanaklı olmayan saçma birer ideal olmaktan öte bir karşılığı olmadığını yapacağı bir kamuoyu açıklamasıyla Askeristan'da yaşayan halka inandırıcı bir dille izah etmek zorundadır. Kendisi açısından olabilecek en pahalı hapisten kurtuluş biletini almaya mahkûm edilmiştir. Dediklerini yapmaktansa kendimi çekip vururum bundan daha yeğdir diyeceği türden ölümden beter bir seçimdir kendisinden yapması istenen. Ömrünü adadığı sevdasına, yıllarını vererek uzmanı olduğu alana ihanet etmesidir profesörden beklenen; hainlere yaraşır bir yaşam tarzını seçmesi, bundan böyle de bunun gereklerine göre yaşamasıdır istenen, hem kendi insanlığını terk etmesi hem de bütün bir insanlığı hiçe sayması.

Kendince geliştirdiği oyalama taktikleriyle kararını elden geldiğince geciktirip zaman kazanmaya çalışır dururken profesör, bir anda hiç beklenmedik bir şey olur. Cunta yönetimine başkaldıran, silahlı silahsız değişik eylemlerle cuntaya karşı amansız bir direniş mücadelesi veren "Görünür El" adlı bir yeraltı örgütü militanlarınca filmlerdekinin aratmayan ustalıklı bir kaçış planıyla hapisten kaçırılır. Kendisine verilen "Prof. Pangloss" adıyla, sağlanan düzmece pasaportla, yurtdışında özgür ama yurt özlemi duyan bir sürgün olarak yeni bir yaşama başlama şansı sunulur kendisine. Ne var ki yurdundan uzakta yaşayabileceği bir özgürlüğe kavuşması bedeli karşılığında yerine getirmesi gereken çok önemli bir ödev vardır önünde. Cunta yönetimi altında tam bir felakete doğru sürüklenen bütün bir toplum adına, durumları gittikçe kötüye giden tek tek bütün Askeristan vatandaşlarının geleceklerini kurtarma yolunda gerilla lideri Justin'in büyük bir isteği vardır kendisinden. Öyle ya sırça köşkünden hiç istemediği halde dışarı çıkmıştır bir kere; artık yaşadığı toplum için bir şeyler yapmak boynunun borcudur. Şimdi değilse ne zaman harekete geçecektir? Ülkesi ağır baskılar altında inim inim inlerken daha başka neyin olmasını bekleyecektir? Yıllar boyu savunduğu soyut düşünceleri somut eylemlerle yaşama geçirip aydınlanma felsefesini taçlandırmak için bundan daha iyi bir zamanın olmadığını altı koyuca çizilerek kendisine düşen görev açık bir dille anlatılır. Yurtdışında kaldığı süre boyunca kurulu bütün ülkeleri tek tek gezecek, bizzat orada yaşayarak görecektir, ta ki olanaklı toplumların en iyisi

bulununcaya kadar o ülke senin bu ülke benim arayışına son vermeyecektir. Sonunda en iyi toplum düzeninin yaşama geçirildiği o ülkeyi gönül rahatlığı içinde buldum diyene dek, arayışına şu ya da bu nedenle asla son vermeyecektir.

Doğrudan yaşama müdahale etmek anlamına gelen bu araştırma yolculuğunu vakit geçirmeden başlatması gerekmektedir. Tartışmasız koca bir toplumun bütün bir geleceğini tayin etmek anlamına gelen böylesine ağır bu yükü omuzlayarak karmakarışık duygular içerisinde dünyayı araştırmak üzere yola koyulur profesör. Kitap da, Profesör Caritat'ın aydınlanma öyküsü de asıl buradan sonra başlamaktadır. Ancak bir felsefecinin, belki de yalnızca bir aydınlanma felsefecisinin altından kalkabileceği ağır bir sorumluluk vardır omuzlarında artık: olanaklı dünyaların en iyisini, yani en iyi devlet yönetimini, en sağlam toplum düzenini, en mutlu insanların yaşadığı ancak düşlere konu edilebilecek o ülkeyi bulmak; orada bulunarak, sıradan yurttaşlarıyla sohbet ederek, nasıl yönetildiğini yerinde görüp tanık olarak, o ülkenin yaşamaya geçecek denli iyi olup olmadığına karar vermek; gönderdiği ara raporlarda yazdıklarıyla önce kendi çocuklarının, ardından da yurttaşı olduğu ülkenin umudunu kaybetmiş insanların olanaklı dünyaların en iyisine donük umutlarını canlı tutmaksa bir başka görevidir nelerle karşılaşacağı, sonunda nereye varacağı belli olmayan bu uzun yolculuğun.

Buradan sonra bu şaşırtıcı aydınlanma öyküsü, Prof. Caritat'ın yolunun düştüğü ülkelerde kimileyin tanık olduklarının, kimileyin de doğrudan başına gelen olayların anlatılmasıyla yol alıyor. Kitabın ilerleyen bölümleri, her bir ülkeye adını veren siyasal anlayışların birtakım kurucu ilkeleri temelinde yapılmış komşu ülkelerin araştırılması, övülesi ya da yerilesi yanlarının ortaya serilmesi ekseninde ilerliyor. Her biri farklı bir devlet anlayışı üstüne kurulmuş *Yararistan*, *Ortakistan*, *Özgüristan* adlı ülkelerin yönetim tarzları ile hergünkü toplumsal yaşam dünyaları olup olabilecek en yetkin halleri dâhilinde betimleniyor. Bir toplumda olması gerekenler ile olmaması gerekenleri olabildiğince netlik kazandırmak için sorulacak temel sorular, yararlanılacak belli başlı kavramlar, hesaplaşılacak konular, kimileyin geçen diyaloglarda açıkça, kimileyin de satır aralarında üstü örtülü olarak dökülüyor ortaya. Farklı anlayışlarca yönetilen ülkelerin toplumsal düzenlerindeki övülesi-yerilesi yönler, "yarcı", "ortakçı", "özgürlükçü" siyaset yaklaşımları arasında karşılaştırmalı bir değerlendirme yapmaya olanak tanıdığı gibi, tek tek hepsinin de üzerinde bir siyasal üst-bakış edinmeyi sağlayacak kuramsal bir tepeden bakış noktası olasılığı sezdirilmekle yetiniliyor.

Profesörün bu ülkelerde görüp yaşadıklardan hareketle gerilla lideri Justin'e gönderilmek üzere kaleme aldığı değerlendirme mektuplarında vardığı ilk sonuçlar son hallerini almış denecek ölçüde kesinlenmiyor yazarca; üzerlerine düşünüp sonuca bağlama işi bütünüyle okuyucuya bırakılıyor. Yararistan adlı ülkenin Jeremey Bentham ile John Stuart Mill'in düşünceleri üstüne kurulmuş olduğu açık olmasına karşın, geçmişine dair hiçbir sözün edilmediği adeta doğuştan verili bir ülke konumundaki Askeristan'ın hangi ilkeler üstüne kurulmuş olduğu, sanki böyle akla mantığa aykırı bir devlet düzeninin ilkesi milkesi olmaz dercesine özellikle belirsiz bırakılmış. Bu belirsizliği bir parça anlaşılır kılmak adına, gerek önceki yüzyılda gerek içinde bulunduğumuz yüzyılda yığınla polis devleti deneyimine tanık olunduğunu, ama bunların hiçbirinin de kendilerini temellendirmek gereği duymadıklarını, aydınlanma düşüncesi kaynaklı görüşler üstüne kurulduklarını da iddia etmediklerini anımsamak yardımcı olabilir. Lukes, toplumların üstüne karabasan gibi çöken günümüz liberal devlet düzenini daha bir anlaşılır kılmak istediğinden olacak Özgüristan (*liberia*, "liberalizm"e atıfla) adlı bir kabusülke icat etmeye özellikle gerek duymuşa benziyor. Bir bakıma kendi bakış açısından günümüz toplumunun sonuna dek götürülmüş halini tarif etmektedir buradaki toplum yaşamını ayrıntılarıyla anlatırken. Her şeyin bir bedeli olduğu, düşünülecek her şeyin alınıp satıldığı, tek temel değer ölçütünün kar-zarar hesabına dayalı olduğu, adının dışında hiç kimsenin gerçekten özgür olmadığı, kapitalizmin olabilecek en vahşi halinin yaşandığı sözümona bireysel özgürlükler diyarı olmasıyla caka satan Özgüristandır bu ülke. Buna karşı Marx ile Engels'in kitapta manidar bir yerleri var, bütünüyle birer düşsel karakter konumundalar. Ancak kurmacaya konu edilebilen hayali ülkelerin olduğu bir

dünyada bile somut bir gerçeklik taşıyorlar. Adının söylediğinin tersine insanların kesinlikle özgür olmadığını profesörün bizzat yaşayarak gördüğü Özgüristan'dan, varolup varolmadığı belli olmayan, adı var ama kendisi de var mı bilinmeyen "Eşitistan" (Proleterya) adlı ülkeye doğru trende yolculuk ederken yorgunluktan uykuya yenik düştüğü bir anda düşünce konuk olan birer düşsel karakter olarak şöyle bir görünüp kayboluyorlar. Görülen bir düşünce içindeki düşsel birer karakterler oluşlarıyla katmerli bir ironinin konusu edilmiş oluyorlar. Lukes, her iki düşünürün toplumsal çözümlenmeleri ile savunularının karşısında mı yoksa yanında mı olduğuna yönelik açık bir tutum sergilemekten kaçınıyor. Emeğin en yüce değer sayıldığı *Emekistan* adlı ülkeye Caritat'ın uykusunda gördüğü bir düşte olsun yer vermiş olmakla, sosyalist toplum ideallerinin yaşama geçtiği "Toplumistan" ya da "Komünistan" adıyla anılacak bir ülke olarak kitapta yer vermemeyi daha doğru bulmuş. Ola ki Sovyetler Birliği deneyiminden alınan derslerin ışığı altında, kurmaca da olsa sosyalizmin asla bir devlet olarak varolmamasını, sosyalist ilkelerin iktidarda olduğu bir ülkenin yeryüzünde bulunmamasını daha uygun bulmuş. Yapıtı bir düşülke olarak dahi gerçekleşmesine gönlü el vermemiş. Er ya da geç sonunda kabusülkeye dönüşecek bir düşülke olmaktansa hep bir düş olarak kalsın istemiş. Siyasal düşüncenin alabildiğine çoraklaşarak verimsiz bir toprak parçası haline geldiği çağdaş devletler çölünde, sosyalizm adeta susuzluktan görülen bir serap olarak kalsın, varlığı öyle sürsün istemiş.

Kitabın sonuna doğru ilerlendiğinde havanın değiştiğini, bambaşka bir iklime geçildiğini görüyoruz. Okumaya neşe katan o komik durumların eşlik ettiği günlük güneşlik havanın yerini iç karartan buz gibi bir havanın aldığını görüyoruz. Olabilecek en iyi toplumsal düzen iddiasıyla kurulmuş, öteki bütün toplumlara en iyi toplumun kendisi olduğu vaadinde bulunan her "düşülke"nin sözcüğün bildirdiği anlamıyla hepsinin de gerçekte birer "kabusülke" oldukları açıklıkla görülmüştür çünkü. İşin sonunun nereye varacağı merakı önü alınamaz bir son beklentisi yaratmış olmasına karşın beklenen sonlardan hiç biri gerçekleşmiyor kitabın sonunda. Eksik kalmışlık duygusu yaratarak son buluyor kitap. Birden bire, düş kırıklığı yaşatan bir bitmemişlik yaşantısına düşmüş buluyoruz kendimizi. İyimserlik yürüyüşünün karamsarlaşmasına bağlı olarak bir hüznün havası kaplıyor ortalığı. Olanaklı toplumların en iyisini bulma macerası, düşülke olarak sunulan farklı bütün toplumların gerçekte kabusülke olduklarını görülmesinin ardından, son bir umut olarak *Eşitistar'a* doğru yol alırken kapanıyor. Prof. Caritat, izm'leşmiş ideolojik yapıların gövdelenildiği totaliter dünyalarda aradığını bulamayarak küçük yolculuk çantası yanında olduğu halde yeniden yola düşüyor. Üzerine daha çok söz edilebilecek bu düşünce romanı, bu kapanış bölümüyle, ister istemez Alman filozofu Karl Jaspers'ın "Felsefe bir yere varmak değil hep yolda olmaktır" sözünü anımsatırcasına Profesör Caritat'ın Eşitistan'a doğru yürüyüşe geçtiği sırada bitiyor. Bulduğu hiçbir ülkede tam olarak aradığını bulamayan profesörü, son bir olanak olarak kurmaca ülkelerin dünyasında dahi varolup varolmadığı tam da belli olmayan "Eşitistan"a doğru yola koyulmuş haldeyken görüyoruz gecenin koyu karanlığında. Olanaklı dünyaların en iyisini bulmak üzere son bir umutla profesörün geçtiği bu son yürüyüşe "Minervanın Baykuşu" eşlik ediyor. Bütün iyi niyetiyle profesörün varmayı umduğu Eşitistan'ın yolunu, gecenin koyu karanlığındaki yüksek görüş gücüyle kendisine gösterircesine.

Kitabın üzerine en çok kafa yorulması gereken noktalarından biri "Minerva'nın Baykuşu" metaforuna kitabın kapanış sayfalarında özellikle yer verilmiş olması. Anımsanacağı üzere Roma Mitolojisinde Minerva bilgeliği simgeleyen tanrıya karşılık gelirken, aynı tanrının Eski Yunan mitolojisinde eşleneği Athena adıyla geçmektedir. Minerva'nın yanı başında hep bir baykuş bulunur. Herkesin uykuya daldığı gecenin ilerlemiş saatlerinde uyanık olmak, ayık kalmak gibi özel bir durumu vardır. Gündüz gözüyle görünmeyenleri gecenin kör karanlığında görebilecek denli keskin gözleri olması nedeniyle bilgeliğin felsefi bakımdan en önemli meziyetini simgelemektedir. "Minervanın Baykuşu" metaforu Hegel'in 1821 yılında yazdığı *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* adlı yapıtın "Önsöz"ündeki (sf.30) kullanımıyla yeni bir açılım kazanmış, hem felsefenin tarihini hem de tarihin felsefesini kavramsallaştırmak bakımından önemli bir metafor konumuna taşınmıştır. Hegelci anlamlandırım çerçevesinden bakıldığında, Minervanın Baykuşu temel bir gerçeğe işaret etmektedir. Buna göre, önce olaylar olmakta ardından o

olaylara ilişkin düşünceler gelmektedir. Bu anlamda olgular ile düşünceler arasında hep bir öncelik sonralık ilişkisi vardır, önce olanlar olur peşinden olanların anlaşılmasını sağlayan düşünceler gelir şeklinde özetlenebilecek bir zorunluluk söz konusudur burada; varlığın planı gereğince düşünceler olayların gerisinde kalmakta, ancak meydan gelmiş olayların ardından gelebilmektedirler. Olacak olanları önceden görmek, gaipten haber vermek gibi bir yeteneği yoktur felsefeye düşünmenin bu anlamda, olacak olan gerçekleşikten, olup bittikten sonra gün sona erip güneş batarken o gün olmuş olanları açıklayabilir. Tarihin somut gerçekliği meydana geldikten sonra Minerva'nın Baykuşu kanatlarını açıp uçmaya hazırlanır. Minerva'nın Baykuşu ancak özgür olduğunda, tam bir özgürlük içinde kanatlarını açtığı anda, us özgür olabilir, gerçeği bilebilecek bir konuma gelebilir. Yaşamın bu kendi doğal akışıdır soyut bilgiye somutluk kazandıracak olan. İdeolojilerin pusuya yattığı, izlenmiş dünya görüşlerinin pusu kurduğu, soyuttan somuta doğru uzanan o uzun ince yolda, Minerva'nın Baykuşu'nun karanlıkta gören o özel kılavuz gözleriyle kendisine yolu göstermek için Prof. Caritat'ın yolunu gözlüyor olması da bundandır.

Sanki söylenecek şeyler kalmış, söylenmeden özellikle önü açık bırakılmak istenmiş gibi. Lukes'in kitap için tasarladığı bu son Eşitistan'ın olanaklı en iyi dünya olup olmadığını görme olanağını sınaama şansı sunmuyor. Varolup olmadığı tam bir muamma Eşitistan'a varmadan, Profesör oraya doğru yol alırken, olanaklı en iyi dünya olup olmadığını bilmediğimiz ama olanaklı en iyi ufuk olarak gösterilen bir sonla kapanıyor. Minervanın Baykuşu metaforu bu anlamıyla bakıldığında, sanki oraya vardığında profesörün orada tanık olacaklarının da ne yazık ki Eşitistan'ın da son çözümlemede bir kabusülke olma yazgısından kurtulamamış sorunlu bir ülke olduğunu göreceğini ima ediyor; çocuklarının yaşamasını isteyebileceği denli olanaklı dünyaların en iyisi olmadığını alttan alta sezinletiyor. Tu kaka edilen aydınlanmanın bir başka değeri "eşitlik" ülküsünün, izlenerek ideolojik bir iktidar yapısı haline gelerek heba olmasına izin vermek istemiyor belli ki yazar. Hiç ulaşamayacak ama hep olacak bir enson amaç olarak koruma altına alarak, hem Profesör Caritat'ın hem de onun bu arayışına bel bağlayanların bu son umutlarının da yıkılmasına gönlü el vermiyor.

Kitabın ikinci edisyonuna yazıp eklediği "Giriş' Bölümü"nde Lukes'un önemle altını çizdiği bir nokta var. Şöyle diyor yazar: "Plato'dan Montesquieu, Rousseau ve Voltaire'e kadar pek çok filozof mitler, romanlar, alegoriler ve hicivler üzerinden akılyürütürdü. Ama XIX yüzyılda felsefe ağırbaşlı bir meslek haline geldi." Lukes "öykü anlatmanın bir düşünme yolu olabileceğini" vurgularken kesinlikle haksız değildir, ama bu saptamasından öyküler aracılığıyla düşünmenin olanaklı tek güvenilir düşünme biçimimiz kılınması gerektiği yolunda bağlayıcı bir sonuç çıkarmak doğru olmaz. Unutmayalım ki, filozoflar, kendi yaşadıkları dönemlerde, yönetimdeki çeşitli otokratik rejimlerin kurumsallaşmış ağır baskıları altında düşüncelerini dile getirmekte ciddi sorunlarla karşılaşmaktaydılar. Belli eğretiler, dolayimler, benzetmeler üzerinden düşüncelerini ortaya koymuş olmaları üzerlerindeki sansürü "by-pass" etmek için sıklıkla başvurdukları bir yoldu.

Ne denli kurmaca bir yapıları olursa olsun öykülerin de belli etkiler ile sonuçları üretebilmek için kendi içlerinde çelişkiye düşmeyen tutarlı bir mantık izlemeleri gerekir. Bu açıdan bakıldığında yazılan her kitap gibi Caritat'ın aydınlanma öyküsü de eksiksiz değil. Metnin sorunlu yanları da bulunuyor. Sözelimi, Ortakistan'ın komünler halinde yaşamaya dayalı çok kültürlülüğe olanak tanıyan toplumsal düzeni ile çok kültürlülüğün ortak bir toplum değeri sayıldığı modern yaşam düzeni arasındaki ayrım birbirine karışacak denli bulanıklaşmış görünüyor. Ama yine de kestirmeden vargılara yol açmamak adına, bu önemli ayrımı belirsiz tutmakla yazarın komünitaryan bir düzenin önünde sonunda evrile evrile geleceği yerin çok kültürlü toplumsal yaşamdan başka bir şey olmayacağı öngörüsünde bulunuyor olabileceğini de belirtmekte yarar var.

Düşüncelerin dünyasıyla gerçeklerin dünyasının çoğunluk örtüşmediği, iyi düşüncelerin zorunlu olarak hep iyi yönetimlere yol açmak gibi bir zorunluluğa tabi olmadıkları, genellikle de tersine evrildikleri

gerçeğinin derinliklerinde kulaç sallanan bir kitap *Profesör Caritat'ın Aydınlanması*. Okuduklarımızla, düşündüklerimizle, peşinden gittiklerimizle içinde yaşadığımız dünyanın gerçeklerinin bire bir örtüşmesi hiç kuşkusuz olanaklı değildir. Arada kimileyin daralan, kimileyin alabildiğine genişleyen bir denk getirilemezlik, örtüştürülemezlik açısı hep olacaktır. Açının derecesi hiçbir zaman sıfırlanamayacak olsa da, öyle ya da böyle bir biçimde ilerliyor olmaktan kaynaklanan ayağı yere sağlam basan gerçekçi bir iyimsercilik, bu açığı olabildiğince daraltmaktan vazgeçmeyen olabildiğince tutarlı bir yürüyüş temposu tutturılmaktan geçmektedir. Yeter ki başlangıçta öngörülen hedef ile gerçekte varılan yer arasındaki uzaklık yola neden çıkıldığını anlamsızlaştıracak, anlamdan yoksun bırakacak denli büyümeyin. "Postmodern" olduğu iddia olunan bir dünyada aydınlanmanın değerleri ile savunularına hiçbir yer kalmamış mıdır gerçekten? Hep söylendiği gibi Aydınlanma Tasarısı son bulmuş mudur bütünüyle? Özellikle de bizim gibi defalarca aydınlanması kesintiye uğratılmış, aydınlanma süreci yarım kalmış, sonunda da büsbütün terk edilme noktasına gelmiş yarım yamalak aydınlanmış ülkelerde. Belki batılı demokrasilerde yaşayan okuyucuya bize dokunduğu kadar dokunmayacak bir kitap *Profesör Caritat'ın Şaşırtıcı Aydınlanması*. Ama ülkemizin son yıllarda yaşadıklarına bakınca çok tanıdık gelecek, adeta bizim ülkeyi tarif ediyor denecek, düpedüz günümüz Türkiyesini anlatıyor duygusunu tetikleyecek pek çok şey var kitapta.

POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi, 2012 yılından itibaren yılda iki sayı halinde elektronik ortamda yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

DERGİNİN AMACI ve YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi'nin amacı, felsefe ve sosyal bilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde felsefi niteliklere sahip kuramsal çalışmalar yayımlayarak bu alandaki bilgi birikimine ve tartışmalara katkıda bulunmaktır.

Posseible Düşünme Dergisi, ağırlıklı olarak felsefe çalışmalarına odaklanırken, felsefenin diğer disiplinlerle ilişkileri üzerinden kurulacak disiplinler-arası çalışmalara da açıktır.

Posseible Düşünme Dergisi, bünyesinde yer verdiği çalışmaların eleştirel bir bakış açısı taşımasına özen gösterir. Dergi, güncel konularla ilişkisi içerisinde felsefe tarihine ilişkin özgün ve eleştirel, çalışmalar ve değerlendirmeler için açık bir tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

Posseible Düşünme Dergisi, davet edilen konuk yazarlar tarafından hazırlanan "değerlendirme makaleleri"ne, felsefi bir perspektifi olan veya güncel bir kavram, kuram, konu veya çalışmanın tartışıldığı, eleştirildiği ya da açıklandığı "tartışma/yorum makalelerine/notlarına" ve bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler ile kitap değerlendirmelerine de yer veren bir dergidir.

YAZARLARA BİLGİ

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce Editör tarafından derginin yayın ilkelerine ve politikasına uygunluk açısından incelenir. Editör tarafından ön değerlendirmeye alınan yazılardan, derginin amaç, kapsam ve politikasına uygun düşmeyenler ya da biçimsel yeterliliğe sahip olmayanlar hakemlere gönderilmeden yazarına iade edilir.

Posseible Düşünme Dergisi'ne yayın için gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik nitelik ve kalite en önemli ölçütlerdir. Bu bağlamda dergiye gönderilen yazıların özgün ve mevcut literatüre katkıda bulunucu olması beklenir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda uzman olan iki hakeme gönderilir. Hakemlerin kimlikleri yazarlardan, yazarların kimliği de hakemlerden gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, makale, üçüncü hakeme gönderilir veya Editör hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Bir makalenin yayınlanması hususundaki son karar editöre aittir. Yazarlar, hakem ve editörün eleştiri, düzeltme ve önerilerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Yayımlı uygun bulunan yazıların, derginin hangi sayısında yayımlanacağına editör karar verir. Yazar, süreç konusunda e-posta yoluyla bilgilendirilmektedir. *Posseible Düşünme Dergisi*'ne gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi için gerekli toplam süre 2-3 ay arasında değişmektedir.

Posseible Düşünme Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Posseible Düşünme Dergisi*'ne aittir. Dergi editörünün izni olmaksızın başka bir dergi, kitap vb. yayında tekrar yayınlanamaz. Dergide yayınlanan çalışmalar için ayrıca telif ücreti ödenmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına ait olup, *Posseible Düşünme Dergisi*'nin resmi görüşleri niteliğini taşımaz.

MAKALENİN (EDİTÖRE) GÖNDERİLME ŞEKLİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş olan bildiriler, bu durumun belirtilmesi koşuluyla kabul edilir. Dergide yayımlanan yazıların ilk defa *Posseible Düşünme Dergisi*'nde yayımlanıyor olması gerekmektedir. Bu nedenle yazar(lar) editöre makalesini gönderirken e-postasında bu durumu açıkça belirtmelidir(ler).

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilecek olan makale, word belgesi (docx / doc) formatında, editörün editor@posseible.com e-posta adresine gönderilmelidir. Makale, posta yoluyla ve pdf formatında gönderilmemelidir.

Editörün / Editör Yardımcılarının Bilgisi ve Adresi:**Ertuğrul Rufayı TURAN Possible Düşünme Dergisi Editörü****E-posta: editor@possible.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1232

Senem KURTAR Possible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı**E-posta: senemkurtar@gmail.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1233

Ömer Faik ANLI Possible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı**E-posta: omeranli@yahoo.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1219

YAZIM KURALLARI

Possible Düşünme Dergisi'ne gönderilen makaleler, aşağıda yer alan derginin yazım kurallarına uygun bir şekilde yazılmalıdır:

- Dergiye gönderilen makaleler dipnotlar, kaynakça dahil olmak üzere 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Tartışma/yorum makaleleri 4000 kelimeyi, kitap değerlendirmeleri ise 1200 kelimeyi aşmamalıdır.
- Makale, PC uyumlu bilgisayarlarda Microsoft Word programı ile yazılmalıdır.

1. Makalenin Başlığı: Makale başlığı çok uzun olmamalı ve 10 kelimeyi geçmemesine özen gösterilmelidir. Makalenin başlığı, Tahoma karakterinde kalın, sola yaslı 14 punto ve sözcüklerin baş harfleri büyük olmak üzere küçük harflerle yazılmalıdır. Bu başlığın altında makale Türkçe ise İngilizce, İngilizce ise Türkçe ikinci bir başlık yazılmalıdır. Bu ikinci başlık İtalik, Tahoma karakterinde, sola yaslı, ve sadece sözcüklerin ilk harfleri büyük olacak şekilde küçük harflerle 12 punto olmalıdır.

2. Makalenin Yazarları: Makalenin başlığının altına yazar adı, unvansız, soyadı büyük harfle, 11 punto, koyu ve sola yaslı, Tahoma karakterinde yazılmalı, altına italik, 10 punto ve sola yaslı olarak çalıştığı kurum ve adresi ile e-posta adresi belirtilmelidir. Makale çok yazarlı ise, bir iletişim yazarı belirlenmeli ve yazışmaların yapılacağı yazarın adı ve e-posta adresi yıldız işareti (*) ile işaretlenip bu yazarın e-posta adresinin sonuna parantez içinde iletişim yazarı ibaresi konmalıdır. Ayrıca çok yazarlı makalelerde yazarların adresi aynı ise yazar isimlerine numara verilmeden tek bir adres yazılmalıdır.

3. Özet/Abstract ve Anahtar Kelimeler: Makalede Türkçe ve İngilizce hazırlanmış özet bulunmalıdır. Özet, makalenin amacını, temel problem alanını ve sonuçlarını içermelidir. Özet, 200 kelimeyi geçmemelidir. Yazılacak özetler, tek paragraf, italik, 8 punto, Tahoma karakterinde olmalıdır. Özet başlıkları, özet metninin başında koyu ve italik olarak yazılmalıdır.

Türkçe özete sonundaki anahtar kelimelerden sonra tek aralık verilerek İngilizce özete başlanmalıdır. Anahtar kelimeler, Türkçe ve İngilizce özetlerin hemen altında yer almalı ve makalenin konusunu, kapsamını ve içeriğini en iyi şekilde gösteren, en az 3 veya 5 anahtar kelime verilmelidir.

4. Makalenin Sayfa Yapısı ve Metin Bölümü: Makalenin sayfa yapısı A-4 boyutundaki kağıda, "iki yana yaslı" ve "tek" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Paragraf aralıklarının önce ve sonrası için "otomatik" seçeneği seçilmelidir. Paragrafların ilk satırında "paragraf başı" olmamalıdır. Sayfa kenar boşlukları (üst-alt-sağ-sol) 2,5 cm olmalıdır. Sayfaların sağ alt kısmına sayfa numarası konmalıdır ve bu sayfa numarasının font büyüklüğü 10 punto Tahoma karakteri olmalıdır. Makalenin tüm metin bölümü 10 punto Tahoma karakterinde yazılmalıdır.

5. Bölüm ve Alt Bölüm Başlıkları: Makalede kullanılacak tüm başlıklar 10 punto, Tahoma karakterinde, sola yaslı şekilde verilmelidir. 1. derecedeki başlıklar, kalın ve kelimelerin baş harfleri büyük olacak şekilde; 2. Derecedeki başlıklar, koyu, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde; 3. derecedeki başlıklar, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde yazılmalıdır.

6. Dipnotlar: Yazarlar metin içinde verdikleri dipnotları ilgili olduğu sayfada 1, 2, 3 gibi sayılar kullanarak sayfa altına gelecek şekilde vermelidir. Dipnotlar, 8 punto Tahoma karakterinde, iki yana yaslı, tek satır aralıklı ve satır girintisi olmadan yazılmalıdır.

Yazar(lar) makaleyi çeşitli sempozyum, kongre, konferans ve seminerlerde sunmuş olabilirler ki, bu durumu bir not olarak belirtmeleri gerekir. Buna göre yazarlar, makaleyi sunduklarına dair notu ilk sayfada birinci dipnotla birlikte vermelidir.

7. Atıf Verme: Metin içerisinde atıfta bulunulan kaynaklar, yazarın soyadı, yayın yılı ve gerekli durumlarda sayfa numarası sıralamasıyla parantez içerisinde verilmelidir (Heidegger, 2009: 35). Aynı yazarın aynı tarihli birkaç eseri varsa alıntılarda yıldan sonra a,b,c ... şeklinde numaralandırma yapılacaktır (Heidegger, 2009a: 47). Birden fazla esere atıfta bulunuluyorsa atıflar yayın tarihi sırasına göre verilmelidir (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

8. Alıntı Yapma: Bazı durumlarda yazar(lar) makale içinde bir başka çalışmanın bir kısmını noktasına, virgülüne dokunmadan tamamen alabilir veya olduğu gibi doğrudan aktarabilir. Böyle bir durumda, yazar(lar) alıntı yapılan bölümü özgün kaynaktan hiç hata yapmadan aktarmalı ve alıntının kaynağını hem metinde sayfa numarası vererek atıf yapmalı, hem de kaynakçada belirtilmelidir.

Eğer alıntı 40 kelimedenden kısa ise, alıntı metni çift tırnak ("...") içinde yazılır.

Örnek: Bu, *başlangıç durumundaki bireyin Kant'ın "kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun"* (Kant, 2002: 55) biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruğuna uygun davranması gerektiğinin savlanmasıdır.

Ancak eğer alıntı yapılan bölüm, 40 kelimeyi geçiyorsa, bu durumda alıntı metni, ana metinden ayrı bir paragraf halinde, sağ ve sol kenardan 1,25 cm içeride blok hizalama yapılmalıdır ve alıntı metni 8 punto Tahoma şeklinde verilmelidir.

Örnek: Rawls metafizik olmayan bir siyasal liberalizm ile faydacılık arasında bir karşılaştırma sunmaktadır:

Fayda ilkesinin, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın, genellikle, bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenmesinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir. Siyasal anlayış ise, bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makûl bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez (Rawls, 2007: 58).

9. Kaynakça: Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazıların, atıf, alıntı ve dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlemesi American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyon olmalıdır. Metinde yapılan atıfların tümü kaynakçada, kaynakçada olan referansların tümü de metinde bulunmalıdır. Sadece metin içerisinde atıf yapılan çalışmalara kaynakçada yer verilmeli, metin içinde atıf yapılmayan hiçbir çalışma kaynakça olmamalıdır. Metin içinde kullanılan tüm atıfların kaynakça bölümünde tam künyeleri verilmelidir. Referanslar, yazarların soyadına göre alfabetik sıra ile verilmeli ve 8 punto, Tahoma karakterinde yazılmalıdır. Her kaynakçanın ikinci satırındaki girinti "asılı" 1.25 cm olacak şekilde olmalı ve eser ya da dergi adı italik olarak yazılmalıdır.

Kaynakça yazımı ile ilgili temel ilkeler şunlardır:

- Kaynakçanın yazımında lütfen "noktalama işaretlerine özellikle dikkat ediniz".
- Kaynakçada tüm yazarların soyadları büyük harflerle ve diğer adlarının ilk harfleri büyük harfle yazılmalıdır.
- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.
- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir.

Kitap

Kant, Immanuel (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kitap İçinde Bölüm

Levinas, E. (2003). "Başka'nın İzi". *Sonsuza Tanıklık* (haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran) içinde s. 26-45. çev.: Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları.

Makale

Derrida, Jacques (1999). "Différance", *Toplumbilim Dergisi: Derrida Özel sayısı* içinde s. 49-61. Çeviren: Önay Sözer. İstanbul.

Bildiri

Tekeli, İlhan (2006). "Çok Paradigmali Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler – Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-* içinde s. 145-157. Ankara: Vadi Yayınları.