

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



Kaygı

SAYI 21, GÜZ - 2013
ISSUE 21, FALL - 2013



ISSN: 1303-4251

Web: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

E-Mail: kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 0 224 294 1827

Fax: +90 0 224 294 1897



Sayı 21, Güz 2013

Kaygı Uluslararası Hakemli Bir Dergidir

Kaygı'nın Tarandığı İndeks ve Veri Tabanları

Araştırmaz İndeks (<http://www.arastirmaz.com>)

Asos Index (<http://asosindex.com>)

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Polska Bibliografia Naukowa (<http://www.pbn.nauka.gov.pl>)

The Philosopher's Index (<http://philindex.org>)

Tübitak–Ulakbim Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (<http://uvf.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

Türk Eğitim İndeksi (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

İletişim Bilgileri

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,

Bursa-Türkiye

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Tel: 0 224 294 1827

Faks: 0 224 294 1897

Basım Tarihi

15 Ekim 2013

Basım Yeri

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

ISSN: 1303-4251



Issue 21, Fall 2013

***Kaygı* is an International Refereed Journal**

Indexation

Arastirmax Index (<http://www.arastirmax.com>)

Asos Index (<http://asosindex.com>)

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

Index of Turkish Education (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Polska Bibliografia Naukowa (<http://www.pbn.nauka.gov.pl>)

The Philosopher's Index (<http://philindex.org>)

Tubitak–Ulakbim Social and Human Sciences Database (<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

Contact Information

Uludağ University, Faculty of Arts & Sciences, Department of Philosophy,
Bursa-Turkey.

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1827

Fax: 0 224 294 1897

Publication Date

15 October 2013

Publisher

Uludag University, Bursa-Turkey

ISSN: 1303-4251



Sayı 21, Güz 2013

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Editörler

Doç. Dr. Metin BECERMEN (Baş Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Arş. Gör. Ümit ÖZTÜRK (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Z. Zafer ESENYEL (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Adnan ESENYEL (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Yayın Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava Üniversitesi, Trnava-Slovakya)
Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski Üniversitesi, Sofya-Bulgaristan)
Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg Üniversitesi, Strasbourg-Fransa)
Doç. Dr. Kurtul GÜLENÇ (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi Üniversitesi, Tahran-İran)
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland Üniversitesi, Hoofddorp-Hollanda)
Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Dr. Ayşegül Zingir GÜLTEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)
Dr. Melouki SLIMANE (M'sila Üniversitesi, M'sila-Mısır)
Öğr. Gör. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Öğr. Gör. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Öğr. Gör. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Zeynep ÇETİN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman-Türkiye)
Arş. Gör. Emine TOK (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 21, Fall 2013

Owner on the behalf of Faculty of Arts and Sciences at Uludag University

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Editors

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Editor-in-Chief. Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Ümit ÖZTÜRK (Associate Editor. Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Z. Zafer ESENYEL (Associate Editor. Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Adnan ESENYEL (Associate Editor. Uludağ University, Bursa-Turkey)

Members of Editorial Board

Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava University, Trnava-Slovakia)
Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski University, Sofia-Bulgaria)
Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg University, Strasbourg-France)
Assoc. Prof. Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül University, İzmir-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl University, Van-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi University, Tehran-Iran)
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland University, Hoofddorp-Netherlands)
Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Dr. Ayşegül Zingir GÜLTEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun--Turkey)
Dr. Melouki SLIMANE (University of M'sila, M'sila-Algeria)
Lect. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Lect. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Lect. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Zeynep ÇETİN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman-Turkey)
Res. Assist. Emine TOK (Uludağ University, Bursa-Turkey)



Sayı 21, Güz 2013

Akdemik Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi, Lexington/Kentucky-ABD)
Prof. Dr. Manuel KNOLL (Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Şahabettin YALÇIN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Prof. Dr. Solmaz ZELYUT (Ege Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Doç. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Geoffrey BOWE (İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Özgür SARI (Selçuk Üniversitesi, Konya-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. David Donald BUTORAC (Fatih Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)



Issue 21, Fall 2013

Advisory Board

- Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University, İstanbul-Turkey)
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky, Lexington/Kentucky-USA)
Prof. Dr. Manuel KNOLL (Boğaziçi University, İstanbul-Turkey)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara University, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Şahabettin YALÇIN (İzmir Kâtip Çelebi University, İzmir-Turkey)
Prof. Dr. Solmaz ZELYUT (Ege University, İzmir-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Geoffrey BOWE (İstanbul Teknik University, İstanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Özgür SARI (Selçuk University, Konya-Turkey)
Assist. Prof. Dr. David Donald BUTORAC (Fatih University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz University, Antalya-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)



Sayı 21, Güz 2013

Hakem Kurulu

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Erol DEMİR (Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Nadir SUĞUR (Anadolu Üniversitesi, Eskişehir-Türkiye)
Doç. Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Doç. Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Doç. Dr. Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN (ODTÜ, Ankara-Türkiye)
Doç. Dr. Erdiç SAYAN (ODTÜ, Ankara-Türkiye)
Doç. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Doç. Dr. Işık EREN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Aysel DEMİR (Aksaray Üniversitesi, Aksaray-Türkiye)
Dr. Nihal Petek BOYACI GÜLENC (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Öğr. Gör. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Zeynep ÇETİN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman-Türkiye)
Arş. Gör. Gökhan GÜRDAL (Bingöl Üniversitesi, Bingöl-Türkiye)
Arş. Gör. Mehmet GÜZEL (Bingöl Üniversitesi, Bingöl-Türkiye)
Arş. Gör. Ümit ÖZTÜRK (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 21, Fall 2013

Board of Referees

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Erol DEMİR (Ankara University, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül University, İzmir-Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Nadir SUĞUR (Anadolu University, Eskişehir-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz University, Antalya-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül University, İzmir-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Metin BAL (Dokuz Eylül University, İzmir-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Elif ÇIRAKMAN (METU, Ankara-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Erdiñç SAYAN (METU, Ankara-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale University, Denizli-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Işık EREN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Aysel DEMİR (Aksaray University, Aksaray-Turkey)
Dr. Nihal Petek BOYACI GÜLENC (Dokuz Eylül University, İzmir-Turkey)
Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Lect. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Zeynep ÇETİN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman-Turkey)
Res. Assist. Gökhan GÜRDAL (Bingöl University, Bingöl-Turkey)
Res. Assist. Mehmet GÜZEL (Bingöl University, Bingöl-Turkey)
Res. Assist. Ümit ÖZTÜRK (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Herakleitos Felsefesinde İlkse/Öncel Düşüncenin Heideggerci Bakış Açısıyla Yorumlanması A. Kadir ÇÜÇEN	1
Hiyerarşik Varlık Algısından Ontolojik Varlık Algısına Geçişin İmkânı Yakup KAHRAMAN	7
Spinoza'nın Antropomorfizm Eleştirisi Ya Da Aklın Hayalgücünü İfşası Üzerine Mehmet Fatih ELMAS.....	19
Nietzsche'nin "Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbaacı unutma!" Sözü Üzerine Bir İnceleme Metin BECERMEN	29
Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı? Hakan GÜNDOĞDU	37
Michel Foucault'da Söylem ve İktidar Cevriye DEMİR GÜNEŞ.....	55
Provokatif Bir Düşünür Olarak H. G. Gadamer Erdal İSBİR.....	71
Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaştırılması Sinan KILIÇ.....	95
Algısal İçeriğin Zenginliği Pakize Arıkan SANDIKCIOĞLU.....	111
BIV Şüpheci Argümanı ve Çağdaş Tepkiler Fatih S. M. ÖZTÜRK / Mehmet Ali SARI.....	127
Şehir ve Entelektüel Üretkenlik Ahmet KAVLAK.....	143
Hümanizm: Ebedî Bir Probleme İlişkin Yeni Bir Görüş Nizami M. MAMEDOV	151
"Ortak" Bir Dile Doğru Yolda Olmak mı? Heidegger'in Japon Bir Ziyaretçi ile Diyaloğu Zhang WEI (Çevirmen: Metin BAL).....	159



Heideggerian Interpretation of Primordial Thinking in Heraclitus' Philosophy	
A. Kadir ÇÜÇEN	1
The Possibility of Transition from Perception of Hierarchical Being to Perception of the Ontological Being	
Yakup KAHRAMAN	7
On Spinoza's Critique of Antropomorphism or Imagination Being Exposed by Reason	
Mehmet Fatih ELMAS.....	19
An Inquiry on Nietzsche's Saying "You go to Women? Do not Forget the Whip!"	
Metin BECERMEN	29
How Should Foucauldian Critique be Understood?	
Hakan GÜNDOĞDU	37
Discourse and Power in Michel Foucault	
Cevriye DEMİR GÜNEŞ.....	55
H. G. Gadamer as a Provocative Thinker	
Erdal İSBİR.....	71
Deleuze-Guattari: Deterritorialization of Oedipal Unconscious on the Plain of Schizoanalytic Ontology	
Sinan KILIÇ.....	95
The Richness of Perceptual Content	
Pakize Arıkan SANDIKCIOĞLU.....	111
The BIV Argument and Contemporary Responses	
Fatih S. M. ÖZTÜRK / Mehmet Ali SARI.....	127
City and Intellectual Productivity	
Ahmet KAVLAK.....	143
Humanism: A New View on an Eternal Problem	
Nizami M. MAMEDOV	151
On The Way to a "Common" Language? Heidegger's Dialogue with a Japanese Visitor	
Zhang WEI (Translator: Metin BAL)	159

Araştırma Makalesi
Research Article

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa-Turkey
kadir@uludag.edu.tr

Heideggerian Interpretation of Primordial Thinking in Heraclitus' Philosophy

Abstract

The main aim of this presentation is to explain and analyse the primordial thinking structure of Heraclitus' philosophy according with the basis of German philosopher Martin Heidegger' philosophy, especially in the ontology of his interpretation of pre-Socratic philosophy. Heidegger holds that Anaximander, Parmenides, and Heraclitus were the only primordial thinkers because they thought the beginning, *Being*. These Pre-Socratics represent the most significant historical philosophical period because they asked the most primordial philosophical question, the question of Being, *Seinsfrage*. Rainer Martin calls Heidegger's understanding of the primordial thinking as *beginning* and non-primordial thinking as *inception*. At the Beginning of philosophy, there were many philosophers, but only a few of them thought "Beginn". Heidegger distinguishes these from the rest of the Greek philosophers. Heraclitus' thinking is presented in contrast to Parmenides' thought of Being. For Heraclitus, everything is in flux; so everything is becoming. For Heidegger, this distinction runs through the whole history of philosophy. However, Heidegger points out that the doctrine of becoming must not be interpreted at the same level with Darwinism because the contrast of becoming and Being is represented in Greek thought uniquely and self-sufficiently and not as in later thoughts. Heidegger maintains that although the distinction between Being and appearance is equally primordial with the distinction between Being and becoming, the connection has been inaccessible to us. Heidegger explains the distinction between Being and appearance in the following quotation: "At first sight the distinction seems clear. Being and appearance means: The real in contradistinction to the unreal, the authentic over against the inauthentic."

Keywords

Heidegger, Being, Seinfrage, Primordial Thinking, Heraclitus.

I am very glad to be here and thank you very much who organized and supported this activity on Heraclitus of Ephesus. I am not specialized on the philosophy of Heraclitus, but, what I will do here I want to point out some ideas of German philosopher, Martin Heidegger. At my speech, I will talk about, firstly, how Heidegger wants to read pre-Socratic philosophy, especially Heraclitus. Secondly, I will try to make some comments on the concepts of Being, becoming and appearance. Thirdly I will talk about Heidegger's interpretation of *Physis* and *logos*. Fourthly, I will state how Heidegger explain his understanding of Being because for him, after Socrates, the philosophers till Nietzsche have forgotten the meaning of Being, but all of them talked about beings. Lastly, I will try to make a conclusion.

The purpose of this paper is to explore and analyse the primordial thinking structure of Heraclitus' philosophy according with the basis of German philosopher Martin Heidegger' philosophy, especially in the ontology of his interpretation of pre-Socratic philosophy. Heidegger asserts that Anaximander, Parmenides, and Heraclitus were the only primordial thinkers because they thought the beginning, *Being*. They represent the most significant historical philosophical period because they asked the most primordial philosophical question, the question of Being, *Seinsfrage*. At the Beginning of philosophy, there were many philosophers, but only a few of them thought "Beginn". Heidegger distinguishes these from the rest of the Greek philosophers.¹

The distinction between Being and becoming lies in the opposition of Parmenides' philosophy to Heraclitus' philosophy. Being in the authentic sense resists every upsurge of becoming. Heidegger takes Parmenides' thinking of Being as an example of the concept of Being. "For being present it is entirely unique, unifying, united, gathering itself in itself from itself." (Heidegger 1962: 96).

Heraclitus' thinking is presented in contrast to Parmenides' thought of Being. For Heraclitus, everything is in flux; so everything is becoming. For Heidegger, this distinction runs through the whole history of philosophy. However, Heidegger points out that the doctrine of becoming must not be interpreted at the same level with Darwinism because the contrast of becoming and Being is represented in Greek thought uniquely and self-sufficiently and not as in later thoughts.

Heidegger maintains that although the distinction between Being and appearance is equally primordial with the distinction between Being and becoming, the connection has been inaccessible to us. Heidegger explains the distinction between Being and appearance in the following quotation: "At first sight the distinction seems clear. Being and appearance means: The real in contradistinction to the unreal, the authentic over against the inauthentic." (Heidegger 1962: 98).

¹ See. Reiner 1992: 170-171. For Martin Reiner, Heidegger sees Pindar and Sophocles as the primordial Greek poets because they experienced Being. Among the German philosophers, Heidegger credits Leibniz, Schelling, Hegel and Nietzsche as being German philosophers; however among them, Heidegger sees Leibniz as 'one of the most German philosophers of the Germans.' Among the German poets, Heidegger chooses only Hölderlin who only thinks in Heraclitus and Parmenides sense.

In Greek ontology, *physis* and *logos* were considered in the unity of Being; Being is the peculiar togetherness of *physis* and *logos*. Heidegger sees this unity in Parmenides and Heraclitus' thought. At the beginning of the history of Being, Being opens itself out as emerging (*physis*) and unconcealment (*aletheia or logos*). (Heidegger 1982: 4). From this sense, Being reaches the formulation of presence in the sense of *ousia*. Furthermore, for the Greeks, Being was understood as the *zoon logon echon* as that living thing or traditionally translated as "rational animal". However, Heidegger maintains that this Greek understanding of Being which is the unity of *logos* and *physis* is essentially determined by the potentiality for discourse (*rede*). (Heidegger 1962: 47). As discourse, *logos* embraces both the concept of knowing and dialectic in the Platonic sense. Heidegger himself states that "Parmenides had already taken to guide him in his own interpretation of Being -has the Temporal structure of a pure 'making-present' of something." (Heidegger 1962: 48). For Heidegger the Greeks have conceived and interpreted Being as presence without any explicit knowledge and acquaintance with the fundamental ontological function of time, because "they take time itself as one entity among other entities." (Heidegger 1962: 48).

This naive understanding of time in its Being was interpreted differently by Plato, who separated the unity of *physis* and *logos* from Being, and he explained it in his theory of Ideas as being and as thing, or as permanent and as appearing, or as Ideas and as phenomena. Therefore, what Heidegger calls a discourse of Ancient ontology becomes dialectic in Plato's philosophy. Heidegger calls this turning from the discourse of Parmenides and Heraclitus to the dialectic of Plato as "a genuine philosophical embarrassment." (Heidegger 1962: 47).

In the Parmenides, Heidegger holds that "Being is the beginning" (Heidegger 1992: 7). and argues that philosophy begins with Being. In other words, the aim of philosophy is to grasp what Being truly is. In this sense, man philosophizes because philosophy is concerned with Being which is the source and ground of beings (*seiendes*). Philosophy, for Heidegger, is the dialogue between *Sein* and *Seiendes* because he says that "in distinction from the mastering of beings, the thinking of thinkers is the *thinking of Being*. Their thinking is a *retreating in face of Being*." (Heidegger 1992: 7). For this reason, the aim of philosophy is to distinguish Being from beings.

Since the beginning of Western thought the Being of beings emerges as what is alone worthy of thought. If we think this historic development in a truly historical way, then that in which the beginning of Western thought rests first becomes manifest: that in Greek antiquity the Being of beings becomes worthy of thought is the beginning of the West and it the hidden source of its destiny. (Heidegger 1984: 76).

We seek the determination of the matter of thinking in conversation with Heraclitus. (Heidegger & Fink 1979: 74). In the thinking of Heraclitus the Being (*presencing*) of beings appears as the laying that gathers. But this lightning-flash of Being remains forgotten. (Heidegger 1984: 76).

Truth as unhiddenness was forgotten later although ancient Greek philosophers, Parmenides and Heraclitus, experienced it as *logos*. Heidegger articulates the truth in his interpretation of the meaning of "*aletheia*" as it appears in some of the fragments of the

pre-Socratics. Heidegger tries to point out the connection between the concept of *aletheia* and of *logos* in order to develop an unthought dimension of the nature of truth (*aletheia*) as an unconcealedness. Western History interpreted the *logos* as ratio, verbum, cosmos law, reason and so forth. In contrast to these interpretations, Heidegger interprets *logos* in relation to the concept of "legein" as saying aloud: Even legein, for Heidegger, has more original meanings which are to "lay down and lay before." Further, these concepts are connected with "gathering" and "sheltering." *Logos*, as laying before are letting be, expresses a process of disclosure. In Being and Time, Heidegger provides an explication of the word "*aletheia*" in relation to *logos*. *Logos* is in itself and at the same time a revealing and a concealing. It is *aletheia*. Unconcealment needs concealment, *lethe* for Heidegger, *lethe* as concealment lies in *aletheia* but this is forgotten because of the common tendency to focus upon what is present.

What would have come to pass had Heraclitus—and all the Greeks after him—thought the essence of language expressly as *logos*, as the laying that gathers! Nothing less than this: the Greeks would have thought the essence of language from the essence of Being. (Heidegger & Fink 1979: 77).

I would like to conclude my presentation. For the Greeks, Being and truth mean the same (as in Parmenides), and they are discoveredness, disclosedness, or *aletheia*. In this sense of the truth of Being, Heidegger works out anew the question of Being and truth in a primordial way, and he does not take the concept of Being as present-at-hand (traditional interpretation) and truth as correspondence of the statement with its being².

² This paper has been presented at the conference on "Heraclitus of Ephesus and his Age". 7-12 October 2013, Selçuk-Turkey.



Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa-Türkiye
kadir@uludag.edu.tr

Herakleitos Felsefesinde İlskel/Öncel Düşüncenin Heideggerci Bakış Açısıyla Yorumlanması

Özet

Bu sununun amacı, Alman filozof Martin Heidegger'in felsefesinden özellikle Sokrates öncesi felsefede varlık anlayışına dayanarak Herakleitos'un düşüncesindeki önsel düşünme yapısını açıklamaktır. Heidegger, Anaximander, Parmenides ve Herakleitos'un Varlığı yani başlangıcı düşünen ilk ve en köklü/ilksel/öncel düşünürler olduğunu ileri sürer. Heidegger, tabii ki bunları diğer tüm Yunan düşünürlerden ayrı tutar. Sokrates öncesi düşünürler daha önemli tarihsel felsefi dönemi temsil ederler çünkü onlar hep ta en başlangıçta/kökende olan felsefi bir soruyu sorarlar, o da; Varlık sorusudur. *Seinfrage*. Reiner Martin, Heidegger'in kökensel/ilksel/öncel düşünme anlayışını *başlangıç ve başlayıcı* 'yda ilksel-olmayan düşünme diye adlandırır. Felsefenin ilk başlangıç aşamasında, tabii pek çok düşünür vardı ama onların sadece bir kaçı "Beginn" kavramı üzerinde durdular. Heidegger tabii ki bunları diğer tüm Yunan düşünürlerden ayrı tutar. Herakleitos'un düşüncesi Parmenides'in Varlık (Being) düşüncesine bir karşıt düşünce olarak sunulur. Herakleitos için, her şey bir oluş/akış içindedir ve böylece de her şey akmaktadır/olmaktadır. Heidegger için bu ayrım, felsefe tarihi süresince sürekli işlemiştir. Mamafih, Heidegger, oluş kuramı Darwinizmle aynı seviyede kesinlikle açıklanmamalıdır çünkü oluş ve Varlık arasındaki farklılık Yunan düşüncesinde daha sonraki düşüncelerde gözlenmediği şekliyle tek ve benzersiz olup, kendi kendini ifade edecek mahiyettedir. Heidegger, her ne kadar Varlık'la görünüş arasındaki ayrımı eşit bir biçimde Varlık ile oluş arasındaki fark ile bir ilksellik/öncellik olmasına rağmen aralarındaki ilişki bağı da bize anlaşılabilir gibi gelir. Heidegger Varlık ve görünüş arasındaki farkı aşağıdaki şekilde aktarır: "İlk bakışta aradaki fark açıkça gözükür. Varlık ve görünüş şu demektir: Gerçek olmayana karşı ayırmda gerçek; sahici/otantik olmayana karşın sahici/otantik olan."

Anahtar Terimler

Heidegger, Varlık, Varlık Sorusu, İlskel/Öncel Düşünce, Herakleitos.

REFERENCES

- HEIDEGGER, Martin (1962) *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row.
- HEIDEGGER, Martin (1973) *The End of Philosophy*, trans. by John Stambaugh, New York: Harper & Row, Pub.
- HEIDEGGER, Martin (1982) "Metaphysics as History of Being," *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. & intr. by Albert Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1984) *Early Greek Thinking*, trans. D. F. Krell & Frank A. Capuzzi, Harper. S. Francisco.
- HEIDEGGER, Martin (1992) *Parmenides*, trans. by André Schuwer and Richard Rojcewicz, Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin and Eugen FINK (1979) *Heraclitus Seminar 1966-67*, trans. T. N. Charles & H. Seibart, The University of Alabama Press: Alabama.
- REINER, Martin (1992) "Heidegger and the Greeks", *The Heidegger Case On Philosophy and Politics*, ed. Tom Rockmore and Joseph Margolis, Philadelphia: Temple University Press.

Araştırma Makalesi
Research Article

Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye.
kahraman-yakup@hotmail.com

Hiyerarşik Varlık Algısından Ontolojik Varlık Algısına Geçişin İmkânı

Özet

Kartezyen özne yaklaşımının yaşam perspektifimizin oluşumunda özellikle çevre üzerindeki etkisinin irdelendiği çalışmamızda bu felsefi zeminin modern dönemin varlık algısı üzerindeki etkisi ortaya konulmak istenmiştir. Descartes'ın teorik zeminini kurguladığı varlık algısının modernite sürecinde ne gibi olumsuzluklara yol açtığı üzerinde durularak bu sorunun aşılması ve farklı bir pratik zeminin oluşturulabilmesi için gereken felsefi alt yapının ne olabileceği sorgulanmıştır. Bu zeminin oluşabilmesi için modern özne'nin kendinden yola çıkarak varlığı inşa etme sürecinin yerine varlıkla etkileşimin öne çıkarıldığı diyalojik bir tarz benimsemesi gerektiği belirtilerek varlığı yatay düzlemde gören felsefi yaklaşımlar alternatif olarak teklif edilmiştir. Buna göre öznenin kendi tecrübesinin dâhil olduğu fakat sadece kendinden yola çıkarak kavrama algısının ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bunun olabilmesi için ise teorik sınırlamaların üzerinde pratiğinde içerisinde olduğu, ontolojik anlamayı mümkün kılacak felsefi zemin olarak Heidegger ve Habermas'ın felsefi yaklaşımları örnek gösterilmiştir.

Anahtar Terimler

Modern Özne, Hiyerarşik Varlık Algısı, Ontolojik Varlık Algısı, Diyalojik Düşünme.

Goethe, insanın dünyayı, yalnızca kendisi için, haddini bilmeden, kendisi sayesinde ve kendi hatırı için kurulduğuna inandığını belirtmektedir (Bozkurt 1999: 12). Bu inancın insan bilincine yerleşmesinin tarihsel bir süreç içerisinde gerçekleştiğini, varlığı kendi anlam alanına yaklaştırma ve düzenleme çabası ile yakından ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Doğanın ve genel olarak bütün varlığın yapısal ve işlevsel kodları olduğunu ve bunları ortaya koyarak yaşam seviyesini arttırmayı düşünen insan için bu yaklaşımın teorik zemini modernite ile başlamıştır. Bu döneme gelindiğinde insanın doğa karşısındaki davranışları tek yönlü, hiyerarşik şekle girmiştir.¹ İnsan, doğanın kendi kurallarını hiçe sayarak sadece kendi tüketimi için doğal kaynakları sınırsızca ve sorumsuzca kullanmıştır. Ancak kendi yaşam ve tüketim alanını genişletirken doğanın alanını daralttığını ve dengesini bozduğunu çok sonraları fark etmiştir.

İnsanın doğaya egemen olma ve kendine göre düzenleme isteği ekonomik sistemin de desteklemesiyle zamanla artmış ve insan kendisi için tehlikeli sonuçlar doğurabilecek bir dünya oluşmasına neden olmuştur. Modernite ile birlikte ortaya çıkan endüstrileşme sürecinde insan doğaya müdahale olanaklarını arttırarak, ekolojik dengeyi bozmaya başlamıştır (Görmez 2003: 6) Endüstri Devrimi sonrası, insanın doğaya hâkim olma çabası artık onu sınırsızca kullanma hırsına dönüşmüş, doğanın kendini yenileyebilme hızı aşılmıştır. Gerçekleşen teknolojik gelişmelerle birlikte gelişen endüstriyle de bu desteklenmiş, 1800'lü yıllardan itibaren insan çevresine ne yaptığına bakmadan 20. yüzyılın sonuna kadar gelinmiştir (a.e.,16). Bu dönemden itibaren bilim ve teknoloji arasında bağımlılığın ve birlikteliğin sıkılaştığını görmekteyiz. Bu sıkı bağıllık çevresel değişimin ve tahribatın hızlanmasını da beraberinde getirmiştir. Özellikle 20. yüzyılda yaşanan hızlı teknolojik gelişmelerin doğa üzerindeki baskısı onun kaldıramayacağı düzeylere ulaşmış, insanlık ancak bu yüzyılın sonlarına doğru çevresi ile kendisi arasında bir problem olduğunun farkına varabilmiştir. Kendisini egemen güç olarak gören insanın, doğayla bir uzlaşmaya varması gerektiğini anlaması da bu zamana denk gelmektedir (Keleş & Hamamcı 1998: 18).

Şüphesiz yukarıda belirtilen sürecin temeli en başta belirttiğimiz gibi insanın varlığı, yani doğayı bir araç gibi kendi hizmetinde görmesinden kaynaklanmıştır. Bu bağlamda insan-varlık ilişkisinin insan merkezli hale sokulmasında felsefi anlayışların önemli yeri bulunmaktadır. Burada ortaya çıkan felsefi teorilerin oluşturduğu zemin

¹ Makale boyunca varlığa iki farklı yaklaşım tarzı üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilki hiyerarşik, monolojik yaklaşım tarzı, ikincisi ise ontolojik, diyalogik yaklaşım tarzı. Hiyerarşik, monolojik yaklaşım tarzı varlığı sıralama içerisinde değerlendirerek buna göre statü ve etkinlik alanı belirleyen; bu sıralamanın en tepesine de en yetkin varlık olarak görülen özneyi yerleştiren, öznenin biçimlendirdiği algı ile varlığı yorumlayan yaklaşımdır. Burada hiyerarşi ve monoloji terimlerinin bir arada kullanılmasının sebebi varlıkla ilişkide özneyi merkeze alan tek yönlü bir etkileşime göre kurgu oluşturulmasından kaynaklanmaktadır. Ontolojik, diyalogik yaklaşım tarzı ise varlık alanında sıralama gözetmeksizin bir anlama çabasının olabirliği üzerinde durmaktadır. Buna göre içerisinde öznenin de bulunduğu bütün varlığı anlama çabasında tarihsel, mekansal, ilineksel faktörlerin ortaya konulması bu etkileşimler temelinde bir varlık algısının oluşması gerekmektedir. Bu algı oluşturulurken özne'nin varlığı nasıl ve ne derece biçimlendirdiği kadar varlığın özne'yi nasıl ve ne derece biçimlendirdiği de dikkate alınmaktadır.

insanın varlıkla olan ilişkisinde önemli bir rol üstlenmiş ve modernite adı altında yaşamsal bir stratejiye dönüşmüştür. İnsanın kendini egemen güç olarak görmesi hangi felsefi temeller üzerine dayanmaktadır? Moderniteyi yönlendiren ne gibi fikirler varlığa geometrik, uzamsal bir yaklaşımla bakmamıza, özneyi de bu uzamın merkezi olarak görmemize neden olmuştur? Bu algı ne gibi felsefi problemleri içerisinde barındırmaktadır? Felsefi temelli hiyerarşik varlık algısı hangi ontolojik problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır? Modernitenin şekillendirdiği varlık algısından çıkmanın imkânını bize nasıl bir felsefi zemin sağlayabilir? Bize göre bu problemlerin teorik zemini modern öznenin oluşumuna en büyük katkıyı yapan, Descartes'ın ortaya koyduğu felsefi yapıya dayanmaktadır. Bu yapı içerisindeki bilinç felsefesi varlığı hiyerarşik algı ile betimlememize neden olmuştur.

Ricoeur, Latince “subjektum” anlamına gelen “özne”nin her şeyi kendisinde bir araya getiren, üstünde toplayan zemin veya dayanak anlamlarını karşılayan bir sözcük olduğuna işaret etmektedir (1968: 42). Öznenin diğer varlıklarla ilişkisinde belirleyici olduğunu, etkin konumuna da vurgu yapan bu kavramın felsefe dilinde özellikle Descartes ile birlikte daha da belirginleşerek öznenin nesneyi kendi bilme koşulları ile kavraması, karşılıklı ilişkide etkin-edilgin tanımının ötesine özneyi oturttuğunun bir göstergesidir. Bu tayin etme süreci sonucunda “varlık içerisinde insan” yerini “insan ve diğer varlıklar” şekline dönüşmüştür. Bu monolojik yapılanma sürecinde “öz bilinç”in oluşumu dışsal varlıklardan soyutlanarak ele alınmış, her türlü etkileşime kapalı olduğu halde yetkinleşebilen bir özne tasarımı ortaya çıkarılmıştır.

Modern döneme dek, tarihsel süreci boyunca felsefenin insansal özneyi her konu edişinde, “bilgi edinen” bir özne ile “bilgisi edinilen” nesne ayırımına gidilmiştir. Öte yandan kimi filozoflar nereden, kimileri de öznenin yola çıkarak varlığı temellendirmişlerdir (Timuçin 1999: 85). Özne ister etkin ister edilgin bir yapıda tasarlansın çoğu felsefi yapı etrafımızı çerçeveleyen varlığın özne ile olan diyalojik ilişkisine hep gönderme yapıldığını, öznenin bilişsel ve yapısal sürecinde bu etkileşimin dikkate alındığını söylemek mümkündür. Descartes ise öznenin özne olabilmesi için nesneye bağlı olmasının gerekmediğini düşünmekte, bilinç merkezli bir varoluşsal yapı ortaya koymaktadır. O “ben”in, varoluşunun bilgisine sadece ona özgü zihinsel bir süreç olan “cogito” deneyimi ile ulaşabileceğini savunur (Descartes 2007: 25). Bu durumda, kavrayan, bilen, düşünce üreten zihnin anlaşılması için onun bunları nasıl yaptığı, bilgiye nasıl ulaşabildiği ve bilgi edinme sürecindeki rolü, titiz bir şekilde incelenerek, yani sadece bilişsel süreçler göz önünde bulundurularak aydınlatılmalıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki belirlenen-belirleyen ilişkisi karmaşık olan ontolojik yaklaşımlar, insanın çevresiyle olan varoluşsal yönü (dünyasallığı) bir tarafa bırakılmış, zihinsel süreçlerin geçerli ve tek merkez olduğu kurgusu ortaya çıkmıştır. Bu kurgu Kartezyen ontolojinin çıkış noktası olarak görülmektedir.

Descartes dünyanın, insanın kendisine Tanrı tarafından verilmiş, tasarımı ona bırakılmış bir oyuncak olduğunu düşünmektedir (Bumin 2010: 36). Bu bakış açısı ile varlığa yaklaşırsak onu kavrama imkanımız ne düzeyde kalmaktadır? Düşünceyi merkeze alarak temsilden yola çıkılarak anlaşılan bu varlık algısı, dünya tasarımı ontolojik anlama imkanımızı ne derece kısıtlamaktadır? Varlığı düşünceye bağlayan bu yaklaşım varlığın ne olduğu konusuyla ilgili bir hipotez ortaya koymakta, buradan

hareketle ya doğrudan ya da tözlerin bağlanmasıyla birlikte bireyin kendi yaşadığı tecrübeye dayalı olarak bir dünya inşa etmesine sebep olmaktadır.

Descartes felsefesinin temel çıkış noktası “ben”in temel belirleyici olması, “ben”den evrensel giden bakış açısıdır (Timuçin 1999: 16). Bu yaklaşım çevresindeki varlığı kendine model alarak anlamlandırmakta, dış dünyayı keşfetmenin yolunun onunla diyalojik ilişkiye girmek değil kendi doğamızı anlamaktan geçtiğini varsaymakta, kendi doğamızı anlamının yolunu da yine çevresel, tarihsel süreçler yerine kendi öz bilincimizde kavrayacağımız iddiasına dayandırmaktadır (Descartes 1998: 29). Bu monolojik tavır dünyayı ve içerisindeki varlık alanını kendi amaçlarının aracı olarak görmekle, akıl; öznenin zorunlu olarak yabancı olduğu ve onun dışındaki çevreye egemen olmak istediği tarafından biçimlenen bir amaçlar-araçlar ilişkisi çerçevesinde oluşturulmaktadır.

Descartes, “Düşünüyorum o halde varım” diyerek özneyi yaratıcı bir Tanrı ve yaratılmış varolanlar dünyasına ulaştırmaktadır (Timuçin 2000: 120). Kanaatimizce o, burada varolanların varlığını Tanrının varlığı ile ilişkilendirmiştir. Descartes bu ilişkilendirme ile varolanları ontik bir yapıya indirgemiş, ikinci olarak öznenin dış dünyada varolanların varlığına ihtiyaç duymadan, kendi varoluşunu kendi kendisine temellendirebileceğini ima etmiştir. Bu yaklaşım hiyerarşik varlık anlayışının başka bir türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağ Avrupa’sında bu hiyerarşik sıralamanın başında Tanrı varken modern dönemin başlangıcında bu statü artık özneye tanınmıştır. Böylece, bundan sonra ortaya çıkacak olan her tür bilginin son referans noktası insanın kendisi olacaktır. Descartes, insanın onu olduğu gibi gittiği her yere kendi içinde götürebilmesini mümkün kılan, yani insanı yeryüzünde yaşayan bir varlık olma durumundan soyutlamıştır.

Descartes’in kendi döneminde ortaya koyduğu bu felsefi yapı şüphesiz sistematik bir yeniliktir. O, bedensel ve algısal duyuları, Tanrı fikrini, bunalımlı ruh hallerinin tümünü içsel alana yani zihne indirgemıştır (Rorty 2005: 188). Descartes, bu şekilde felsefenin merkezine öznenin etkinliği olan düşünceyi yerleştirmiş, buradan etkilenen filozoflar da hep düşünceden varlığa geçiş üzerinde durmuşlardır (Erişirgil 2006: 80). Varolanı bizatihi kendisinden kalkarak anlamak ve tanımlamak yerine düşünceden kalkarak tanımlamanın eksikliği ne olabilir? Kanaatimizce varolanı düşünceden kalkarak anlamaya çalıştığımızda onun kendisini değil, varolana ilişkin bir şeyi anlamış oluruz ki, bu ontik yapıdır. Hatta duyuları da bir kenara bırakarak zihnin kurgularıyla elde edilen bu ontik yapı da eksik bırakılmıştır. Hâlbuki ontolojik bir varlık tasavvuru için varlığın kendisine ait bir sorgulama gereklidir. Bu sorgulama yapıldığında varlığa ait tarihsel zemin, özne ile olan etkileşiminde etkileyici ve etkilenici yönleri ile birlikte ortaya konulabilecektir. Dolayısıyla çok yönlü bir varlık algısının imkânı bize sunulmaktadır.

Descartes’in varlığı epistemolojik seviyede ele aldığı için zihinsel sınırların içerisinde bir anlam boyutu yakalamaya çalıştığını görmekteyiz. Oysa varlığı varolan üzerinden, yani içinde bulunduğu tarihsel ilineksel yapılarına bakarak anlamak gerekmektedir. Bu yapıldığı takdirde varolanı öznenin tek başına belirleme imkanı da ortadan kalkacaktır. Descartes’in öznesi varlığı dünyasallık zemininden kaldırarak ele almış, onun zamansallığını görmezden gelmiştir. Heidegger’e göre ise “varlık”

kendisini ancak zamansallığı ile ortaya çıkarabilir, yani varlık'ı ortaya çıkararak zamandır (Çüçen 2000: 79). Şüphesiz buradaki zaman vurgusu insanın dünyasallığa müptelâlığına, yani bilincin ve çevrenin biçimlenmesindeki diyalojik vurguya ilişkindir.

Descartes, öznenin başrolde olduğu bir dünya tasarımı ile insanın varoluşunu rasyonel düzeye indirgişmiş, tabiri caizse dünyayı öznel bir fantezinin kurgusu haline getirmiştir. İnsanın sadece rasyonel yönüne atıf yapmak ve bu özelliğinin bütün varoluşu kavrayabileceğini iddia etmek onun dünya içindeki bütün etkinliklerle olan ve kendi özünü belirleyen diğer yönlerini kabul etmemeyi beraberinde getirmektedir. Bu varsayımın sonucunda dünyayı sadece maddelerin kapladığı bir yer olarak görürüz. Bu indirgeyici yaklaşım yöneldiği nesneyi tamamen kavramaya, onun hakkında tam ve kesin bilgi edinmeye muktedir olduğunu düşünür. Bu bilgiyi matematik yöntemle elde etme fikri ise bize yanlış bir kapı açmaktadır. Bu yöntem takip edilerek varlıkla ilgili bilgi elde etme çabası, bütün varlık türlerini tek potada değerlendirmemize ve farklı yönlerini göremememize neden olmaktadır. Bütün varlıkların aynı türden bir varoluşu tabi olduğu düşüncesi Heidegger'e göre geleneksel ontolojide fark edilmesi gereken bir hatadır (1962: 96). Bu hata sonucunda dünya "el altında duran (*presence-at-hand*)" varlık statüsünde bırakılmaktadır. Kartezyen ontoloji bu varlığa artık düşünce ile erişim sağlayabileceğine ve dış dünya ile ilgili tüm bilgilerin de düşünce ile kurulabileceğini öne sürer. Böylelikle duyumun verilerini de önemsiz hale getirir. Bu sürecin teorik zemini şüphesiz Descartes'ın madde ve öz ayırımına gitmesine dayanmaktadır. Bu ayırım bizi varoluşun kavrayışı ile ilgili bir sonuca götürmekten uzaktır.

Böyle bir entelektüel yapının sonucunda modern insan, sahip konumuna yükselmiş, dünya'da denetlenilebilirliği, her türlü hesaplama ve özne arasındaki bu derin kopukluk üzerine kurgulanmıştır. Bu kurgunun sonucunda varlığa karşı nasıl bir tutum geliştirilmiştir? Bu teorik zeminden yola çıkılarak kavranan varlık perspektifi pratikte nasıl bir şekle bürünmüştür? Geliştirilen bu tutumun insan-varlık ilişkisinde ortaya çıkardığı temel problemler neler olmuştur? Modernizm öncesinde Tanrı, din gibi otoritelere bağımlı olarak görülen birey, modernizmle birlikte bağımlılığa son verme uğraşısını arttırmıştır. Modernizm aynı zamanda bireyi politik, entelektüel ve iktisadi bakımdan özgür kılmayı amaçlayan politik liberalizmin de en temel esin ve etki kaynağı haline gelmiştir (Cevizci 2012: 15). Bu özgürlük alanını ise modern öznenin varlığı trajik biçimde düzenlemek için kullandığını görmekteyiz. Bize göre bu düzenleme, birey, toplum ve doğa arasındaki yavaş ama kaçınılmaz kopmanın tarihi olmuştur. Nietzsche, varlığı öz bilinçten yola çıkarak kavramaya çalışan modernite yaklaşımının insanın kendi kendine uydurduğu sanal bir ortam olduğunu düşünmektedir. Ona göre, insan bu şekilde davranarak gerçekliğin değerini, anlamını, doğruluğunu tüketti, en derin içgüdülerine kadar bunlarla aldatıldı ve yalana boğuldu (2008: 8). Söyleyebiliriz ki Descartes'ın felsefi yapısı insan-varlık ilişkisinde böyle bir sanal ortamın inşasına neden olmuştur.

Descartes'ın öznelci yaklaşımıyla birlikte dünya, tasarımılanan bir imge haline dönüşmüştür. Tasarım yetkisini ve gücünü elinde bulunduran insan dünya üzerinde önce teorik sonra pratik egemenliğini ilan etmiştir. Bunun sonucunda totaliter, tahakkümcü bir eylemi benimseyen insan buna aracı olarak da tekniği kullanmıştır. "Öznenin doğal ya da tarihsel her şeyi tümel olarak kavradığını düşünmesi; modernliği artık içinde

hiçbir gizemi ve karanlığı barındırmadığına inandığı dünya üzerinde teorik egemenliğe, bilimi ve akli da varolanın hesabını sonuna kadar veren bir etkinliğe dönüştürdü. Özneyi varolanların tümünün temeli ve modeli kılan özne metafiziği dünya üzerinde teknik bir tahakkümün ortaya çıkmasına neden olmuştur. O halde çağımızın sosyal-ekonomik ve politik totaliter politikalarının arkasında modernlik ürünü olan teknik, onun da arkasında metafizik gizlenir” (Bumin 2010: 51).

Varlığı etkileşim temelli anlamının yerine onu tasarım nesnesi olarak düşünüp buna göre dünya yaşamını kurgulayan Kartezyen felsefeden ilhamını alan mekanist yaklaşım bilim ve teknoloji ile varlığa egemen olma çabası içerisine girmiştir. Zaten Descartes Felsefesinin öne çıkan bir diğer özelliği mekanik doğa anlayışının temelini ve meşrulaştırılmasını sağlayan metafizik bir sistem kurmuş olmasıdır (Hollinger 1994: 21). Bu doğa anlayışı modern dönemin paradigması olmuş, doğa sınırsız bir hammadde kaynağı ve insana faydalı olduğu ölçüde önemli bir meta konumuna gelmiştir (Ünder 1996: 158). Bu teorik zeminin oluşturduğu dünya varlığı insanın meydana getirdiği bir varlık alanına dönüşmüş teknolojik varlık haline gelmiştir. Doğal dünyanın aksine bu dünya insanın kendi ihtiyaçlarına göre geliştirilmiş, ürün çeşitliliği de bu ihtiyaçların giderileceği doğrultuda belirlenmiştir.

Modernitenin etkin öznesinin varlığa kendi tasarımını dikte eden, merkez-çevre diyalektiğine göre varoluşu tasarladığını görmekteyiz. Varoluş dairesinde oluşturulan bu hiyerarşik yapı sonucunda ortaya çıkan bilim etkinlikleri ise varlığı manipüle etmektedir. Modern bilim reel olarak varolan bütünü olduğu gibi mevcut olmalarına izin vermeyerek nesneleştirip kendi teorik sistemine göre bir şekle bürümekte, sorunlu bir varlık algısı meydana getirmektedir. Dolayısıyla mevcut olan, karşıda duran haline gelmekte, varlığı etkileşim içerisinde karşılıklı anlamının önüne geçilmekte, insan kendine göre gerçeklik tasavvuru ortaya koyarak özne metafiziğinin yolunu açmaktadır. Özne metafiziği ile kurgulanan bütün yaşam formlarında artık diyalektik, başka varlıkların farkındalığı veya otoritesi ortadan kalkmaktadır. Modern olmak, tarihsel gelenek karşısında, dışsal otoriteler karşısında bir özerklik talep etmek demektir. Bu talep, insanın toplumsal olarak da kendi kendisini yönlendirme ve temelde özerk olma arzusunu ifade etmektedir.

Descartes’ın, dünya ve dünyadaki varlıkları daimi karşıda duran varlıklar olarak tayin etmesi insan varoluşunda da eksik ve yanlış kavrayışa neden olmaktadır. Dünyanın, bir takım ‘karşıda duran’ varlıklarla aynı statüde görülmesi, insana, böyle görme olanağının tek ve en yetkin görme şekli olduğunu düşündürmekte, insanın ‘karşıda duran’a bakış olanağının, aslında dünya-içinde-varolmasının beraberinde getirdiği olanaklardan sadece biri olduğunu kavrayamamasına neden olmaktadır. Heidegger, bu nedenle Descartes’in insanın varoluşunu dünyasal olarak göremeyip, cisimsel varlığı ele aldığı gibi düşünmesine yol açtığını söyler (1962: 98).

Kartezyen dünya görüşü insanın doğa üzerinde egemenlik kurma çabası için güçlü bir teorik zemin sunmuştur. Bu teorik zemin üzerinde biçimlenen bilimsel kavrayış sonucunda geleneksel teknik anlayışından farklı bir teknoloji ortaya çıkmıştır. İnsan-varlık diyalektiğinde son iki yüzyıldan beri en büyük aracın bu teknoloji olduğunu söylemek mümkündür. Descartes’la başlayan modern özne temelli felsefelerin amacı, doğaya egemen olarak onda mevcut olan yasaları bilmektir. Doğaya egemen

olma ve onun yasalarını bilme isteği öznenin kendini apaçık bilmesi üzerine temellenir. Bu temel üzerinden hareket eden “cogito” her şeyi kendi tasarımı olarak ortaya çıkarmaktadır.

Modern felsefe ve bilim, öznenin her şeyi kendisine görüldüğü gibi inşa etmesi üzerine kurulmuştur. Hannah Arendt bu durumu betimlerken insan ürünü olan bilimin yansız ve nesnel bir sistem oluşturmanın yerine, bizzat kendisinin zamanla paradigmaya dönüşerek, asli görevi olan doğayı bir kenara bırakarak kendi paradigmasını doğaya dayattığını belirtmiştir (1958: 287). Kanaatimizce modern teknolojinin sistematiği buradan hareketle temellendirilmiştir. Varlığı manipüle ederek elde ettiği verileri genel hakikat olarak sunan, bu veriler yardımıyla bütün varlık alanını kategorilere sıkıştıran yapıya en önemli eleştirinin Martin Heidegger tarafından getirildiğini söyleyebiliriz. Onun bu eleştirisinin temeli şüphesiz modern özne temelli varlık kurgusu ile ilgilidir. Görüyoruz ki Heidegger için modern tekniğin anlamı, doğada varolanları ‘şey’e dönüştüren bir yapıya sahip olmasıdır. O, tekniğin saldırı karakterine sahip olduğunu, bunu da düzenleme ve güvence altına alma ile ortaya koyduğunu düşünür (1998: 57–58).

Heidegger’in teknoloji üzerine düşünceleri modern bilimin teknik kavramı eleştirisine ve Antik Yunan’ın *tekhnē* kavramına dayanmaktadır. Modern bilimin pratiğe yansımaları modern teknik olarak düşünürsek, tıpkı modern bilimde olduğu gibi modern teknikte doğaya meydan okumaktadır. Bu yaklaşım varolanı açığa çıkarmak yerine, onu denetler ve belirler. Heidegger buna ‘çerçeveleme’ adını vermektedir (a.e., 62). Ona göre modern bilim şeyleri ifşanın bu kapana kısırtıcı, çerçeve içine hapsedici tuzağa düşürücü tarzının en iyi örneğidir (Zimmerman 2011: 315). Bu tanımlamadan anladığımız kadarıyla insanın nesnenin emrinde olduğu fikri onu dünyanın tek yöneticisi olduğu inancına itmektedir. Böylece varlık özne metafiziği içinde yoğrulmakta, her şeyin merkezine insanı ve onun bilgisini koyarak varlığı insanın ürünü ve yarattığı haline getirmektedir. Benmerkezci yaklaşımla ele alınan bilimin varlığı tahakküm alanına çekmesi ne gibi problemler ortaya çıkarmıştır? Bu problemlerin çözülebilmesi için nasıl bir felsefi zemin ortaya konulabilir? Ortaya konulan bu felsefi zemin Kartezyen özne yaklaşımı yerine nasıl bir teorik çerçeve çizmelidir?

“Doğa üzerinde teknoloji kullanımının bilimle sağlanan gücü, doğrudan toplum üzerine de yayılmış, ancak teknolojinin kullanılması bilimsel olarak çözülmüş sorunları bir o kadar sayıda yaşam sorununa” dönüştürmüştür. Tüm bu sorunlar da, bugünkü teknolojik sistem tarafından belirlenmektedir (Habermas 1993: 74). Max Horkheimer’a göre, doğa üzerindeki egemenlik insan üzerindeki egemenliği getirmiş, doğanın sömürülmesi, toplumsal sömürü ilişkilerinin tarihsel olarak devamı olmuştur. Modern endüstri toplumlarında insanın özgürlük olanakları görünürde artmış görünse de modern yaşam olguları insanı öyle etkili bir şekilde tutsak almıştır ki, bu tutsaklık fark edilememiştir (Horkheimer 1989: 36). Habermas, teknolojik ilerlemelerin getirdiği sosyal, kültürel ve ekonomik sonuçları ile birlikte doğaya egemen olmayı öğrenmeyi insanın kendisinin hazırladığını ileri sürmektedir. Ancak teknolojinin bu işlevlerinin getirdiği sonuçlara tekrar teknoloji ile cevap verilemeyeceğini belirtmektedir (Habermas 1993: 78).

Bize göre ise önceleri doğayla başa çıkabilmek için geliştirilen aklın egemenliğindeki teknoloji, doğayla birlikte olmayı bırakıp, doğayı sömürmeye ve onu yok etmeye başlamıştır. Doğa üzerinde teknoloji kullanımının bilimle sağlanan gücü, doğrudan toplum üzerine de yayılmış, ancak teknolojinin kullanılması bilimsel olarak çözülmüş sorunları bir o kadar sayıda yaşam sorununa dönüştürmüştür. Modern özne, ürünü olan teknolojinin kendi gerçekliğine olan güveninden kaynaklanan bir bağlılıkla her açıdan doğru veriler verdiğini düşünmektedir. Bunun sonucunda başta çevresel sorunlar olmak üzere birçok problemle karşı karşıya kaldığımızı söyleyebiliriz. Öyle ki artık önemli bir boyutta kitlesel yok olma tehlikesi söz konusudur (Capra 1982: 13). Görülüyor ki insanın dünyayı dönüştürme isteği ve bunun kapsamı oldukça ileri boyutlara ulaşmıştır. Dünyayı kendi istediği şekle dönüştürebileceği inancını ise “modern özne”nin Kartezyen felsefeden aldığı ortadadır.

Son birkaç yüzyılda gerçekleşen gelişmeler sonucu ekolojik dengenin sınırlarını zorlayan durum, çevresel felaketlerin kapısını aralamıştır. Kanaatimizce bu sorunların temelinde yaşamsal ölçüleri kendi ihtiyaçlarına göre düzenleyen Kartezyen “özne”nin teorik zemini oldukça etkili olmuştur. Varlığa sadece teorik bilme ile yönelen, epistemolojik kesinlik üzerinden varlığı anlamaya çalışan özne anlayışı, hem kendimizin hem de bizim dışımızdaki varlık alanının yanlış anlaşılmasına ve yanlış konumlanmasına neden olmuştur. O halde bu sorunun çözülmesi yine felsefi temelli, birey-varlık ilişkisini farklı düzlemde ele alan bir teorik zeminle mümkündür. Şimdi, bu teorik zemin hermenötik daire içerisinde gerçekleşme imkânını nasıl bulabilir? Bunu sağlayacak felsefi temelin yapı taşları neler olabilir? Ortaya konulan felsefi zemin nasıl bir ontolojik yapı öne sürmektedir? Öne sürülen bu yapının günümüz değerlerini de göz önüne alırsak pratiğe yansımaya ihtimali var mıdır? Bize göre modernitenin ortaya koyduğu tek merkezci varlık problemi ontik olanla tarihsel olanı, nesnel olanla öznel olanı uzlaştırmaya çalışılarak aşılabilir. Bu uzlaştırma zeminini yakalayabilmek için modern “özne”nin hiyerarşik varlık algısını yatay düzleme çekerek yani varlığın konumunu kendine göre ayarlamak yerine aynı dünyasallığı paylaştığı bilinciyle yaklaşarak birliktelik meydana getirilebilir.

İnsanın kendini çevreleyen varlıkla olan ilişkisi yine varlık alanında ortaya çıkan bir hadisedir. Yani insan varlığı daima kültürel, siyasi, dini, ekonomik, vs. anlamıyla bir dünya içerisinde karşılaşmaktadır. İnsan merkezli dünya görüşünden vazgeçerek, varlığı kendi bütünlüğü içerisinde benimseyerek anlamaya çalışarak, varlığın efendisi değil onun bir parçası olduğunu kabul ederek yaşam sürülmelidir (Fromm 1995: 151). Kanaatimizce bu durum analitik anlamaların önüne geçecek bir yapı sunmaktadır. Modern felsefenin “nesne”ye indirgenmiş dünyayla ilişkili tarzı olan tasarımlamanın yerine etkileşime dayalı anlamamanın temeli atılmaktadır. Bu anlama çabası içerisinde unutmamız gereken en önemli şeylerden biri de varlığın kendisini bize asla naiv bir şekilde sunma imkânının bulunmadığını bilmektir. Naiv yapının ötesinde karşımızdaki varlık, tecrübelerimizle kendini bizimle ilgilendirmektedir. Fakat şunu biliriz ki “varlık” dediğimiz şey bizim tecrübe ve anlamlandırmalarımızın dışına da çıkabilen niteliğe sahiptir. Yani varlığı sadece tematik durumundan öteye taşıyabiliriz. Görülmektedir ki varlık ve insan arasındaki ilişki döngüsel karaktere sahiptir. Bu döngü içerisinde insan otantik bir yapıya sahip görünmemektedir. Bulunduğu pratik zeminle her an iç içe olan, bu iç içeliğe bağlı olarak otonom varlıktan yoksun olan insanın doğasını, özünü varlık

belirleyebilmekte, varlığı da insan kendi ihtiyaçlarına göre düzenleyebilmektedir. Hilmi Ziya Ülken'in dediği gibi İnsan, âlemin içerisinde ve âlemden ayrılamayan bir yapıya sahip olarak onunla birlikte şekil almaktadır (1968: 269).

Descartes'ın özne anlayışına bakacak olursak, yaşam perspektiflerinden izole edilmiş "özne"nin kendi varlığını ve başka varlıkları kavrayabileceği bir yapı bulunmaktadır. Bu yapıda asıl etkin rol özneye verilmiştir. Hâlbuki öncelikle insan varoluşu- Heidegger'in düşündüğü gibi- birbirinden bağımsız varolan izole edilmiş zihinlerin oluşturamayacağı ilişkilere bağlı, bütüncül, katılımlı bir olaydır (Zimmerman 2011: 315). Habermas'a göre de hayvanları, bitkileri ve hatta taşları, iletişimin kopmasıyla yalnızca işlemek yerine, henüz tamamlanmamış bir öznelerarasındalık düzleminde, onlara özellik atfedebilir ve bütün varlık ile iletişim kurabiliriz (1993: 54). Habermas ve Heidegger'in burada varlığa katılımı öne çıkarması, dikey ilişkinin yerine aynı düzlemden bahsetmeleri oldukça dikkate değerdir. Burada öncelikle yapılması gereken ve varlığı yeniden ontolojik anlama alanına sunabilmeyi sağlayacak olan şey bize göre insanı tek başına ele almak, akıl veya canlılığı ile bağlantılı anlamak yerine insanı, etrafını çevreleyen varlık alanı ile olan ilişkilerine bakarak anlamaktan geçmektedir. Varlık, nesneleştirilebilecek, apaçık edilebilecek, bağlamından yalıtılıp, kontrol altında tutabileceğimiz şekilde karşımızda duran bir şemaya veya tasarıya dönüştürülebilecek bir şey değildir. O halde herhangi bir varlığın ne olduğu ile ilgili soruyu zihnimizden yola çıkarak şekillendirmenin ötesinde varlığın içinde bulunduğu bağlam dikkate alınarak anlaşılmalı, yani varoluşsal uzamsallığında kavranmaya çalışılmalıdır. Bu yapıldığı takdirde bütün varlık alanını bizim gibi, bu dünyanın bir parçası olarak görme bilinci gelişecektir.



Expanded Summary

Assist. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN

Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey.
kahraman-yakup@hotmail.com

The Possibility of Transition from Perception of Hierarchical Being to Perception of the Ontological Being

In this study, in which the effect of Cartesian subject of philosophical approach on the life ground is investigated, it is intended to set out the effect of this philosophical ground over the modern day perspectivity of being. By focusing on the what kind of negativnesses being caused by the perspectivity of being, on which Descartes established his theoretical ground, during the modernized process it is questioned what could be the philosophical infrastructure required for forming a different practical ground and overcoming this problem. To be able form this ground instead of process of constructing entity by going through from subject itself, alternative philosophical approaches perceiving the being in horizontal plane have been proposed by indicating the need to adopt a dialogical style.

Descartes' approach to the subject sees all the objects in the external world at their disposal and regulates them in the way he wants. According to this, the subject is able to understand the object within the conditions of his knowledge. The most important result of this epistemological design is that accelerating our understanding process of entity in monologic axis. As a result of this process, "human in being" replaced by "human and other assets" form. In the process of this monologic restructuring, the formation of self-consciousness are discussed by isolating from external assets, and a subject design able to be competent is revealed even though it is off any interference, This monologic attitude sees the world and assets field in it as a means of its own objectives, and the mind or intellect is being shaped in a frame of objectives-tools interaction environment formed by the desire to dominate its outside environment. Where the subject is necessarily being foreign.

Along with Descartes' this approach metaphysics of the subject has emerged, consequently now dialectic constructed in all life forms, awareness of other assets or the authority has been eliminated.

Without a doubt the most important consequence of these philosophical foundations has showed itself in the formation of the perception of being by modernity. As a result of this perception, we see the emergence of many vital problems in experiencing the process of modernity, the way of solving this problem that resulted from Cartesian subject design passes through philosophical infrastructure wrapped in dialogic style rather than monologic structuring of theoretical grounds.

In interaction of asset, we appreciate the opinion that an ontological structure preceding the historical and related factors should come first rather than epistemological structure turning to know the being with only a theoretical knowledge. An entity is not expresses a state just being connected to our design but also it can accommodate a meaning beyond its own their thematic structure. We can say that, in this respect, the approaches of Habermas and Heidegger offering a dialogical environment to us in a theoretical sense is of vital by criticizing the perception of being designed by modernity as vertical and reminding us the existence of its own meaning horizon beside corporeal nature.

Keywords

Modern Subject, Hierarchical Perception of Being, Ontological Perception of Being, Dialogical Thinking.

KAYNAKÇA

- ARENDR, Hannah (1958) *The Human Condition*, The Universty of Chicago Press.
- BOZKURT, Nejat (1999) “Doğa, Çevre ve İnsan”, *FelsefeLogos*, 6/1999: 7-18.
- BUMİN, Tülin (2010) *Tartışılan Modernlik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- CAPRA, Fritjof (1982) *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2002) *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa: Ezgi Kitabevi.
- ÇÜÇEN, A. Kadir (2000) *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Yayınları.
- DESCARTES, Rene (1998) *Tabiat Işığı İle Hakikati Arama*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- DESCARTES, Rene (2007) *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- ERİŞİRGİL, Mehmet Emin (2006) *Descartes ve Kartezyenler*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- FROMM, Erich (1995) *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: Payel Yayınları.
- GÖRMEZ, Kemal (2003) *Çevre Sorunları ve Türkiye*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- HABERMAS, Jürgen (1993) *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HEIDEGGER, Martin (1962) *Being and Time*, trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishing.
- HEIDEGGER, Martin (1998) *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- HOLLINGER, Robert (1994) *Postmodernism and The Social Science*, London: Sage Publication.
- HORKHEİMER, Max (1989) *Akl Tutulması*, çev. O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- KELEŞ, Ruşen & Can HAMAMCI (1998) *Çevrebilim*, Ankara: İmge Kitabevi.
- NIETZSCHE, Friedrich (2008) *Ecce Homo*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları.
- RICOEUR, Paul (1968) “The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger,” *Heidegger and the Quest for Truth*, ed. by S. M Frings, Chicago: Quadrangle Books.
- RORTY, Richard (2005) “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi,” çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, 10/2005: 187-197.
- TİMUÇİN, Afşar (1999) *Descartes Felsefesine Giriş*, İstanbul: Bulut Yayınları.
- TİMUÇİN, Afşar (2000) *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, İstanbul: Bulut Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1968) *Varlık ve Oluş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- ÜNDER, Hasan (1996) *Çevre Felsefesi*, Ankara: Doruk Yayıncılık.
- ZIMMERMAN, Michael E. (2011) *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma, Teknoloji, Politika, Sanat*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Araştırma Makalesi
Research Article

Araş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Karaman-Türkiye.
m_fatihelmas@hotmail.com

Spinoza'nın Antropomorfizm Eleştirisi Ya Da Aklın Hayalgücünü İfşası Üzerine

Özet

Bir bütün olarak olgusal alan idelerle kurulan varlık alanıyla veya idelerin sunduğu idealler ölçüsünde determine edilir. Bu ideler “doğru” ve “yanlış” olabilirler. Yanlış bir ide kendi içerisinde tutarsız veya düzensiz bir saçmalık değildir, fakat onun da tıpkı doğru bir ide olduğu gibi kuralları ve bir dizgesi vardır. Bu bakımdan, yanlış ideler sistemin bir parçası olarak doğrunun oluşumu açısından zorunlulukla bulunur. Bu bağlamda, filozofun işi, her şeyden önce yanlış olanı teşhis ve teşhir etmek ve ardından doğru olanı ortaya koymak suretiyle yanlış olanı zihinlerden ötelemektir.

Anahtar Terimler

Spinoza, Tanrı, Antropomorphism, Hayalgücü, Akıl.

Tanrı tasavvurunun mevcut olduğu toplumlarda tarihsel süreç içerisinde birbirine paralel iki gelişme olmuştur. Birincisi, çok tanrıcılık anlayışından tek tanrıcılık anlayışına geçiştir. İkincisi ise somut tanrı kavrayışından soyut olana doğru bir evrilmidir (Ceylan 2011: 48). Semavi dinlerin tek tanrılı tasavvurlarında Tanrı'nın - Eski Ahit'ten Kuran'ı Kerim'e kadarki süreçte- vasıflarında birtakım değişimler olduğu göze çarpar. Örneğin, Tevrat'ta sözü edilen Tanrı'nın insanla üst düzey -insansal karaktere bürünmek suretiyle- sıkı ilişkiler kurduğu yerde, Yeni Ahit'te İsa kılığında insansal vasıfları tecessüm eder. Kuran'da ise bütün insansal vasıflardan arınmış bir biçimde bütünüyle soyut bir aşkın varlık olarak vahyeder. Bununla birlikte, felsefe tarihinde doğal teolojinin en temel konusu olması bakımından Tanrı'nın varlığı üzerine ciltler dolusu eserler verilmiştir. Söz gelimi, Antikçağ'da mitolojik bir ürün olan Tanrı, Platon'da evrenin düzenleyicisi olarak Demiurgos; Aristoteles'te Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olarak İlk Muharrik; Ortaçağ'da temel bir dogma olarak kendisi aracılığıyla insanın eylemsellik alanının belirlendiği aşkın bir varlık olarak tasavvur edilmiştir: Aziz Augustinus, Thomas Aquinas, Fârâbî, Fahrettin Râzi ve daha pek çokları, bu şekilde tasavvur edilen Tanrı'nın varlığının ispatıyla meşgul olmuşlardır.

İşte bu gibi durum tespitlerinden, sorgulayan bir zihin Tanrı'nın aslında ne olduğuyla ilgili ciddi bir takım soruşturma ihtiyacı duymaz. Spinoza'ya göre insanların Varlık veya Tanrı hakkındaki bilgileri yeterince net değil, fakat bir hayli bulanıktır. Onlar Tanrı'yı tıpkı bir cismi tahayyül ettikleri gibi zihinlerinde canlandırır ve zihinlerinde görmek istedikleri bir imge tasarlayıp, ona Tanrı adını verirler. İnsan olmaları nedeniyle, sürekli dış etkenlere maruz kalarak yaşamlarını sürdürdükleri için, onların bu şekilde tasavvurlar geliştirmeleri anlaşılabilir. Fakat pek çok hatanın kaynağı da buradadır. Tanrı'nın özü ya da doğası yeterince anlaşılabilir değildir. Bunun gerçek nedeni ise öz ve özgülük hakkında yeteri derecede bir fikir sahibi olunamamasıdır. Tarihteki Tanrı tasavvurlarına bakıldığında, çoğunlukla öz ve özgülükün birbirleriyle karıştırıldığı görülür. Bu karıştırmayla teolojik incelemeler, Tanrı hakkında, Onun özü ve öznitelikleriyle ilgili açık ve seçik bir bilgiye erişme imkanı bulamamışlardır.

Spinoza, dinler tarihi incelemelerinde, peygamberlerin Tanrı'nın özniteliklerinden (*attributes*) yeter düzeyde haberdar olmadıkları yönünde bir durum tespiti yapar. Söz gelimi, Adem'in günahlarından dolayı Tanrı'dan gizlenme çabası; İbrahim'in ve Musa'nın Tanrı Tasavvurları ya da Musa'nın Tanrı'nın cennette oturduğuna ve kendisiyle konuşmak için Sinâ dağına geldiğine yönelik inancı, onların Tanrı'nın özniteliklerinden –örneğin her şeyi bilen ve her yerde hazır ve nazır olan olması vb- pek de haberdar olmadıklarını gösterir (Spinoza 2010: 57-59). Spinoza bu örnekleri peygamberlerin bilgisizliğine değil, fakat bilmek zorunda olmadıklarına gönderme yapmak üzere verir. Çünkü ona göre peygamberlerin görevi, en temelde, Tanrı'nın var olduğunu, ödüllendirici ve cezalandırıcı, merhametle dolu olduğunu, yeni topluma ahlaki ilkeler aracılığıyla nasıl yaşamaları gerektiğini telkin etmektir (Spinoza 2010: 61-62).

Spinoza'ya göre, Tanrı'nın mükemmelliğinin bilincine ancak derin bir düşünmeyle varılabilir. Derinlikli bir düşünme yerine Tanrı'nın insansal karakterle tasavvur edildiği geleneksel Tanrı tasavvurları ya da Tanrı'yla ilgili bütün önyargılar tek bir noktada düğümlenmektedir. İnsanlar genel itibarıyla doğadaki her şeyin tıpkı

kendilerinde olduğu gibi belli türden bir ereğe doğru ilerlediğini ya da eylediğini sanmaktadırlar. Bu bağlamda Tanrı'nın da her şeyi bir amaç dahilinde yönettiğini ya da belirlediğini düşünmektedirler. Çünkü onlar her şeyin insan için, insanın da Tanrı'nın kendisine hizmet etmesi için yaratıldığına inanmaktadırlar. Söz gelimi, insanın eylemsellik alanındaki iyi-kötü, sevap-günah, güzel-çirkin vb. değerler, Spinoza'ya göre,¹ hep bu inanışın ürünleridirler. Doğaya atfedilen ereksellik, aslında insanın henüz bilimsel düşünce evresine geçmediği, doğal ortamında olduğu zihinsel bir durumun ürünüdür. Doğadaki ereksellik, öznenin de sahip olduğu düşünülen özgürlükten çıkarsanmıştır.

Aslına bakılırsa bu durum gayet anlaşılabilir; çünkü insana ilişkin bir çözümlemede gözlemlenebilecek şeylerden biri, insanın nedenlerin bilgisinden bihaber dünyaya geldiğidir. Varlıkların düzenini ve nedenlerini bilmeksizin doğan insan varlığı, dünyaya geldikten sonra öncelikle kendisine fayda sağlayacak şeylere yönelir ve onun farkında olduğu en önemli şey belki de yalnızca bu yönelimini güdüleyen arzularıdır. Bu durum göstermektedir ki insanlar ilkin kendi seçimlerinin ve arzularının farkına varırlar. Kendi seçimlerinin ve arzularının farkında olmaları hasebiyle de kendilerinin özgür olduğunu sanırlar. Çünkü kendilerini yönlendiren nedenlerin farkında değildirler. Dolayısıyla, onlar yalnızca vuku bulan olay ve olguların son nedenleriyle ilgilenirler (Spinoza 2011: 135). Bir şeyin ya da vuku bulan bir olayın son nedenini genellikle bir dış kaynakta arama eğiliminde olan insan, söz konusu nedeni dış kaynakta bulamadığında ancak kendine döner. Kendi içine döndüğünde ise doğa içerisinde kendisine sunulmuş olan hazır şeylerden hareketle, tıpkı kendi ürettiği araçlarda olduğu gibi, doğanın da özgür bir biçimde bütün her şeyi sırf kendi hizmetine sunduğu çıkarımını yapar. O, eylemini yönlendiren yararlılık ilkesi ve özgür irade ilkeleriyle bir araya geldiğinde, doğayı amaçlar ve araçlar olmak üzere iki ayrı düzlemde “okuma”ya başlar. Eylemsellik alanında kullandığı ve karşılaştığı bütün doğal şeylerin bir şeye (ereğe) erişmek ya da onu gerçekleştirmek üzere birer araç olduğunu sanır. Bütün bu doğal araçları var kılanın ya da forme edenin kendisi olmadığını da farkındalığıyla, bir dış nedene ihtiyaç duyar. Böylece bütün bunları kendisine sunduğunu zannettiği bir yönetici tahayyülü geliştirir. Bu tahayyülü ise -hayalgücüsüyle eriştikleri yöneticinin varlığıyla ilgili henüz bir bilgileri olmadığından- zorunlulukla kendi ölçülerince ona bir karakter biçer:

(...) her insan kendi karakterine bakıp kafasında tanrı için değişik ibadet şekilleri geliştirdi; bu tanrı her şeyden, herkesten çok onu sevsin ve bütün doğayı onun keyfine ve doymak bilmez hırsına uygun olarak yönetsin istedi. İşte bu önyargı sonradan batıl inanca dönüştü ve insan zihninin derinlerine kök saldı; herkesin varlıkların nihai amaçlarını anlamak ve açıklamak için bunca uğraş vermesinin nedeni oldu bu önyargı. Ama insanoğlu doğada hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığını (yani doğada insanın yararına olmayacak hiçbir şeyin olamayacağını) göstereceğim diye böyle yana yakıla araştırmalar yaparken, sanırım sadece doğanın ve tanrıların insanlar gibi hezeyan içinde olduğunu gösterebildi. Tanrı aşkına, baksanıza sonunda olanlara! Doğadaki bunca rahatlığa karşın insanoğlu bunca rahatsızlık yaşamaya mecbur kaldı, fırtınalara maruz kaldı mesela, depremlere, hastalıklara ve daha nicelerine. Bu kez şöyle düşünmeye

¹ Aslında ona göre bu türden inanışların temelinde insan zihninin doğası bulunur.

başladı, bütün bu felaketler tanrıları öfkeliendirdikleri için başlarına geldi, çünkü yanlış işler yapıp tanrılara zarar verdiler ya da tanrıların kendine özgü ibadet şekillerine harfiyen riayet etmediklerinden günah işlediler. Günlük yaşamlarında edindikleri deneyimler onlara bunun tersini söylese de, yaşadıkları sayısız örnek bu tür felaketlerin hiç fark gözetmeden hem dindarların hem de dinsizlerin başına gelebileceğini kanıtla da, yine de kafalarında kök salmış bu önyargıdan bir türlü vazgeçemediler; çünkü başlarına gelen bu olayları, nasıl kullanacaklarını bilemedikleri aletler gibi değerlendirmek onların kolaylarına geldi, böylece sistemi toptan yok edip yeni bir sistem kurmaktansa, nasıl cahil doğdular öyle de yaşayıp gittiler. Bunun sonucunda kesin bir karara vardılar, demek ki tanrıların hükümleri insan algısının çok çok üstünde. Sadece bu karar bile hakikatin sonsuzca insanlıktan saklanmasına yeter de artardı bile (...) (Spinoza 2011: 139-141)

Spinoza'ya göre yanlış insanlara kendini zorla benimsetir. Çünkü insanlar hakiki olanın ne olduğunu sonradan öğrense bile, önceki inançlarına sıkı sıkıya sarılırlar; yanlışlarını sürdürürler. Bu nedenle Tanrı'yı kendilerine benzetmeleri yönündeki bu anlamaları da kendini onlara zorunlu olarak empoze eder. Bu zorunlu denilebilecek türden yanlışlar, ancak Tanrı'nın ne olduğu gerçekten bilindiğinde, yani O'nun upuygun bilgisine erişmek suretiyle ortadan kalkacaktır.² Spinoza bu konuyla ilgisinde şu örneği verir:

(...) güneşe baktığımızda bizden yaklaşık 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz, ama bizim yanlışımız sırf onu böyle hayal edişimizden kaynaklanmaz, güneşi böyle hayal ederken onun gerçek uzaklığını ve onu böyle hayal edişimizin nedenini bilmememizden kaynaklanır. Hatta sonradan güneşin dünyanın çapından 600 kez daha uzak olduğunu öğrensek bile yine de bize yakın olduğunu hayal ederiz; çünkü güneşi bize bu kadar yakın olarak hayal edişimizin nedeni onun gerçek uzaklığını bilmememiz değil, bedenimizin güneşin etkisinde olduğu süreç aldığı halin güneşin özünü içermesidir (Spinoza 2011: 250-251).

Açıkça görülmektedir ki konunun önünde sonunda düğümlendiği husus Tanrı'nın ne'liği sorunsalıdır. Buna karşılık, insanlar genellikle bir şeyin doğasını açıklamaktan çok, onu ya övmeyi ya da yermeyi yeğlerler. Bunun en önemli nedeni ise insanların nesnelere moral bir değer atfederek yaklaşmalarıdır. Bu ise onları 'finalist yanlışlama' tuzağına çeker. İnsanlar bu düşünme biçiminden ya da genel önyargısal modelden³ ancak matematik sayesinde kurtulma olanağı bulabilmişlerdir. Çünkü matematik şeylerin son nedenleriyle değil, fakat şekillerin özleriyle, öz nitelikleriyle ilgileniyordu. Onlar, matematik aracılığıyla söz konusu düşünme biçimleri üzerinde derinleşmiş ve böylece varolanlarla ilgili doğru bilgiye erişebilme olanağı bulabilmişlerdir. Bir başka deyişle, eylemlerini yararlılık ilkesince belirleyen ve bu yüzden doğanın gerçek düzenine vakıf olamayan insan, ancak ve ancak kendi eylem ve amaçlarını paranteze alıp, doğayı temaşa etmesi suretiyle gerçek düzeni kavrayabilir ki bunun olanaklı bir yolu, hatta tek yolu doğayı geometrik bir modelde "okumak"tır.

² Bu bağlamda Spinoza için "vahye dayanmayan bir Tanrı bilgisi" (*religio naturalis*) mümkündür.

³ Spinoza'nın eleştirdiği Tanrı tasarımı, muayyen bir dinin ya da öğretinin tasarımı değildir, fakat daha ziyade bütün hepsinin temelinde olduğunu düşündüğü paradigmayı hedef almaktadır.

Filozofun görevi, bir şeyi övmekten ya da yermekten ziyade, onu anlamaktır. Bu bakımdan filozof önce geometrici olmalıdır. Çünkü geometrik tavır, finalizm tuzağından kurtaracak tek yoldur.⁴ Böylece şeylerin ya da olup bitenlerin neye yaradığıyla ilgili merakın üstüne yükselip, onları kendi içsel bütünlüklerinde, “nasıl oldukları gibi olduklarını” ortaya koymak mümkün hale gelecektir. Bunun için de büyüden arındırma yolunda ilerlemeyi sürdürmek gerekir. Gerek eski gerekse yeni batıl inançlar yitirildiğinde, nihayetinde gerçeğin içinde bir anlam keşfedilir. Dünyayı büyüden arındıran sürecin kendisiyle birlikte yepyeni bir büyüyle karşılaşılır. Bununla birlikte Tanrı'nın her şeydeki varlığının farkına varılır ve Tanrı'nın ürünlerini keşfetmek suretiyle O'nun ürünleri sevilir (Scruton 1996: 151).

Sonuç olarak Spinoza'ya göre doğanın, insanlarda olduğu gibi, belli bir amacı yoktur. Böyle bir amacın olduğunu iddia eden ‘genel önyargı’ bütünüyle hayalgücünün bir ürünüdür. Çünkü hayalgücü, son nedenleri ilk ya da ilk nedeni sonuçmuş gibi gösterir:

Varlıkların doğasını hiç anlamayanların, onları sadece hayallerinde canlandıranların varlıklarla ilgili söyleyebilecekleri hiçbir şey yoktur, çünkü hayalgücünü akılla karıştırırlar, dolayısıyla varlıklar ve onların kendine özgü doğaları hakkında böylesine cahil olduklarından, tartışmasız şekilde doğada bir düzen olduğuna inanırlar. Çünkü varlıklar duyularımızla algılayabileceğimiz türde bir düzene sahip olduğunda onları kolaylıkla hayal edebilir, dolayısıyla kolaylıkla da hatırlayabiliriz ve çok iyi bir düzene sahip olduklarını söyleriz; tersine durumda da, berbat bir düzene sahip olduklarını ya da karışık olduklarını söyleriz. Sonuncusuyla kıyaslandığında ilkin bizi daha mutlu ettiğinden onu kolay hayal edebiliriz, çünkü insan düzeni karışıklığa tercih eder, sanki düzen bizim hayal gücümüzün bir ürünü değil de, doğada olan bir şeymiş gibi; sonra da Tanrı'nın her şeyi düzenli olarak yarattığını söyler, böylece hiç farkında olmadan aslında Tanrı'ya da insanın hayal gücünü atfetmiş olur, ama bununla Tanrı'nın insanın hayal gücünü göz önünde bulundurup şeyleri insanların daha kolay anlamaları için böyle bir düzene oturttuğunu kastediyorsa o başka. Belki de hayal gücünü çok çok aşan bir sürü şey keşfettiklerini ve çoğu şeyin zaten zayıf olan hayal güçlerini daha da karıştırdığını görünce paniğe kapılmamak için böyle bir düzen fikri geliştirmişlerdir, kimbilir (Spinoza 2011: 149-150).

Şu halde esas sorun, insanların gerçek varlıkları hayalgüçlerinde yarattıkları şekillerle karıştırmalarıdır.⁵ Genel bir ifadeyle, insanlar hayalgücü ve akıl gibi iki güç tarafından yönlendirilirler. Bu bağlamda yapılacak her açıklamanın insanların bu iki yönüne göndermeyle oluşturulması, dolayısıyla bu iki yönün de tatmin edilmesi beklenir. Spinoza'nın bu konudaki açıklamaları hem dinsel hem de felsefi açıdan ya da hem hayalgücü hem de akıl açısından önemlidir. O, akıl ürünü ve hayal ürünü oluşumlar arasında bir ayırmadan hareketle şöyle der:

Öyleyse sıradan insanın doğayı açıklamak için kullandığı tüm bu kavramlar, sadece hayal gücünün yarattığı birer resim; hiçbiri varlıkların hakiki doğasını ortaya koymuyor, sadece hayal gücünün yapısını ortaya koyuyor. Bu kavramlara

⁴ Spinoza *Ethica*'yı tam da bu nedenle geometrik bir tavırla kaleme almıştır.

⁵ “Doğadaki varlıkları sadece onların imgeleriyle açıklamaya kalkan filozofların arasında bunca görüş ayrılığının olmasına hiç şaşmamalı!” (Spinoza 2011: 259-263)

birer ad verildiğinden, sanıyorsunuz ki bunlar hayal gücümüzden bağımsız olarak varolan oluşumlar. Ben bunlara akıl ürünü oluşumlar yerine hayal ürünü oluşumlar diyorum (2011: 153).

Spinoza'ya göre hayalgücüne dayalı düşünceler Tanrı'yı *sub specie durationis* [zamanın/akışın görünümü altında] tasavvur ederler ve genellikle de insanın sonlu tutkularına ve ifadelerine sahipmişçesine tasvir ederler. Bu bakımdan insanların, ebedilik görünümü altında *transcendental* bir perspektife doğru çabalamaları, doğaları gereğidir. Akıl doğası gereği şeyleri gerçek [vere], zorunlu ve sonsuzluğun ışığı altında [*sub quadam aeternitatis specie*] algılar ve/veya temaşa eder (2011: 273, 277). Aklın ezeli-ebedi olana ilişkin özlemi, her ne kadar metafiziksel kuramlarda ortaya çıkabilecek hataların kökeninde olsa da, pratik olana bir temel sağlar.

Bununla birlikte, Spinoza, bilginin üç türünü birbirinden ayırır. Buna göre, birinci tür bilgi (*cognitio primi generis*) belli belirsiz deneyim yoluyla edinilen sanı (*opinio*) ya da hayalgücüne (*imaginatio*) dayalı bilgiden ibarettir. Spinoza bu türden bir bilgiyi yanlışlığın biricik nedeni sayar; ikinci tür bilgi (*ratio*) akilyürütme yoluyla edinilen rasyonel bilgi türüdür. Bu bilgi türünde cisimler üzerinde ortak nosyonlar yoluyla yeterli (*adequate*) fikirler edinilir. Üçüncü ve en önemli bilgi türü (*scientia intuitiva*) ise doğanın genel düzeniyle ilgili yeterli bir fikir edindikten sonra, fikri edinilen düzenin aslında şeylerin özünde işlediğini sezme/görülemez işaret eder (2011: 257-267). İkinci ve üçüncü tür bilgi zorunlulukla doğrudur. Bu bakımdan filozofun işi, birinci tür bilgideki yanlışlığı –konu her ne ise- ifşa edip, doğru olanı ortaya koymaktır. Hakikatin ölçütü doğru bir fikirdir: “Dahası, doğru bir fikir kadar hakikatin ölçütü olabilecek daha açık ya da daha kesin başka bir şey olabilir mi? Nasıl ki ışık hem kendisini hem de karanlığı açığa vuruyorsa, aynı şekilde hakikatin kendisi de hem kendisinin hem de yanlışlığın ölçütüdür” (2011: 271).

Spinoza'ya göre Tanrı'yı anlamanın, O'nun ne türden bir varlık olduğunu kavrayabilmenin yollarından biri, özniteliklerine bakmaktır. Öznitelik, zihnimizin tözün özünü kuran şey olarak kavradığı şeydir (2011: 33). Bu bağlamda töze ait her şey, özniteliklerinde mevcuttur; her şey öznitelikler altında tasarlanmaktadır. Başka bir deyişle, töz kendini özniteliklerinde ifa-de eder ve her bir öznitelik tözün bir özünü dile getirir. Tek töz olarak Tanrı, kendi özünü ifa'de eden –her biri kendi türünde mükemmel ve sonsuz sıfatlara sahiptir (Spinoza 2002: 762). Bununla birlikte insan zihni sonsuz sıfatlardan yalnızca iki tanesini⁶ bilebilir: Yayılım ve düşünce. Bunlardan ilki, fiziksel nesnelere dizgesiyken, ikincisi fikirler dizgesidir. Bunlar aslında bir ve aynı gerçekliğin farklı iki vechesi ya da görünümüdür ve insan zihni, tanrısal sistemi bu iki

⁶ Bu konuda da Spinoza'ya yapılan birtakım eleştiriler söz konusudur. Buna göre madem ki insan zihni sonsuz sıfatlardan yalnızca ikisini bilebiliyor, o halde Tanrı'nın sonsuz sıfatları olduğunu ifade etmenin ne anlamı olacaktır? Eleştirmenlere göre bu durum Tanrı'yı iki sıfatla sınırlamak anlamına gelir (Arıcan 2004: 113). İlk olarak, Spinoza'nın yalnızca iki sıfatının bilinebildiğini ifade ederken sınırladığı varlık Tanrı değil, fakat insan zihnidir. Tanrı doğası gereği sonsuzluğu ifade ettiğinden, O'nun sonsuz sayıda sıfatı olduğunu beyan etmek de füzuli bir söylem olmaktan ziyade, bizatihi O'nun doğasını ortaya koymaya çalışmaktır. İnsan, ontolojik statüsü gereği, bu sıfatlardan sadece iki tanesini bilebilmektedir. Çünkü insan bir yayıyla yayılıma, bir yayıyla da düşünceye tabidir. Dolayısıyla söz konusu sorun, Tanrı'nın değil, fakat insanın açmazıdır.

öznitelik cephesinden ayrı ayrı deneyimler. Çünkü varolanlarla ilgili düşünmemizi mümkün kılan iki temel yoldur bu öznitelikler. Şeyler insan zihni tarafından ya düşünceler ya da yayılımları açısından düşünülür. Bu iki yön varlığın en temel iki niteliğidir. Söz konusu iki nitelik hem kendi türünde hem de niceliksel olarak sonsuzdur. Bu durum Spinoza felsefesinde çokluktan birliğe geçişi sağlayan önemli bir noktaya işaret eder. Bu noktada üzerinde durulması gereken bir husus da şudur ki bazı Spinoza yorumcuları düşünme ve yayılımın Tanrı'nın ötesinde olmadığına dikkat çekerek, Spinoza'nın bu iki öznitelikten hareketle Tanrı'yı betimi ile Descartes'ın insanı betimi arasında hiçbir fark görmezler. Çünkü onlara göre nitelikleri açısından insan tasviri ile Spinoza'nın Tanrı'yı insan zihni açısından iki özniteliği açısından tasviri aynı kapağa çıkar. Buna göre Spinoza'nın Tanrı'sı, Descartes'ın içselleştirilmiş insanı konumuna indirgenmektedir (Yasa 2003: 159). Bu türden yorumlarda dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: Descartes'ın insan tasviri ile Spinoza'nın Tanrı tasavvurunun öznitelikleri bakımından karşılaştırılarak, bir ve aynı görülmesi için öncelikle kıyas yapılan iki varlığın da ontolojik bakımdan bir ve aynı olmalarını gerektirir. İkincileyin, Descartes'ın sözünü ettiği *extension* ile Spinoza'nın Tanrı'nın insan zihnince bilinebildiğini söylediği iki öznitelikten biri olan *extensionun* bir ve aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı sorusunun sorulması gereklidir.

Düşünce ve yayılım özniteliğinin kendi başına, bağımsız bir varoluşundan söz edilemez. Onlar ancak töz aracılığıyla varolan ve bilinebilen iki şeydir. Bununla birlikte, gerek töz gerekse öznitelikleri yalnızca dolayimli bir biçimde tecrübe edilebilir. Bu dolayimli şeyler ise tözün yüklemelerinin modifikasyonları ya da tezahürleri olan *modus*lardır: O'nun (Tanrı'nın) doğasından varolan her şey mutlaka bir sonuç doğurmalıdır” (Spinoza 2011: 131). Yayılım özniteliğinden biri sonlu, diğeri sonsuz olmak üzere iki tür *modus* çıkar. Bunlardan sonlu olanları, dış dünyadaki tek teklere, bireysel fiziksel şeylere karşılık gelirler. Sonlu olmaları, ontolojik bakımdan yayılım alanı boyunca mevcudiyetlerinin [omni-presence] olmayışından kaynaklanmaktadır. Yayılımın sonsuz *modus*ları ise yayılım alanı boyunca ontolojik olarak mevcudiyetlerinin bulunduğu tarzlardır. Örnekse, hareket ve durağanlık *modus*larıdır. Bunlar, sonlu *modus*larla ilişkiye girmeksizin, bizatihi yayılım özniteliğinin kendisinden çıkan tarzlardır. Buna karşılık, sonlu *modus*lar, tıpkı kendisi gibi olan diğer sonlu *modus*lara ve sonsuz olanlara bağlılığı ölçüsünde yayılım özniteliğinden çıkarlar.

Bir ve aynı düzen ve bağıntıya sahip olduklarından, Tanrı'nın yayılım özniteliği için yukarıda söylenenler, düşünce özniteliği için de geçerli olmak durumundadır. Bu noktada, şeyleri birbirlerinden nasıl ayırabildiğimiz sorusu gündeme gelebilir, ancak söz konusu “tözsel birlik, beraberinde özsel birliği getirmez” (Zelyüt 2010: 42). Düşünce ve yayılım özniteliği, tözün özellikleri ya da sıradan nitelikleri olmayıp, kendileriyle tözü bildiğimiz asli özellikleridir. Tanrı'nın gerek nitelik, gerekse nicelik açısından sahip olduğu sonsuz niteliklerden yalnızca ikisi bilinebiliyorsa, bu durumda O'nun tüm özniteliklerini bilebilen bir zihnin olup olmadığı sorusu ortaya çıkar ki Spinoza'ya göre Tanrı'nın yalnızca iki özniteliğini, O'nun özünü oluşturuyor olarak algılayan sonlu insan zihninin yanı sıra, O'nun [*omnia Dei attributa*] tüm özniteliklerini algılayan bir sonsuz akıl vardır (Spinoza 2002: 145-146). *Deus ejusque omnia attributa*, yani Tanrı ve O'nun bütün öznitelikleri ifadesiyle Spinoza, Tanrı'nın her bir özniteliğinin O'nun varoluşunu, ezeli-ebedi özünü ve/veya varoluşunu açığa vurduğunu anlatmak ister

(Spinoza 2011: 93). Öznitelikler, her biri *kendi türünde* sonsuz olup, bütün öznitelikler bir arada, yani Tanrı'nın kendisiyle özdeş olan tüm öznitelikler mutlak anlamda sonsuzdurlar. Her biri kendi türünde sonsuz olduklarından, biri diğerine indirgenebilir nitelikte olmasalar da, bir ve aynı nedenselliğe, yani Tanrı'ya bağlıdırlar. Bu nedenle “onlar, ‘Bir’in içindeki ‘iki’yi ve aynı zamanda ‘iki’nin içindeki ‘Bir’i algılamamıza; veya hatta ‘Bir’in içindeki ‘çok’u ve aynı zamanda ‘çok’un içindeki ‘Bir’i görmemize, algılamamıza imkan vermeleri bakımından, insanı adeta ‘sarhoş’ ederler” (Zelyüt 2010: 42). Spinoza'nın bu öğretisi, “zihin gözü”yle bakıldığında, gerçek ‘çok’u da görmeye imkan veren bir yapıyı sunar⁷.

⁷ Bu çalışma, “Spinoza'nın Töz Merkezli Metafiziği Temelinde *Conatus* Kuramı Üzerine Bir İnceleme” başlıklı Yüksek Lisans Tez Çalışması'ndan türetilmiştir.



Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Karaman-Turkey.
m_fatihelmas@hotmail.com

On Spinoza's Critique of Antropomorphism or Imagination Being Exposed by Reason

Abstract

Factual area is determined in its whole either by the area of being that is constituted by ideals or by ideals themselves that is projected by ideas. Nevertheless, these ideas can either be "adequate" or "inadequate". Yet an inadequate idea is not a idea that contains in itself inconsistent or disordered representations: it has its own rules and systematic *epigenesis* like an adequate idea. In this respect, inadequate ideas as an integral part of a system are required necessarily for the formation of adequateness as well. *Prima facie*, the task of philosopher is to recognise and to expose inadequateness. However, with the help of a argumentative thought-action one can aims to display such adequateness. Hence, the philosopher's essential purpose is to dismiss inadequateness from human minds.

Keywords

Spinoza, God, Antropomorfism, Imagination, Reason.

KAYNAKLAR

ARICAN, Kazım (2004) *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İstanbul: İz Yayıncılık.

CEYLAN, Yasin (2011) *Din ya da Politika: Neden Felsefe?*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

SCRUTON, Roger (1996) *Spinoza*, New York: Oxford University Press.

SPINOZA, Benedictus De (2002) *Complete Works*, trans. By Samuel Shirley, Edited, with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan, Indianapolis Hackett Publishing Company.

SPINOZA, Benedictus De (2010) *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. C. B. Akal ve R. Ergün, Ankara: Dost Kitabevi.

SPINOZA, Benedictus De (2011) *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica* (Latince ve Türkçe), çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

YASA, Metin (2003) *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık*, Ankara: Elis Yayınları.

ZELYÜT, Solmaz (2010) *Spinoza*, Ankara: Dost Kitabevi.



KAYGI

Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy
Sayı 21 / Issue 21 | Güz 2013 / Fall 2013
ISSN: 1303-4251

Araştırma Makalesi
Research Article

Doç. Dr. Metin BECERMEN

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa-Türkiye.
metinbecermen@yahoo.com

Nietzsche'nin “Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbaçı unutma!” Sözü Üzerine Bir İnceleme

Özet

Bu yazıda, Nietzsche'nin “Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbaçı unutma!” sözü üzerinde durularak, felsefe metinlerini çevirmenin önemi dile getirilecektir. Bu yapılırken Nietzsche'ye dair bazı yanlış anlamalar da ele alınıp değerlendirilecek ve bu şekilde Nietzsche'nin sözünün değeri ve önemi ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kadın, Kırbaç, Yaşlı Kadın, Zerdüş.

Felsefe tarihinin aykırı isimlerinden olan Nietzsche, farklı düşünceleri ve felsefesi ile yirminci yüzyıl düşünsel yaşamına en çok etkide bulunmuş filozoftur. Kuşkusuz yirminci yüzyıl düşüncesine etki eden başka düşünür, sanatçı ve filozoflar da olmuştur; ancak Nietzsche'nin yerinin başkalığı konusunda hemen hemen bütün "otoriteler" hemfikirdir.

Nietzsche bir yandan birçok akım, düşünür ve felsefeci üzerinde etkide bulunurken, diğer yandan da düşünceleri bazı siyasal partiler, ideolojiler, feminist çevreler ve ırkçı yapılanmalar tarafından çarpıtılıp bağlamından koparılarak farklı amaçlar için kullanılmıştır. Naziler Nietzsche'yi kendi ideolojik art alanlarına yerleştirirken, onun bambaşka bir bağlamda söylediği sözlerin bir kısmını alıp yontarak onu nazizmin fikir babaları arasında görmüşlerdir. Bazı feminist çevreler de Nietzsche'yi kadın düşmanı ilan etmişlerdir. Psikolojik değerlendirmeler bağlamında onu hasta ve zayıf kişilikli/karakterli biri olarak resmetmiş olanlar da olmuştur. Oysaki Nietzsche'nin ironisini anlamayan bu "sığ çevreler" onun dehasının oldukça gerisinde, bağınaz bir perspektifte kalmışlardır. Kendi tapınaklarında rahat edebilmek için sarıldıkları öğretilerine/doğmalarına zarar gelmesin diye Nietzsche yapısının temeliyle oynamaya kalkmışlardır. İstedikleri gibi bir Nietzsche çıkaramayınca da yapıyı görmezden gelmişlerdir. Oysa Nietzsche koskoca heybetiyle orada, tam da gözlerimizin önünde durmakta ve bize seslenmektedir: "Eğer bir tapınak kurulacaksa bir tapınak yıkılmalıdır: Yasadır bu- Tersini gösterecek varsa beri gelsin!.. Her defasında, ne kadar çok hakikat yanlış anlaşılmalı, karalanmalı, ne kadar çok yalan kutsallaştırılıp, ne kadar çok vicdan bozulmalı ne kadar çok 'Tanrı' kurban edilmeliydi" (Nietzsche 2001: 93). Kendi değerlendirmelerinden başkasına tahammülü olmayanlar kendi tapınaklarına, tapınaklarının öğretilerine istedikleri kadar sarılınsınlar, Nietzsche fırtınası onları yerlerinden etmektedir/edecektir. Sadece kendi hakikatlerini varılmaya çalışanlar bilmelidirler ki, hayatta başka bakış açıları, başka hakikatler, yani başka perspektifler de vardır. Bunu görmezden gelenler, başka değerlendirmelerin dile getirdiklerine kulaklarını istedikleri kadar tıkasınlar, gözlerini istedikleri kadar kapatsınlar bu apaçık ortadadır. Bu bağlamda, Nietzsche, perspektifli hakikat düşüncesiyle birçok farklı bakışın olduğunun altını çizer. "Onun yapmak istediği, daha çok, varolana, dünyaya, hayata, ilişkin farklı bakış açılarının olabileceğini ve bu bakış açılarının da realitenin, olan-bitenin kendisini doğru bir şekilde yansıtması gerektiğini; yani realiteye, olan-bitene ilişkin yanlış yorumlar olabildiği kadar doğru/sağlam yorumların da olabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda perspektifli bilgi ya da perspektifli hakikat de, realitenin, olan-bitenin kendisinin bağlantısal bir yorumunu yapmak; realiteyi, olan-biteni bağlantısal bir şekilde kavramak demektir. Ancak bu kavrayışın kendisi de belli bir perspektiften yapılır" (Becermen 2010: 368). Nietzsche'nin dağlardan, sisler arasından gelen sesi kulaklarımızı ve gözlerimizi açmamızı sağlayacaktır. Yeter ki bu sesi dinleyelim, yeter ki bu sese kulak verelim, yeter ki bu sese uygun bir dile getirişte bulunalım.

Nietzsche söz konusu olduğunda söyleyecek söz çok elbette. Ancak bu yazıda Nietzsche'ye dair bir yanlış anlamadan söz edilmeye, daha doğrusu, bir yanlış anlama gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Bu nedenle onun üzerinde çok konuşulan bir sözünden hareket edilecek ve yapılan yanlış anlamalar ortaya konacaktır. Bu yapılırken

bir metnin ve hatta bir cümlemin çevrilmesinin ne kadar önemli olduğu da ortaya konacaktır.

Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* kitabının "Yaşlı ve Genç Kadınlar Üzerine" bölümünün son cümlesi "Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacı unutma!"¹ şeklindedir. Bu cümlemin Almancası "Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!"dir (Nietzsche 2005: 639). Ancak bu cümledeki kırbaç kısmındaki artikel ihmal edilip **kırbacı** değil de **kırbacını** şeklinde çevrildiğinde hem cümlemin hem de metnin anlamı değişmektedir. Çoğunlukla da böyle yapılmaktadır. Oysa Almanca metinde tüm vurgu zaten **kırbacadır**. Almanca metinde geçen die Peitsche, **deine** Peitsche gibi düşünülerek Türkçeye çevrilmektedir. Bu da Nietzsche'ye dair bazı çevrelerde varolan önyargıyı beslemektedir. Oysa Nietzsche doğru okunduğunda, kendisinin kadın konusundaki iğneleyici tutumunun, kesinlikle kadınları küçümseyici, aşağılayıcı, ayrımcı bir ifade ve tavır içermediği görülür. Kırbacını diye çevrildiğinde cümle, "Du gehst zu Frauen? Vergiß **deine** Peitsche nicht!" olur. Bu ise erkeğin kadınlar üzerinde "şiddete varan" bir eylemler egemenlik kurmasına gönderme yapar. Eğer kırbacını derken kadınlar kast edilseydi, o zaman kırbacını değil **kırbaçlarını** ya da **onların kırbaçlarını** diye çevirmek uygun olurdu. Ancak ilgili metin baştan okunduğunda Yaşlı Kadın'ın neden böyle bir cümleyi/sözü dillendirdiği anlaşılmaktadır. Yani bu cümle yaşlı kadının söylediklerini anlamlı kılmaktadır. Şimdi metni başından itibaren takip edelim ve cümlemin söylediklerimiz bağlamında neden bu şekilde dile getirildiğini görelim.

Metin, birinin Zerdüşt'e üstlüğüne/elbisesinin altında özenle sakladığının ne olduğunu sormasıyla başlar. Bu, Zerdüşt'e armağan edilmiş bir hazine midir? Yeni doğmuş bir çocuk mu? Yoksa, çalıntı bir şey mi? Zerdüşt, bunun kendisine armağan edilmiş bir hazine, bir küçük hakikat olduğunu söyler. Sonra bunun bir çocuk gibi yaramaz olduğunu, ağzını kapamadığında cıyak cıyak bağıracağını belirtir. Burada sözü edilen cıyak cıyak bağırmasından endişe edilen çocuk veya hakikat metnin sonunda karşımıza çıkacak ve vurucu bir ifadeyle bize çok şeyler söyleyecektir.

Zerdüşt, daha sonra, o gün yolda yürürken günbatımında karşısına yaşlı bir kadının çıktığını ve ona kadınlara dair çok şey söylediğini ama aslında kadınlar üzerine hiçbir şey söylemediğini dediğini aktarır. Zerdüşt ise Yaşlı Kadın'a kadınlar üzerine ancak erkeklerle konuşulacağını söylemiştir. Bunun üzerine Yaşlı Kadın Zerdüşt'ün kadınlar üzerine konuşması konusunda ısrar etmiş ve o da kadını kırmayıp kadınlar hakkında konuşmuştur.

¹ Sadece Mustafa Tüzel'in doğru bir çevirisine rastladığım Nietzsche'nin bu sözü ve ilgili metin için Türkçedeki şu çevirilerden faydalanılmıştır: *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul: 1991; *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Ahmet Cemal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2007; *Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Gülperi Sert, Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2012; *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul: 2006; *Zerdüşt Böyle Diyordu* çev. Osman Derinsu Varlık Yayınları, İstanbul: 2013. Öte yandan İngilizceye yapılan çeviri ile Almanca metin için ise şu kitaplardan faydalanılmıştır: *Thus Spoke Zarathustra*, translated by Adrian Del Caro, Edited by Adrian Del Caro and Robert Pippin, Cambridge University Press, Cambridge: 2006; *Gesammelte Werke*, Gondorn Verlag GmbH: Bindlach 2005.

Zerdüşt, önce, kadında her şeyin bir bilmece olduğunu ve ondaki her şeyin tek çözüm yolunun gebelik olduğunu dile getirir. Erkek, amaç olan çocuk için, bir araçtır. Kadın ise, erkek için tehlike ve oyun isteyen bir oyuncaktır. Erkek savaş için, kadın ise savaşçı olan erkeği dinlendirmek için eğitilmelidir. Ona göre, gerisi ancak delilik olur. Savaşçı olan erkek tatlı yemiş sevmez, acı yemiş olarak kadını sever. Sonra, kadının çocukları erkekten daha iyi anladığını belirten Zerdüşt, erkeğin kadından daha çocuk olduğunu ifade eder. Erkeğin içinde bir çocuk gizli olduğundan oynamak istemektedir. Kadınlar da erkekteki çocuğu bulmalıdır. Bu noktada Zerdüşt, kadının henüz gelmemiş bir dünyanın erdemleriyle ışıldayan, el değmemiş güzel bir değerli taş gibi oyuncak olmasının sorun olmayacağını belirtir. Kadınların sevgisinde bir yıldız parlansın ve umutları "üstünsani doğurmayı istemek" ve sevgilerinde yiğitlik olsun, şeref olsun diyen, bunun dışında kadının şereften anlamadığını belirten Zerdüşt, daha sonra kadınların şerefının sevildiklerinde hep daha çok sevmek olması gerektiğini söyler. Ancak, kadın sevince her şeyi gözden çıkardığı ve değersiz gördüğü için erkek seven kadından, ama aynı zamanda nefret eden kadından da korkmalıdır. Çünkü erkek gönlünün derinliğinde kötü iken, kadın bayağıdır/basittir Zerdüşt'e göre. Kadının en çok kimden nefret ettiğini soran Zerdüşt, üzerinde önemle durulması gereken şu cümleyi dile getirir: "Demir şöyle demiş mıknaşa: En çok senden nefret ediyorum, çektiğin, ama kendine doğru sürükleyecek gücün olmadığı için." Kadını demir olarak düşünersek, sadece (kendine) çeken erkekten nefret ettiğini ama kendine sürükleyen erkeği yeğlediğini söyleyebiliriz. Yani mıknaş gibi çeken, tahakküm kuran, kendine mal eden erkekten ziyade etkileyici olan, kendi derinliğine doğru sürükleyen, gönlünü açan erkeği yeğler kadın.

Zerdüşt'e göre erkek mutluluğunun "istiyorum"da, kadın ise mutluluğunun "o istiyor"da olduğunu düşünmektedir. Söz dinleyen kadın dünyanın hiçbir şeyinin eksik olmadığını düşünür. Zerdüşt kadınların söz dinlemesi ve yüreğine bir derinlik bulması gerektiğini belirtir. Kadının gönlü yüzevidir; sığ sular üzerinde hareketli, fırtınalı ince bir zardır. Erkeğin gönlü ise, derindir ve irmağı yer altı mağaralarında gürüldür. Zerdüşt, böylece, kadının erkekteki bu gücü sezebileceğini ama kavrayamayacağını iddia eder.

Bu noktada Yaşlı Kadın söze karışır ve Zerdüşt'ün genç olanlar için birçok güzel şey söylediğini belirtir. Ancak tuhaftır ki, Zerdüşt onları pek tanımamasına karşın kadınlar için söylediklerinde haklıdır. Yaşlı Kadın bunun böyle olmasının kadınlarda olmaz diye bir şeyin olmamasından mı acaba diye sorar. Yani Yaşlı Kadın, aslında, Zerdüşt'ün kadınlara yönelik söylediklerinin, kadınlarda hesaba gelmeyen bir özellik olmasından dolayı, yerinde olduğunu mu söylemek istemektedir? Doğrusu, bunu söyleyebilmemize, bu değerlendirmeyi yapabilmemize imkan vermektedir bu cümle. Buna kadının erkek gibi talep ve istemleri olmadığını da eklemek gerekmektedir.

Daha sonra kendisinin öğüt niteliğinde bir hakikat verecek yaşta olduğunu belirten Yaşlı Kadın Zerdüşt'e teşekkür yerine küçük bir hakikat verir. İyice sarıp ağzını kapaması konusunda da Zerdüşt'ü uyarır. Yoksa cıyak cıyak bağıracaktır bu küçük hakikat. Zerdüşt'ün, bu hakikati vermesi konusunda Yaşlı Kadın'a ısrar etmesi üzerine, kadın şöyle der: "Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacı unutma!"

Metnin akışı içerisinde Zerdüşt'ün kadına dair söylediklerini takip ettiğimizde bu son cümle çok daha anlamlı olmaktadır. Çünkü kırbacı elinde tutan, kırbaça sahip olan,

sanıldığı ve yorumlandığı – Türkçedeki çevirilerin etkisiyle bizdeki okurların, özellikle akademik çevrelerdeki sandığının- aksine, erkek değil kadındır. Yani Yaşlı Kadın Zerdüş'tün kadınlara dair söylediklerinin bu hakikatin üzerini örttüğünü ve görünür kılmaktan uzaklaştırdığını belirtir. Peki kırbaç neyi ifade eder? Her şeyden önce kadının erkeği yönetme arzusunu! Yani gücün arkasındaki hakiki güç olmayı... "İstiyorum"a karşı "o istiyor" da burada anlam bulur. Erkeğin "istiyorum"unu "isteyen", ona yön veren, yönlendiren olmayı, ister kadın. Bunu da "o istiyor" diyerek, erkeği harekete geçirerek, istekli kılarak, yönlendirerek yapar. Kadın erkeği hem harekete geçirmek hem de uysal kılmak için kırbaçı kullanır.

Lou Salome ile Nietzsche ve yakın arkadaşı Paul Ree'nin fotoğrafı bu söylediklerimizi açmamıza yardımcı olacaktır. Fotoğrafta Nietzsche ve arkadaşı arabaya koşulmuş gibi durmaktadırlar, Lou Salome ise arabanın üstünde ve kırbaç elinde durmaktadır. Arabayı "sürükleyen", hedefe yönelten, bir amaç doğrultusunda hareket ettiren kadın, kadının komutlarıyla hareket eden, kendini kadına –bu durumda- "teslim eden", bir amaca doğru yönelen ise erkektir.



Yaşlı Kadın'ın söyledikleri burada farklı bir bağlama oturmakta ve Zerdüş'tün kadınlara dair söyledikleriyle bir bütünlük oluşturmaktadır. Kırbaç, kadınları hafife almamak gerektiğini, onları tam anlamı derken şaşırtıcı olabileceklerini ve kolay kolay ele geçirilemeyeceklerini, bir bilmece olduklarını ve ancak kendileri istediklerinde bağlanabileceklerini ifade eden bir metaforudur aynı zamanda. Kadınları anlamaya çalışırken içlerindeki yönetme arzusunu, güç istemini, gücü kendine çekme istemini de unutmamak gerekmektedir.

Kadınlara dair bu söylenenlere bir de Lou Salome ile olan "çok işlenmiş" ilişkisi de eklenince ve bu bağlamdaki psikolojik değerlendirmelerin haddi hesabı olmayınca Nietzsche'nin zayıf karakterli ve kadın düşmanı olarak resmedilmesi de mümkün olmaktadır. Ancak Nietzsche, burada, kadınlar konusunda daha hassas ve derin bir araştırmanın, daha fazla düşünerek bir değerlendirme yapmanın doğru olacağını ima

etmektedir. Nietzsche'nin ironisi de burada kendini göstermektedir. O, ne kadınları aşağılamakta ve buna bağlı olarak bir ayrımcılığı dillendirmekte, ne erkeği –bir erkek olarak kendini de- basit görmekte veya yüceltmekte, ne de kadınları erkekten çok zeki olarak resmetmektedir. Nietzsche sadece olan-bitene bakarak kadınlara dair bir değerlendirme yapmaktadır. Yani realiteye bakarak konuşmaktadır. Buradan kadınlara ve genel olarak hayata dair olumsuz değil, olumlu anlamda bir bakış açısı elde edilebilir. Sonuçta kadınların kendilerine dair bir bakışa sahip olabilmeleri için kendilerinin realitedeki yerlerine bakmaları gerekmektedir. Bu nedenle, Nietzsche'nin kadınlara, ama daha da önemlisi insana dair söylediklerinden çıkaracağımız çok şey vardır.



Καγrı

Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy
Sayı 21 / Issue 21 | Güz 2013 / Fall 2013
ISSN: 1303-4251

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN

Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa-Turkey.
metinbecermen@yahoo.com

An Inquiry on Nietzsche's Saying "You go to Women? Do not Forget the Whip!"

Abstract

In this paper, firstly, I would like to insist on Nietzsche's saying "You go to women? Do not forget the whip!" Secondly, I will Show the importance and point out the importance of translation of philosophical texts. At the same time, some misapprehensions about Nietzsche will be evaluated by dealing with the translations and so the importance and value of Nietzsche's saying will be revealed.

Keywords

Old Women, The Whip, Woman, Zarathustra.

KAYNAKLAR

BECERMEN, M. (2010) "Nietzsche'de "Güç İstemi ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *U. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19/2010(2): 361-370.

NIETZSCHE, F. (1991) *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınevi.

NIETZSCHE, F. (2001) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Yordam Yayınevi.

NIETZSCHE, F. (2005) *Gesammelte Werke*, Gondorm Verlag GmbH: Bindlach.

NIETZSCHE, F. (2006) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. by Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, F. (2006) *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.

NIETZSCHE, F. (2007) *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

NIETZSCHE, F. (2012) *Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Gülperi Sert, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

NIETZSCHE, F. (2013) *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. Osman Derinsu, İstanbul: Varlık Yayınları.

Araştırma Makalesi
Research Article

Doç. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara-Türkiye
hakan_gd@hotmail.com

Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı?

Özet

Bu makalede Foucault'nun eleştiri anlayışı ve ona yöneltilen itirazlar üzerinde durulmuştur. Son zamanlarda bazı entelektüeller Foucaultcu eleştiri anlayışında bir görecelik problemi olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre, Foucaultcu eleştiri, eleştirinin kendisine dayanacağı bir hakikat fikrinden, bir doğruluk-yanlışlık ölçütünden ve normatif bir temelden yoksundur. Böyle bir eleştiri anlayışı kendisini görecelikten kurtaramayacağı için de, burada eleştiri anlamını ve işlevini kaybetmek durumundadır. Bu makalede bu gibi itirazların Foucault'nun eleştiri anlayışının amacı ve işlevine dair bir yanlış anlamadan kaynaklandığı öne sürülmekte ve Foucault'nun eleştiriden ne anladığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Doğrusu, Foucault, çalışmalarında eleştiri üzerinde yeniden düşünmemizi talep ederek ve eleştirinin bizzat kendisini sorunsallaştırarak, bize, bir takım hakikat normlarına başvurmadan nasıl eleştirel olunabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Onun bir ethos, bir tutum, bir erdem, bir teşhis ve çok fazla yönetilmeme sanatı olarak eleştiri kavramsallaştırması klasik eleştiri anlayışından oldukça farklıdır.

Anahtar Terimler

Foucault, Eleştiri, Görecelik, Erdem, Teşhis, Tutum, Hakikat.

Giriş

Çalışmalarındaki eleştirel bakış açısının, tutumun ve tarzın değişik kesimlerden entelektüeller ve filozoflar arasında dikkat çekmeye başlamasından bu yana, Foucault'nun eleştirisi anlayışına bir takım itirazlarda bulunulmuştur. Bu itirazların en başında Foucault'nun eleştirilerinde bir görecelik problemi olduğu gelir. Gerek Habermas gerekse de analitik felsefe geleneğinden gelen filozoflar Foucault'nun eleştirel değerlendirmelerinin bir hakikat fikrinden, doğruluk-yanlışlık ölçütünden, eleştirinin kendisine dayanacağı normatif bir temelden yoksun olduğuna dikkat çekerler. Onlara göre eğer herhangi bir eleştirisi kendisine dayanacağı normatif bir temele sahip olmazsa, eleştirinin bizzat kendisi keyfi öznelliliğe veya göreceliğe düşmekten kurtulamaz. Görecelik ise eleştiriyi körleştirir veya öldürür. Başka deyişle onlara göre hakikati kuşku içinde bırakarak ya da göreceleştirerek tüm teorilerin temellerini sorgulamaya kalkan Foucaultcu bir eleştirisi anlayışının kendisi kuşkuyla karşılanmalıdır.

Foucault'nun eleştirel çalışmalarına yöneltilen bu görecelik itirazının iki kaynağı olduğu söylenebilir: (1) Bunlardan birisi Foucault'nun hakikati, bilgiyi ve rasyonellik anlayışlarımızı tarihselleştirerek evrensel hakikat fikri üzerinde oluşturduğu kuşkuculuğuysa (2) diğeri de onun bu kuşkuculukla doğrudan ilgili olarak bilgi-iktidar arasında kurduğu ilişkidir. Analitik filozofların Foucault'nun eleştirel çalışmalarına mesafeli duruşlarının ve onu görecelikle suçlamalarının ardında ilk planda onun tarihselciliğinin, bilgi-iktidar arasında kurduğu ilişkinin -ve kuşkuculuğunun- geldiği söylenebilir. Çünkü onlara göre, tarihselcilik hakikati ve bilgiyi tarihe tabi kıldığı için 'nesnellik' iktidar sahibi toplumsal-politik grupların, disipline edici sosyal mekanizmaların kendi aralarındaki konsensüse indirgenmiş olmaktadır. Bu ise iki tehlikeye yol açar: İlk tehlike Foucaultcu tarihselciliğin, entelektüel araştırmanın temel standartlarının tümüyle terkine yol açma ihtimalidir. İkinci ve daha önemli olan tehlike ise onun tarihsel-olmayan bir tarzda düşünmeyi imkânsız hale getirme, dolayısıyla da tarihsel-olmayan ve zihinden bağımsız olan bir gerçeklik fikrine giriş yapmayı önleme ihtimalidir ki bunun anlamı irrealizmin kabulünden başka bir şey değildir (Prado 2000: 18). Bununla beraber, bazı eleştirmenlerine göre, Foucault'nun eleştirel çalışmalarının problemi sadece tarihselciliği, rölativizmi, irrealizmi değildir. Esas problem, tüm bunların kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan bir şey olarak nihilizmdir, umutsuzluktur, eleştirilenin yerine bir alternatif koymamak, bir ideal toplum modelinden yoksun olmaktır (Deacon 2003: 269).

Bu itiraza Foucault'nun mücadeleye önem verdiği söylenerek cevap vermek istenebilir belki, ama bu noktada akla hemen Habermas'ın uyarısı gelir: Ona göre Foucault neden istibdat değil de mücadele daha değerli sorusuna, niçin mücadelenin boyunu eğmeye ve teslimiyete tercih edilmesi gerektiği sorusuna cevap veremez. Habermas olsan diğer eleştirmenleri olsun onlar Foucault'nun eleştirdiği modern toplumun yerine alternatif olarak sunacak ahlaki politik standartları, modelleri olmadığını düşündüklerinden onun eleştirel duruşunun hakiki bir gücü olmadığını öne sürerler (Nielsen 1996: 376-377). Habermas düşünmenin -iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak- bir hakikat unsuruna veya bir takım geçerlilik ölçütlerine dayanmadığı bir yerde, çelişkinin ve eleştirinin anlamını kaybedeceğini iddia eder. Ona göre bu durumda eleştirisi, çelişme ve değilleme, artık hakikati bulmayı veya keşfetmeyi değil de -

Nietzsche'de olduğu gibi- sadece “farklı olmayı isteme” anlamına gelir (1990: 124; Deacon 2003: 52).

Bu ise, eleştirinin anlamını ve işlevini yitirmesi demektir. Hâlbuki Foucault'nun her bakımdan bir aydınlanma karşıtı olduğu itirazının nasıl Foucault'yu yanlış anlamaktan kaynaklandığı iddia edilebilirse, onun eleştiri anlayışına ve sonuçlarına yöneltilen itirazlar için de benzer bir iddiada bulunulabilir. Bu yazıda Foucault'ya yöneltilen itirazlara, onun eleştirinin tanımı, amacı ve işlevine dair görüşleri çerçevesinde ne tür yanıtlar verilebileceği ve Foucaultcu eleştirinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulacaktır.

Foucault'da Eleştiri'nin Anlamı ve İşlevi

“Aydınlanma Nedir?”inde kendi eleştirel çalışmalarının aydınlanma geleneği içinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri süren Foucault, burada, kişinin aydınlanmanın karanlık yüzüne, sonuçlarına ve varsayımlarına itiraz ederken aynı zamanda nasıl aydınlanmacı kalabileceğini göstermeye çalıştığı gibi (Gündoğdu 2010: 425-461), benzer şekilde “Aydınlanma Nedir?”den önce ona bir hazırlık olarak kaleme aldığı “Eleştiri Nedir?”inde¹ de hakikat normlarına başvurmadan nasıl eleştirel olunabileceğini göstermek istemiş ve kendi eleştiri anlayışının mahiyetini, amacını, işlevini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Başka deyişle, “Aydınlanma Nedir?”de aydınlanmayı yeniden düşünmek gerektiğine işaret edip aydınlanmayı sorunsallaştıran Foucault, “Eleştiri nedir?”de bizden eleştiriye yeniden düşünmemizi talep etmekte ve bizzat eleştirinin kendisini sorunsallaştırmaktadır. Foucault'nun burada eleştirinin ne olduğuna, amacına ve işlevine yönelik açıklamaları onun aynı konuda başka yerlerde dile getirdiği görüşleriyle bir arada ele alındığında Foucault'nun eleştiri anlayışına yöneltilen itirazlara bir yanıt olarak değerlendirilebilirler.

Ancak ilk olarak görecelikle ilgili standart bir itirazın yani Platon kadar eski olan ve şüphecileri ve görecelik taraftarlarını, sofistleri susturmak için kullanılan bir itirazın, bu itiraza maruz kalan başkaları gibi Foucault için de niçin geçerli olamayacağına dikkat çekmek yararlı olur. Sözkonusu itiraza göre ‘doğru diye bir şey olmadığını’ iddia edenlerin söyledikleri ya doğrudur ya da yanlıştır. Onların söyledikleri doğru ise, en azından bir tane doğru var olacağından ‘doğru diye bir şey yoktur’ şeklindeki iddiaları yanlış olacaktır. Yok, eğer söyledikleri yanlış ise bu durumda da kendi pozisyonları düşündüklerinin tersine açıkça yanlış bir pozisyon olacaktır. Kısacası mevcut itiraza göre ‘doğru diye bir şey yoktur’ iddiası her halükarda yanlış ve kendi kendini çürütücü bir iddiadır.

Ne var ki bu itirazın kendisi de göreceliği ve olumsuzluğu aşamaz, sadece aşar görünür. Çünkü rölativiste göre mutlak anlamda doğru diye bir şey yoksa yanlış diye bir şey de yoktur. Oysa söz konusu itiraz daha işin başında rölativistin zaten kabul etmediği bir doğruluk ve yanlışlık ayrımı yapmakta ve böylece rölativizmi kendisiyle

¹ Foucault'nun bu metni onun “Aydınlanma Nedir?”inden çok daha önce 27 Mayıs 1978'de Sorbonne'da yine aynı “Eleştiri nedir?” başlığıyla verdiği bir konferans metnidir. Metin ilk defa 1990da basılmıştır.

değerlendireceği ‘bir iddia ya doğrudur ya da yanlıştır gibi’ temel bir norm varsaymaktadır. Oysa böyle temel bir norm varsayımı ancak rölativist olmayan klasik temelcilğin ve normatif bir bakış açısının ürünü olabilir. Bu ise, bir şekilde, ispat edilmesi talep edilen şeyi delil olarak alma yanlısına düşmek demektir.

Foucault’ya gelince, o, toplumsal ve tarihsel ilişkiler ağının dışında ne hakikat ne de iktidar olduğunun altını çizdiği bir mülakatında açıkça “temel hiçbir şey olmadığını”...sadece “karşılıklı ilişkilerin var olduğunu” söyler (1991d: 247). Hatta o, bir takım sabitler olmadan var olabilen efektif tarihin geleneksel tarihten farkına dikkat çektiği bir yazısında, “insanda hiçbir şeyin -hatta insanın bedeninin bile- insanın kendini tanımamasının ya da başka insanları anlamasının temeli olarak yeterince iş göremeyeceğini” (1991a: 87-88) öne sürer; ve *Bilginin Arkeolojisi*’nde kendi çalışmalarına destek bulabileceği temellerden kaçındığını net bir şekilde dile getirir (Olssen 1999: 75).

Bu açıdan bakıldığında, onun metafizik iddialardan soyutlanmış bir şekilde Heideggerci, Nietzscheci ve Kantçı eleştiri geleneğinden etkilendiği söylenebilir: Foucault fenomenal dünyayı doğallıktan çıkardığında ve onu bir düşünüm nesnesi haline getirdiğinde Heideggerciyken (Ransom 1997: 4); yanlısın zıddına hakikatin ne olduğunu bulmaya çalışmaktansa, hakikate bizi onun kölesi haline getirecek şekilde aşırı değer verilmiş nasıl meydana çıktığını araştırmaya başlayıp tarihteki çatışmalara, süresizliklere, mücadelelere dikkat çektiğinde Nietzschecidir (Deacon 2003: 39). Bununla beraber Foucault Kant’ın “Aydınlanma Nedir?”’inde yaptığı gibi kendi şimdisini sorunsallaştırarak kişiyi başkalarının otoritesine itaat etmekten, bir tür vesayetten kurtarmaya, onu mevcut durumundan “kaçış” sayesinde içine düştüğü olgun olmama durumundan çıkarmaya çalıştığı ve olgunluğun kişinin sadece bildiği şey için değil ama olduğu şey için de sorumluluk almayı gerektirdiğine işaret ettiğinde, başka deyişle eleştiriye bir “şimdinin ontolojisi” (Gündoğdu 2010: 448-450) olarak tasarladığında ise Kantçıdır.

Denilebilir ki, Foucault meslek hayatının tümünü bir bakıma Kant’ın ünlü dört sorusu üzerinde düşünerek ve bu soruları tarihsel, bağlamsal çerçevelerde başka sorulara dönüştürerek geçirmiştir: Ona göre (1) Kant’ın ‘Neyi bilebiliriz?’ sorusu, Foucault’nun arkeolojilerinde ‘Söylemsel yapılar beni konuşan ve bilen bir özne olarak nasıl konuşturdu?’ sorusuna; (2) Kant’ın ‘Ne yapmalıyım?’ sorusu Foucault’nun soykütüklerinde ‘Normlar beni normalleştirilmiş, disipline edilmiş bir birey olarak konuşturmadı nasıl sınıca bir fonksiyon icra etmektedirler?’ sorusuna; (3) Kant’ın ‘Neyi umabilirim?’ sorusu, Foucault’nun son çalışmalarında, “Benlik pratikleri ve teknikleri ile kendimi nasıl etik bir özneye ve yaşamıma da bir sanat eserine dönüştürmeye teşebbüs edebilirim?” sorusuna; ve (4) Kant’ın nihai sorusu olan ‘İnsan nedir?’ ise, Foucault’da ‘İnsan özneliği şimdiye dek ne olmuştur ve bundan sonra ne olabilir?’ şeklinde Foucault’nun tüm çalışmalarını birbirine bağlayan bir soruya çevrilmiştir (Olssen 1999: 118-119).

Foucault’nun Kantçılığı epistemolog Kant’ın ‘hakikat çözümlenmeleri’nden ve ‘sınırların zorunluluğu sayesinde aydınlanma’ anlayışından değil ama yine Kant’ın ‘şimdinin ontolojisi’nden ve ‘sınırların aşılması olarak aydınlanma’ anlayışından yola çıkan çok fazla dikkat çekmemiş başka bir eleştiri anlayışına dayandığı için (Gündoğdu

2010: 457-458), bu durum, Foucault'nun -aralarındaki farklılıklara rağmen- aynı anda hem Heidegger hem Nietzsche hem de Kant'ın eleştirel geleneğine dâhil olabildiğini sağlar. Fakat öyle görünüyor ki Foucault için eleştirinin ne olduğu sorusu belli bir eleştiri ve felsefe geleneğine dâhil olunarak yanıtlanabilecek kadar kolay bir soru değildir.

'Eleştiri Nedir?' sorusunun her zaman üzerinde konuşmak istediği bir soru olduğuna dikkat çeken Foucault, onu, "felsefenin sınırları üzerinde sürekli olarak yeniden doğan, şekillenen ve var olmayı sürdüren bir soru; her mümkün felsefeyle, gelecek yeni felsefeyle bağlantılı olan bir soru" olarak değerlendirmiştir. Foucault'nun yanıtına gelince, o, öncelikle önemsiz polemiklerden Kantçı eleştiri gibi üst düzey felsefi eleştirilere kadar eleştiri adını alan birçok faaliyetin bulunduğu ve modern Batı Düşüncesi sözkonusu olduğunda eleştirinin artık bu ikisi arasında bir şey olduğuna işaret ettikten sonra, eleştirinin aslında *bir tarz, bir tür ilişki kipi* olduğunu öne sürer: Ona göre eleştiri her şeyle ilgili belli bir düşünme, konuşma ve eyleme tarzıdır; kişinin, toplumla, kültürle, başkalarıyla olduğu gibi var olanlarla, bildiği şeylerle, yaptığı şeylerle de kurduğu belli bir ilişki kipidir. Bu tür bir ilişki kipi ya da tarzına sahip olmak, Foucault için esasen bir '*eleştirel tutum*' içinde olmak demektir (Foucault 1996: 382; 2007: 42). Bunun anlamı Foucault'ya göre "eleştirinin ancak kendinden başka olan bir şeyle ilişki içinde var olacağı"dır. Fakat eğer eleştiri hep başka bir şeyle ilişki içinde var olan bir şeyse, bu durum eleştiriyi tabiatı bakımından dağılmaya, bağımlılığa, tam bir heteronomiye mahkûmmuş gibi, bir birlikten yoksunmuş gibi göstermez mi?

Foucault'nun bu soruya yanıtı öyle görünüyor ki hayırdır. O, parçalanmanın, dağılmanın, kopuşların, ihlallerin peşinde koşan birisi olarak görüldüğü için eleştiride bir birlik bulmaya çalışmasına şaşırınların olacağını farkındadır, ama yine de eleştiriyi birlikli, bütünlüklü bir şey olarak sunmaya çalışır. Her şeyle, dolayısıyla da birbirinden çok farklı şeylerle ilgili olmasına rağmen eleştirinin birliğini sağlayan şey, öncelikle Foucault'nun onu bir "tutum" olarak, bir "tarz" olarak ele alışıdır.

Foucault'ya göre bir tutum ve tarz olarak eleştiri ise öncelikle basitçe hakikate götüren bir araç olarak değil ama bir *erdem* olarak görülmelidir. Foucault için, eleştiri, kontrol etmek, yönetmek istediği bir alana ve emredemediği, buyurgan olamadığı, buyurgan olmaya ehil olmadığı bir yere gözlerini diken bir bakıştır. Klasik eleştiri anlayışında eleştiriden hataları önleme ve hakikati bulma şeklinde bir yarar beklentisi vardır. Ancak Foucault'da eleştiri, klasik eleştiri faaliyetinin doğurduğu yarar veya bu faaliyete eşlik eden haz ya da bedel ne olursa olsun, yarar veya hazla ilgili bir imperatiften yani hataları önlemeyeyle ilgilenen bir imperatiften çok daha genel türden bir imperatif tarafından desteklenir: "Eleştiride, der Foucault, "erdemle alakalı bir şey vardır; ve burada sizinle konuşmak istediğim şey de "bir erdem olarak eleştirel tutumdur" (1996: 383; 2007: 42-43).

Bununla beraber Foucault'ya göre eleştiri, ister araç olarak tasavvur edilsin ister amaç olarak, her halükarda öncelikle *teşhis* ve *tespitle* alakalı bir meseledir. Foucault "Practicing Criticism"de şöyle der:

"Eleştiri, bizim kabul ettiğimiz pratiklerin ne tür varsayımlara, ne tür itiraz edilmemiş, sorgulanmamış bildik düşünme tarzlarına dayandığına işaret etme meselesidir... Eleştiri düşüncüyü açığa çıkarma... meselesidir. O, şeylerin

düşünüldüğü gibi apaçık olmadığını göstermektedir; apaçık olarak kabul edilen şeyin artık öyle kabul edilemeyeceğini görmektir” (Foucault 1990a: 154-155).

Foucault iktidar ilişkilerini açığa çıkarmaktan, göz önüne sermekten ve böylelikle de iktidara direnmekten, entelektüelin işlevinin tarihimizde hakikat ve gücün aldığı karşılıklı ilişkileri ve formları teşhis etmek olduğundan söz ederken burada *eleştirinin teşhis edici işlevi*, onun bir mücadelenin meşruiyetine dair *haklı çıkarımla ilgili geleneksel işlevinin* yerine geçmiştir (Kelly 2009: 131-132; Nielsen 1996: 370).

Bu yüzden Foucault’da eleştiri şeyler hakkında hata bulma ile sınırlandırılmış bir yargıda bulunma faaliyetinden ziyade daha çok onların ne olduklarını ve nasıl olduklarını belirlemeye çalışan pratik bir teşhis faaliyetidir. Butler’in da belirttiği gibi Foucault’nun eleştiri için kullandığı sözcük (*critique*) bile teşhis olarak eleştirinin bir yargıdan çok bir *pratik* olduğuna işaret etmektedir (Butler 2002: 212). Foucault’da hakikatin kendisiyle değerlendirileceği açık ya da kapalı nihai bir ölçü ya da standardın yokluğu onun kendi eleştirel soruşturma biçimini bir pratik olarak sunmasının sebebidir (Olssen 1999: 121).

Foucault’nun bir pratik olarak eleştirisi evrensellikten ve nesnellikten yoksundur (Deacon 2003: 62). Habermas gibi eleştirmenlerinin tersine, Foucault insani varoluşa dair evrensel bir yapı aramaz. Bu onun ilgilenmediği bir şeydir. Foucault’nun eleştirel aklı kullanımında kişi artık şeylerin ve toplumun nasıl olması gerektiğine dair evrensel ve tarihsel-olmayan yargılarda bulunmaz (Nielsen 1996: 368). Kant’ın aşkınsal yaklaşımını, bilmeyi mümkün kılan sınırların sabitliği, değişmezliği, evrenselliği fikrini kabul etmeyip, insana dayatılan bu sabit sınırlara karşı mücadele etmeyi tavsiye eden ve onların aslında tarihsel ve olumsal olduklarını öne süren Foucault, böylece -Marx veya Kant gibi filozofların kullandığı- *yargıç eleştiri modeline* başvurmadan kaçınır (Reynolds 2004: 973-974).

Marx’tan ve Kant’tan farklı olarak, Foucault, bu sayede, neyin doğru neyin yanlış, neyin gerçek neyin illüzyon veya neyin meşru ya da gayri meşru olduğuyula uğraşmaktan; bir düşünce sisteminin doğru ya da yanlış iyi ya da kötü diye kendisiyle değerlendirileceği bir kriter kabul etmekten kurtulur. Aynı sebepten dolayı Foucault daha iyiye veya doğruya doğru sürekli ilerleyen birlikli bir tarih fikrine de sahip değildir. Ona göre tarihte işleyen güçler bir hedefe ya da mekanizmaya boyun eğmezler; onlar önceden var olan bir niyetin ardışık formları, bir niyetin sonuçları değildirler (Brocklesby and Cummings 1996: 748-749). Bir öze, evrenselliğe ya da zorunluluğa sahip olduğu söylenebilecek herhangi bir şey, sadece keyfi olarak kurgulanmış bir dizi kuralın ve değişen koşullara göre tasarlanmış stratejilerin neticesidir (Deacon 2003: 92). Onun düşünce sistemleri incelemelerinde olduğu gibi sosyal-tarihsel ilişkiler ağında da hiçbir şekilde evrenselciliğe, temelciliğe, mutlak bir doğru-yanlış anlayışına yer yoktur: “Hedeflerimden biri”, diyor Foucault, “insanların genel düşüncelerinin bir parçası olan şeylerin çoğunun, -insanların evrensel olduğunu düşündükleri şeylerin- tam olarak tarihsel değişimlerin sonuçları olduğunu göstermektedir. Benim bütün çözümlerim insani varoluşa evrensel zorunluluk fikrine karşıdır” (Foucault and Rux 1988: 11).

Dolayısıyla Foucault’nun eleştirilerinde maskeyi kaldırmaktan söz edilmesindeki kasıt, maske altındaki nesnel, mutlak, evrensel hakikati bulmak değildir; çünkü Nietzsche’nin izinden giden Foucault’ya göre maskesi kaldırılacak böylesi bir hakikat

yoktur. Eğer kişi maskeyi kaldırabilseydi, bulabileceği tüm şey, sadece başka maskelerin izleri olurdu. Foucault'da eleştirinin amacı, gizli bir hakikatin üstündeki örtüyü kaldırma ya da gömülü bir hazineyi arkeolojik açıdan gün yüzüne çıkarma teşebbüsü yerine -evrensel ve temel diye- çok açık ve belirgin görülüp de üzerinde fazlaca düşünülmeden geçilip gidilen ve daha ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulmayan şeyi açığa çıkarmaya, teşhis ve teşhir etmeye çalışmaktır: “Aradığım şey insanların bilincinde saklı, gizli, sessiz ve derinde olan ilişkiler değildir. Tam tersine ben söylemin tam da yüzeyinde olan ilişkileri tanımlamaya çalışıyorum; yalnızca çok fazla yüzeyde olduğu için görünür olmayan şeyi görünür kılmayı deniyorum” (Deacon 2003: 67).

Foucault'ya yöneltilen ve aydınlanmanın evrenselci, temelci bakış açısından hareketle herhangi bir eleştirinin kendisine dayanacağı, normatif bir temele sahip olmazsa, eleştirinin kendisinin keyfi öznelciliğe, göreceliğe düşmekten kurtulamayacağı ve anlamsızlaşacağı itirazının yeri tam olarak burasıdır. Fakat Foucault için aydınlanmaya, onun evrenselci, temelci eleştiri anlayışına dönmek, aydınlanma yerel bir bölgede ve spesifik bir anda ortaya çıkan bir şey olduğundan, eleştiride ‘bir etnosentrizm tehlikesini’ doğurur (Poster 1993: 74). Ayrıca Habermas ve diğer Foucault eleştirmenlerinin Foucault'yu eleştiride hakikat unsuruna yer vermediği için görecelik ve anlamsızlıkla itham etmeleri, eleştiriyi aydınlanma diyalektiğinin kaçınılmaz bir parçası olarak sürekli değilleyen, aşan ve öteye giden, maske düşüren bir işlem olarak görmelerinin sonucudur. Foucault'nun eleştirmenleri buradan hareketle Foucault'yu kendileri gibi evrensellik-görecelik, rasyonellik-irrasyonellik, normatif-normatif olmayan, hürriyet-hükmetme gibi Foucault'nun yıkmaya çalıştığı bir dizi ayrıma, ikili zıtlıklara bağlı olarak düşünmeye zorlamak istemektedirler (Bernstein 1994: 221).

Hâlbuki Foucault'nun yaptığı gibi, diyalektik olmayan, temelci, evrenselci, aşkınsal olmayan ve hakikat unsuruna yer vermeyen bir eleştiri tasarlamak imkânsız değildir (Deacon 2003: 52). Foucault, açıkça, eleştirinin ve mücadelenin diyalektiğinin steril sınırlamalarından, zorlamalarından bağımsız bir mantık açısından düşünülmeye çalışılması gerektiğini savunur (1980: 143-144). Bu açıdan bakıldığında Foucault'nun kendi eleştiri anlayışına yöneltilen itirazlara cevap verme yükümlülüğü bulunmadığı bile öne sürülebilir. Çünkü eleştirmenlerinin, hakikat kaygısıyla Foucault'dan anlamlı bir eleştiri için iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımı yapabilmeyi sağlayacak normatif bir temele sahip olmasını, dolayısıyla bir bakıma diyalektik mantığa dayalı aydınlanma rasyonelliğine başvurmasını talep etmeleri aslında ondan reddettiği aydınlanmanın şantajına boyun eğmesini istemektir. Böyle bir talep Foucault'nun eleştirel projesinin özünü tutarsızdır. Hakikat kaygısıyla ilgili değerlendirmeler noktasında Foucault oldukça açıktır:

“Bir entelektüelin rolü, başkalarına ne yapmaları gerektiğini anlatmak değildir”. Entelektüelin işi yeniden sorunsallaştırmalar zemininde apaçık olarak görülen şeyi tekrar tekrar sürekli olarak sorgulamak, insanların zihinsel alışkanlıklarını, bir şeyler yapma ve düşünme tarzlarını altüst etmek, alışıldık ve kabul görmüş olanı kuşkulu hale getirmek ve kuralları hep yeniden değerlendirmektir (1990b: 265).

Foucault bu sorunsallaştırmayı yaparken ifadelerimizin, kurallarımızın ve kurumlarımızın doğruluk koşullarının iktidar ilişkileriyle bağlantılı hususi söylemsel pratiklere göre olduğundan hareket eder. Ancak buradan hareketle, Foucault'nun

sürekli olarak, alışıldık, kabul görmüş şeyleri ve genel teorileri eleştirmesine dayanarak bu tür bir eleştirinin genel bir eleştiri teorisi olarak kendi kendini çürütücü olduğu, yani doğruluk iddiaları hususi söylemsel pratiklere göreceli ise Foucault'nun teorisinin de nesnel olarak doğru olamayacağı itirazında bulunmanın fazla bir anlamı yoktur. Çünkü Foucault eleştirel çalışmalarıyla kendi amacının zaten genel bir teori üretmek olmadığı gibi teorilerin yine genel teorik bir eleştirisini yapmak da olmadığını, maksadının yalnızca okuyucuları genel teorilere duyulan ihtiyaca olan inancın etkisinden kurtarmaya çalışmak olduğunu ifade etmektedir (Matthews 1996: 154-156).

Foucault'nun gerek genel teorilere ihtiyaç olmadığı gerekse de diyalektik olmayan, evrenselci, temelci olmayan bir eleştiri anlayışının mümkün olduğu fikri, muhtemelen onun rölativizm–temelcilik düalizmini başka şekilde anlaşılması zor olan bir şeyi daha kolay anlamaya yarayan yapay bir düalizm olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Foucault'nun stratejisi bu yapay düalizm sıkıntısından 'bağlamsalcılık'la kaçmaya çalışmaktır. O yüzden Flyvbjerg'in dile getirdiği gibi eğer rölativizm ile normsuz olmak veya her şeyin mübah olduğu kastediliyorsa, bu açıdan, Foucault'yu bir rölativist diye eleştirmek yanlıştır (Flyvbjerg 1998: 221).

Foucault politika ve etik üzerine olan bir mülakatında en iyi teorilerin bile tehlikeli politik tercihlere karşı bir koruma sağlayamayacağından söz ederken, bunu net bir şekilde ifade eder: "Buradan teori düzeninde herkes her şeyi söyleyebilir sonucunu çıkarıyorum" (1991c: 374). Foucault -epistemolojik alanda olduğu gibi- etik alanında da hem göreceliği hem temelciliği çocukça bulup reddeder ve onların yerine 'konumsalci bir etiği' savunur. Bununla beraber onun kendisini hem temelcilikten hem de metafizikten uzaklaştırması etikte onu tümüyle normsuz kılmaz. Foucault'nun normları tarihsel ve kişisel bağlama dayalıdır ve çoğu insanca paylaşırlar. Foucault'da, aksi onun bizi kendisine karşı uyardığı totaliter, ütöpik eğilimler barındıran etik bir eşbiçimlilik olacağı için, normlara insanlardan ve bağlamdan bağımsız evrensel bir temellendirme verilmemiştir. Foucault'da norm genelde nereden gelirse gelsin iktidarın kötüye kullanılmasına karşı çıkma arzusuyla ifade edilir ve bu şekilde özgürlük fikri ön plana çıkarılmış olunur. Flyvbjerg'e göre Foucault'yu bu yönüyle Nietzscheci bir demokrat olarak görmek bile mümkündür. Çünkü Foucault'ya göre her yönetim biçimi kabul edilebilir olmayana rıza göstermeyen ve kamunun çıkarlarını seslendiren bir iradeye dayalı olarak eleştiri ve analize tabi tutulmalıdır (Flyvbjerg 1998: 221).

Dolayısıyla Foucault'ya göre Kant'ın bilgiye verdiğini düşündüğü sağlamlığın ve aşkın temellerin yokluğunun anlamı, artık tüm yargılarımızın eşit ölçüde keyfi olacağı ve hiçbir değerlendirmede bulunulamayacağı değildir. Bunun anlamı, yargılarımızın dayanağının, sadece, daha pratik, daha somut ve doğal olarak daha az kesin olacağı demektir. Bu açıdan bakıldığında Foucault'nun arkeolojik çalışmaları toplumsal pratiklerin keyfiliğini ve anlamsızlığını değil ama yalnızca onların evrensel olmadıklarını, olduğu zannedildiğinden daha az kesin olduklarını gösterir. O halde geçerli bir ölçüt olarak alınacak hiçbir şey olmadığı iddiası doğru değildir. Kant'ın pratik akıl kavramı bir düşünme biçimine işaret ettiği gibi Foucault'nun 'pratik eleştirel soruşturma' anlayışı da kendine özgü tarihsel ve bağlamsal bir düşünme biçimine işaret eder (Olssen 1999: 76).

Foucault'yu bu tarihsel, bağlamsal yaklaşımı sebebiyle bir episteme altında dile getirilen ifadelerin bir başka epistemenin bakış açısından anlamsız ya da kavranamaz oldukları temelinden hareketle rölativizm ile suçlamak doğru değildir. Foucault söylemsel oluşumları, öznelere onlara verebilecekleri anlamlardan ayrı olarak, nesnel yapılar olarak tasvir etmek için tasarlanmış bir yöntem tercih etmiş görünmektedir. Başka deyişle, o, yorumdan başka hiçbir şey yoktur şeklindeki aşırı hermeneutik pozisyonu reddeder. Foucault yorumlanmamış tecrübenin bir empirizm dogması olduğunu kabul eder; ama bu, Foucault'nun tümüyle rölativist bir pozisyona yerleşmesini, gerçekten nesnel olgular olmadığını söyleyen irrealist bir sonucu kabullenmesini gerektirmez. Kant gibi Foucault da açıklamanın kategorik bir şema açısından yapılmasını bir nesnellik koşulu olarak görür. Aradaki fark Foucault'da bu şemanın ve nesnellüğün tarihselliğinin ve bağlamsallığının vurgulanmış olmasıdır. Foucault'nun eleştirel sosyal biliminde, eleştiri pratik ve tarihsel bir şey kılındığı için Kant'ın aşkınsal eleştiri ve nesnellik anlayışı aşılmış; nesnellik söylem ile pratik arasındaki tekabüliyetle bağlanmış; olayların sebepleri ve açıklamaları baştanbaşa bağlama, döneme, söyleme, epistemeye bağlı olarak açıklanır olmuştur (Olssen 1999: 77-79).

Foucault böyle yapmakla aslında modern felsefenin çoğunu işgal etmiş olan bir söylemi, yani içinde epistemolojik meselelerle ve normatif temeller problemiyle takıntılı hale geldiğimiz bir söylemi koparmaya, kırmaya, parçalamaya, 'epistemolojik meşguliyetin dışına çıkmaya' çalışmaktadır. Foucault bunu bize "böyle bir meşguliyetin bizi sürekli şekillendiren ve tarihsel olarak ne olduğumuzu sınırlayan sosyal pratiklerin oluşumuna dair yeni tür sorular sormaktan alıkoyduğunu ve bu yeni sorulara ve kör kalmaya yol açtığını" göstermek istediği için yapar (Bernstein 1994: 222-223). Bu yeni tür sorular, artık 'hakikat nedir?', 'çözüm nedir?', 'alternatif nedir?', 'reform nedir?' gibi sorular değildir. Foucault'nun eleştiri anlayışı açısından, sorulması ve kendisine karşı kör kalınmaması gereken esas soru '*tehlike nedir?*' sorusudur. Foucault'da eleştirinin hedefi reform yapmak, reform yapılacak kurumların sorumluluğunu almak, farklı alternatifler tavsiye etmek, güvenilir olmaktan çıkarılan eski hakikatlerin yerine yenilerini önermek değildir.

O yüzdendir ki Foucault, eleştiri faaliyeti sonunda eskisinin yerine yenisini koyamıyorsa eleştirme diyenlere karşı çıkar. 'Eleştirmeyin, zira bir reform yapabilecek durumda değilsiniz' söylemine Foucault şu şekilde cevap verir:

"Eleştirinin 'o halde yapılması gereken şey budur' sonucuna varan bir dedüksiyonun öncülü olarak düşünülmesi gerekmez. Eleştiri mevcut olanı reddeden, ona direnen, onunla mücadele eden kişiler için bir araç olmalıdır. Onun yararı, meydan okuma, çatışma ve reddetmeyle alakalı bir süreç olmasında yatar. Eleştirinin yasa için yasa belirlemesi gerekmez. O, herhangi bir programın bir aşaması değildir. Mevcut olana yöneltilen bir itirazdır" (Foucault 2000a: 236).

Foucault etikle ilgili bir mülakatında aynı kanaatini yineler:

"Hayır, ben bir alternatif aramıyorum. Bir probleme başka insanlar tarafından başka bir anda ortaya konan bir başka problemin çözümüyle çözüm bulamazsınız. Görüyorsunuz, yapmak istediğim şey çözümler tarihi değildir; dolayısıyla

alternatif sözcüğünü kabul etmeyişimin nedeni de budur. Ben problemlerin soykütüğünü yapmak, sorunsallaştırmalar yapmak istiyorum. Benim meselem her şeyin kötü olduğu değil, her şeyin tehlikeli olduğudur ki bu kesinlikle kötü ile aynı şey değildir. Eğer her şey tehlikeliyse, o takdirde, her zaman yapacak bir şeylerimiz vardır... Her gün yapmamız gereken etik-politik tercihin esas tehlikenin ne olduğunu belirlemek olduğunu düşünüyorum” (Foucault 1991b: 343).

Foucault böylece eleştiride bulunurken neyi onaylayacağımızdan çok neyle savaşağımızı seçtiğimize dikkat çeker (Kelly 2009: 150). Bu yönüyle Foucault’da eleştiri Habermas’ın ve Frankfurt Okulu’nun benimsediği ve uyguladığı -yargıç- eleştiri modelinden farklıdır. Foucaultcu eleştiride amaç ne tek başına iktidarın ne de tek başına hakikatin açıklanması değildir; ama her spesifik iktidar-bilgi ilişkisinin ürettiği spesifik tehlikeler ışığında somut analizlerde bulunmak ve böylelikle tehlikeyi gün yüzüne çıkarmaktır (Nielsen 1996: 370). Eleştirinin en doğrudan ve merkezi ilgisi, iktidarın tehlikelerine dair sağlam bir uyarıda bulunmaktır. Bu, ona göre bir eleştiri olarak tasarlanan felsefenin de başlıca işlevidir: Ona göre felsefe, kendilerini politik, ekonomik, kurumsal, cinsel vs hangi form altında ya da hangi seviyede sunarlarsa sunsunlar, “tüm egemenlik formlarına ilişkin net bir meydan okuma”dır (Foucault 1988: 20).

Foucault’nun egemenlik formlarına meydan okuma ve tehlikeye işaret etme olarak eleştiri anlayışı, her ne kadar kendisi eleştirel olduğu şeylerle ilgili bir alternatif veya bir reform önermesi de, doğal olarak bu şeylerde bir *dönüşüme* yol açar. Foucault’ya göre “kişi artık daha önce düşündüğü gibi düşünemez olduğunda, dönüşüm hem acil, hem zor hem de tümüyle mümkün bir şey olur” (1990a: 155; 2000b: 457). Dönüşüm için eleştirinin kaçınılmaz olduğu kanaatinde olan Foucault, “eleştirinin dönüşüme karşı olabileceğini düşünmediğini” (2000b: 456) açıkça ifade eder. Ona göre “reformlar boş mekânda ortaya çıkmazlar” (a.g.y). Foucault için eleştiri öncelikle kendimizi dönüştürmeyle ilgili olanaklara ve koşullara dair bir araştırmadır (1999: 161).

Böyle bir araştırmanın, hedefi bir ‘ütopya inşası’ değildir. Foucault’nun eleştiri anlayışı bir ideal toplum modeline sahip olma peşinde değildir. O, toplumsal düzenlemelerimizi eleştirmek için böyle bir ideale ne sahiptir ne de sahip olunması gerektiğini düşünür. Eleştiri onda bağımsız ütopyacı bir duruş barındırmadan işleyebilen içkin bir sosyal eleştiri formudur (Nielsen 1996: 379). Foucault’nun arzu edilebilir bir toplumun nasıl bir toplum olması gerektiğine dair tavsiyelerde bulunma teşebbüslerine yani ütopyacılık denilen şeylere karşı oluşunun üç sebebi olduğu söylenebilir: (1) İlk olarak Foucault gelecekte gerçekleşeceği hayal edilen mükemmel, ütopyik toplumları, mevcut toplumların ters yüz edilmiş şekilleri olarak görmekte ve onları gerçekte var olmayan mekanlar olarak tanımlamaktadır. O yüzden eleştirilenin yerine geçmesi beklenen ütopyik bir gelecek talebi, geçersiz bir taleptir (Kelly 2009: 132). (2) Ayrıca Foucault’ya göre, gelecekle ilgili ütopyik programlar, zamanla hep bir baskı aracına dönüşmüşlerdir ki bu da özgürlüğü hedefleyen Foucault’nun eleştiri anlayışının özünü tutarsızdır (a.g.e: 133). (3) Bundan başka Foucault yapılabilecek tek bir şeyin değil ama birçok şeyin olduğunu düşündüğü için de eleştirinin hedefi tek bir ütopyik toplum tasavvuru olamaz: “Eğer, şimdiye dek, ne yapılması gerektiğini söylemediysem”, der Foucault, “bu, yapılacak hiçbir şey olmadığına inandığım için değil; ama tam tersine,

içinde buldukları iktidar ilişkilerinin farkına vararak, onlara direnmeye veya onlardan kaçmaya karar verenler tarafından yapılacak, icat edilecek, oluşturulacak binlerce şey olduğunu düşündüğüm içindir. Bu bakış açısından araştırmalarımın tümü mutlak bir optimizm varsayımına dayanırlar. Analizlerimi şunu söylemek için yapmıyorum: Şeylerin oluş şekli budur, nasıl kapana kısıtıldığını gör! Ben belli şeyleri sadece onların gerçekliğinin dönüşümüne olanak sağlayacağını gördüğüm ölçüde söylüyorum” (Foucault 1991e: 174).

Tüm bu sebeplerden ötürü Foucault entelektüellerin eleştirel düzeyde kalmakla yetinmeleri ve içlerindeki ütopyik gelecek inşası dürtüsünü bastırmaları gerektiğini düşünür (Kelly 2009: 132). Ancak bunun Foucault eleştirmenlerinin iddia ettiği gibi *nihilizmle* sonuçlanması gerekmez. Foucault kendi eleştirisi anlayışının ütopyalara ya da alternatifler önermeye karşı olsa da özgürlüğü ve otonomiye amaçladığını reddetmez.

Onun eleştirel ve tarihsel çalışmalarının arkasındaki motivasyon, söylemsel pratiklerin, hakikat iddialarının evrensel, nesnel temelleri olmadığını gösterip yeni var olma, yapma ve düşünme biçimleri, tarzları keşfetmeyi mümkün kılarak insanı ne olacağı konusunda özgürleştirmek arzusudur (Matthews 1996: 152, 154). O bakımdan denilebilir ki Foucault’da eleştiri ve özgürlük arasındaki ilişki bir karşılıklı ilişkidir. Özgürlük düşünceyi sorunsallaştırmayı sağlayarak Foucaultcu eleştirinin gerçekleşmesini mümkün kılarak, eleştiri de aklın zorunlu olarak algıladığı şeyin oluşumundaki olumsal, tarihsel kültürel koşulların anlaşılmasını sağlayarak özgürlüğün dönüştürücü mekânını yaratma ve onu açık tutma ödevini yerine getirmektedir (Healy 2001: 52).

Ancak bu özgürlük hiçbir zaman şeyler düzeni içinde bulunabilecek mutlak bir özgürlük değildir. “Özgürlüğün garantisi yine özgürlüktür” (1991d: 245) diyen Foucault’ya göre özgürlük var olması için daima tatbik edilmesi gereken bir şeydir. Bu tatbik edilmeyi sağlayan da eleştiridir. Foucault insanlara sürekli tatbik edilebilecek - arkeoloji, soykütüğü, sorunsallaştırma gibi- eleştirel düşünme araçları sağlayarak onları eleştirel düşünebilmekten doğan bir özgürlüğe götürür (Brocklesby and Cummings 1996: 751-752). Başka deyişle, Foucault’da eleştirel düşünme bizi bir olgunlaşmamışlık durumundan kurtararak içinde kendi yaşamlarımızı şekillendirme sorumluluğunu alacağımız bir olgunluk durumuna götüren özgürlük pratiğini mümkün kılmaktadır (MacCarthy 1990: 451).

Foucault’nun özgürlük pratiğiyle benin sınırlanmamış bir şekilde kendi kendini şekillendirmesine ve otonomisine verdiği önem, onun eleştirisi anlayışında hiçbir standardın, değerın veya kılavuz ilkenin yer almadığı şeklindeki itiraza verilmiş bir yanıt gibidir. Foucault eleştirisi anlayışında mevcut olanı sorunsallaştırmaya ve bu sorunsallaştırmanın varsaydığı özgürlüğe, olgunluğa ve otonomiye değer vermektedir. Dahası Foucault’nun eleştiride -epistemolojik anlamda- normatif temeller belirlemeyi reddetmesinin ardındaki amaç, ilginç bir şekilde Kant’ın niyetiyle aynıdır: O da Kant gibi ama ondan farklı bir şekilde, özgürlüğümüzü ve otonomimizi korumayı amaçlamaktadır (Healy 2001: 60). Kant bu amacı gerçekleştirmek için Platon’dan bu yana Batı düşüncesinde yaygın olan öznelarası uyum ve evrensellik fikrinden hareket etmişti. Hâlbuki Foucault öznelarasılığı çoğulcu ve merkezsizleşmiş bir şey olarak tasavvur etmektedir. Kant’ın her hür ve rasyonel varlık için kabul edilebilir otonom bir

yargı üzerindeki ısrarı, Foucault'nun çağdaş aklın konumsallığı, tarihselliği ve gayri-saflığı üzerindeki ısrarı ile uyumsuzdur. Fakat eleştiride öznelerarasılığı ve dolayısıyla da otonomiye temin etmek için Kantçı anlamda güçlü bir evrensellik talebi zorunlu değildir. Konumsal ve tarihsel Foucaultcu bir bakış açısında, otonomi için gerekli olan öznelerarasılık koşulu, bilinçli bir şekilde, çeşitli konumsal araştırma topluluklarının üyeleri olarak diğer bakış açılarından gelen eleştirel değerlendirmelere açık olmayı teşvik etmekle sağlanır. Foucault'nun Kant'tan ayrılıp Nietzsche'nin izinden gittiği yer tam da burasıdır. Foucault'nun eleştiride otonomiye önem vermedeki ana ilgisi, bir hakikat iddiasını öznelerarası temelde haklı çıkarmak gibi Kantçı bir ilgi değil, ama gelecekteki bizi mümkün kılmak için zorunlu olan koşulları var kılmaya ve muhafazaya etmeye yönelik Nietzscheci bir ilgidir. Foucault soruşturulacak olan bizin yani sorunsallaştırıcı araştırmacılar topluluğunun, soruşturmadan önce değil ama onun sonucu olarak, geçici bir sonucu olarak var olması gerektiğini düşünmektedir (Healy 2001: 62-65).

Eleştiride otonomiye ve özgürlüğe verdiği bu önem, esasen Foucault'nun daha önce de değinildiği gibi eleştiriyi bir erdem olarak tanımlamasıyla ilişkilidir. Eleştiriyi sadece bir araç olarak düşünmenin terk edilmesi gerektiği kanaatinde olan Foucault'ya göre, eleştiri bir tür erdemdir ve bu yüzden de kendi başına değerli bir şeydir (Ransom 1997: 2). Fakat Foucault'nun erdemle kastettiği nedir? Bu anlaşılmaksızın 'Eleştiri bir erdemdir'in anlamı tam olarak açıklığa kavuşamaz. Foucault'nun erdem anlayışı nesnel olarak formüle edilmiş kuralları ya da yasaları izlemek, önceden tesis edilmiş normlara rıza göstermek veya onlarla uyumlu olmak değildir. Tam tersine Foucault için erdem, çok daha radikal bir şekilde, önceden kabul edilmiş kurallara, yasalara, normlara karşı eleştirel bir tutum takınmadır. İtaat ve erdem arasında ayırım gözeten Foucault erdemini itaatle tanımlanmasına karşı çıkar (Butler 2002: 215, 217).

Bu durumda ona göre eleştiri iradi bir başkaldırma sanatı, hakikat politikaları ile öznenin boyunduruk altına alınmasını, zapt edilmesini önlemeye çalışan, üzerinde düşünüp taşınmış bir dik başlılık sanatı olmaktadır. Foucault'nun düşüncesinde kişinin kendi kendini şekillendirmesi, onun kendisiyle şekillendirildiği ilkelere itaatsizlikle yapıldığında, erdem bir boyun eğmeme pratiği olarak ortaya çıkmaktadır (Foucault 1996: 386; 2007: 47-48; Butler 2002: 220; Djaballah 2008: 178). "Bu özelliği yani çok fazla yönetilmeme sanatını", der Foucault, "eleştirinin çok daha temel bir tanımı olarak önereceğim" (Foucault 1996: 384; 2007: 45). Ona göre "yönetilmeyi istememek, bir otoritenin size doğru dediği şeyi doğru diye kabul etmemek ya da en azından bir şeyi bir otorite onun doğru olduğunu söylediği için doğru diye kabul etmemek, bunun yerine, onu ancak siz kendi başınıza o şeyin lehine sunulan sebeplerin iyi sebepler olduğunu düşünüyorsanız, doğru diye kabul etmektir" (Foucault 1996: 385; 2007: 46-47).

Yönetilmeme sanatı şeklindeki bu eleştiri tanımının, Kant'ın içinde cesarete büyük vurgu yaptığı aydınlanma tanımından çok uzak olmadığını (2007: 47-48) düşünen Foucault insanların Kant'ın 'aklını kullanma cesaretini göster' sözünde daha çok 'akıl' üzerinde durduklarına ve Kant'ın tutumunu daha çok bilginin sınırlarıyla ilgili bir tutum olarak gördüklerine işaret edip bunun iktidarın gücünden, yönetimin meşruluğundan kuşku duyma cesareti gösteren bir ifade olduğunun pek farkına varmadıklarını öne sürer (1996: 386-387; 2007: 47-48). Yalnız Foucault eleştirideki cesaret faktörüne dikkat çekmekle ve eleştiriyi çok fazla yönetilmeme sanatı olarak

tanımlamakla radikal bir anarşi savunusu yapıyor değildir. Onun sorusu ‘nasıl radikal bir şekilde yönetilemez olacağız?’ şeklinde genel bir soru değildir. Bunun yerine spesifik bir yönetim biçimi veya iktidar mekanizmasıyla ilişkili olarak meydana çıkacak spesifik bir sorudur; şunun gibi, şu ya da bu hedef doğrultusunda, şu veya bu süreçler vasıtasıyla, şu ilkeler adına, şunun için, şunlar tarafından nasıl yönetilmeyeceğimiz sorusudur (Butler 2002: 218).

Sonuç

Foucault’da eleştirinin çok fazla yönetilmeyi istememe arzusuyla ilişkilendirilmesi, onda eleştiri pratiğinin aslında benin başka her şeyle olduğu kadar kendi kendisiyle de ilişkisini temin eden bir varoluş sanatı olarak görüldüğünü gösterir. Foucault böyle bir sanatla kendi yaşamını bir yaratım kılmaya çalışmaktadır. O halde denilebilir ki Foucault’da dönüşümü, özgürlüğü, otonomiye hedefleyen, bir teşhis, teşhir, bir başkaldırı ve çok fazla yönetilmeme sanatı, dolayısıyla da bir erdem olarak tasavvur edilen eleştiri pratiğinin nihai hedefi, dünya değil ama eleştiride bulunanın kendi benidir.

Foucault, eleştirileriyle, Platoncu ya da Kartezyen geleneğin doğru yaşam arayışından çok Kinik geleneğin felsefi, estetik yaşam arayışının peşindedir. O, sürekli ve daimi eleştiri üzerindeki vurgusuyla hep yeni olanaklara, yeni alternatiflere açık olmakla, şüpheci araştırmacılığıyla, estetik bir varoluşa olan eğilimiyle felsefeyi bir öğreti ya da evrensel bir teori olarak değil de bir ethos, bir yaşam olarak gören kinik bir felsefe ve eleştiri anlayışına sahiptir (Flynn 1989: 195-197). O halde eleştirinin bir hakikat unsuruna veya bir takım geçerlilik ölçütlerine dayanmadığı bir yerde, çelişkinin ve eleştirinin anlamını kaybedeceğini iddia eden Foucault eleştirmenlerinin tersine, bir erdem olarak nitelenen Foucaultcu eleştiri hala anlamlı ve değerli bir eleştiri pratiği olarak karşımızda durmaktadır.



Expanded Summary

Assoc. Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

Gazi University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Ankara-Turkey
hakan_gd@hotmail.com

How Should Foucauldian Critique be Understood?

This paper focuses on Foucault's notion of critique and some objections to it. In recent times, some intellectuals have contended that there is a problem of relativity in notion of critique admitted by Foucault. For them, critique in Foucault is lack of an idea of truth, a criterion of true-false and a normative foundation on which critique is based. If any critique has not a normative foundation, it cannot save itself relativism or arbitrary subjectivism. But relativity or subjectivity actually demolishes and blinds it. And this is to accept that the critique eventually loses its meaning and function in Foucault's understanding. In that case, there is reason for the philosophers to have doubts about the notion of Foucauldian critique itself that attempts to be skeptical about truth by interrogating the foundations of all theories. The problem of Foucauldian critique is, however, not only its relativism or subjectivism but also its irrealism, historicalism, and thereby its nihilism. This means that he has no alternative models which can be substituted for the ones criticized by him. Therefore, the real motivation under his notion of critique is nothing but wanting be different.

This paper aims to give an answer to these objections by clarifying how Foucault sees the critique and its role in his own intellectual project. In the paper, I assert such objections are due to misunderstanding about the aim, role and function of critique in Foucault. Just as it could be said the claim that he was very opponent for enlightenment in all terms was due to some failure in separating his attacks on the dark side of enlightenment from his commitment to the ethos of enlightenment, so it can be said the same for the objections toward his notion of critique and its results. I apply to both his own writings on critique and secondary literature on Foucault to show this in the paper.

In his "What is Enlightenment?", Foucault has tried to show us how to become enlightened while being against some assumptions, results and dark side of enlightenment. Similarly, in his "What is critique?", he has attempted to show us how one can be critical without applying to the norms of truth by demanding from us to rethink over the critique and making the critique itself problematical. Foucault's chief concern regarding the critique here and in other writings is showing us that it is essentially an attitude. It is a certain way of thinking, speaking and acting, a certain relationship to what exists, to what one does, to what one knows, a relationship to society, to culture and also a relationship to others.

But, the critique as a way or attitude is simply not an instrument which leads us truth. Rather, it is a virtue; and so, it is a thing worth-while in its own right. The

virtue in Foucault doesn't mean to follow and obey the laws, rules or norms which are already determined. On the contrary, it means taking a critical attitude towards them. Foucault rejects to define the virtue with obedience or subjection.

For that reason, he prefer to define the critique as an art of not being governed, an art of volitional insubordination, that of reflected intractability which essentially attempts to prevent to subjugation of the subject with the politics of the truth. When Foucault forms himself through resisting given principles forming him, the critique appears a practice of desubjection by which the subject gives himself the right to question the discourses of truth. This understanding of critique is not very far off in fact from Kant's definition of enlightenment in which he emphasizes the role of the courage in critical attitude. In his notion of critique, Foucault precisely gives more importance to the courage to question the authority rather than to the reason. By this, he doesn't lead the people toward an absolute anarchy; but he just advises them having alertness against being governed like that, by that, in the name of some principles, with such and such objectives.

A way to do this is to consider the critique as an activity of diagnosis that tries to determine what everything are we talking about and how they become as they are rather than an activity of judgement that seeking and finding the fault within everything under the scrutiny. He thus saves himself from applying to a model of judge-critique as well as a foundational standard of truth.

In fact, the prime reason for objections to Foucault's insight of critique is to see the critique as a part of the dialectic of enlightenment working based on a set of distinctions, dual oppositions like universality-relativity and rationality-irrationality. Whereas, Foucault goes beyond those all dualisms and surmounts the problems caused by them with contextualism. He holds that the critique and its forms, its objectives and its processes must be thought in terms of a logic free of the sterilizing constraints of the enlightenment dialectic.

From this, it can be asserted even that he has no obligation to give an answer to the objections mentioned. For, such a thing is to demand him to submit to the blackmail of the enlightenment which he denied. And such a demand is obviously incoherent with his critical project. For him, it is possible to conceive of a critique not relying on a universal, foundationalist form of truth. The job of an intellectual is not to tell other what truth is or what they have to do. Instead, it is to continuously call what seems obvious and clear into question, to disrupt the people's ways and habits of thinking and making something, to get the usual and accepted suspicious and to always re-consider the known rules and norms.

He tries to break the modern philosophical discourse in which we have troubled with epistemological foundations and standards of truth. Such a discourse is, for him, a barrier to ask a new question about the emergence of social practices which confines what we are and even what we may be. This question is not what truth or alternative is, but what is danger? Foucault says that the critique doesn't have to be the premise of a deduction resulting in that this then is what to do. Rather, it should be an instrument for those who resist and deny what is. The reason why he has not accepted the word alternative is nothing but that. The issue is not to declare that everything is bad, but everything is dangerous. He thus becomes noticed what we will fight for rather than what we will confirm while making a practice of critique.

The critique as indicating the danger naturally causes a transformation in things on which it is critical although it does not offer an alternative to them. It is certainly vital for transformation. For, when one can no longer think things as one previously thought them, transformation becomes possible and even urgent as well as difficult. However, neither end of critique nor the role of intellectual is to construct utopian models. But this does not have to result in nihilism. Foucault never rejects that his understanding of critique aims to freedom and autonomy. The relationship between freedom and critique in Foucault is a reciprocal one. They always require each other. The freedom and autonomy are like standards for his understanding of critique. Therefore, the objection that Foucauldian critique has no any standard or guiding principle has no longer real sense.

In conclusion, it can be said that the practice of critique in Foucault is in fact an art of existence, or an art of living. With such an art, he attempts to make his own life a creation. As a result of this, his conceptualization of critique as a practice, an ethos, an attitude, a virtue, a diagnosis and an art of not being governed so much is very different from classical notion of critique.

Keywords

Foucault, Critique, Relativism, Virtue, Diagnosis, Attitude, Truth.

KAYNAKLAR

BERNSTEIN, Richard (1994) "Foucault: Critique as a Philosophical Ethos", *Critique and Power: Recasting The Foucault/Habermas Debate*, ed. by Michael Kelly, pp. 211-241, The MIT Press: Cambridge.

BROCKLESBY, John & Stephen CUMMINGS (1996) "Foucault Plays Habermas: An Alternative Philosophical Underpinning for Critical Systems Thinking", *The Journal of Operational Research Society*, 47(6)/1996: 741-754.

BUTLER, Judith (2002) "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", *The Political (Blackwell Readings in Continental Philosophy)*, ed. by David Ingram, pp. 212-227, Oxford: Wiley.

DEACON, Roger Alan (2003) *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, Milwaukee: Marquette University Press.

DJABALLAH, Marc (2008) *Kant, Foucault, and Forms of Experience*, Routledge: New York.

FLYNN, Thomas R. (1989) "Foucault and the Politics of Postmodernity", *Noûs*, 23(2)/1989: 187-198.

FLYVBJERG, Bent (1998) "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?", *The British Journal of Sociology*, 49 (2)/1998: 210-233.

FOUCAULT, Michel (1980) "Power and Strategies", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. by Colin Gordon, and others, pp. 134-145, New York: Pantheon Books.

FOUCAULT, Michel (1988) "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: An Interview", *The Final Foucault*, pp. 1-20, Cambridge: MIT Press.

FOUCAULT, Michel (1990a) "Practicing Criticism", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. by Lawrence D. Kritzman, pp. 152-156, New York: Routledge.

FOUCAULT, Michel (1990b) "The Concern for Truth", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. by Lawrence D. Kritzman, pp. 255-270, New York: Routledge.

FOUCAULT, Michel (1991a) "Nietzsche, Genealogy, History", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ed. by Paul Rabinow, pp. 76-100, New York: Penguin Books.

FOUCAULT, Michel (1991b) "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ed. by Paul Rabinow, pp. 340-372, New York: Penguin Books.

FOUCAULT, Michel (1991c) "Politics and Ethics: An Interview", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ed. by Paul Rabinow, pp. 373-390, New York: Penguin Books.

FOUCAULT, Michel (1991d) "Space, Knowledge and Power", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ed. by Paul Rabinow, pp. 239-256, New York: Penguin Books.

FOUCAULT, Michel (1991e) "The Discourse on Power", *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trans. by R. James Goldstein & James Cascaito, pp. 147-181, New York: Semiotext(E).

FOUCAULT, Michel (1996) “What is Critique?”, trans. by. Kevin Paul Geiman, *What is What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. by James Schmidt, pp. 382-399, California: University of California Press.

FOUCAULT, Michel (1999) “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self”, *Religion and Culture by Michel Foucault*, selected and edited by Jeremy R. Carrette, pp. 158-181, UK: Manchester University Press.

FOUCAULT, Michel (2000a) “Questions of Method”, *Essential Works of Foucault (1954-1984): Power*, ed. James D. Faubion, trans. by Robert Hurley and others, pp. 223-238, New York: The New Press.

FOUCAULT, Michel (2000b) “So Is It Important to Think?”, *Essential Works of Foucault (1954-1984): Power*, ed. James D. Faubion, trans. by Robert Hurley and others, pp. 454-458, New York: The New Press.

FOUCAULT, Michel (2007) “What is Critique?”, *The Politics of Truth*, ed. by Sylvere Lotringer, trans. by Lysa Hochroth & Catherine Porter, pp. 41-81, Los Angeles: Semiotext(E) Foreign Agent Series.

FOUCAULT, Michel & Martin RUX (1988) “One Truth, Power, Self: An Interview With Michel Foucault”, *Technologies of The Self: A Seminar With Michel Foucault*, ed. by Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, pp. 9-15, USA: The University of Massachusetts Press.

GÜNDOĞDU, Hakan (2010) “Ayдынlanma ve Foucault”, *Foucault: Fikir Mimarları Dizisi*, ss. 425-461, İstanbul: Say Yayınları.

HABERMAS, Jürgen (1990) *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by Frederick G. Lawrence, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

HEALY, Paul (2001) “A ‘Limit Attitude’: Foucault, Autonomy, Critique”, *History of the Human Sciences*, 14(1)/2001: 49-68.

KELLY, Mark G. E (2009) *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge.

MATTHEWS, Eric (1996) *Twentieth-Century French Philosophy*, England: Oxford University Press.

McCARTHY, Thomas (1990) “The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School”, *Political Theory*, 18(3)/1990: 437-469.

NIELSEN, Kai (1996) *Naturalism Without Foundations*, New York: Prometheus Books.

OLSEN, Mark (1999) *Michel Foucault: Materialism and Education*, USA: Greenwood Publishing Group.

POSTER, Mark (1993) “Foucault and the Problem of Self-Constitution”, *Foucault and the Critique of Institutions*, ed. by John Caputo & Mark Yount, pp. 63-80, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

PRADO, C. G (2000) *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*, USA: Westview Press.

RANSOM, John S (1997) *Foucault’s Discipline: The Politics of Subjectivity*, London: Duke University Press.

REYNOLDS, Joan M (2004) “Pragmatic Humanism” in Foucault’s Later Work”, *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique*, 37(4)/2004: 951-977.

Araştırma Makalesi
Research Article

Yrd. Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara-Türkiye.
cevriyedemirgun@hotmail.com

Michel Foucault'da Söylem ve İktidar

Özet

Felsefesini, sorunsallaştırma üzerinden kurgulayan ve bunu bir sistemin söylemi haline gelmeden yapmaya çalışan Foucault için önemli olan, söylem ve söylemi meydana getiren birliklerin anlaşılmasıdır. Süreksiz olmasına rağmen, süreklilik gösteren bir süreç gibi algılanan söylem yasak, akıllılık - delilik, doğru-yanlış karşıtlığı gibi dışlama usulleri üzerinden anlaşılmalıdır. Bu noktada bir entelektüelin rolü de, söylem ve söylem birliklerine ilişkin reçeteler sunmak değil, sadece zihinlerde alışkanlığa dönüşen bir takım düşünme tarzlarını yerle bir edip, genel kabulleri kuşkulu hale getirerek onları sorunsallaştırmak ve değerlendirmek olmalıdır.

Çalışma iki başlıktan oluşmaktadır, ilk bölüm söylem ve söylemin doğasına, ikinci bölüm ise söylemin iktidar ile olan ilişkisine ayrılmıştır. Çalışmaya Foucault'nun Collège de France'ta yaptığı açılış konuşmasındaki söylemin dışında kalma arzusu ve bunu gerçekleştiremeyecek olmanın kaygısı kaynaklık etmiştir.

Anahtar Terimler

Foucault, Söylem, İktidar, Yasak, Delilik, Hapsetme.

Söylem ve Doğası

Söylem, Foucault felsefesinin metodolojik anlamda hem arkeolojik hem de soybilimsel dönemleri içinde ele alınıp sorunsallaştırılan bir kavramdır. Foucault'nun “Collège de France” da yaptığı “Söylemin Düzeni” adlı açılış konuşması¹, söyleme ilişkin fikirlerinin özeti niteliğindedir:

“Bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ve burada belki de yıllar boyunca yapmak zorunda kalacağım konuşmalarda, hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim. Söze başlamaktansa sözün beni sarıp sarmalaması ve beni her türlü olası başlangıcın çok ötesine taşınmasını isterdim. Konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu fark edivermek ne hoş olurdu: O zaman sözcükleri bağlamak, cümleyi sürdürmek, sanki bir an için askıda tutarak bana işaret etmişcesine yarattığı boşlukların arasına hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmeksizin yerleşivermek yeterdi bana. Böylece başlangıç olmayacaktı ve söylemin kendisinden kaynaklandığı kişi olacak yerde, onun uzayıp gidişinin rastlantisallığında zayıf bir boşluk, olası erişişindeki bitiş noktası olacaktım. Benim arkamda (çok önceden söze başlamış, söyleyeceğim şeyleri önceden söylemiş) bir sesin şöyle demesini isterdim: “sürdürmek gerek, ben sürdürüyorum, sürdürmek gerek, sözcükler olduğu sürece onları söylemek gerek, beni buluncaya, beni söyleyinceye dek, onları söylemek gerek – tuhaf çaba, tuhaf hata, sürdürmek gerek, belki de çoktan oldu, belki de çoktan söylediler bana söyleyeceklerini, belki beni öykümün eşliğine dek, öyküme açılan kapının eşliğine dek taşıdılar, eğer kapı açılırsa şaşardım” (Foucault 1993:9).

Foucault pek çok kişide benzer bir şekilde, bir şeye başlamak zorunda kalmamak arzusunun olduğunu ya da oyuna başlar başlamaz, söylemin öte yanında kalmak isteği olduğunu anımsatmaktadır bize. Birçok kimsenin sahip olduğu “söylemin dışında kalma arzusunun” gerekçesini ise, iktidarı elinde tutan ve söylemi belirleyen kurumların alaycı ve bir o kadar da ayinselleştirici tutumlarının eleştirisiyle özdeşleştirmektedir. Bu bağlamda Foucault, arzu söyleminin kuşkulu düzenine, kendiliğinden girmek zorunda olmanın, onunla kapışmak zorunda kalmanın ötesinde, hiç değilse söylemin kendisini sarıp sarmalamasını tercih edeceğini dile getirmektedir. O, böylesi bir kaçınılmaz durumdan sorumlu tutulmak istememekte ve dışarıda kalmak istemektedir. Çünkü kurum ona “başlamaktan korkman gereksiz; biz hepimiz, söylemin yararlı düzeni içinde yer aldığını sana göstermek için buradayız; uzun zamandan beri ortaya çıkışının kullandığını göstermek için; ona onu onurlandıran ama elini kolunu da bağlayan bir yerin ayrıldığını da göstermek için ve de kazara bir güce sahip olursa, bunun aslında bizden yalnızca bizden kaynaklanacağını göstermek için” cevabını vermektedir (a.e., 10).

Genel itibarıyla farklı alanlara ait olabilen, ancak yine de her şeye rağmen ortak çalışma kurallarına uyan bir ifadeler birliğini gösteren söylem, Foucault'nun Collège de France'da yaptığı konuşmanın başlığından da anlaşıldığı üzere, yapısalcı “dil- söz” karşıtlığı aşılarak, “söylemin düzeni” olarak ele alınmıştır (Revel 2012: 114-115). Sözü

¹ Michel Foucault'nun Düşünce Sistemleri Tarihi Kürsüsü başkanı iken 12 Nisan 1970'de yaptığı açılış konuşması.

edilen konuşmada Foucault, söyleme ilişkin temel varsayımını ve endişelerini dile getirmiştir.

Foucault'ya göre söylem tek başına değil, birlik halinde ve üretimi ile birlikte çözümlenebilir hâle gelmektedir. Söylemin anlaşılır kılınması ise söylemi üreten, çeşitlendiren ve sürekli hale getiren iktidar ve kurumlar aracılığıyla mümkün olmaktadır. Ona göre söylem, “görevi onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, belirsiz olagelişini dizginlemek, ağır korkulu maddiliğini savuşturmak olan bir takım yollarla, hem denetlenmiş, hem ayıklanmış, hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmıştır” (Foucault 1993: 9-10). Benzer şekilde denetleme mekanizmalarından olan hastanelerde delilerin kapatılma nedenleri üzerine araştırma yapan bilim adamları, olumsuz olarak karşıladıkları kapatmalara, bunun bir cezalandırma olduğu yönündeki tespitleri ve çıkışlarına rağmen, hapsedmeyi meşrulaştırmış, yaygınlaştırmış ve aynı şekilde olmasa da yeni kapatma mekânlarının üretilmesine neden olmuşlardır (a.e., 12)

Foucault'ya göre söylem “dışlama (denetleme) usulleri” ile üretilmektedir. Bunlardan ilki “yasak”tır. Yasak, genel itibarıyla herkesin her şeyi konuşma hakkına sahip olmadığı durumlara işaret etmektedir. Yasak nesnenin tabuluğuna, koşuldaki ayinselliğe, konuşan öznenin ayrıcalıklılığa ya da salt kendine özgü bir hakka sahip olmaması anlamına da gelmektedir. Yasaklar kendilerini, çoğaldıkları cinsellik ve politika alanlarında göstermektedirler. Karşı karşıya kalınan yasaklar söylemin arzu ve iktidar ile olan ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü söylem sadece arzuyu ortaya koyan ya da gizleyen değil, aynı zamanda arzunun nesnesi de olabilen şeydir. Söylem kavgaları, baskı sistemlerini açıklayan şey değil, onun için, onun aracılığıyla ele geçirilmek istenen erkter de (a.e., 11).

Toplumda görülen bir başka dışlama ilkesi ise bir paylaşım ve aynı zamanda bir kovuşa işaret eden “akıllılık - delilik” karşıtlığıdır. Foucault delinin Ortaçağ'da olduğu gibi söylemi diğer insanlarınki gibi yayılmaya imkân bulamayan, söyledikleri bir hiç ya da söylenmemiş sayılan, bunun yanı sıra doğruluğu ve önemi olmayan, adalet önünde kayda değer görülme hatta kilisede dahi özün biçim değiştirmesi ve kutsal ekmeği bedene dönüştürmeye yetmeyen olarak görüldüğünü hatırlatmaktadır. Tüm bunların beraberinde deliye tuhaf bir şekilde Ortaçağ'da, her türden söyleme karşıt bir şekilde gizli bir hakikati bildirme, gelecekte haber verme gibi güçler de yakıştırılmıştır. Ona göre asırlardır Avrupa'da deli, söyledikleri ya hiç işitilmeyen ya da işitildiğinde hakikatin sesiymiş gibi algılanan olmuştur. Dolayısıyla kaçınılmaz bir şekilde deli, söylemi her ne koşulda olursa olsun ortada olmayan olarak görülmüştür (a.e., 11-12).

Foucault XVIII. yüzyılın sonuna dek bir söylem olarak ortaya çıkmayan, sadece tiyatro sahnesinde kendilerine “maskeli hakikat” rolünün verildiği kimseler olan delilere ve deliliğe -günümüzdeki onca yeni farkındalıklara ve algılara rağmen- ilişkin algının değişmediği kanaatindedir. Zira ona göre, eğer delinin söylediklerini kavramak için hâlâ aynı bilme zırhlarını kullanıyorsak, oluşturulan yeni kurumlar ve daha başka yollar aracılığıyla deliliği sürdürmekten kaçınıyoruz demektir. Foucault'ya göre şayet “canavarları iyileştirmek için aklın sessizliği gerekiyorsa, sessizliğin teyakkuz halinde bulunması yeter ve paylaşım da bu yolla varlığını sürdürür” (a.e., 12). Dolayısıyla aklın sessizliği de deliliğin paylaşımını sürdürme noktasında bir başka yol olarak karşımıza çıkmaktadır.

Üçüncü dışlama ilkesi ise “doğru-yanlış karşıtlığı” ya da doğruluk istencidir. Bu, bilme istencimizi yönlendiren, değiştirilebilir olan, kurumsal olarak baskıcı, tarihi sistem türünden bir dışlama sistemidir (a.e., 12, 13). Bu karşıtlık, bir söylem içinde ve bir önerme düzeyinde ele alındığında, doğru ile yanlış arasındaki paylaşımın ne keyfi ne değiştirilebilir olduğu, ne de kurumsal ve şiddete dayalı olduğu görülmektedir. Foucault’ya göre bilme istenci ve onu yönlendiren paylaşım tipi değiştirilebilen, kurumsal olarak baskıcı bir dışlama sistemi olduğuna işaret etmektedir. Doğru söylem, karşısında saygı ve dehşet duyulan, hüküm sürdüğü için uyulması gereken, adaleti bildiren ve herkesin payını dağıtan bir söylemdir. Zaman ilerledikçe, en yüce doğruluk artık söylemin iktidarından çıkmakta, etkin ve adil sözceleme eyleminden, sözcelemin kendisine, anlamına, biçimine, nesnesine, başvuru kaynağıyla olan ilişkisine doğru yer değiştirmektedir. Dolayısıyla doğru söylem, artık iktidarın işleyişine bağlı olan söylem değildir. 16.yüzyılın sonu ve 17.yüzyılın başları itibariyle artık, güncel içeriklerin önüne geçen, gözlemlenebilir, ölçülebilir, sınıflandırılabilir nesnelere tasarımlarını çizen bir bilme istenci söz konusu olmaktadır. Bu istenç, bilen özneyi belirli bir duruma, bakışa ve işleve zorlamakta ve bilgiler doğrulanabilirlik veya yararlılık konusunda, yayılmak zorunda kaldığı teknik düzeyin istencinin buyruğuna bağlı olmaktadır. Dolayısıyla Foucault’ya göre doğruluk istencinin kurumsal bir taşıyıcı aracılığıyla, diğer söylemler üzerinde bir tür basınç, baskı gücü uygulama eğilimi taşıdığı aşikârdır (a.e.,13-14).

Foucault, 1954-1988 yılları arasındaki fikirlerini kapsayan “Özne ve İktidar” adlı eserinde amacının, “insanların kendi kültürlerinde özneye dönüştürülme kipliklerinin tarihini oluşturmak olduğunu belirtmiştir. Sözü edilen kiplerin üç farklı görünümü vardır. İlkinde özne kendini, pratik alanda konuşan, üreten, emek harcayan olarak, ikincisinde kendi içinde ya da başkalarından ayrılmasına işaret eden deli-akıllı, hasta-sağlıklı ayırımı türünden, sonuncusunda ise tıpkı kendini cinsellik öznesi olarak tanımayı öğrenmede olduğu gibi bir nesneleşme sürecinde göstermektedir. Dolayısıyla kendi deyimiyle Foucault’nun araştırmalarının genel teması iktidar değil, öznedir. İktidar önemlidir ancak sadece öznenin ilişki alanları söz konusu edildiğinde bir öneme sahiptir. Zira insan, hem öznenin üretim ve anlamlandırma ilişkilerine hem de karmaşık nitelikte olan iktidar ilişkileri alanına girmektedir (Foucault 2011a: 58).

Foucault röportajlarında, eserlerinde doğrudan bir reçete vermek yerine temel sorunları gösterdiğini veya kendi deyimiyle “sorunsallaştırmayı” önemsedğini ifade etmektedir.

“*Deliliğin Tarihi*”nden bu yana yapmış olduğum bütün çalışmalarına ortak bir biçim veren nosyon, zamanında yeterince tanımlayamamış olsam da *sorunsallaştırma* nosyonudur. Sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlaki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel olan ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür” (a.e., 85,86).

Foucault’da söylem, “düşünen, bilen, konuşan öznenin kendini görkemli bir biçimde ortaya çıkarışı olarak değil, tersine öznenin dağılımının ve kendisiyle süreksizliğinin belirlenebileceği bir bütün” olarak görülür. Ona göre “söylem birbirinden ayrı bir mevkiler ağının yayıldığı mekândır” (Keskin, 1999: 18). Dolayısıyla

öznenin konumu, bilgi alanları ya da bilgi nesnesi kümeleriyle girilebilecek potansiyel ilişkiler alanına bağlı olarak belirlenmektedir. Özne olarak doldurulacak konum ise söylemsel ilişkiler ağı tarafından belirlenen konuşan özne, dinleyen özne, soru soran özne, gözlemleyen özne konumlarıdır (a.e., 19).

Söylem kendini birlik olarak gösterir ancak bu birlik fikrini dışarıda bırakmak gerekmektedir, birliği dışarıda bırakmanın ise birkaç yolu mevcuttur. Bunlardan ilki, “süreklilik” temasını işleyen kavramlar oyunundan kurtulmaktır. Çünkü onlar işlevleri açık olmalarına rağmen sağlam kavramsal yapılara sahip değildirlir. Örneğin “gelenek kavramı hem ardışık hem aynı fenomenlerin birliğine belirli zamansal statü vererek, tarihin kendilik biçiminin içinde kayboluşunu yeniden düşünmeye olanak verir ve sürekliliğin derinliklerindeki yenilikleri de ayırt eder” (Foucault 2011b: 34). Bunun yanı sıra “gelişme”, “evrim”, “zihniyet ya da akıl” kavramları da sürekliliği, ardışıklığı ve boyun eğdirmeyi olanaklı kılan kavramlardandır. İkinci olarak söylemin birliği, “kitap” ve “eser”de olduğu gibi, “kendini dolaysızca dayatan birliklerin askıya alınmasını gerektirir. Dolayısıyla Foucault’ya göre yapıt, hiçbir zaman bir birlik olarak düşünülmemelidir (a.e., 35). Söylemde sürekliliği devre dışı bırakmanın üçüncü yolu ise, söylemin düzeni içinde baskının gerçek bir olaydan ayırt edilmesinin imkânsızlığı ve her görünen başlangıcın ötesinde kendisini tam olarak yakalayamayacağımız kadar gizli bir ilk kaynağın var olması isteğinin terk edilmesi gerekliliğidir (a.e., 37). Foucault birlik fikrini dışarıda bırakarak, kendileriyle insanların söylemlerini birbirine bağlama alışkanlığına sahip oldukları biçim ve belirsiz güçlerin dışarı atarak, onları belirsizliklerinden kurtarmanın mümkün olacağını savunmuştur.

Foucault için söylem, gizli ve belirsiz bir şekilde baskı üretir ve kendini hiçbir zaman açığa vurmaz. Bu baskı söylenmeyen zoraki varlığının baskısıdır. “Ortadaki söylem, sonunda onun söylemediği şeyin zoraki varlığı olacak ve bu söylem dışı söylenen her şeyi içerden kemiren bir ayak olacaktır. Tek bir söylemin sürekliliği değil, bilakis her dönemim her iktidarın kendisini koruyan, üreten ve sınırlayıp kapatan bir söylemi vardır. Ancak sürekli devam ettirilmiş bir yokluk oyunu içinde kendinde gizli varlığını teminat altına almış olan söylemin, sonsuz sürekliliği temasından vazgeçilmeli ve söylem makam oyununun içinde ele alınmalıdır (a.e., 38). Temele konulmaması gereken köken sürekli değiştiği için söylem, köken gibi de incelenmelidir. Foucault söylemin kökenine “kazi” yöntemiyle ulaşılabileceğini ve bu yöntem ile söylemler arasında bir nedensellik ilişkisinin olup olmadığını ortaya çıkarılacağını öne sürmüştür.

Söylemsel birlikleri, dilbilimsel sistemde de görebileceğimizi belirten Foucault’ya göre, birbirinden kopuk olaylar zinciri dil aracılığıyla çözümlenebilmektedir. Zira bir dilbilimsel sistem, ancak bir ifadeler birliği ya da bir söylem olguları koleksiyonu kullanmak suretiyle gerçekleştirilebilmektedir. Dil, daima mümkün ifadeler için bir sistem oluşturmaktadır ve bu sınırsız bir başarıya izin veren sınırlı bir kurallar bütününe işaret etmektedir (a.e., 46). O halde Foucault’ya göre sürekli birlikler olarak algıladığımız söylemsel öğelerdeki mevcut süreksizlikleri dil aracılığıyla ortaya çıkarmak olası olmaktadır. Çünkü dil, sürekli olmayan söylemsel öğeleri bize sürekli birliklermiş gibi gösterebilmektedir.

Foucault, söylemlerin kökenine inme nedeninin, “kopuk olayların ortaya çıktığı alanı, saflığı içinde göstermek, onu hiçbir şeyin üstesinden gelemeyeceği bir yalnızlığın

içine yeniden yerleştirmeye girişmek, onu yeniden kendi üzerine kapatmak değil, kendisindeki ilişki oyunlarını betimlemek için kendini serbest bırakmak” olduğunu belirtmektedir (a.e., 44). Bu bağlamda onun için, dilsel birlikler içinde kendini açığa vuran söylemin ifade ile olan ilişkisi önemli olmaktadır. Zira “birbirlerinin farklı biçimlerinin içinde, zamanın içine dağılmış halde bulunan ifadeler eğer bir ve aynı nesneye bağlı iseler bir birlik oluşturmaktadırlar. Delilik buna örnek olarak gösterilmektedir, çünkü orada psikopatolojiye ait ifadelerin tümü, bireysel ya da sosyal tecrübenin içinde farklı biçimlerde kendini gösteren “delilik” nesnesine uygun düşüyor gibi görünmektedir” (a.e., 46).

Foucault'da en temel çözümleme biçimi olan söylem, ifadelerin doğru ya da yanlış olduğunun tespitine imkân veren kuralların neler olduğunu da araştırır. Kurallar belirgin bir şekilde ortaya çıktığında ise artık söylem ya da söylemsel oluşumlarla karşı karşıya olunur. Bu oluşumlar, kurumlardan, mimari biçimlerden, düzenleyici kararlardan, yasalardan, bilimsel felsefi ve ahlaki önermelerden, yani söylenenlerden oluşan heterojen bir toplandan ibarettir. Söylem, mantıksal tutarlılığa dayalı bir düşünme şeklinin yazılı ya da sözlü olarak dile getirilişi, bir sistemin, bilimsel konuşmaların ve yazıların tümüdür. İfade birliklerinden ibaret olan söylemsel oluşumlar, cümle düzeyinde dilbilgisiyle, önerme düzeyinde mantıksal bağlarla, anlatım düzeyinde psikolojik bağlarla değil, ifadeler düzeyinde birbirine bağlı sözel edimler bütünüyle ilgilidir (Urhan 2000: 19-21).

Foucault'ya göre, görünenin bilinmesi, ifade birlikleri yani söyleme dönüştürme birlikleri üzerinden yapıldığından, görünen ile söylenenin aralarında birbirine egemen olma eğilimi vardır. Ancak mahiyetleri bakımından birbirlerinden ayrı olan ve söylemsel oluşumda birlikte yer alan nesne ve ifade kavramı arasında ilişki değil, ilişkisizlik söz konusudur (Urhan 2010: 14). Bunun için en iyi örnek ise yine deliliktir. Foucault'ya göre delilik bize, nesnenin birliğini, ifadenin bütününe belirlemeyi ve onlar arasındaki hem betimlenebilir hem de sürekli olan bir ilişkiyi oluşturma olanağını vermez” (Foucault 2011b: 46). Çünkü Foucault'da, nesnenin bütünlüğü ifadenin bütünlüğünü göstermez, burada önemli olan nesne ve ifade arasındaki bütünlük ya da aynılık değil, ikisi arasındaki bağıntı ve bağıntının şeklidir. Dolayısıyla nesne ve ifade arasındaki ilişkisizlik süreksizliğe dayalı bir ilişkidir. Zira ona göre, delilik nesnesinden hareketle onun hakkında söylenen şeyleri istemek ve ifadelerin tümünün nesneye ait olmaktan, onları muhafaza etmekten uzak olduklarına iddia etmek de yanlıştır (a.e., 47-48). Sonuç itibarıyla nesnelere söylem için gereklidir ama tek koşul değildir ve söylem nesnelere çokluğuna indirgenemez.

Söylemsel oluşumları ortaya çıkarıp betimlediği eseri “Bilginin Arkeolojisi”nde Foucault, nesnenin oluşum koşullarının, söylemin oluşumunun şartı olduğunu ileri sürmektedir. Bir söylem nesnesinin ortaya çıkabilmesi için gereken şartlar, tarihsel, nesnelere olan benzerlik, yakınlık, uzaklık, farklılık ve dönüşüm ilkelerinin gerçekleştirilmesidir. Nesne karmaşık ilişkiler demetinin olumlu koşulları altında var olmaktadır. Bu ilişkiler ise kurumlar, ekonomik ve sosyal süreçler, davranış biçimleri, ilke sistemleri, teknikler, sınıflama tipleri, belirginleştirme biçimleri arasında gerçekleşmekte ve nesnede bulunmamakta; ancak nesnenin çözümlemesi yapıldığında görülen ilişkilere işaret etmektedirler. Söz konusu ilişkiler, nesnenin içyapısını tanımlamamakta; fakat ortaya çıkmak, başka nesnelere yanında yer almak, onlara göre

kurulmak, ayrımın indirgenmezliğini ve muhtemelen onun ayrıışıklığını belirlemek, kısacası bir dışsallık alanı içerisine yerleştirilmek olanağını ona veren şeyi tanımlamaktadırlar (a.e., 60,61).

Foucault'ya göre "birincil" kabul edilen bu ilişkiler, söylemden ve söylem nesnesinden bağımsız olarak kurumlar, teknikler ve sosyal biçimler şeklinde betimlenebilen ilişkilerden ayrılırlar. Foucault nesne ve söyleme dair ilişkileri birincil ya da gerçek ilişkiler, ikincil ya da düşünsel ilişkiler ve söylemsel (discursif) ilişkiler olarak üçe ayırır (a.e., 61). Bu ayrımlar göstermektedir ki, söylemsel ilişkileri, kavram ya da sözcükleri birbirine bağlayan cümle ya da önermeler arasında tündengelimsel (dedüktif) ya da retorik bir yapıyı gerçekleştiren ilişkiler olarak görmek mümkün değildir. Söylemsel ilişkiler, söylemi sınırlayacak ya da ona bazı biçimler kabul ettirecek olan söylemin dışında, onun sınırındaki ilişkilerdir. Bu ilişkiler söylemin dilini ya da dilin gelişimini sağlayan koşullara değil, fakat bir pratik olarak söylemi belirginleştiren ilişkilere işaret etmektedirler (a.e., 61,62).

Söylem -İktidar İlişkisi

Foucault'da söylem, teorik bir oluşum olduğu kadar, düzenlenmiş toplumsal bir pratik olarak da ele alındığından, bilgiyi olduğu kadar iktidarı da ilgilendirmekte ve hem bilgiyi hem de iktidarı üretmektedir. İktidar söylem aracılığıyla ele geçirilmek istenen güçtür. Söylem sahibi bir kimse, delideki gibi söylemi iktidarla hiç buluşmamış olan değil; aksine söylemini üretip yaygınlaştıran iktidarın sahibidir.

Özne de iktidar ile ilişkilidir ve özneye atfedilen çeşitli anlamlar, iktidarın çeşitlerine işaret etmektedir. İktidar, öznenin kendisi hakkındaki hakikatini dillendirmede ve bunun nasıl olduğunun kavranmasında bir çözümleme unsuru olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Foucault'da insanın kendisi hakkındaki hakikat, kendisine kısmen zorla uygulanan ve bizim de başkaları üzerinde zorla uyguladığımız iktidar ilişkilerinden geçerek bir özne olarak oluşturulmasına işaret etmektedir.

Foucault özneyi, birine kontrol ve bağımlılık yoluyla tabi olan ve kendi kimliğiyle bir bilinç ya da ben bilgisi yoluyla kurulan bağlar olarak görmektedir. Bu bakış açısı her iki anlamda da boyun eğdiren ve boyunduruk altına alan bir iktidar şeklini telkin etmektedir. İktidar sadece kendi çıkarlarını hayata geçirmek için bir aktörler kümesi tarafından sahip olunan bir şey değil, bir etkileşim tarzıdır. Bu nedenle Foucault'ya göre iktidardan çok, iktidar ilişkileri üzerinde durulmalıdır (West 1998: 235-237).

Foucault'ya göre iktidar, işleyişi bakımından sadece bireysel ya da kolektif taraflar arasındaki bir ilişki değil; bazılarının başkaları üzerindeki eylem kipi olarak da görülmelidir. İktidar edimde vardır ve rıza göstermeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü iktidar ilişkisi doğrudan, aracısız bir şekilde başkaları üzerinde değil, başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipidir. İktidar eyleyen öznelere davranışlarında kışkırtma, teşvik, sınırlama, kolaylaştırma, zorlaştırma gibi etkilere sahiptir, yani iktidar başka eylemler üzerindeki bir eylemler kümesi olarak vardır. İktidarın uygulanması başkalarının eylemleri üzerinden olduğu için, özgürlük kavramı iktidar içinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Foucault iktidarın sadece "özgür öznelere"

üzerinde ve yalnızca onlar “özgür” oldukları sürece uygulanabileceğini dile getirmektedir. Ona göre aralarındaki dışlayıcı ilişki göz önüne alındığında iktidar ile özgürlüğün karşılaşmalarından değil, aralarındaki zorunlu koşuldan, yani özgürlüğün iktidarın uygulanmasının ön koşulu olduğundan söz edilmelidir. Zira iktidarın özünü, istencin boyun eğmeyişi ve özgürlüğün inadı oluşturmaktadır (Foucault 2, 2011: 72-76).

Foucault eyleme dayanan iktidar ilişkisinde özgürlüğü, iktidar ile karşılığı açısından değil, birbirlerini gerektirici ve birbirilerinden ayıramaz oluşları açısından ele almaktadır. Bu da onun iktidarı sadece baskıcı değil, üretici bir rolle tanıştırdığı ve direnmeyi iktidarın dışına değil içine yerleştirdiği anlamına gelmektedir (Revel 2012: 83). Öte taraftan iktidar, Foucault açısından çözülmesi gereken önemli bir kavram olmasına rağmen, yine de her şeyin kendisiyle açıklanacağı bir ilke olarak görülmemiştir (Foucault 2004: 156).

Foucault için hapisaneler, birey üzerinde onu geliştirmek ve kurtarmak adına uygulanan bir iktidar biçimine işaret etmektedir. Hapishane adeta iktidar ekonomisinin aleti konumundadır (2000: 439). Suçluluk, disiplin ve ceza kavramları da hapishane bünyesinde üretilmekte ve açığa çıkmaktadırlar. Hapishaneler suçluluğu azaltmak yerine, denetlenen suçluluğu üretmekte, imal etmekte ve suçluyu patolojik bir özne haline getirmektedir. Böylece suçluluk, iktidar elinde gözetim aracına dönüşmüş ve suçlular aracılığıyla toplumsal alanın tümünün denetlenmesi sağlanmıştır. Foucault'ya göre yargıçlar ne derse desin ceza aygıtı, suçluluk ile polisi birbirine bağlamayı hedefleyen bir denetim aygıtının talebine cevap vermek için kurulmuştur (a.e., 401-409).

Foucault kliniklerde (akıl hastaneleri) denetim mekanizması olarak çalışan güçleri, delilerin toplumsal huzursuzluğu gidermek için değil, onları başka bir söylem ortaya çıkarmak için kullandıklarını ispata çalışmıştır. Dolayısıyla kliniklere kuşkuyla bakılması gerektiğini ve bu kliniklerle yapılmak istenenin öteden beri var olan başıboş delilik dehşetini önlemek yerine, topluma boğucu bir sorumluluk kaygısı aşıladığını, ayrıca da kliniklerin artık yalnızca suçluları cezalandırmakla kalmayıp, çok daha fazlasını yaparak suçu organize ettiğini vurgulamıştır. Hatta bu organize o kadar etkili olmuştur ki, doktorların eline bırakılmış olan deliler akıl hastanesinde yargılanıp suçlanan deli haline gelmişlerdir (Sarup 1997: 99). Foucault akıl hastalarının kapatılmalarını, öznelerin iktidarlarının ne kadar çok çelişki üretilebileceğinin göstergesi olarak görmüştür. Çünkü bu kapatılmalar yoluyla toplum geneline göre normal olmayan deliler, toplumun genelini temsil eden doktorlar tarafından haksızca yargılanmışlardır. Böylece deli, söylemin dışında olduğu için mevcut söylem tarafından nesneleştirilmiş ve disipline edilmiştir.

Foucault için bilgi de özgürleşmeyi engelleyerek, gözetlemeye, düzene sokmaya ve disipline etmeye dayalı bir iktidar şeklidir (a.e., 105). Bir iktidar şekli olarak bilgi, toplumla iktidar arasındaki rasyonelliği kurmakta ve bilginin uygulanmasına yönelik genel bir kavrayışı oluşturmaktadır. Ona göre yasa yoluyla toplumda bir bölünme ve parçalanma yaşanmakta ve bunun kaynağı da yine yasaya yüklenen iktidardan bağımsız olamamaktadır. Dolayısıyla bilginin uygulanması, üretimi ve birikimini iktidar ve iktidar mekanizmalarından ayrı düşünmemek gerekir (Foucault 2004: 159-168). Buradan hareketle Foucault'nun “Cinselliğin Tarihi”nde belirttiği şekilde ilkçağdan

İtibaren etkili olan iktidar, bilme ve cinsiyet arasındaki ilişkinin temel kipini oluşturan baskı kavramının da yine iktidar mekanizmaları içinde önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira Foucault'ya göre söylemi ayakta tutan istenç ve onu destekleyen stratejik niyet ancak bu bağlamlarla sorgulanmaktadır (Foucault 2012: 12-15).

Hapishaneler, Foucault'nun söyleme ilişkin sorunsallaştırmalarının ve çözümlenmelerinin nesnesini oluşturmuştur. Ona göre “kuruldukları tarihten bu yana hapishaneler, bireylerin dönüştürülmesini amaçlayan bir tasarıya yönelmiştir. İnsanlar hapishanelerin suçluları ıslah etmediklerini, tam tersine suçluyu ve suçluluk düşüncesini hiç durmadan imal ettiklerini biliyorlardı” (Sarup 1997: 107). Ancak Foucault'ya göre böylesi bir söylemde asıl tehlike, söylemin yeni organizelerle suçlu ve deli şekilleri üretmesidir. Yani hâkim söylem toplumsal olguları tanımlayarak, onlara yönelik çözüm üretmek yerine, sorunlara yeni şekiller vererek yeni sorunlara neden olmuştur. Dolayısıyla yeni her bir durum, iktidar tarafından açılan kurumlarla önce denetim altına alınmış sonra da zenginleştirilmiştir. Foucault'da iktidar-güç ilişkisi, bu ilişkinin üretip geliştirdiği stratejilerden bağımsız değildir.

“Öncelikle içerdikleri alana için olarak, kendi örgütlenmelerini kendileri oluşturan güç ilişkileri, bu güç ilişkilerini dönüştüren, güçlendiren veya tersine çeviren süreç olarak, bu güç ilişkilerinin birbirinde buldukları ve bir zincir ve dizge oluşturmalarını sağlayan destek olarak ya da onları birbirinden yalıtın ayrılmalar ve çelişmeler olarak ve nihayetinde genel desenleri ya da kurumsal billurlaşmaları, devlet mekanizmasında, yasanın dile geliş biçiminde, çeşitli toplumsal hegemonyalarda yatan ve bu güç ilişkilerini etkili kılan stratejiler olarak anlaşılmalıdır” (Foucault 1982: 85).

Foucault'ya göre iktidarı, 16. ve 17.yüzyıllardaki hâkim söylem olan hukukifelsefî temelden hareketle, hükümlanlığa indirgemek yerine, onu toplumsal gövdenin unsurlarından hareketle ele almak gerekmektedir. İktidar işlevselliğini, büyük iktidarın doğrudan bir yansıması olamayan, ancak büyük iktidarın köklerini saldığı kadın erkek, aile içi bireyler, öğretmen öğrenci, bilen bilmeyen arasındaki iktidar ilişkisine borçludur. Dolayısıyla Foucault'nun, iktidarı işlevsel kılan koşullar üzerinden çözümlenme yaparak, onun gerçek doğasını kavramayı kolaylaştırmaya çalıştığını söylemek mümkündür. En temelde ise Foucault, iktidarın bireysel ya da kolektif istençlerden hareketle meydana gelmediğini ve çıkarlardan türemediğini belirtmektedir (2003: 110,111).

Foucault tarafından yükselen baskının güncesi olarak okunan cinsellik konusu, iktidar, bilme ve cinsiyet kavramının temel kipi olan baskı kavramı temelinde ele alınmış ve bu yolla cinsellikten söz etmeyi kışkırtın, üzerine söylenen toplayan ve yayan kurumlar gösterilmeye çalışılmıştır. Cinsellik, bütünsel söylemsel olgu olması ve söyleme dökülmesi bağlamında baskı kavramı temelinde çözümlenmiştir (Foucault 2012: 12-17).

İktidarın kendini gösterdiği alanlardan olan cinsellikte iktidar, bastırmanın sınırlama olarak olumsuzluğuna işaret etmektedir (Sarup 1997: 113). “Cinselliğin Tarihi”nde Foucault, cinselliğe ilişkin söylenmiş olan sözlerin tarihini kendisine yazdırtın temel ve kurucu ögenin tuzağına düşmeme konusunda temkinli davranarak, cinselliği temel, belirleyici ya da kurucu niteliği taşıyacak unsurlardan kaçınarak,

söylem ve söylemin gücünde ortaya çıkan iktidarın tuzağından sakınarak ele almıştır. Çünkü cinsellik üzerinden oluşturulmuş olan baskıcı varsayım, bir araya getirdiği yasaklar, restler, sansürler, inkârlar üzerinden iktidar metodunda, bilme istencinde işlerlik kazanan taktik parçacıkları ile iş görmektedir. Foucault tam da bunlardan yani söylem, iktidar ve bilgi üretim mercilerinden kaçarak, bu mercilerin dönüşümlerinin tarihini yazmak istediğini belirgin kılmıştır.

Foucault temkinli bakış açısından yola çıkarak 16. Yüzyıl cinsellik algısını iktidar ile olan ilişkisi bağlamında cinselliğin söyleme geçirilmesini, bir kısıtlama sürecine girmek değil, aksine artan bir kışkırtma mekanizması içinde olduğunu, cinsellik üzerine işleyen iktidar yöntemlerinin de katı bir ayıklama ilkesine değil, çok biçimli cinsellikleri ortalığa dökme ve yerleştirme ilkesine uyduğunu, bilme istencinin kaldırılması gereken bir tabu önünde duraklayacağını ve bir cinsiyet bilimi oluşturmak üzere kendini paralandığını ifade etmiştir (2012: 18). Bunun yanı sıra söylem ve iktidarı denetleme usullerinden olan doğruluk istencinin de tıpkı delilik- akıllılık karşıtlığı ve yasakta olduğu şekliyle, iktidarın bütünlüğü içinde mümkün olan birçok zorlama biçimiyle üretilen ve iktidarın düzenli etkilerini yönlendiren bir fonksiyona sahip olduğuna dikkat çekilmiştir (Skinner 1997: 101).

Sonuç olarak Foucault'da iktidar, sadece baskı, disiplin, kapatma, cezalandırma kavramları üzerinden değil, gerçekliği, nesne alanlarını ve doğruluk törenlerini üreten boyutlarıyla da ele alınmıştır (Sarup 1997: 116). Bu yönüyle de iktidar, önce iktidarın sahibi özne açısından, sonra da iktidar söyleminin ürettikleri, dönüştürdükleri açısından ele alınıp sorgulanmıştır. İktidar ve özne ise doğası zorunluluğa dönüşmüş bir ilişki bağlamında ele alınmışlardır. Dolayısıyla özne, iktidar söyleminin dışında, iktidar söylemi de ürettikleri dışında birbirlerinden ayrı düşünülmemişlerdir.

Değerlendirme

Foucault söylemin insanları sarıp kuşatan kuşkulu düzenini çözümlemeye çalışarak onun kendini gösterdiği odaklarda gezinmiştir. Söylem, yasak, akıllılık- delilik ve doğruluk istencinin baskıcı, dışlayıcı etkileri ile şekillenmiş ve üretilmiştir. Aklın sessizliği dahi, söylem unsurlarının paylaşılmasına hizmet etmiştir.

Ona göre kendi kültürleri içinde yaşayan insanların özneye dönüştürülme şekillerinin tarihi, söylem devinimlerinin dışında gerçekleşmemiştir. İktidar, öznenin ilişki alanlarından meydana gelmiş, özne ise söylemsel ilişkiler ağırınca belirlenen özne konumlarından bağımsız duramamıştır. Söylem, insanlar, kurumlar üzerinde gizlice baskı üreterek kendisine belirginlik ve haklılık kazandırmıştır. Bu baskı söylenmeyen zorunluluğu sonucunda ortaya çıkmış ve söylem söylemediği şeyin zorunluluğu altında kalarak tüm söylemi etkisi altına almıştır. Bu durum ise kaçınılmaz bir şekilde, insanlığın her bir dönemi için “sonsuz süreklilik” fikrinin doğmasına neden olmuştur. Bunu söylemin hilesi ya da doğası olarak yorumlamak mümkündür.

Foucault, kendi ilişki oyunları içinde betimlemek istediği söylemin dilsel birlikler aracılığıyla kurallar ortaya çıkardığını ve bu kuralların, kurumlar, mimari şekiller, yasa ve felsefi- ahlaki yargılar yoluyla söylemsel oluşumun heterojen doğasını oluşturduklarını ileri sürmüştür. Söylemsel ilişkiler ise söylemi belirleyen ilişkiler

olarak kesinlik kazanmışlardır. İktidar ise öznenin zorla boyun eğdiği veya başkalarına zorla boyun eğdirdiği hakikatinden hareketle öznenin doğasıyla özdeş kılınmıştır. Bu bağlamda iktidar, insanın özneleşme tarihinin zorunlu uğraklarından olmuştur.

College de France'da yaptığı konuşmasında, her türlü genelleştirme ve dayatmadan uzak bir çözümleme yapma istediğinin haklı varoluşsal gerginliğini yaşamış olan Foucault'nun amacı, söylemin bir parçası olmadan ve iktidar haline gelmiş bir söylem üretmeden sorunsallaştırmalar yapmak olmuştur. Ancak belirli bir metot ekseninde geliştirmiş olduğu sorunsallaştırıcı bakış açısı nedeniyle, kendisinden sonra Foucaultcu bir söylemin oluşmasına engel olamamıştır. Dolayısıyla söylemin esasında süreksiz birlikler olduğunu izah etmeye kendini adanmış olsa da, konuşmasındaki haklı kaygıdan da yola çıkarak, aslında kendisinin de söylemin bir parçası olduğunu göstermiştir. Yani karşı durduğu ancak anlaşılmasını istediği söylemin kuşatıcılığından kendini kurtaramamıştır.



Expanded Summary

Assist. Prof. Dr. Cevriye Demir GÜNEŞ

Gazi University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Ankara-Turkey
cevriyedemirgun@hotmail.com

Discourse and Power in Michel Foucault

In this article, basic dynamics of discourse and power which are among the fundamental problems of Foucault and their interrelations have been discussed. What is principal for Foucault is to understand the discourse and the components of it; because the discourse should not be examined without its components. In this connection, rendering the discourse comprehensible will enable to analyze how the power mechanisms function.

To Foucault, discourse should be examined with its produced and non-continuous dimensions, because it is related with the power, which self-produces, diversifies and gains continuity, and institutions. Discourse has a structure which is controlled, shared and multiplied by the power. What produces the discourse is the exclusion methods. These methods reveal themselves as prohibition, opposition to madness and rightness will, in other words, opposition to rightness-wrongness. These exclusion methods point out to the structures where the discourse is not eliminated; on the contrary, it is multiplied and take root.

Prohibition means that the subject does not have its own rights and the encountered prohibitions reveal the relation of the discourse with desire and the power. According to Foucault, discourse as it is an object of desire, as well. Opposition to rightness-wrongness refers to an exclusion system which directs the will of knowing and which is institutionally oppressive. The knowing subject is forced to a specific situation or a function; and verifiability depends on the will of the technical basis on which it spreads for effectuality. To Foucault, the will of rightness has always exercised power upon other discourses via an institutional transporter.

Foucault's discourse, the aim of which is to date the modalities transforming individuals to subjects, does not aim to self-reveal the subject which thinks, knows and speaks; because, according to him, subject is a unity which brings out the discontinuity of the discourse. The subject is determined by the network of discursal relations. In the discourse which reveals itself as unity, such notions as unity and continuity should be abstained from. In order to do this, first of all, such notions as "tradition", "development", "evolution" and "mentality" which points out to the continuity theme should be left, second of all, the direct unity notion between "book-work" should be abandoned and lastly, the notion of searching a secret first source behind every incident should be avoided. Foucault argues that uncertainties in discourse will be eliminated with this method. To him, it is necessary to get to the bottom of the discourses; because it is only possible, via this method, to see the relations in the discourse and to analyze them.

According to Foucault, there is non-continuity between the object and the statement once again when the method of knowing what is seen is headed; because there is no integrity between the object and the statement. A discourse object show out through a bunch of complicated relations. However, these relations are made up of institutions, economic and social processes, behavior patterns, principle systems, techniques and classification types which do not belong to the object and these relations come out only when the object is analyzed.

When considering the socially practical dimension of the discourse, relations with the power should be taken into consideration. According to Foucault, the subject is seen as if it partially consists of the power relations which are forcibly applied on it and partially those we apply via others. The power is related to action and it is not related to compliance. To him, the essence of power is the insubordination of the will and obstinacy of freedom. For example, prisons point out to a way of power. Such notions as guilt, discipline and punishment are produced within prisons. Prisons produce and multiply the crime while they should be controlling it. Besides, clinics couldn't prevent the lunacy terror through control mechanism; on the contrary they have organized the crime.

According to Foucault, knowledge also prevents liberation and it points out to a way of power which is based on monitoring, regulating and disciplining. As power style, it preserves the rationality. Thus, power cannot be thought without knowledge practice, production and accumulation.

Foucault says that dominant discourses induce the emergence of new problems while they should define the social phenomenon and find solutions to them. Every new circumstance is controlled and enriched by the institutions of the power. Similarly, sexuality is among the areas where the influence of the power is clearly seen. Foucault states that the sexuality conception of 16th century is shaped according to the dissemination and installation of sexuality principle rather than a elimination principle of power methods.

Motions of the discourse have determined the becoming a subject process of human. Power, on the other hand, consists of relation areas of human, which is the subject. According to Foucault, discourse has tried to prove its legitimacy and continuity by exerting secret pressure on people and institutions. Linguistic unity has set the rules of the discourse and these rules have created the heterogeneous nature of the discourse via institutions, architectural styles, regulations and philosophical and moral judgments. Discoursal relations point out to the relations which make them more visible rather than restricting it. In this process, power has become one of the compulsory stops of the becoming a subject process of the subject.

According to Foucault, the role of an intellectual is not to present prescriptions related to discourse and its components; but it is to demolish the ways of thinking which have become a habit in people's mind, to make the general accepted things suspicious and to make them problematic and to incite thinking on them. The speech which Foucault delivered during the inauguration ceremony of Collège de France and his willingness to stay out of the discourse justify this intellectual effort. He aims to problematize without being a part of the discourse and without assimilating the power with discourse. However, no matter how much he wanted to stay out of every kind of generalization and imposition, he could not prevent a Foucauldian discourse from occurring in methodology.

To sum up, Foucault doesn't deal discourse and power separately but through the way they interact. Every kind of relation has influenced one another.

Keywords

Foucault, Discourse, Power, Prohibition, Lunacy, Imprisonment, Sexuality.

KAYNAKLAR

FOUCAULT, Michel (1982) *İktidar ve Bilgi*, çev. Oruç Aruoba, *Tan*, 3-4/1982: 84-92.

FOUCAULT, Michel (1993) *Michel Foucault Ders Özetleri 1970-1982*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY Yayınları.

FOUCAULT, Michel (2000) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınevi.

FOUCAULT, Michel (2003) *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

FOUCAULT, Michel (2011a) “Özne Ve İktidar”, *Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay, ss. 57-82, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

FOUCAULT, Michel (2011b) *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

FOUCAULT, Michel (2012) *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

KESKİN, Ferda (1999) *Söylem, Arkeoloji ve iktidar, Doğu Batı*, 1999/9: 15-22.

REVEL, Judith (2012) *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, İstanbul, Say Yayınları.

SARUP, Madan (1997) *Post Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Ark Yayınevi.

SKINNER, Quentin (1997) *Çağdaş Temel Kuramlar*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınevi.

URHAN, Veli (2000) *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınevi.

URHAN, Veli (2010) *Foucault*, İstanbul: Say Yayınları.

WEST, David (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınevi.

Araştırma Makalesi
Research Article

Dr. Erdal İSBİR

Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın-Türkiye.
erdalisbir@gmail.com

Provokatif Bir Düşünür Olarak H. G. Gadamer

Özet

Hermeneutiğe, yöntemsel olarak farklı bir açıklama getirmek amacıyla olmayan Gadamer'in en çok eleştirilen yönü, belki de kullandığı provokatif kavramlardır. Kullandığı “önyargı”, “gelenek” ve “otorite” gibi kavramların provokatifliğini kabul eden Gadamer'in bu tür kavramları tercih etmesinin yine de felsefi dayanakları vardır. Anlayan ‘ben’in ve anlaşılın şeyin tarih tarafından etkilendiğini ifade eden “etki tarihi ilkesi” ve anlamanın ön-koşulluluğuna vurgu yapan “hermeneutik daire” fikri, Gadamer'in söz konusu bu dayanaklarıdır. Bu nedenle Gadamer'in etki tarihi ilkesini ve hermeneutik daire fikrini provoke ettiğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Ama bu noktada onun bu provokatifliği neye karşı gerçekleştirdiği sorusu akla gelir. Bu soruya verilecek yanıt, Gadamer'in provokatifliğini açıklayıcı nitelikte olacaktır. Bu çalışmada, Gadamer'in etki tarihi ilkesi ve hermeneutik daire fikrini ne bakımdan ve söz konusu kavramlara nasıl anlamlar yükleyerek, neye karşı provokatörlük yaptığına açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Terimler

Gadamer, Dilthey, Heidegger, Etki Tarihi İlkesi, Hermeneutik Daire, Önyargı, Gelenek, Otorite.

Çağdaş felsefenin temel akımlarından olan Hermeneutik, çoğunlukla bilimsel tartışmalar bağlamında ele alınır. Dilthey'in hermeneutik gelenek içerisindeki etkisinin büyüklüğüne bağlayabileceğimiz bu durum, kimi zaman hermeneutiğe ilişkin bazı üstün körü iddiaları da beraberinde getirmektedir. Tin bilimlerinin, doğa bilimlerinin sahip olduğu nesnellik düzeyine ulaşamadığı; anlama sürecinin psikolojik koşullarının, idealist çıkmazlarla örülü olduğu; hermeneutiğin epistemolojik içeriğinin, empirik sınırları aşmadığı; reproduksiyon çağında, yorumlamayı bir açıklama/yeniden-yaratma olarak belirlemenin anlamsızlığı gibi iddialar, aslında hermeneutiğe nazaran Dilthey'in hermeneutiğine ilişkin eleştirilerdir. Bu açıdan bakıldığında, hermeneutiği Dilthey hermeneutiğinden ibaret görmek, her ne kadar Dilthey'in önemini ifade etse de hermeneutiğin felsefi değerini göremek anlamına gelmektedir.

Hermeneutiğin felsefi tartışmaların merkezine yerleştirilmesi konusunda, Dilthey'dan sonra üzerinde konuşulması kaçınılmaz olan en önemli isim belki de Gadamer'dir. Onun bu önemini, hermeneutik ile Platon ve Hegel diyalektiğini birleştiren zekâsına ve hermeneutiğin evrensellik talebini dillendiren cesaretine dayandırabiliriz. Yine de Gadamer'i asıl önemli kılan, kullandığı “*gelenek*”, “*önyargı*”, “*otorite*” gibi provokatif kavramlardır. Gadamer'in muhafazakârlık ve dogmatizmle suçlanmasına neden olan bu kavramların, kendi başına ele alındığında, provokatif olup olmadığı yanıt bekleyen bir sorudur. Peki, Gadamer kendisine hangi misyonu biçmiştir ve neyin provokatörlüğünü yapmaktadır? Başlangıç için uygun olan bu soru, dikkatimizi bir anda *Hakikat ve Yöntem*'in önsözüne çevirir. Gadamer'in amacı kendi ifadesiyle, “yorum teorisine ve onun yöntemine ilişkin farklı bir açıklama getirmek” değildir. Gadamer, anlama ediminin bütün biçimlerinde ortak olan şeyi keşfetmek ve bu keşiften hareketle, anlamayı verili bir nesneyle değil onun etkisinin tarihiyle kurulan öznel bir etkileşim biçiminde ortaya koymak amacındadır (Gadamer 1989: xxxi). Anlamanın, nesnesinin etkisinin tarihiyle kurduğu ilişkiyi, Gadamer, etki tarihi ilkesi ilkesiyle açıklar.

Etki Tarihi İlkesi ve Hermeneutik Daire

Bu ilke, insan bilimlerine dair bir metodolojik kaygıyla dile getirilmese de, bütün anlamlarda “farkında olalım ya da olmayalım tarihin etkililiğinin iş başında” olduğunu göstermektedir (1989: 301). Yine de metodolojik açıdan yadsındığında, bir bilgi tahrifinin yaşanacağını varsayan bu ilke, hem ‘anlayan ben’in hem de ‘anlaşılan şey’in tarih tarafından etkilendiğini doğrulamaktadır. Bu ayrım, Gadamer'in provokatif kavramlarını değerlendirirken, dikkate almamız gereken bir ayrımdır. ‘Anlayan ben’in tarihin etkisine maruz kalması, “*önyargı*” kavramının; ‘anlaşılan şey’in tarihin etkisine maruz kalması ise “*gelenek*” ve “*otorite*” kavramlarının Gadamer'deki dayanaklarıdır. Bu nedenle bu ilke, Gadamer'in provokatif dilinin başladığı yer sayılabilir.

Gadamer için bilincin tarih tarafından etkilenmesi, hermeneutik anlamanın da bu etkinin yarattığı “*durum*” tarafından belirlenmesine neden olur. Ona göre “biz kendimizi her zaman bir durum içerisinde buluruz ve ona ışık tutmak asla bütünüyle başarılabilen bir görevdir” (1989: 301). Çünkü biz *durum* kavramını, onun, görüş olanaklarını sınırlayan bir bakış açısını temsil ettiğini söyleyerek belirleriz” (1989: 302). Bu kavramı, “*ufuk*” kavramı olarak dile getiren Gadamer, etki tarihi ilkesinin, tarihin

bilince bir ufuk vererek onu etkilediğini ve bu nedenle, kendimizi her zaman, tarihin son anında sahip olduğumuz durum dâhilinde anladığımızı ima eder. Ufuk, her anlama sürecinde, tarihsel bilince, bir bağlam oluştururken yarar sağlar. Anlama sürecinin, alakalı alakasız her şeyi içine alan bir etkinlik olmadığı, aksine anlaşılacak şeyin her zaman *bir bağlam içerisinde bir anlam taşıdığı* gerçeği, Gadamer'in bu fikrini haklı çıkarır.

Anlamanın hermeneutik karakteri, Gadamer'in *ufuk* kavramıyla bambaşka bir görünüme kavuşmuştur. Çünkü Gadamer öncesi tartışmasız kabul edilen ve Dilthey'in metodolojik olarak uç noktaya taşıdığı "yer-değiştirme" fikri, böylece tartışılır hale gelmiştir. Gadamer'e göre, 'ben'in kendi tarihsel durumundan sıyrılıp, anlaşılacak şeyin tarihsel ve psikolojik durumuna kendini yansıtması koşulunu taşıyan anlama modeli, tarihsel gerçekliği zorlar niteliktedir. Çünkü kendi tarihsel koşullarından sıyrılıp, yine kendisini anlaşılacak şeyin ufkuna yansıtan 'ben', tarihsel bir varlık değil, tarih üstü bir varlık olacaktır. Bu noktada yer-değiştirmenin gerçekten bir zamansal yolculuk olmadığı, anlaşılacak şeyin ait olduğu çağın ruhunun, Herder'in ifadesiyle "çekim merkezinin" önemsenmesi anlamını taşıdığı söylenebilir (Herder 2004). Haklı olan bu karşı çıkış, geçmişe ait tarihsel koşulların bugüne taşındığı kabulünü içerir ki bu da, etki tarihi ilkesini yine doğrulayacaktır. Çünkü 'ben'in empati kurarak bugüne taşıdığı şey, her zaman, geçmişin ufkunun kendisi değil bu 'ufkun etkisi'dir.

Kendimizin yerini-değiştirme ne bir kimsenin başkasına yönelik empatisine ne de kendi ölçütlerimizle başkasını desteklemeye dayanır; aksine sadece kendi tekillüğimizin değil aynı zamanda diğerkininin de üstesinden gelen daha yüksek bir evrenselliğe yükselmeyi içerir. 'Ufuk' kendisini öneren bir kavramdır, çünkü bu kavram, anlamayı deneyen bir kimsenin sahip olmak zorunda olduğu görüşün en uç genişliğini ifade eder. Bir ufuk elde etmek demek, bir kimsenin yanı başından duran şeyin ötesini görmeyi öğrenmesi demektir –yoksa onu, daha geniş bir bütünlük, daha uygun orantılar dâhilinde daha iyi görmek için ondan uzaklaşmak değil. Nietzsche'nin diliyle konuşursak, kendimizi konumlandırmayı bize öğreten tarihsel bilinç dâhilinde çokça ufuk değişikliği doğru bir tutum değildir. Bu bakımdan kendimizi önemsemiyorsak, tarihsel bir ufkumuz da yoktur. (Gadamer 1989: 305).

Anlama sürecinde, bir ufka sahip olmanın zorunluluğunu ifade eden bu pasaj, ama bu zorunluluğun muhafazakâr bir tutumun belirtisi olmadığını da açıklamaktadır. Sahip olduğumuz ufuktan kurtulmak, daha geniş bir bakış açısı sağlamayacağından, aksine bakış açısız kalacağımızdan anlama sürecini engelleyecektir. Gadamer için anlama süreci, 'ben'in saf bilişsel bir etkinliği değil, aksine "anlayan ben" ile "anlaşılacak şey" in kendi ufkuları dâhilinde katıldıkları bir "*etkileşim*"dir. Bu etkileşime tarafların kendi tekilliklerini yitirmeden katılmaları, olmazsa olmaz bir koşuldur. Bir etkileşim olarak anlama sürecinde "ben" kendisine her zaman, geçmiş bir şeyin/durumun bugüne yansımış etkisini muhatap alır. Durduğu tarihsel noktasının kendisine sunduğu ufuk içerisinde devinen bilinç ile onun anlamasına konu olan tarihsel fenomen arasında zorunlu olarak bir "*tarihsel mesafe*" vardır. Hermeneutik anlama sürecinde, ne tarihsel bilincin kendisi, bu mesafeyi kapatmak kabiliyetindedir ne de tarihten edindiği ufuk onu, bu konuda muktedir kılar. Yani, hermeneutik anlama sürecinde, "ben", tarihsel mesafeden dolayı, zorunlu olarak tarihsel fenomenin kendisini değil, zamansal olarak kendi tarihsel bilinciyle aynı noktada duran şeyi tecrübe eder. Bu şey ise o tarihsel

fenomenin o zamansal noktaya kadar taşınan ya da gelen etkisidir. Böylece Gadamer'in "ufukların kaynaşması" olarak ifade ettiği anlamının (1989: 306) "anlayan ben" ile "anlaşılan şey" in sahip oldukları ufukların daha üst bir evrensellik düzeyinde birleşmesi olduğu açıklığa kavuşmaktadır. "Ben" in kendisini geçmişe yansıtması imkânsız olduğundan, geçmişin ufku bugüne taşınır. Bu nedenle, ufukların kaynaşması, şimdide gerçekleşen bir etkileşimdir.

Etki tarihi ilkesinin, tarihsel bir fenomenin bugüne taşınması konusunda, 'ifade olanaklarını' kullandığı açıktır. Tarihsel bir olayın, tanıkları tarafından anlaşılması ve anlaşılın şeyin dışavurulması, o tarihsel olayın geleceğe etkilerini yansıtmaya başladığı andır. Çünkü "ifade", salt bir dışı vurum değil, tarihsel gerçekliği dönüştürme aracıdır. Bu noktada akla gelen soru şudur: *ifadenin* tarihsel gerçekliğin bir parçası olarak anlaşılması, yani onun anlamaya nesne olmadan önceki koşullarına vurgu, ne açıdan hermeneutik bir değere sahiptir? Anlamın her zaman bir "ifade"ye yönelik olduğu ve *ifadenin* tarihsel gerçekliğin bir parçası olduğu ardı ardına düşünüldüğünde, aslında tarihsel gerçekliğin kendisinin bir anlam dünyası olduğu ve anlaşılın şeyin aslında bu dünyadan başka bir şey olmadığı fark edilecektir. Bu dünyanın sahip olduğu anlamı açığa çıkarmayı amaçlayan her tür araştırmanın olanağı, bu farkındalık düzeyinde gizlidir. "Ifade" kavramını böylesi araştırmaların kilit noktası olarak ortaya koyan Dilthey'a (Dilthey 1977: 123-144) hak ettiği değeri veren Gadamer, insani bir edim olarak anlamının ve dolayısıyla bu edime dayalı insan bilimlerinin karşı karşıya durduğu diğer bir zorluğa odaklanır. Bu zorluk, "anlayan ben" in anlamasına konu ettiği ifadeyle olan psikolojik yakınlığına değil, bu yakınlığı ve ifadenin tarihsel sürekliliğini olanaklı kılan koşullara dairdir ve bu bakımdan ontolojiktir. Bu nedenle, hermeneutik dairenin ontolojik boyutunun sonuçlarını ortaya koymaya amaçlayan Gadamer, bununla anlama sürecinde ifadenin ön koşullarına vurgunun hermeneutik değerini gösterir.

Gadamer'in söz konusu çabası, Ast'tan bu yana gelen "hermeneutik daire" fikrinin (Ast 1990: 41) son noktasıdır. Anlama edimini bütün-parça ilişkisine göre formüle eden hermeneutik daire, epistemolojik bakımdan, dışavurulmuş bir yaşantının ancak insani yaşamın bütünlüğü bağlamında; insani yaşamın bütünlüğününse dışavurulmuş yaşantıların birlikteliğiyle anlaşılabilirliğini varsayar.

Bütün-parça ilişkisinin yabancı bir ifadenin yine yabancı bir dilde kurulan yorumları durumunda ortaya çıktığını ileri süren Ast, sorunun lingüistik boyutuna vurgu yapmaktadır. Ast bununla, "bir kimse bir dilin tarihi ve doğasını anlamadan ve aynı zamanda genel anlamda dilin ne olduğunu bilmeden, o dilin bir parçasını bile anlayamaz" diyen Schleiermacher'e kapı aralamıştır (Schleiermacher 1990: 64). Dilin, hermeneutiğin bütün varsayımlarının kaynağı olduğunu düşünen Schleiermacher, hermeneutik daireyi çeviri bağlamından çıkarıp, bütün anlamalara kök salan bir özellik olarak sunar. Ona göre, "basit bir pasajın anlaşılması, her seferinde bütünü anlaşılmasına koşullanmıştır" (1990: 77). Bir yazarın kelime hazinesinin ve bilinç içeriğinin içinde bulunduğu çağdan etkilendiği ama aynı zamanda o yazarın yapıtlarının o çağın tinini kurduğu kabulü üzerinden hareket eden hermeneutik daire, bu bakımdan yazarı yazardan daha iyi anlama amacına sahiptir (Schleiermacher 1998: 228; Gadamer 1989: 192). Çünkü parçanın anlaşılmasını varsayan bütün, içten değil dıştan çok daha bütünlüklü görülür. Anlamayı bir yeniden-yaratma etkinliği olarak belirleyen

Schleiermacher, bu etkinliği kurallara bağlar. Konumuz bakımından, Schleiermacher'ın belirlediği bu yeniden-yaratma etkinliğinin önemi, onun Dilthey'a açtığı yoldur.

Teknik anlamının kendisi, verili bir şeyin yeniden-yaratımıdır. Bir kimse, bunu yaparken tekillik ilkesinin doğru kullanımından tümüyle emin olmalı ki, aynı zamanda onu verili başka bir şeyin benzer anlamına uygulayabilsin. Ama iç ayrıntıların taklidi, sadece bir fantezi oyunudur (Schleiermacher 1998: 255).

Anlaşılan şeyin yeniden-yaratılmasında onun tekilliğinin dikkate alınması gerektiğini vurgulayan Schleiermacher'ın bu pasajı, yeniden-yaratma sürecinde tarihsel olarak ulaşılabilecek olmayan örtük durumların, “anlayan ben” tarafından uydurulduğunu ima eder. Bu ima, Dilthey'in açıklama sanatı olarak ifade ettiği anlamaya sirayet etmiş hermeneutik dairenin öncüsü niteliğindedir. Her tekil ifadenin, rol aldığı “yaşam” sahnesinden hareketle anlaşılabilceğini düşünen Dilthey'a göre bu sahnenin karanlık bir kulisi vardır. İşte anlama sürecinde seyirci olan yorumcu, bu kulisi göremediğinden, sahnenin tamamlayıcısı olan kuliste olup bitenleri uydurur. Bunun belli kuralları olup olmadığı sorusu bir yana, Dilthey, bu noktadan hareketle, hermeneutik dairenin epistemolojik sonuçlarını dikkate sunar (Dilthey 1977: 144).

Dışavurulmuş bir yaşantının anlaşılmasının, öncelikle bütün yaşamın anlaşılmasını gerektirdiğini ifade eden hermeneutik daire, iki bakımdan epistemolojik zorluklar içerir. İlk olarak o yaşantının dışavurduğu çağın koşulları yaşamın genel tinine bağlıdır. Yaşam da henüz son bulmadığından bu koşullar genel bir bağlam içerisinde değerlendirilemez. İkincil olarak, o yaşantıyı dışavuran kimsenin psikolojik koşulları bize kapalıdır. Ve biz bu koşulları yine o yaşantıdan hareketle uydururuz¹. Bu iki zorluk, Dilthey için anlamının tam bir nesnellik düzeyine çıkmasının önündeki engellerdir. Bu nedenle, “(...) açıklama, görevini daima ancak belli bir dereceye kadar tamamlar: öyle ki tüm anlama daima ancak göreceli kalır ve asla tam olmaz (Dilthey 1999: 107). İfadenin epistemolojik bir nesne olarak zorluklarını gösteren Dilthey, bu zorlukları ifadelerin aynı zamanda yaşamı oluşturan ve zenginleştiren parçalar olduğu kabulünden türetir. İşte bu kabulünden dolayı Dilthey, Gadamer için büyük bir öneme sahiptir. Çünkü ifadelerin yaşamla olan bu bağının ontolojik bir yönü vardır ki, Gadamer'in provokatif kavramları buraya dayandırılabilir.

“İfade” ile “yaşam” arasındaki bağ, Dilthey'in gösterdiği epistemolojik zorlukların dışında ontolojik bir zorluğu içermektedir. İfadenin sadece bilgisel bir nesne olmadığını, aynı zamanda tarihsel gerçekliği oluşturan ve sürekli kılan bir araç olduğunu ima eden bu zorluk, anlamının bilgisel değerine değil pratik değerine dairdir. Bütün-parça ilişkisine göre tarif edilen hermeneutik anlamının pratik değerinin *bütünle mi parçayla mı yoksa ikisi dışından bir şeyle mi ilişkili olduğu*, ancak epistemolojik-metodolojik kaygılardan uzak bir aklın meşgul olabileceği bir sorundur. Bu nedenle ne tarihsel bir araştırmanın mantığıyla ilgilenen Droysen ve Tarih Okulu ne de Tin Bilimlerini temellendirmek amacıyla olan ama Tarih Okulu geleneği ile empirik

¹ Dışavurulmuş bir yaşantının anlaşılmasına yönelik psikolojik zorluk, metnin gerçek anlamının ‘yazarın kastettiği anlam’ olup olmadığı ve bunun bir yeniden-yaratmayla yakalanıp yakalanamayacağı sorularına neden olduğundan Gadamer'e göre idealist hermeneutiğin temel problemidir (Gadamer 2003: 22-23).

gelenek arasında sıkışıp kalan Dilthey, hermeneutiğin pratik değerini görmüştür.² “*Tecrübe*”yi, “*yaşam*”la ilişkilendirmesinden dolayı Dilthey, hermeneutik bakımdan Tarih Okulundan ileri olsa da, “*yaşam tecrübesi*”nin döngüsel işleyişini, bir zorluk olarak görmesi geriye doğru bir adımdır (Dilthey 1985: 223-227). Oysa yaşam tecrübesini gerçekleştiren tarihsel bilinç, öyle bir düzeye sahiptir ki, anlama sürecinde örtük kalan ‘kulisi’ aydınlatma yeteneğine sahiptir. Bu yeteneğiyle tarihsel bilinç, ne kendi durumunu kendisine hareket olanağı sağlayan yaşama dayatmakta ne de yaşamın dayattıklarını sorgusuz sualsiz taşımaktadır. Tarihsel bilinç, bu noktada yaşam ile kendisi arasında öyle bir sınır koyar ki, onun reflektif düzeyi sayesinde tecrübeye örtük kalan her şey aydınlanır. Böylece yaşamın sonsuzluğu karşısında, sonlu varlığın umudu yeşerir. Kendi kendini bilme düzeyine sahip tarihsel bilincin bu başarısı, Dilthey tarafından haklı olarak tin bilimlerine uygulansa da Heidegger, bilimsel kazanımlarından önce tarihsel bilincin bu başarısının varoluşsal imalarını fark ederek, anlamayı orada-Varlığın temel hali olarak gösterir (Heidegger 1967: 182). Bu nedenle, Gadamer’in provokatif kavramları, Dilthey’in yaşam felsefesinden çok, hermeneutik dairenin ontolojik sonuçlarını göstermeye çalışan Heidegger’in ontolojik hermeneutiğine dayandırılabilir.

Bir bakıma ‘anlama’ terimi esasen varoluşsal olarak ele alındığında, *varolan herhangi bir orada-Varlığın uğruna, Varlık-için-bir imkânı doğru yansıtılma* anlamını taşır. Anlamada bir kimsenin sahip olduğu Varlık-için-bir imkân öylesine açıklanır ki, o kimsenin orada-Varlığı, neye muktedir olduğunu her zaman anlayarak bilir. Yine de o, bunu, bazı olguları keşfederek değil kendisini varoluşsal bir imkân dâhilinde sürdürerek ‘bilir’ (1967: 385).

Orada-Varlığın kendisini bir imkânı yansıtması olan anlama, salt bilişsel bir akt olmaktan çıkıp varoluşun koşuluna dönüşmektedir. Ama bu koşul sadece orada-Varlığın koşuludur. Çünkü bu süreçte, karşı karşıya kalınan durumun kendisinde bir değişim sözü konusu değildir. O hala *ne ise odur* ve *nerede ise oradadır* ve kendinde bir anlam taşıyıp taşımadığı her zaman belirsizdir. Bu nedenle, anlama, bizim-için-orada duranın kendi içinde taşıdığı şeyin çekip çıkarılması değildir. İşte bu konuda Heidegger,

² Dilthey’i harekete geçiren dürtü, Riedel’in ifadesiyle “teorik bilme ile pratik yaşama kesinliği arasındaki bağlantı” sorunu olsa da, Dilthey, anlamayı salt bilişsel bir etkinlik olmaktan çıkaramamıştır. Ama ‘bütün bilme edimleri yaşam içinde gerçekleşmektedir’ diyerek, Dilthey, hermeneutik anlamının pratik değeri konusunda, kendisinden sonra gelen düşünürlere bir ipucu sağlamıştır. Bütün bilmenin başlangıç noktası olan deneyim, asıl olanağını, Dilthey’a göre *insan doğasının bütünselliğinde* bulur. Düşünme, isteme, haz duyma gibi aktların birlikteliğini ifade eden bu bütünsellik, *yaşantılarımızın* içini doldurur. Dilthey’a göre yaşantılarımız hep bir şeye yönelik olduklarından, kendi içine kapalı değildir. Aksine dünyaya açıktırlar. ‘Ben’ dünyaya açık olduğundan, onun tarafından belirlenir. Diğer taraftan, bu belirlenimin yarattığı *yaşantıların* çeşitli ifadeler biçiminde dışsallaşması da *dünyayı* belirler. Hangi belirlenimin daha güçlü olduğu sorusu bir yana, bu karşılıklı belirlenme, ‘ben-dünya ilişkisi sorunu’nun teorik değil pratik bir sorun olduğunu göstermektedir (Riedel 2003: 59-92). Epistemolojik kaygılardan sıyrılarak, bunu göstermekteki başarısını daha uç noktalara taşıyamayan Dilthey, bu nedenle, *tarihsel birer fenomen olarak ifadelerin* tarihsel sürekliliğine değil, anlama sürecinde dikkat edilmesi gereken koşullar olarak bu ifadelerin dışsallaşma biçimlerine odaklanmaktadır. Bu nedenle Dilthey, ifade ile yaşam arasındaki ontolojik zorluğu sadece işaret etmiştir. Kendisi onu çözmeye girişiminde bulunmamıştır.

Dilthey'dan uzaklaşır. Dilthey'da anlam, öznenin, anlaşılın şeyin psikolojik ve tarihsel koşullarına kendisini yansıtarak ya da onda kendisini unutarak çekip çıkardığı bir şeydir. Oysa Heidegger için anlam, anlaşılın şeyin koşullarına göre değil, anlayışa sahip orada-Varlığın ilgisine göre açığa çıkan bir imkândır. İlgi duyulan dünyanın sağladığı imkânların gerçekleşmesi, orada-Varlığın *bir şeyi bir şey olarak* anlamasıdır. Böylece Heidegger'in çizdiği sınırlar içerisinde rahatlıkla şu söylenebilir: “ilgi duyarak orada-Varlık esasen kendisini önelemektedir” (1967: 386). Varlığın “her zaman kendi ruh haline sahip” (1967: 182) olan anlamasıyla, kendisini yansıttığı imkân, *yorumla* gerçekleşmekte ve içselleştirilmektedir (1967: 188). Orada-Varlığa varlık kazandıran bu süreç, Heidegger için, tümüyle ön-koşullar aracılığıyla belirlenmektedir.

Bir şey anlaşılıp da hala örtülü kaldığında, o şeyin örtüsü içselleştirilmeye kaldırılır, bu, her zaman, anlaşılın şeyin yorumlanabildiği gerçeğini sabit kılan bir bakış açısı rehberliğinde yapılır. Her durumda yorum, *önceden gördüğümüz bir şeyde* -bir *ön-görüşte*- temellenir. ... Yorum, [Varlığın anlamını] ortaya koymanın belirli bir yolunu, ister kesinlikle ister koşullulukla karar versin, her durumda yorum, *önceden kavradığımız bir şeyde* -bir *ön-kavrayışta*- temellenir (1967: 191).

Ön-koşullara, böylesi bir bağlılık sayesinde, bir şey kendi başına değil, bir şey *bir şey* olarak anlaşılır. Yani anlam, kendisini önceleyen koşullara bağlı olarak bir yöneliklilik halini içerir. Heidegger'e göre, anlam kavramının, ontolojik-varoluşsal bu yorumu benimsendiğinde, orada-Varlığın yönelimi dışından kalan şeylerin *anlamsız* olduğu kabul edilir. Ama burada anlamsızlık, epistemolojik bir değer değil ontolojik bir belirlenimdir. Bizim yönelimimize konu olup da ilgimizi çeken anlamlı şeylerin, anlaşılması bu ilgiyi açığa çıkaran önceki-yaşam tecrübelerimizdir. Bu tecrübelerin, her zaman başka bir anlamının ürünü olduğu kabul edilirse, haklı olarak şu soru akla gelecektir: “eğer yorum her halükarda zaten anlaşılmalı bir şey dâhilinde iş görüyorsa ve ondan besleniyorsa, nasıl olacak da bir daire içerisinde hareket etmeksizin, gelişmişliğe yönelik bilimsel sonuçlar çıkarılacaktır, dahası, özellikle de, anlamının hala insan ve dünya hakkındaki ortak malumatımız dâhilinde iş gördüğünü varsayarken?” (1967: 194). Heidegger için bir geçiş niteliğindeki bu soru, tümüyle Dilthey'in kaygısının ifadesidir. İnsan ve dünyaya dair malumatımıza bilimsel temel arayan Dilthey, bütün-parça ilişkisine takılıp kalır. Dolayısıyla Dilthey'daki nesnellik sorunu, hermeneutik dairenin yapısıyla ilgili bir sorundur ve hermeneutik dairenin bir *kısır döngü*müş izleniminden kaynaklanmaktadır. Heidegger ise tam olarak bu bakışın yanlış olduğunu düşünmektedir. Ona göre, “*bu dairenin bir kısır döngü ve ondan kaçınmamız gereken bir şey olduğunu kabul edersek, hatta kaçınılamaz bir kusur gibi 'hissedersek', işte o zaman anlama temelden yanlış anlaşılmalı olur*” (1967: 194).

Heidegger'in söz konusu sorundan hemen sonra bunu ifade etmesi, son derece doğaldır. Çünkü *hermeneutik daire* anlamının ontolojik yapısına ait olduğundan o, anlama ve yoruma, epistemolojik bir değer kazandırmak amacıyla değildir. Anlamının ontolojik yapısına ait ‘daire’, kendi kendisinin bilincine varmak suretiyle etkinliğini gerçekleştiren tarihsel bilincin işlevini de açıklamaktadır. Önceden anladığı şeylerle kendisine bir temel oluşturan tarihsel bilinç, bu temelden hareketle karşılaştığı yeni durumları anlar ve yorumlar. Bu açıdan bakıldığında anlama ve yorumlama, tarihsel bilincin söz konusu durumu kendisine mal etme sürecidir. Mal edilen ya da diğer ifadesiyle içselleştirilen her durum, bir ön-koşul olarak tarihsel bilinci geleceğe yansıtır.

İşte Heidegger, ontolojik bir niyet doğrultusunda anlamının böylesi ön koşullarını açığa çıkarmak suretiyle bir tarihsel ontolojik hermeneutik kurmuş kabul edilir. Onun izinden giden Gadamer'in amacı ise nesnellik kavramının ontolojik zorluklarından arındırıldığında anlamının tarihselliğinin nasıl görüldüğünü açıklamaktır (Gadamer 1989: 265). Ontolojik kaygıları bir yana bırakmak amacıyla olan Gadamer, Heidegger'den uzaklaşıyormuş gibi görünse de değildir. Çünkü Gadamer, kendi amacı doğrultusunda hermeneutiği bir sanat ya da teknik olarak gören anlayıştan sıyrılması gerektiğinin bilincindedir ve yine bu amaç doğrultusunda, anlamayı orada-Varlığın zamansallığından çıkarsayan Heidegger'e her zaman daha yakındır.

Gadamer'in Provokatif Kavramları

Yukarıda da işaret edildiği gibi, bilimsel nesnellik kavramının önündeki ontolojik engeller kaldırıldığında, anlamının tarihselliğinin hermeneutik tarafından nasıl ele alınabileceğini göstermek amacıyla olan Gadamer, bu amacı doğrultusunda Heidegger'in hermeneutik daireye ilişkin belirlemelerini temel alır (1989: 266). Bilimsel nesnellik kavramının önündeki ontolojik engellerin kaldırılması amacı, Gadamer'in epistemolojik bir niyete sahip olmadığını gösterdiği gibi, aslında onun provokatif kavramlarının habercisidir. Çünkü anlam dünyasına dair bilgilerin nesnelliği, bu bilgilerin doğruluğunun her zaman başka koşullara bağlı olmasından dolayı, bir zorluğu içerir. Ama Gadamer, anlama dünyasına dair bilginin bağlı olduğu bu koşulları aşılması gereken bir engelmüş gibi ifade etse de, kendisi bu koşullardan sıyrılmaz, aksine bu koşulları farklı bir şekilde kavramsallaştırır. Gadamer'in eleştiriyi hak eden bu hamlesi, ilkin Heidegger'in hermeneutik daireye ilişkin tarifinin farklı bir yorumudur. Bu yorumunu kavramlara dökmeden önce Gadamer, bu konuda Heidegger'den dikkate değer bir pasaj alıntılar:

[Hermeneutik daire] kısır döngü seviyesine düşmek olmadığı gibi, sadece tolere edilen bir daire de değildir. Bilmenin en temel biçimi [bu] dairede saklıdır. Bizler bu imkânı sadece, yorumdaki ilk, son ve daimi görevimizin, hayaller ve yaygın görüşler tarafından bize sunulan ön-sahipliğimizin, ön-görüşümüzün ve ön-kavrayışımızın üstesinden gelmek değil de, kendinde şeyler bağlamında bu ön-yapıları çözümleyerek koruyacağımız bilimsel temalar yaratmak olduğunu anladığımızda gerçekten kavrarız (Gadamer 1989: 266; Heidegger 1967: 195).

Ön-yapıların çözümlenmesini Gadamer, yorumlayıcı anlamının başarısı olarak görür. Çünkü daha önce de dile getirildiği gibi, Heidegger'de anlamayı varsayan yorum, bir nevi imkân çözümdür ya da varolan anlam bağlamlarından birinin seçilmesidir. İster çözümlenme ister seçme diyelim, Gadamer'e göre bu bir "yansıtma" sürecidir. Örneğin, bir metni anlamaya çalışan bir kimse, metnin sunduğu anlama bağlamlarından birini yakaladığı zaman, o anlam bağlamını seçerek ya da çözümleyerek bir bütün olarak metine yansıtır. Bu metnin, seçilen anlam bağlamının yarattığı beklentilerle okunması anlamına gelir. Kapalı bir okuma gibi görülen bu süreç, aynı zamanda metnin bütününe yansıtılan ön-anlam bağlamının gözden geçirilmesini de içerir. Bu nedenle, ön-anlam bağlamının yenilenmesi, anlamaya ve yoruma yeni imkânlar yaratır. Bu noktada, konuşma ya da okumada karşı karşıya kalınan her neyse onun, "anlayan ben" in anlam bağlamını değil, kendi anlam bağlamını desteklediğine yönelik itirazların

gelebileceğinin farkında olan Gadamer'e göre, bu itirazın varsaydığı "metnin kendisinin tek bir anlamı olduğu" kabulü, anlamayı ve yorumu kolaylaştırmak şöyle dursun aksine zorlaştıracaktır. Çünkü ancak "benim anlamamı belirleyen ön-anlamlar tümüyle gözden kaçmayabilir" (Gadamer 1989: 268).

Yanlış anlamalara neden olabileceğinden, anlamamanın zorluğu değil kolaylığı tercih edilir. Anlamamanın kolaylığı ise, anlam bağlamalarının her an denetlenebilmesine bağlıdır. Yorum sürecinde yanlış giden bir şeyler olduğunda, başa dönmeyi olanaklı kılan bu denetleme, zorunlu olarak "anlayan ben" in dışında bulunan değil de bizzat ona ait olan anlam bağlamalarına yönelikse mümkündür. Daha açık ifadesiyle, kendi kendinde gizli bir anlamı açığa çıkarmaktansa, birçok anlam imkânını denetleyerek seçmek her zaman daha kolaydır. "Yine de eğer bu durum daha yakından incelensek, anlamın keyfi bir biçimde anlaşılabilir bir şey olmadığını görürüz" (1989: 268). Gadamer, bu konuda keyfi olmamayı, anlama sürecinde, anlayan 'ben' in anlaşılabilir şeye açık oluşuna bağlıdır. "Bu açıklık, her zaman, sahip olduğumuz anlamların bütünüyle ya da kendimizle ilgisinde başka anlama konumlanmamızı içermektedir" (1989: 268). Bu konumlanma, kendimizin sahip olduğu anlam bağlamalarına göre olsa da, bu anlam bağlamalarının seçimi ya da çözümünde, anlaşılabilir şeyin ufku dikkate alınır. Anlama sürecinde, anlaşılabilir şeyin kendisinde saklı duran anlam bağlamalarının perdesinin çok az da olsa aralanması, "anlayan ben" in bir ön-anlam bağlamasını varsaymasına neden olur. Varsayılan ön-anlam bağlaması, anlaşılabilir şeyin bütününe yansıtıldıkça, perdenin aralanması da devam eder.

Gadamer'in, "anlaşılabilir şey" in sahip olduğu anlam bağlamaları ile "anlayan ben" in sahip olduğu anlam bağlamalarının diyalojik ilişkisi biçiminde sunduğu bu anlama modeli, ne anlayan 'ben' in ön-anlam bağlamalarının kalıplaştırılması ne de anlaşılabilir şeyin sahip olduğu anlam bağlamalarının görmezden gelinmesidir. Bu diyalojik ilişkinin başlaması için, anlaşılabilir şeyin anlayan 'ben' e *bir şey söylemesi*, yani Dilthey'in ve Heidegger'in deyişiyle *bir şey ifade etmesi* yeterlidir. "Bu, hermeneutik olarak iş gören bir bilincin, henüz baştan, neden metnin farklılığına karşı hassas olduğunun nedenidir. Fakat hassasiyetin bu biçimi ne içerik konusunda 'tarafsızlığı' ne de birinin kendiliğinin ilgasını değil bir kimsenin sahip olduğu ön-anlamların ve önyargıların temellendirilmesini ve tahsisini içermektedir" (1989: 269).

Gadamer için burada önemli olan, anlaşılabilir şeye ait anlam bağlamalarına karşı uyanık olmaktır. Anlaşılabilir şeye ait anlam bağlamaları, "anlayan ben" in ön-anlama koşullarına karşı kendi hakikatini dile getirir. Dolayısıyla Gadamer'e göre anlamamanın ön-koşullu oluşu, anlaşılabilir şeye karşı sabit bir konumlanmayı değil aksine anlaşılabilir şeyin ifade ettiği anlam bağlamalarına göre yer değiştirmeyi gerektirmektedir. Çünkü hermeneutik anlamamanın sahip olduğu diyalojik biçim, tarafların kendilikleri üzerine kurulur. Anlamamanın bu formülasyonu, perspektifli bakmanın³, tartışmaya açık kavramlarla belirlenmesinden başka bir şey değildir.

³ Bu bakımdan, Gadamer'in *anlama* kavramının, "ben tanrısız Zerdüş'tüm! Her rastlantıyı *kendi* potamda kaynatırım. Ancak iyi pişince kendi yemeğim sayarım onu" (Nietzsche 2001: 194) diyerek, anlamamanın tam olarak öznel bir bakışın ürünü olduğunu ima eden Nietzsche'nin perspektivizmle bir ilgisinin olduğu açıktır.

Tarihsel bilinç, hermeneutik açısından, önceden varsaydığı fikirlerle işler ama bu fikirlerin denetlenmesi ve düzenlenmesi, yine tarihsel bilincin görevidir. Bilincin önceden varsaydığı fikirler, bilincin tarih tarafından etkilendiğinin işaretidir. Çünkü bu fikirleri, bilincin tarihsel olarak içinde bulunduğu ufuk, ona sunar. Bu ufuk ise, zorunlu olarak geçmişten gelir. Bunu “*gelene*k” kavramıyla ifade eden Gadamer’e göre, tarihsel bilincin, önceden varsaydığı fikirleri denetlemesi ve düzenlemesi, gelenekten bir kopuş değildir. Bu denetleme ve düzenleme daha uygun ifadesiyle aydınlatma, anlamaya engel olan ön-varsayımlardan kendimizi korumaktır. “Gizli önyargıların tiranlığı” der Gadamer, “bizi, geleneğin bize söylediği şey karşı sağırlaştırır” (1989: 270).

Bütün anlamanın kaçınılmaz bir şekilde bazı önyargıları gerektirdiğinin farkında olmak, hermeneutik probleme gerçek ivmesini kazandıran şeydir. Bu anlayışın ışığında, *rasyonalizm ve doğal hukuk felsefesi eleştirisine rağmen, tarihselliğin modern Aydınlanma’ya ve farkında olmaksızın paylaştığı önyargılara dayandığı açık kalmır*. Aydınlanma’nın, onun özünü tarif eden bir tek önyargısı vardır: önyargının kendisine karşı önyargı, Aydınlanma’nın geleneğin gücünü reddeden esas önyargısıdır (1989: 270).

Hermeneutik anlamanın ön-koşullu oluşunu, “*önyargı*” ile kavramsallaştıran Gadamer, ilkin *önyargı* kavramının Aydınlanma’dan bugüne gelen olumsuz çağrışımlarıyla başa çıkmayı dener. Bu nedenle yukarıdaki pasaj, “Aydınlanma’nın önyargısı” derken Gadamer’in önyargı kavramını olumsuz anlamda kullandığı nadir yerlerden biridir. Ona göre “aslîda ‘önyargı’, en son denetlenen bir durumu belirleyen bütün öğelerden önce verilen bir yargı anlamını taşımaktadır” (1989: 270). Gadamer’in terime yüklediği bu anlam, terimin Alman dilindeki “prejudice” sözcüğü anlamına, yani “nihai karardan önce verilen geçici karar” anlamına yakındır. Önyargı kavramının bu kullanımı, bu kararın olumsuz olup olmadığı hatta bağlayıcı olup olmadığı konusunda açık bir şey söylememektedir. Kavramın Fransız (*préjudice*) ve Latin (*praejudicium*) terminolojilerinde de bulunan bu anlamı, Aydınlanma’nın din eleştirisiyle birlikte yerini, tümüyle olumsuz bir anlama bırakmıştır: *eleştirilemez sabit fikir*. Gadamer, “önyargı” kavramının bu terminolojik kullanımlarını, “varlığımızı oluşturan şey yargılarımızdan çok önyargılarımızdır” (1977: 9) iddiasına olumlu bir anlam yüklemek amacıyla ele alır. Bu amacının tahrik edici olduğunu kabul eden Gadamer’in bu çabasının arkasında, doğallığında, “önyargı kavramının başlangıçta ona yüklediğimiz anlamı taşımadığı gösterilebilir” kabulü yatar.

Önyargılar zorunlu olarak doğrulanmamış ve hatalı değildir, bu nedenle hakikati kaçınılmazcasına tahrif etmezler. Aslında varoluşumuzun tarihselliği, kelimenin sözcük anlamıyla önyargılarımızın bütün bir tecrübe kabiliyetimizin ilk yönelimini oluşturmasını şart koşar. Önyargılarımız dünyaya açılmışlığımızın temayüllüdür. Basitçe onlar, bir şeyi kendileri aracılığıyla tecrübe ettiğimiz koşullardır –onlar aracılığıyla karşılaştığımız şey bize bir şey söyler. Bu formülasyonu, kesinlikle, bir önyargılar duvarı içine sıkıştığımız ve sadece ‘burada yeni bir şey söylenmeyecek’ koşuluyla dar kapılardan bir geçişe izin verildiği anlamına gelmez. Aksine merakımıza yeni bir şey söyleme vaadinde bulunan misafiri sevinçle kabul ederiz (1977: 9).

Gadamer’in bu noktada üzerinde durarak dikkatlere sunduğu soru, “kabul ettiğimiz misafirin bize yeni bir şey söyleyeceğini nereden bildiğimiz”dir. Bu soru, kabul edilen misafire ya da anlamanın nesnesine dair bir kuşkuyla işaret eder. Ama bu

kuşku “misafire” değil de “misafiri kabul eden ev sahibine” yönelik bir sorgulamayla giderilir. Yani bu süreç, “ben”in kendi önyargılarını gözden geçirmesini gerektirir. Bu sürecin olanaklılığı, yani önyargıların gözden geçirilebilirliği, Gadamer için önyargı kavramının üzerindeki olumsuz çağrışımları gidermenin dayanağıdır. Çünkü gözden geçirilen önyargı, doğrulanmış bir yargı olacağından kendisine dair bir kuşkuya izin vermeyecektir.

Buna göre, bir “yargı”yı, olumsuz anlamdan kurtararak ona saygınlık kazandıran, onun sahip olduğu temelin metodolojik doğrulanmasıdır. Gadamer buradan hareketle “önyargı” kavramının üzerindeki olumsuz imaların olumluya dönüştürülebileceğini düşünür ve bu düşüncesini Aydınlanma’nın havasını solumuş Christian Thomasius’un yaptığı bir önyargı ayırımına dayandırır: *insani otoriteden ve acele hüküm vermektен kaynaklanan önyargılar*⁴. Kavramın Latin ve Alman terminolojilerindeki kullanımında varsayılan bu ayırma göre, “insani otorite”, kişinin kendisi dışında, “acele hüküm vermek” ise kişinin kendi içinde bir kaynağı işaret eder. Ama Thomasius, “önyargı (*praesudicium*)” kavramını, her durumda olumsuz bir anlamda kullanmamaktadır. İster insani otoriteden ister acele hüküm vermektен kaynaklanan önyargılar, Thomasius için verilecek olan kesin yargıdan önce verilen hükümlerdir. Bir araştırmayı önceleyen yargıların varlığı, Kant’ın da kabul ettiği bir durumdur: “şeylerin akışına, olması gerektiği gibi değil de, olduğu gibi baktığımız zaman, iki türlü yargı söz konusudur: *araştırmada önce gelen yargı* [...] sonra da *araştırmayı izleyen yargı*” (Kant 1995: 127). Araştırmanın öncesinde gelen ama kaynağı insani otorite olan yargıları dışlarken Aydınlanma, insanın *acele hüküm vermesinden*, yani kendi aklını kullanmasından kaynaklanan önyargılara kapı aralamıştır. Gadamer’e göre bu, yine Kant’ın formüle ettiği Aydınlanmacı ilkede kedisini açığa vurur: *kendi aklını kullanma cesareti göster* (Kant 1984: 213). Aydınlanma’nın anahtarı niteliğindeki bu ilke, Thomasius’un önyargı ayırımını örtük olarak benimser. Çünkü örneğin, ünlü bir filozofun söyledikleri ya da yaygın dini kabuller anlamında insani otoriteden kaynaklı önyargıları, düşünmemizdeki hataların kaynağı olarak gören bu ilke, düşünsel bir araştırmada insani, kendi aklını kullanmaya çağırır. Ama dikkat edilirse, bu ilke sadece ve sadece insani otoriteden kaynaklı, yani kişinin kendisi dışında kaynak bulan önyargılara karşı durmaktadır. Aydınlanma’nın farkında olmaksızın benimsediği, Thomasius’un ortaya koyduğu kaynağı bakımından bu önyargılar ayırımı, Gadamer için büyük bir ilham kaynağıdır. Kavramın bu kullanımından hareketle, önyargıların zorunlu olarak yanlış yargılar olmadığını ifade eden Gadamer’e göre, “önyargı”, olumlu ya da olumsuz bir değere sahip olabilen herhangi bir yargının bir parçasıdır.

⁴ Bkz. Gadamer 1989: 271; Thomasius 2007: 22. Bu noktada, şu söylenebilir ki, belki *insani otorite* kavramı değil de *acele hüküm verme* kavramı açıklanmaya muhtaç gibidir. Gadamer’in *Übereilung* olarak kullandığı kavram *overhastiness* olarak; Thomasius’un *precipitant* olarak kullandığı kavram ise *untimely haste* olarak İngilizceye çevrilmiş. Ancak her dildeki kullanımı, insanın hakkında bir fikir sahibi olmadığı bir durum üzerine verdiği kararın acele oluşuna işaret eder. Kavram, her durumda, *acele etmek* fiilinden türetildiğinden ve Thomasius’un belirttiği gibi insanın düşünmesine ilişkin olduğundan, kavramın ‘acelecilik’ ya da ‘ivedilik’ olarak değil de *acele hüküm verme* olarak çevrilmesi daha uygun bulundu.

İnsani otoritenin önyargılarından arınmayı öğütleyen Kantçı ilke, kendi başına düşünüldüğünde başka bir tür önyargının kaynağı gibi görünmeyebilir. Antik Yunan *geleneğini* doğru bir şekilde anlamaya çalışan Aydınlanma'nın dayandığı bu ilke, Gadamer'e göre sırf bu nedenle, hermeneutik bir boyuta sahiptir. Geleneğin anlaşılması konusunda geleneğin otoritesini reddeden bu ilke, *aklın gücünü abartmaktadır*. "Yazıya dökülmüş bir şeyin kendisine has bir otoritesinin olduğu gerçeği" (Gadamer 1989: 272) bu ilkenin zorluğunu göstermektedir.

Genel olarak Aydınlanma, hiçbir otoriteyi kabul etmeme ve aklın üzerinde durduğu yargılardan önce her şeye karar verme eğilimindedir. Bu nedenle kutsal kitabın yazılı geleneği, diğer tarihsel kaynaklar gibi, mutlak geçerlilik iddiasında olamazlar; geleneğin olanaklı hakikati aklın ona dair güvenine dayanmaktadır. Bu geleneğin değil aklın bütün bir otoritenin yegâne kaynağını oluşturduğunu göstermektedir (1989: 272)

Eğer tarihsel eleştirel hermeneutiğin görevi⁵, anlam sürecine *engel teşkil eden önyargıların* yok sayılması değil de iyileştirilmesiyse, aydınlanma anlamında eleştiri sadece geleneğe değil aynı zamanda tarihsel bilince de yönelik olmalıdır. Burada dikkat edilmesi gereken, tarihsel eleştirel hermeneutiğin, Gadamer'in ifadesiyle felsefi hermeneutiğin görevinin bütün önyargıların değil, anlamayı engelleyen gizli önyargıların üstesinden gelmek olduğudur.

Felsefi hermeneutik, anlamanın ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla mümkün olacağı olgusundan hareket eder. Yorumcunun üretken katkısı, önlenemez bir şekilde, bizzat 'anlama' denilen şeyin neliğine aittir. Bu, öznel ön-kabullerin, özel ve keyfi değerlendirmelerin meşrulaştırılması demek değildir. Çünkü söz konusu olan şey, tam bir disiplinleştirme değeri taşır (Gadamer 2003: 27).

Ön-kabullerin, yani önyargıların disiplinleştirilmesi, yukarıda daha sonra dönülmek üzere bir kenara bıraktığımız 'benin kendi önyargılarını nasıl gözden

⁵ Gadamer'in hermeneutiğe biçtiği bu görev, Aydınlanma'nın bilime felsefi bir temel arama görevine paraleldir. "Tabiat kanunu insanların müşterek kabullerinden öğrenilmez" diyen Locke, aslında bilimin önyargılara dayanamaması gerekliliğini belirtir (Locke 1999: 50-63). Her bilimsel araştırmanın önündeki engeli, dışarıda arayan Aydınlanma, haliyle akla güven duyar. Descartes'in "ister uyanık olalım ister uykuda olalım, bizi ikna edecek olan şey yalnızca aklımızın apaçıklığıdır" sözü (Descartes 1994: 39) ve Kant'ın insanları kendi akıllarını kullanmaya çağıran öğüdü, bu güvenin dayanaklarıdır. Aydınlanma'nın bu tavır, en iyi Bacon üzerinden anlatılabilecek bir zorluğu içermektedir. Bilimsel bir araştırmada bizi engelleyecek şeyler arasında *soy idollerini* sıralayan Bacon, bu idollerin "insanın doğasında ve bizzat insanın soy ve ırkının doğasında" (Bacon 1999: 15) olduğunu dile getirir. Bu noktada sorulması gereken soru açıktır: insanın kendi doğasından kaynaklanan idollerini/önyargıları aşması mümkün müdür? Bu mümkün olsa bile, bunun aşılması insanın kendisini yadsıması anlamına gelmeyecek midir? Oysa hermeneutik sınırlar içerisinde düşünüldüğünde, insan doğasının kendisinden kaynaklanan koşullar bir zorluğun ifadesi olmadığı gibi bu koşullara vurgu, her hermeneutik girişimin odak noktasıdır. Bu açıdan bakıldığında, görev paralellğine rağmen Gadamer ile Aydınlanma arasında temel bir farklılığın olduğu açıktır: Gadamer'in hermeneutiğe biçtiği görev, insanın tarihsel doğasından kaynaklanan ön-koşulları temellendirmekten Aydınlanma'nın görevi, onları ortadan kaldırmaktır.

geçirdiği' sorunun yanıtıdır aslında. Bu yanıtın konumuz açısından değeri, Gadamer'in "gelenek" ve "otorite" kavramlarını ele almaya başlayacağımız yer olmasıdır. Çünkü "yeni olana yönelik beklentimiz ve hazır olmamız, aynı zamanda, zaten sahip olduğumuz eski olan tarafından belirlenmez mi?" (1977: 9) sorusunun yanıtı bu kavramları gerektirmektedir. Eski olanı ifade eden "gelenek" tarafından belirlendiğimiz kabulü, önyargılarımızın kaynağının gelenek olduğu imasını içerir.

Bu görüntüsüyle "önyargı"nın "gelenek"le ilişkisi Gadamer için büyük bir öneme sahiptir ve Gadamer bu ilişkiyi Kantçı epistemolojiye tümüyle bağlı Dilthey üzerinden kurar. Her yargının örtük bir ben bilincini taşıdığı ortaya koyan Kant'ı takip eden Dilthey, her yargıyı damgalayan bu bilincin saf değil tarihsel olduğunu göstermiştir. Çünkü tarihe ait olan "ben", kendisi olmadan önce içine doğduğu tarihsel-toplumsal koşulların ürünüdür. Kendimizi ancak içinde yaşadığımız bu koşullar dâhilinde biliriz. Bilincimizi belirleyen bu koşullar, bilincimizin ön-kosullarıdır ve bu bakımdan onlar önyargılarımızdır. Gadamer'e göre, böylece "bireyin yargılarından çok neden önyargılarının onun varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturduğu" sorusu yanıt bulmuştur (1989: 276-277).

Tarihsel gerçeklik içerisinde kendi kendisini kuran aklın bu yapısı, varlığın sonlu ve tarihsel oluşunun ifadesidir. Bu nedenle Gadamer'e göre "eğer insanın sonlu ve tarihsel varlık modunu doğrulamak istiyorsak, önyargı kavramını temelden rehabilite etmek ve meşru önyargıların olduğu gerçeğini kabul etmek zorundayızdır" (1989: 277). Bunun, meşru önyargıların dayanağının ne olduğuna ilişkin epistemolojik sorunun tarihsel hermeneutik bakımından ele alınması demek olduğunu vurgulayan Gadamer' göre, meşru önyargıları diğer önyargılardan ayırmak eleştirel aklın kaçınılmaz görevidir. Bu nedenle, *otoriteden kaynaklanan önyargılar ile acele hüküm vermekten kaynaklanan önyargılar* arasında, yukarıda sözü edilen ayrımı örtük olarak benimseyen Aydınlanma, eleştirel aklın bu görevini kısmen yerine getirdiği için olumlu bir değere sahiptir. Gadamer için, Aydınlanma'nın olumsuz değeri ise, onun bu eleştirel bakışla kurduğu "akıl" ve "otorite" arasındaki karşıtlık ilişkisindedir. Çünkü akıl ve otorite arasındaki karşıtlık, *eski olanın* önünde duran yanlış bir varsayımdır ve bununla başa çıkılmalıdır. Aklın doğru kullanımının geleneksel metinlerin anlaşılmasıyla olanaklı olduğunu ileri süren reformist hareket, bir yandan Aydınlanma'nın dayanağıyken diğer yandan hermeneutiğe güç kazandırmıştır. Bütün zorlama anlamlara karşı, metnin akla uygun bir anlamını ortaya çıkarmayı amaçlayan hermeneutiğe, henüz bu ilk aşamasında ne "Papa'nın dogmatik otoritesi" ne de "geleneğe başvuru" bir çare olabilmıştır. Bu bakımdan Aydınlanma'yla yan yana yürüyen hermeneutik, bir din eleştirisine tutunur ancak bu eleştirisi otoritenin tümünden bir reddi değildir.

Aydınlanma'nın otoriteye inanç ile bir kimsenin kendi aklını kullanması arasında yaptığı ayrım, kendi içinde, meşrudur. Otoritenin itibarı o kimsenin yargılarının yerini aldığı anda, gerçekten de otorite önyargıların kaynağı haline gelir. Fakat bu, onun varlığının hakikatin bir kaynağı oluşunu engellemez. Bu Aydınlanma'nın, bütün otoriteleri yadsırken göremediği şeydir (1989: 279).

Gadamer için, Aydınlanma'nın akıl-otorite ve özgürlük-gelenek arasında kurduğu karşıtlık, bir körlüğün ifadesidir. Çünkü otoritenin özü bu değildir. Otorite körü körüne bir bağlılık ya da akıldan vazgeçme değildir, aksine akıl temelli bir rızadır. Bu rıza ise kendimizden önce bir kimsenin sunduğu bilgiye yöneliktir. Bizden önce

sunulmuş bir bilgi ise bize bahşedilmez. Diğer bir açıdan otoritenin, “*emir*” ve “*itaat*” gibi kavramları ima ettiği çok açıktır ancak neyin emredildiği ve neye itaat edileceği konusu açık değildir. Otoriteye yönelik kabul, otorite sahibi şeyin akıldışlılığı ya da keyfiliğinden değil, o şeyin hakikat iddiasına bağlıdır. Gadamer, otorite kavramına yönelik bu bakışını Romantizmle destekler. Çünkü geleneksel metinleri akıl aracılığıyla yeniden yorumlamaya çalışan Aydınlanma’nın bindiği dalı kestiğini gösteren Romantizm olmuştur. Romantizm için yadsınamayacak bir otorite biçimi vardır ki bu da geleneğin otoritesidir.

Gelenek tarafından doğrulanan şey ve görenek/adet, tarifi imkânsız bir otoriteye sahiptir. Sonlu tarihsel varlığımız, bize devredilen şeyin –sadece açıkça zeminde duranın değil- otoritesinin, tutum ve davranışlarımız üzerinde bir güce sahip olduğu gerçeğiyle mimlenmiştir (1989: 280).

Otorite sahibi olanın ne olduğu sorusuna Gadamer, gelenek yanıtını vererek, otorite kavramının belirsizliğini bir ölçüde aşmaya çalışır. Ancak ona göre, “gelenek” kavramı da en az “otorite” kavramı kadar belirsizdir (1989: 281). Gelenek kavramının asıl anlamını dikkate aldığımızda, Aydınlanma ve Romantizm’in bu kavramdan ne kastettiğinin açık olmadığını düşünen Gadamer’in haklılığı açıklığa kavuşmuş olur.

En yalın, en açık anlamıyla gelenek, basitçe dile getirmek gerekirse, *traditum* anlamına gelir: *traditum*, geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şeydir. O, tevarüs edilen şey ya da ne tür bir özel bileşim olduğu ya da fiziksel bir nesne mi yoksa kültürel bir yapı mı olduğu konusunda hiçbir şey söylemez; ne kadar zamandır miras aldığı veya ne tarzda miras aldığı, sözle olarak mı yazılı olarak mı miras aldığı konusunda hiçbir şey söylemez (Shils 2002: 156).

Gelenek ve otorite kavramının bu belirlisizliğinden dolayı, bu kavramlar doğrudan akılla bir karşıtlık ilişkisine sokulamazlar. Gadamer için asıl sorun, gelenek ve otoritesinin, yeni olana yönelik ilgisidir. Gadamer’e göre gelenek, her zaman “özgürlük” ve “tarih” unsurlarını içinde barındırır. Gadamer, bununla geleneğin bir durağanlığa değil aksine bir hareketliliğe sahip olduğunu ima eder. Gelenek, bugüne intikal eden şey olduğundan, geçmişe çakılı değildir. Bu açıdan bakıldığında, geleneğin sürekliliği, onun bugüne olan uyumuna bağlıdır. Çünkü gelenek, her zaman eski olan ile yeni olanın ortak bir potada eritilmesiyle bugüne aktarılır. Geçmişte kalan şeylerin, bugüne aktarılması, aklın yaptığı bir seçime dayanır. Neyin aktarılacağına ya da hangi göreneğin sürdürüleceğine, aklın yeniye olan tutkusu belirler. Fakat Gadamer’e göre geleneğin intikalini sadece aklın seçimine bağlamak bir yanılsama olacaktır. Geçmişten neyin intikal edeceği konusunda, aklın bilinçli seçimi kadar, geleneğin otoritesi de belirgindir. Ama yine de “gelenekler bağımsız şekilde kendi kendilerini yeniden üreten veya kendi kendilerini işleyen şeyler değildirler. Yalnızca yaşayan, bilen ve arzulayan insanlar onları hayata geçirebilirler, yeniden yasalılaştırabilirler ve değiştirebilirler” (2002: 159). Geleneğin bu güne intikalini sağlayan şey, insanların geleneğe bağlılıkları değil, daha doğruya, daha iyiye olan tutkularıdır. Bu nedenle, geleneğin bugüne aktarılması, geçmiş bilgilerin körü körüne bir sürdürümü değil, ancak gelişimidir. Bu demek değildir ki, bir geleneğe ait hangi unsurların sürdürüleceğine karar vermek, bilinçli bir stratejik işittir.

En azından, geçmişle olağan ilişkimiz, en azından kendimizi gelenekten uzaklaştırarak ve özgürleştirerek belirlenmez. Dahası bizler her zaman gelenekler içine konumlanırsınız ve bu nesneleştirilen bir süreç değildir –yani, başka bir şey ya da yabancı bir şey olarak geleneğin ne söylediğini düşünmeyiz. O her zaman bir parçamızdır, bir model ya da bir dönemin tanığıdır (Gadamer 1989: 282).

Gelenek içine konumlanmamızın ya da geleneğin bize söylediği şeyin nesneleştirilen bir şey olmadığı düşüncesi, geleneğin, üzerimizdeki otoritesinin çoğunlukla, bir bilinçlilik haliyle kırılacak bir hegemonya olmadığını göstermektedir. Bu nedenle, geleneğin intikali kişilerin bilinçli seçimleriyle değil, *geçmiş* ile *bugünün* özneler-üstü diyaloguyla belirlenir. Geleneğin bizimle kendisi olarak konuştuğu bu diyalog, Gadamer’in “ufukların kaynaşması” olarak sunduğu hermeneutik anlama modelidir. Ön-yapılı olan bu modelde, “geçmiş” ile “şimdi”nin ufkunun aynı potada eritilmesi (1989: 306) olduğundan anlama, gelenekten kopmayan, süreklilik arz eden bir süreçtir. Böylece ortaya çıkan yeni tarihsel ufuk başka bir ufukla aynı potada eriyerek aynı süreci tekrarlar. İşte bu süreç Gadamer için aynı zamanda geleneğin bugüne intikalidir. Bugüne intikal eden gelenek ise, bugünün koşullarına uyarlandığından rehabilite edilmiştir. Bu nedenle, Gadamer’in bir etkileşim olarak tasarladığı anlama modeli, etkileşime geçen tarafların, kendiliklerini kaybetmeden aydınlatılmalarını ve daha üst bir seviyede birleşmelerini içermektedir.

Gadamer Neye Karşı Provokatifdir

Diyalojik bir etkileşim olarak tasarlanan anlama modeli, şüphesiz tarafları varsayar. İster sen-ben diyalogu; ister geçmiş-şimdi ilişkisi bu varsayımın gereği olarak, “anlayan ben” ve “anlaşılan şey” ayırımına işaret eder. Daha doğru ifadesiyle, etkileşimin yönü, yani “soru soran” ve “yanıt veren” durmadan değişse de, etkileşim “anlayan ben” ile “anlaşılan şey” arasındadır. Yukarıda söylenenler ışığında, Gadamer’in provokatörlüğünün bu iki yöne bağlı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Gadamer, anlayan ‘ben’in anlama sürecindeki koşullarını *önyargı*; anlaşılan şeyin koşullarını ise *gelenek* ve *otorite* kavramlarıyla açıklar. Bu konuda etki tarihi ilkesine tutunan Gadamer, yine de provokatif kavramlarını sadece bu ilkeye dayandırmaz. Epistemolojik kaygılara sahip Dilthey’in sıkışıp kaldığı ama anlama ve yorumun ön-koşulluğunun ifadesi olarak Heidegger’in zorunlu gördüğü hermeneutik daire fikri, Gadamer’in provokatif kavramlarını gerekçelendirebilir nitelikte olan diğer bir dayanaktır. Çünkü felsefi hermeneutiğiyle, anlamayı bir yöntem olmaktan çıkarıp, insanın yaşam tecrübesinin merkezine yerleştiren Gadamer’in bütün başarılarının ardında, Dilthey ve özellikle Heidegger’in izleri vardır. Yine de Gadamer’in böylesi felsefi dayanaklara sahip olan kavramlarının, kendi başına ele alındıklarında provokatif olup olmadıkları yanıtlanması güç bir sorudur. Çünkü neyin, neye karşı provoke edildiği açıklanmadan, bu soru yanıtızsız kalacaktır. Yukarıda söylenenlerden hareketle, Gadamer’in etki tarihi ilkesini ve hermeneutik daire fikrini provoke ettiği rahatlıkla iddia edilebilir. Hatta söylenebilir ki Gadamer’in tartışılan kavramları, Dilthey ve Heidegger etkisinin kışkırtıcı yorumlarıdır. Bu noktada, Gadamer’in *önyargı* ve *gelenek* gibi kavramlarla, “etki tarihi ilkesi”ni ve “hermeneutik daire” fikrini *neye karşı* provoke ettiği sorusu öne çıkar.

“Anlayan ben”in tarihsel olarak konumlanışını belirlerken *önyargı* kavramını kullanan Gadamer’in, tarihin etkilerinden sıyrılmaya yeteneğine sahip bir “ben” tasarlayan anlayışı provoke ettiği açıktır. Anlaşılan şeyin yine tarihsel konumunu, geçmişte kalan bir şey olarak değil, bugüne taşınan bir şey olarak belirlerken, *gelenek* kavramını kullanması, Gadamer’in provokatörlüğünün diğer yüzüdür. Bu kavramıyla da Gadamer, anlaşılan şeyin tarihsel olarak geçmişte bir yere çakılı olduğunu kabul eden anlayışı provoke eder. İster “anlayan ben”in ister “anlaşılan şey”in tarihsel konumuna dair provoke edilen anlayışlar, Dilthey öncesi köklere sahip olsa da, felsefi bakımdan Dilthey temellidir. Anlama sürecinde, “ben”in kendi tarihsel ufkundan, diğer ifadesiyle önyargılarından sıyrılmaya çalışması, kendisini anlaşılan şeyin tarihsel ufkuna yansıttığı anlayışı, sahip olduğu romantik köklerden ziyade, Dilthey tarafından tin bilimlerinin yönteminin içeriği olarak sunulur. Şüphesiz Dilthey’in klasik epistemolojik geleneğe bağlılığı, tarihsel öznenin bu saf hareketliliği anlayışı ile bilime akılcı temeller arayan ve akli *saf* biçimde tasarlayan Aydınlanmacı anlayış arasındaki paralelliğin ifadesidir. Bu nedenle, içinde bulunduğu tarihsel koşulları, kendi varoluşunda önyargılar olarak taşıyan “ben”in, anlama sürecinde, bu koşullarından sıyrılmamasının mümkün olmadığını iddia ederken, Gadamer, Dilthey üzerinden, bütün bir Aydınlanmacı geleneği ve doğallığından bilimselci anlayışları provoke eder.

Buradan bakıldığında, insan bilimlerinin bilgisinin tümevarımcı bilimlerin bilgisiyse aynı olmadığı, farklı bir nesnellik düzeyine sahip olduğu ve bunu farklı bir yoldan elde ettiği kabul edilmelidir. Dilthey’in insan bilimlerini yaşama felsefesinden hareketle temellendirmesi ve onun empirizm de için de olmak üzere tüm dogmatizmlere yönelttiği eleştirisi, bunu sadece gösterme girişiminde bulunmuştur. Fakat etkisinde kalmış olduğu epistemolojik Kartezyenizm, kendini öyle güçlü bir şekilde gösterir ki, Dilthey, deneyimin tarihselliğini hiç de samimi bir şekilde açıkça ortaya koymaz. Şüphesiz Dilthey, tekil ve genel yaşama deneyiminin insan bilimleri açısından sahip olduğu önemi yadsımaz; fakat bu ikisi ancak çok özel bir biçimde belirlenirler. Böylesi bir deneyim (*Erfahrung*), tümevarımcı metodolojik bilimlere göz kırpan, yönemsel olmayan ve doğrulanabilirliği sınırlı olan bir tümevarımdır (1989: 241).

Dilthey’da açıkça ortaya konulmayan deneyimin tarihselliği, Gadamer, tarafından “anlayan ben”in tarihsel koşullara çakılmışlığıyla gösterilmez. Gadamer için de tarihsel bir özne olan “anlayan ben”, Dilthey’in iddiasının aksine, kendi tarihsel koşullarından sıyrılmaya kabiliyetinde değildir. Anlama sürecine kendi ufku dâhilinde katılır. Ama yine de Gadamer için anlama, bir yansıma süreci değildir. Kendi tarihsel ufkunun sunduğu koşulları önyargı olarak kendinde taşıyan “ben”, bu önyargılarından hareketle, “anlaşılan şey”le bir etkileşime geçer. Anlamaya konu olan, her neyse kendi geçmiş tarihsel koşullarında durmaktadır. Ancak onu anlaşılır kılan, onun bugüne yansıyan etkisidir. Çünkü Gadamer’in bir etkileşim olarak tasarladığı anlama, bugünde/şimdide gerçekleşir. Anlamaya konu olanı bugüne taşıyan *gelenektir* ve anlaşılmasını sağlayan ise onun *otoritesidir*. Bu formülasyonu, yukarıda da ifade edildiği gibi, Gadamer’in provokatifliğinin diğer yüzüdür. İçinde anlam taşıyan her şeyin, tarih tarafından etkilendiğinin ve bu etkinin bugüne yansıdığını ifade eden bu provokatif formülasyonu, Gadamer tarafından “*festival*” kavramıyla açıklanır.

Periyodik olarak yapılan festivaller, her zaman geçmiş bir olayın temsilidir. Ancak festival anında yaşanan şey, olayın kendisi değil, kutlama anının tarihsel

koşullarını taşıyan bir tekrardır. Gadamer için olayın aslına dönülebilir kılan, geçmişten bugüne taşınanı temsil eden ama kendi tarihsel koşullarını da taşıyan festivaldir. Festival anında kutlanan geçmiş bir olay olsa da, festivali tanımlayan kutlama anının kendine has koşullarıdır. Aynı biçimde, gelenek, artık geçmişin bir yerinde kalmış yaşanmışlıkları içinde barındırır da, Gadamer için onu tanımlayan, onun barındırdığı bu şeyler değil, bunların bugüne yansıyan etkileridir. Yani, Gadamer için gelenek, geçmişe çakılı bir bütünlük değil, bugünde/şimdi de yaşayan, hatta bugüne/şimdiye yön veren bir sürekliliktir. Geleneği sürekli kılan ise, tarihsel özneler üzerindeki otoritesidir. Çünkü gelenek, bir yaşama gerçekliği olarak bilinci her bakımdan önceler. Kendi kendimizi elde etmeden önce, kültürel bir yaşamın parçası olduğumuz gerçeği, geleneğin önceliğinin ayrı bir ifadesidir. İşte Gadamer, geleneği, geçmişte kalmış, artık bir hükmü bulunmayan *anlamlar bütünü* olarak değil de, bugünde/şimdide yaşayan ve otoritesi güçlü ve sürekli bir yaşama gerçekliği olarak tasarlayarak, aslından “tarihsel ben”in ben bilincini, *saf bir bilinç* olarak belirleyen özgürlükçü anlayışları provoke eder. Bu nedenle Gadamer-Habermas tartışması tesadüf değildir.

Öncelikle Gadamer'e göre, “tarihsel bilinç ne kendi ölçütlerini içinde konumlandığı geleneğin anlaşılmasına basitçe uygular ne de onu kendine mal ederek kendinde sadece taşır. Aksine o, hem kendisine hem de içinde konumlandığı geleneğe dair reflektif bir duruşu benimser. O, kendisini kendi tarihinden hareketle anlar. *Tarihsel bilinç bir kendini bilme tarzıdır*” (1989: 235). Elbette, Gadamer'in bilincin reflektif düzeyini bile, dilsel koşullar üzerinden, içinde bulunduğu geleneğe bağlaması, “*dil*” ve “*eylem*”i bu iki uç dışında bir bilinç düzeyinde birleştirmeye çalışan Habermas'ı kışkırtmıştır. Dil ve eylem, Habermas için insanın özgürleşimci ilgisi temelinde, reflektif bilinç düzeyinde birleşerek, iletişimsel eyleme kapı aralar. İletişimsel eylemin olanağı olan, özgürleştirici reflektif bilinç düzeyi, Habermas'a göre, saf bir düzeydir. Yani, dilsel/geleneksel koşullarla örülmüş bilinç alanının dışındadır. Bu nedenle, Gadamer'in insani bilincin damgasını taşıyan her şeyin dilsel koşullara sahip olduğu kabulünden türettiği hermeneutiğin evrensellik talebine karşı çıkışı, kışkırtılmış Habermas'ın anlaşılır bir tepkisidir (Habermas 1990: 245-270).

Gadamer ve Habermas, anlamamanın diyalog tarzı bir etkileşim olduğu; tarafların bu diyaloga ön-verilmişliklerle katıldığı; ama bu sürecin aynı zamanda bu verilmişliklerin aydınlatıldığı bir süreç olduğu konusunda uzlaşsa da, bu aydınlatma sürecine yön veren refleksiyonun işlevi ve kapsamı konusunda çok farklı düşünürler. Konumuzun dışında kalan bu farklılık, Habermas'ın psikanalize tutkusunun nedenini açıklar niteliktedir. Yine de bizim için asıl vurgulanması gereken, Habermas'ın aydınlatıcı refleksiyonun bütün belirlenmişliklerin ötesinde, saf bir bilinç düzeyinde iş gördüğünü iddia etmesi ve önyargı gibi bütün verilmişliklerin aydınlatıldıktan sonra önyargı olarak adlandırılmasının anlamasız olduğunu düşünmesidir. İnsani varoluş üzerinde önyargılar olarak etki eden gelenek ve otorite, Gadamer için anlama sürecinde iş gören bir refleksiyonla aydınlatılır. Ancak bu refleksiyon da, ön-verilmişliklerle iş görür. Diğer ifadesiyle, bizler her zaman bir şeyi, başka bir şey aracılığıyla eleştiririz. Yaptığımız eleştiri, her zaman arkamızda duran bilgilerin izlerini taşır. İşte Gadamer'in refleksiyona dair bu iması, Habermas'ı kışkırtır ve onun Gadamer'i refleksiyonun işlevini tam olarak kavramamakla suçlamasına (1988: 108) neden olur.

Bilimselciliğe tutkun düşünürlerin Gadamer'e yaklaşımları ve Gadamer-Habermas tartışması, tarafların haklılığı sorunu bir yana, Gadamer'in provokatif bir düşünür olup olmadığı sorusuna dair bir ipucu sağlar niteliktedir. Çünkü Gadamer'in neyi neye karşı provoke ettiği sorusu böylece, tümüyle açıklığa kavuşmaktadır. Çok açık iddia edilebilir ki, Gadamer'in provokatifliği, kendine has bir durum değildir. Eğer Gadamer, provokatif bir düşünür olarak kabul edilecekse, bu, sorulan bu sorunun yanıtı dikkate alınarak yapılmalıdır. Tek cümleyle ifade etmek gerekirse, Gadamer, “önyargı”, “gelenek”, “otorite” gibi kavramları kullanarak, etki tarihi ilkesi ve hermeneutik daire gibi kuramsal dayanakları, Habermas gibi Aydınlanma/Modernite tutkunu bilimselci düşünürlerle karşı provoke eder. İnsanın tarihsel olarak belirlenmişliğini ve bilişsel hiç bir etkinlikte bu belirlenmişliği aşamayacağımızı, “önyargı”, “gelenek” ve “otorite” kavramlarıyla vurgulayan Gadamer'in, yine bilişsel her etkinlikte asıl olanın her tür belirlenmişlikten arınarak özgür kalmak olduğunu vurgulayan modernist düşünürleri kışkırtması son derece doğaldır. Ancak unutulmamalıdır ki, bilimselliğe ve modernliğe olan tutku, en az gelenekselliğe olan tutku kadar dogmatiktir. Bu nedenle, “önyargı”, “gelenek”, “otorite” gibi kavramlara verilen felsefi değerın provokatifliği, modern ve bilimsel olduğunu iddia eden anlayışların/rejimlerin ötekileştirici, toleranssız, saldırgan tutumları dikkate alınarak değerlendirilmelidir.



Expanded Summary

Dr. Erdal ISBİR

Annan Menderes Universtiy, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Aydın-Turkey.
erdalisbir@gmail.com

H. G. Gadamer as a Provocative Thinker

In this paper, I am focusing on such concepts of '*tradition*', '*prejudice*' and '*authority*', and discussing some reasons and consequences provocative concepts of Gadamer's who is a significant philosopher for hermeneutics in this century. For discussing his provocative concepts I will try to reply such a question: Are these concepts provocative or not in itself which conduced to point the finger at Gadamer by the conservatism and the dogmatism. My investigation will begin with indicating to Gadamer's intent on a common thing in whole understanding, is required an account for his 'principle of history of effect'. This undeniable principle as methodological is discovers that the understanding interacts with the historical effects of 'the thing understood' rather than itself. Therefore, this paper grounds on that the concept of 'prejudice' indicates effects of history on 'the person understanding', at the same time 'tradition' and 'authority' are indicates same effects on 'the thing understood'.

In the next phase of the paper, I examine Gadamer's concept of 'horizon' for justification of this ground. This concept that make problematic to Dilthey's mode of understanding is expresses effects of history on the both of 'the person understanding' and 'the thing understood'. Gadamer's mode of understanding conceptualized as 'the fusion of horizons' is required a historical distance between 'the person understanding' and 'the thing understood'. This requirement comes forward in the process of understanding for them. The paper is focused on pre-conditions of understanding such as the idea of 'hermeneutical circle', so that I refer to effects of Schleiermacher and Heidegger on Gadamer. I argue that Gadamer's provocative concepts depend on ontological hermeneutics of Heidegger's who ontologically indicated the consequences of 'hermeneutic circle' rather than Dilthey's philosophy of life. For this relation, I assert that the meaning, for Gadamer, is not a thing being there for us but is a possibility revealed according to interests of *Dasein*.

At this point the important thing for Gadamer who offered as a process of reflection this possibility is being alert to the context of meaning belongs to 'the thing understood'. This context indicates to his own truth against the pre-understanding conditions of 'the person understanding'. According to Gadamer, the understanding has pre-conditions is required a position that can change with respect to this context rather than remains stable. The dialogical mode of hermeneutical understanding is constructed on both sides of the dialog have own self. Gadamer's formulation of understanding is nothing aside from a determination of perceptivity which made with the arguable concepts. Perceptivity

demonstrates that the consciousness has effected by history since it's required arguments belongs to the consciousness formerly. Using concept of 'prejudice' and 'tradition', Gadamer, formulates this case. For Gadamer, the illumination of these arguments by consciousness itself is not a separation from tradition. Uttering this illumination as a necessity, Gadamer tries to struggle with negative connotations on such concepts especially on 'prejudice'. I refer to this attempt of Gadamer at this stage.

Gadamer purposes to ascribe a positive meaning to the thesis that “our being constituted by our prejudices rather than judgments”. For that purpose, Gadamer has mentioned some terminological using of 'prejudice'. Naturally, there is an acceptance such as “prejudice can not contain negativity imposed on it formerly”, on the back of this attempt of Gadamer who accepted that his thesis is provoking. In this paper, for having a ground to this acceptance, I deal with the using and differences of 'prejudice' on Latin language and exhibit relation between these differences and Enlightenment. Perhaps, one consequence of this discussing will be the aim of historical-critical hermeneutics is not ignore but approve to 'prejudices' obstructed the understanding. However, this approving as an illumination is not to just 'prejudice' and 'tradition' but also to a historical consciousness. The case must be retain in mind is that the aim of historical-critical hermeneutics called 'philosophical hermeneutics' by Gadamer, is overcoming to hidden prejudices obstructed understanding not all prejudices.

I compose the end of the paper according to why the historicity of being constructed by prejudices rather than judgments? In this part of the paper, firstly, I compare with Gadamer's philosophical hermeneutics and Enlightenment in the context of 'tradition', 'authority' and 'reason'. This comparison proves that there is not an essential disagreement between hermeneutics and Enlightenment since hermeneutical critics of religion precipitated to Enlightenment. Nevertheless, the hermeneutical critics of religion should not be comprehended as a whole refusing of 'authority' and 'tradition'. According to Gadamer, Enlightenment dualisms such as reason-authority and freedom-tradition are one consequences of blindness, because the essence of 'tradition' and 'authority' is not that. Authority is not a slavishly dependence or leaving of reason but a reasonable resignation. This meaning of 'authority' also gets a definition to the concept of 'tradition' itself. 'Tradition' is always transposed to today by uniting old and new on a common ground, so that 'tradition' is not stabile in the past.

In the last part of the paper, I have an answer to my essential question in the light of these conceptual solutions. The consequence, I have reached, is Gadamer's controversial concepts are provocative interpretations of Dilthey and Heidegger. At this point, it's come forward that Gadamer provokes 'the principle of history of effect' and the idea of 'hermeneutical circle' with using concepts of 'prejudice' and 'tradition' against what? I have answered this question from two aspects. The first answer is Gadamer, using 'prejudice', provokes scientific opinion that designed a person as who can get out of effects of history. He determined the historical position of 'the thing understood' as a thing conveyed to now rather than a thing stayed stabile in the past. This is other part of provocation of Gadamer. Also using this concept, Gadamer provokes opinion that 'the thing understood' is historically stayed in the past. These opinions that provoked according to historical position of the both of 'the person understanding' and 'the thing understood', are philosophically depend on Dilthey even though they have roots from the before of Dilthey. Gadamer claims that the person who carry historical

conditions in his own existence as prejudices can not get out of these conditions. For this reason, by this claim, Gadamer provokes whole tradition of Enlightenment and naturally scientific thoughts. In this way, it is clarified that Gadamer's concepts are not provocative in themselves and that provocation of them must be argued with the answer given to question of what Gadamer provokes these concepts against what.

Keywords

Gadamer, Dilthey, Heidegger, The Principle of History of Effect, Hermeneutical Circle, Prejudice, Tradition, Authority.

KAYNAKÇA

AST, Friedrich (1990) Hermeneutics, *Hermeneutic Tridation: From Ast to Ricoeur*, ed. Gayle, L. Ormiston ve Alan, D. Schrift, trans. Dora Van Vranken, pp. 39-56, New York: State University of New York Press.

BACON, Francis (1999) *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: Doruk Yayınları.

DESCARTES, René (1994) *Methot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları.

DILTHEY, Wilhelm (1977) *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, trans. R. M. Zanner, K. L. Heigs, Netherlands: Martinus Hijhoff The Hague.

DILTHEY, Wilhelm (1985) *Poetry and Experience*, ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton: Princeton University Press.

DILTHEY, Wilhelm (1999) *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları.

GADAMER, H. George (1977) *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. David E.Ling, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

GADAMER, H. George (1989) *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum Press.

GADAMER, H. George (2003) “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. ve der. Doğan Özlem, ss. 11-32, İstanbul: İnkilap Yayınları.

HABERMAS, Jurgen (1988) *On The Logic of The Social Sciences*, trans. Shierry Weber Nichol森 and Jerry A. Stark, Cambridge: MIT Press.

HABERMAS, Jurgen (1990) “The Hermeneutic Claim to Universality”, *The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur*, ed. Gayle, L. Ormiston & Alan, D. Schrift, trans. Roland Haas & Jan Wojcik, pp. 245-272, New York: State University of New York Press.

HEIDEGGER, Martin (1967) *Being and Time*, trans. Jhon Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell.

HERDER, J. Gottfried (2004) *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, trans. I. D. Evrigenis & D. Pellerin, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

KANT, Immanuel (1995) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizikçe Prologomena*, çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

KANT, Immanuel (1984) “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt,” *Seçilmiş Yazılar*, derl.& çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitapevi.

LOCKE, John (1999) *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, İstanbul: Paradigma Yayınları

NIETZSCHE, Friedrich (2001) *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

RIEDEL, Manfred (2003) “Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Yaşama Kesinliği Bağntısı”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. ve der. Doğan Özlem, ss. 59-92, İstanbul: İnkilap Yayınları.

SCHLEIRMACHER, Friedrich (1990) “Aphorisms on Hermeneutics From 1805 and 1809/10,” *Hermeneutic Tridation: From Ast to Ricoeur*, ed. Gayle, L. Ormiston ve Alan, D. Schrift, trans. Roland Haas ve Jan Wojcik, pp. 55-84, New York: State University of New York Press.

SCHLEIRMACHER, Friedrich (1998) *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, trans. & ed. Andrew Bowie, Cambridge University Press.

SHILS, Edward (2002) “Gelenek,” *İnsan Bilimlerine Prologomena*, çev. ve der. Hüsamettin Arslan, ss. 145-179, İstanbul: Paradigma Yayınları.

THOMASIIUS, Christian (2007) *Essays on Church, State, and Politics*, trans. & ed. Ian Hunter, Thomas Ahnert, & Frank Grunert, Indianapolis: Liberty Fund.

Araştırma Makalesi
Research Article

Yrd. Doç. Dr. Sinan KILIÇ

Erciyes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kayseri-Türkiye.
kilicsinan@gmail.com

Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaştırılması

Özet

“Arzu nedir?”, “arzunun temelinde ne yatmaktadır?”, “arzunun oluşumunda biyolojik yapı mı yoksa sosyal yapı mı belirleyicidir?” “arzunun işlevi nedir?” vb. sorulara düşünce tarihi boyunca farklı anlamlarda pek çok yanıt verilmiştir. Bu yanıtlar analiz edildiğinde ise düşünce tarihinde arzuyu negatif ve pozitif düzlemde irdeleyen iki farklı düşünce geleneğinin yer aldığı görülür. Arzuyu pozitif düzlemde çözümleyen gelenek hazrı olumlayan Aristoppos ve Epikuros’dan başlayıp Spinoza, Nietzsche, Lyotard, Deleuze-Guattari çizgisiyle devam ederken; arzuyu olumsuzlayan gelenek Sokrates, Platon çizgisiyle başlayıp Descartes, Freud, Lacan çizgisiyle devam eder. Arzuyu olumsuzlayan gelenek arzuyu daha çok iştaha ile özdeş kıldığından, arzuyu yoksunluk olarak değerlendirir; arzuyu olumlayan gelenek ise onu libidinal enerji, varlığını sürdürme çabası, yaratım gücü olarak değerlendirdiğinden, arzuyu sevinç ve güç istenci anlamında olumlar. Deleuze-Guattari’ye göre arzuyu olumsuzlayan geleneğin bir ürünü olan psikanaliz arzuyu bilinçdışındaki yoksunluk olarak değerlendirdiğinden, psikanalitik çözümlemelerde bireyin bilinçdışında yoksun kaldığı şeyin kökenine doğru, geriye doğru bir iz sürülür. Buna karşın şizoanaliz bireyin bilinçdışının herhangi bir şeyden yoksun kaldığı ön kabulü yerine, bireyin bilinçdışındaki arzusunun, libidinal enerjisinin yeni bağlantılarla üretime, yaratıma geçişinin, akışının nasıl olanaklı olabileceği üzerine kurulur. Bu çalışmada ise aşkınlığa değil içkinliğe dayalı şizoanalitik ontolojiyle arzunun sürekli yersizyurtsuzlaştırılmış bağlantılarla şizoid geçişinin, akışının olanaklılık düzlemi çözümlenecektir.

Anahtar Terimler

Arzu, Oedipus, Anti-Oedipus, Bilinçdışı, Şizoanaliz, Arzu Makineleri, Köksap, Yersizyurtsuzlaştırma.

Giriş

Psikanalizin negatif farklılık (aşkınlık) ve oedipal arzu düşüncesine dayalı aşkınsal düşünme ile işlediğini ifade eden Deleuze-Guattari, bu aşkınsal temelli psikanalizin ve ağaç biçimli Batı düşünme geleneğinin aşılmasının olanaklılığı olarak, şizoanalitik makine ve çokluk ontolojisini yaratırlar. Şizoanalitik makine ve çokluk ontolojisi ağaç biçimli Batı düşünme geleneğine¹ karşı bir savaş makinesi² işlevini görür. Bu savaş makinesinde amaç pozitif fark (içkinlik) ve arzu ontolojisi düzleminden hareketle, aşkınsal veya negatif bir içeriğe düşmeden bilinçdışının yaratıcı, üretici bir düzlemde nasıl kurulabileceğini göstermektedir. Bu anlamda amaç, bilinçdışı süreçlerini hakikati veya özü bulmaya yönelik işletmek yerine, kavramsal karakterler ve bu karakterlere dayalı olaylar üretmek için işletmektir.

Şizoanalitik ontoloji bilinçdışının oedipal arzudan kurtarılarak, pozitif farka (içkinlik) dayalı olumsuzlayıcı aktif üretim sürecine katılmasıdır. Psikanalizdeki oedipal yapı negatif bir özelliğe sahip olduğundan, yaşamı üretim üzerinden dönüştürmek yerine, onu bir temsilden veya aşkınsal bir boyuttan olumsuzlar. Buna karşın arzu üretimi üzerinden kurulan şizoanalitik bilinçdışı, yaşamı kendi eylemleri üzerinden üretim sürecine katarak olumlar. Şizoanaliz³ Nietzscheci güç istenci, Spinozacı arzu ve Bergsoncu oluş ontolojisiyle yaşam akışına katılır. Bu yaşam akışını üretime dönüştürenler ise şizofrenler veya şizolardır. Şizofrenler kendi bilinçdışı yapılarını benzerlik, zıtlık, özdeşlik ve analogi yapıları içerisinde oedipal arzu ile kurmazlar. Şizofrenler veya şizolar bilinçdışını pozitif fark⁴ ve arzu ontolojisiyle arzu üretimi sürecine katarak kurarlar. Bu nedenle Deleuze-Guattari'nin şizoanalitik makinesi iki yön üzerine kuruludur: Birincisi bilinçdışının oedipal yapısını yıkmak, ikincisi ise sosyal alana yatırılan arzuyu üretici, kışkırtıcı ve yıkıcı bir bilinçdışı sürecine katmaktır. Bilinçdışının bu reaktif ve çizgisel olmayan üretim sürecine aktif katılımı ise şizoanalizle gerçekleştirilir. Şizoanaliz Oedipal bilinçdışını virtüel (akış-oluş) düzlemde üretici bir arzu makinesine (şizoid bilinçdışına) dönüştürür.

1. Oedipal Bilinçdışı

Şizoanaliz aşkınsal düşünme biçiminin bir ürünü olan Oedipus kompleksi ve bu kompleks üzerinden kurulan Freudcu psikanalize yönelik bir karşı çıkıştır. Bu karşı çıkışın amacı, Freud'un major psikanalizinin kavramları içerisine sığınmadan arzuyu pozitif ve yaratıcı bir düzlemde anlamayı olanaklı kılmaktır. Freudyen psikanalizin temel argümanı, bir kişinin mevcut davranış ve zihinsel süreçlerinin belirleyicisi

¹ Ağaç biçimli düşünme kökten gövdeye, gövdeden dallara ve dallardan yapraklara doğru uzanan hiyerarşik bir yapıdan oluşur. Bu nedenle ağaç biçimli düşünme modeli bir öz, köken veya başlangıç üzerine kuruludur.

² Savaş makinesi her türlü sosyal veya oedipal kodun yersizyurtsuzlaştırılması için gerçekleştirilen yaratıcı düşünme ve yaşam biçimidir.

³ Deleuze-Guattari şizoanaliz, şizo ve şizoid kavramlarını zihinsel yarılma veya bölünme anlamında değil, yaratıcı düşünme anlamında yeniden oluştururlar.

⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Deleuze'un *Difference and Repetition* (1994) ve *The Logic of Sense* (2004) adlı eserleri.

çocukluk yaşantılarıdır. Her birey yaşamının ilk beş yılı içerisindeki içselleştirilmiş nesne ilişkileri ve temel fantezilerinin bir birleşimi ile gelir, bundan sonraki düşünceler ve deneyimlenen her şey bu içselleştirilmiş çekirdekle bağlantılıdır (Chessick 2007: XII). Deleuze-Guattari Freud'un bu oedipal arzu çözümlemesi yerine pozitif ve içkin olan bir anti-oedipal arzu üretiminden söz ederler. Deleuze-Guattari'ye göre Freud'un oedipal düzlemdeki başarısı, libidonun soyut özünü keşfetmesi bakımından önemlidir (Frank 2001: 1271). Freud'un açıklamaya çalıştığı Oedipus kompleksi günah ve travma sorununa yol açması nedeniyle, bireylerin bilinçdışındaki libidonun açığa çıkmasında baskıcı bir yapının kurulmasına neden olur. Bu baskı çocuğun annesinden yoksun kalmasıyla oluşan arzunun, bilinçdışına itilmesidir. Bu yüzden Freud psikanalizinde arzu, arzunun başlangıç ilkesinin yoksun kalma olması nedeniyle, negatif bir zeminden oedipal aşama ile kavranır. Oedipal aşamanın başlaması için çocukta cinsel kimliğin oluşması gerekir. Cinsel kimlik ise genetik, biyolojik ve sosyal faktörlerin birikeliğiyle oluşur (Ersevim 2004: 134). Çocuk bunu üç buçuk yaşında fark eder. Oluşan bu oedipal karmaşanın çözülüşü de bilinçdışında iki şekilde gerçekleşir, ya anneyle özdeşleşme ya da babayla özdeşleşme (a.e., 151).

Psikanaliz bilinçdışını, bilincin negatifi olarak bir parazit gibi düşünür. Ona göre, o bir düşmandır (Deleuze 2007: 79). Bu bakımdan arzuyu Oedipus ile açıklayan Freudyan psikanaliz bilinçdışı hakkında pek çok şey söyler, gerçekte ise o her şeyi yasaklar ve kodlar. Psikanaliz bilinçdışındaki arzuyu negatiflikle, bir kara delik⁵ ile açıklar (Deleuze&Parnet 1987: 77). Bu nedenle bilinçdışının ürünlerini ve işleyişini başarısızlık, çatışma, uzlaşma olarak kavrar. Psikanaliz yasa, kültür, yoksunluk, başarısızlık ve çatışma ile kurulan bilinçdışındaki arzuyu, çok biçimli bir cinsel sapkınlık olarak yorumlar. Psikanalitik bu yorum metodu ise üç aşamalı bir süreçtir. 1. Aşama *yorum*: Bu aşamada göstergeler önceden kurulmuş anlamlar çerçevesinde yorumlanır. 2. Aşama *aile*: Bu aşamada göstergeler aile temsillerine, oedipal baskıya indirgenir. Bu göstergelerin kökeni sürekli bir geriye doğru yönelmeyle elde edilir; özne, kendisinin çocukluğundan yeniden başlatılır. Burada çocukluğun pozitif bir yaşantısıyla değil, negatif bir yaşantısıyla bağlantı kurulur. 3. Aşama *geçiş*: Yorumcu indirgeme ve aileye doğru bir geri çekilme ile arzuyu solgun bir alandan, küçük, sefil öznelliğin dünyasından (analistin masası) düzenler (Guattari 2007: 134). Burada oyunun kuralı basittir: Her şey anne, baba ve çocuk arasındaki ilişkinin Oedipus merkezli yorumlanmasına bağlıdır.

Guattari Oedipus merkezli psikanalizin fallus odaklı, erkek cinselliği üzerine inşa edildiğini ifade eder. Çünkü psikanalizin dayandığı Oedipus imgesi, baba merkezlidir ve hadım edilme korkusunu içerir. Erkek çocuk hadım edilmekten korkar, kız çocuğuna benzemek istemez; kız çocuğu da penissiz olduğu için kendini hep yetersiz ve eksik hisseder (a.e., 148). Deleuze-Guattari'ye göre psikanaliz ağaç biçimli, aşkınsal düşüncenin bir ürünü olduğundan, Oedipus imgesi baba merkezli aşkınsal gösterge rejimine dayanır ve her şey bu aşkınsal baba göstergesi açısından yorumlanır. Aşkınsal baba imgesinin kuruluşu ise negatif fark ontolojisiyle bağlantılıdır. Baba özdeşlik (kimlik), benzerlik (güç) ve zıtlık (anneden farkı) ilişkisi içerisinde negatif fark

⁵ Kara delik çeşitli arzu kodlama süreçleriyle bireylere kazandırılan yüzlerdir: sanatçı, bilim adamı, aydın, entelektüel, güzel, yakışıklı, çirkin vb.

kavrayışıyla oluşturulur.⁶ Bu nedenle Deleuze baba ve anne arasında bir bölünmeye dayanan psikanalizle Kartezyen düşünce arasında bir bağlantı kurar (Deleuze 1973: 94). Kartezyen düşüncenin düşünmeyi bir öze dayandırması gibi oedipal arzu da arzuyu yoksunlukla, negatiflelikle ilişkilendirerek bir özle temellendirir. Özle, olması gerekenle kavranmaya çalışılan arzu, hep bir özden-olması gerekenden yoksun olması nedeniyle de negatiftir.

1.1. Negatif Arzu

Oedipus nedir? Oedipus baba, anne ve çocuk üçgeni içerisinde çocuğun anneden yoksun olmasıyla oluşan bilinçdışındaki arzusudur. Oedipus negatifleştirerek neyi olumladığını açıklar, fakat bu olumlama da içinde bir başka olumsuzlamayı doğurur. Örneğin bir çocuğun ebeveynine karşı isteksiz veya istekli davranması her iki durumda da mutlaka olumsuzlanır; eğer çocuk ebeveynini arzularsa, arzulamaması gerektiği üzerinden olumsuzlanırken; arzulamadığında ise arzulaması gerektiği üzerinden olumsuzlanır. Her iki olumsuzlama da Oedipus düşüncesine dayandırılarak gerçekleştirilir ve böylece arzunun kodlama ilkesi sorgulanır. Çünkü sosyal kodları oluşturan toplumsal makinenin merkezindeki yapı arzunun bastırılması üzerine kuruludur.

Psikanalizin özünü oluşturan baba, anne ve çocuk üçgeninin önemli bir özelliği, onun aynı zamanda çekirdek ailenin ve toplumun temelini oluşturmasıdır. Deleuze-Guattari için bu modern aile yapısının özelliği, onun sosyal kodlama aygıtı olmasıdır. Modern toplumlarda bilinçdışındaki tüm yasalar, bu kodlama mekanizmasında gerçekleştirilir. Buna göre çocuğun bilinçdışı süreçleri ailede yapılandırılır, fakat önemli olan ailede bu bilinçdışındaki yapıyı kimin belirlediğidir? Oedipus kompleksi bu sorunun yanıtını verir. Baba, anne ve çocuktan hangisi önce gelir sorusu, psikanalistler tarafından çocuğun önce geldiği şeklinde yanıtlanır. Fakat aynı zamanda anne-babanın da önceden varolduğunu söylerler. Baba yalnızca kendi çocukluğundan dolayı hasta iken, çocuk, anne ve babayla ilişki içerisinde hastadır. Bu nedenle psikanaliz çocuk, anne ve babanın özdeşliği olmaksızın hiçbir şeydir ve psikanaliz tüm bilinçdışı süreçleri babanın yasasıyla açıklar. Bu yasa baba tarafından çocuğun anneden koparılması veya çocuğun anneye iletişiminin kısıtlanmasıdır. Dolayısıyla çocuğun babayı öldürme isteği anneye birlikte olma arzusundan kaynaklanır ve bu aynı zamanda babanın da ilk düşüncesidir (Deleuze&Guattari 2008a: 301). Bu tür temel çocukluk fikirlerinden dolayı psikanaliz, aşkınsal düşüncede olduğu gibi, sorunları açıklamak için kendini geriye, kökene yönelimden kurtaramaz.

Bu nedenle Oedipusun kendini açığa çıkardığı yer ailedir. Delilik veya çılgınlık nasıl başlıyor? Delilik babanın çocukluğunda başlar ve bu aslında bütün sosyal yatırımı ailede başladığını söylemektir (a.e., 302). Bu anlamda çocuğun ilk ilişkisinin babanın yasasıyla koparılması, arzunun da ilk olarak engellenmesine, bastırılmasına ve yeniden anneden ayrı, başka bir düzlemde kodlanmasına neden olur. Böylece aile içerisinde şekillenen arzu, babanın yasası tarafından yasaklanmış olanı arar. Arzunun bu

⁶ Daha fazla bilgi için bkz. Deleuze'ün *Difference and Repetition* (1994) ve *The Logic of Sense* (2004) adlı eserleri.

yasaklanmayla açıklanması da arzuyu hep bir aşkınsal gösterenle açıklayarak, arzuyu bireyin kendi üretim sürecinden koparıp hep bir başkasının arzusuna bağlar. Bu yüzden oedipal arzu bedenler arasındaki ilişkiden ya da bireysel bir fantezi alanından gelmeyip, dışarıdan gelen ötekinin arzusudur. Daha açık bir ifadeyle bireyler, kendi arzularımış gibi hep başkalarının arzularını yaşarlar. Bu nedenle Freudcu psikanalizde kimliğin oluşturucu ögesi baskı altına alınan arzudur veya bilinçdışındaki libidodur.

Freud bu durumu yaşamın özüne ait bir gerçeklikle, temellendirmeye açıklarken, Saussure'un dilbiliminden etkilenen bir başka psikanalist olan Lacan⁷ arzusunun bastırılmasını, çocuğun babayı temsil eden dilin sembolik düzeni içerisine girmesiyle açıklar. Kariyerini adaptasyonist ve bürokratik olan Amerikan psikiyatri geleneğini yıkmaya adanmış Lacan'a göre bilinçdışı, bir dil gibi çeşitli kurallarla yapılır (Turkale 2001: 514). Bu anlamda Lacan da Levi Strauss gibi insanı ona aşkın olan bir yasanın (dil) nesnesi olarak ele alır. Freud için bilinçdışını açıklayan öge Oedipus kompleksiyken, Lacan için bilinçdışını oluşturan babanın gramer kurallarıyla oluşmuş olan dildir. Lacan'a göre insan mevcut koşullar içerisinde yaşama başladığında, o koşulları belirleyen sosyal yasa ve dili de kabul eder. Çocuğun kimliği de babanın kurduğu bu yasa (gramer kuralları) ve sosyal koşulları belirleyen dil kuramı içerisinde şekillenir. Lacancı bu anlamlama kuramı arzuyu üç şekilde bozar. 1) Arzu her zaman bir eksiklik üzerine kuruludur. Eksiklik olmadan arzu olmaz. 2) Baskı altında, her zaman arzu yasaklanmış olana yöneliktir; bu nedenle, arzu bastırılmayla açığa çıkar. Bastırma yasası olmadan arzu da olmaz. 3) Bu yasa bir aşkın ideye bağlıdır her zaman, bu aşkınsal ide olmadan haz da olmaz. Bu anlamda haz bu idenin arayışıdır (Goodchild 2005: 202).

Bu çerçevede eğer bütün istek ve talepler dilin düzeni içerisinde meydana gelmek zorunda ise, o zaman yalnızca dilin sınırları içerisindeki göstergeler talep edilebilir. Bu durumda birey dilin sınırları içerisinde oluşan yapılara da boyun eğmek zorundadır. Lacan için dilin sembolik düzenine boyun eğmenin kendisi zaten oedipaldir (Colebrook 2002a: 24). Bunun nedeni, baba söylemi eril bir dile vurgu yaptığından, dil ile oluşan Oedipusun da baba imgesi üzerine kurulmasıdır. Psikanaliz açısından babanın yasasıyla oluşan bilinçdışındaki oedipal arzu (yasaklanmış), aynı zamanda babanın ölmesine duyulan ensest bir arzudur. Bilinçdışında babanın ölümüne ilişkin bu söylem de yeni bir söylem olmayıp, Paleolitik çağdan Neolitik çağın başlangıcına kadar devam eden en az sekiz bin yıllık bir söylemdir. Mitsel temalarda da üstü açık veya kapalı, ensest ilişkinin yasak olmasına dair bir vurgu yapılır. Çünkü bilinçdışında şekillenen Oedipus ensest arzusuyla bağlantılıdır. Oedipus açısından birinin annesiyle, babasıyla, kız kardeşiyle veya erkek kardeşiyle cinsel fantezi veya ilişki kurması çekirdek aile kodları açısından sağlıklı bir arzu olmadığından, sapkınlık olarak değerlendirilir.

⁷ Lacan'a göre, bilinçdışı tıpkı bir dil gibi göstergelerle oluşturulur. Bilinçdışını oluşturan her bir gösterge bir başka göstergeyle bağlantı kurar. Bu yapı içerisinde bilinçdışına temsillerle ulaşılabilir veya bilinçdışı sembollerle yapılandırılır. Böylece arzu, yalnızca temsilleriyle varolabilir. Guattari'ye göre, Lacan'ın bu düşüncesi kapitalist sosyal alan açısından tamamen doğrudur. Çünkü kapitalist sosyal alanda arzu hep bir temsile dayanır; anne çocuğun arzusunu temsil eder, öğretmen öğrencinin arzusunu temsil eder, lider müritlerinin arzusunu temsil eder. Bu negatif arzu kavrayışında arzu hep bir temsile yatırılır.

Oedipal veya sapkın arzu ile şizoid arzu arasındaki temel fark şudur: Deleuze-Guattari arzuyu cinsel arzu ile sabitlemezken, Freud arzuyu oedipal arzu olarak cinsellikle sabitler ve tüm arzu çeşitlerini oedipal arzu-yasa ile açıklar. Deleuze-Guattari'nin arzu ontolojisine göre, eğer ensest arzunun olanaklılığı olmasaydı, sosyal alanda oedipal yasaya ihtiyaç duyulmazdı. Deleuze-Guattari'ye göre ensesti engellemek için oluşturulan yasaya güven duymak, yasa üretimine ilişkin bilgisizlikten kaynaklanır. Burada yasa açıkça şunu söylemektedir: Sen annenle veya babanla cinsel bir haz yaşayamazsın ve bu yasaya uymak zorundasın; eğer bu yasayı çiğnersen cezalandırılacaktır, bu ceza da doğrudan hadım edilme yasasıyla bağlantılıdır. Bu nedenle çocuğun karşı karşıya kaldığı ilk ceza, yasayı çiğnemiş olmaktan kaynaklanan suçluluktur. Oedipal yasa yoluyla, bilinçdışı sosyal arzunun dışına çıkmanın sonucu olarak suçluluk veya sosyal baskı hissi kazandırılır ve bireye neyin fantezisini kurabileceği, suçluluk ve günah duygusuyla gösterilir. Böylece bireysel fantezi yasaklanarak gruplaşmış fantezi onaylanır, gruplaşmış fantezi ise arzunun sosyal alanda olumlanmasıdır. Gruplaşmış fantezinin dışına çıkan fanteziler ise Oedipus yasası kapsamında yargılanır.

Oedipus yasasını yıkmaya yönelik arzunun neden olduğu suç ve suçun neden olduğu utanç, Oedipus yasasını yıkmaya yönelik bireyler üzerindeki en önemli sosyal baskıdır. Birey, içinde yer aldığı sosyal makinenin kodlarından sapmanın verdiği utanç ile yeniden sosyal mekanizmanın içerisine dönerek, kendi arzusunu bastırıp başkasının arzusunu yaşar. Deleuze-Guattari'ye göre bütün bu sosyal ve psikik bastırma (bilinçaltına atma)'dan, arzuyu bir yasaya bağlaması nedeniyle Oedipus sorumludur. Böylece birey bastırılan, engellenen arzularının birincil suçlusu olarak içinde yaşadığı sosyal gerçekliği sorumlu kılar ve o gerçeklik içerisinde negatif bir tutum takınarak kendisinin engellenen arzularını başkasının da yaşamasını engelleyerek, bireyler arası karşılıklı şiddeti gerekçelendirir; diğer bireyleri Sartre'ın varoluşçu bireyi gibi negatifleştirir.

Bu anlamda bastırılan arzu toplumsal bilinçdışı olarak bilinci oluşturur ve imgelerle onu şekillendirir. Öyle ki imgeler, sonunda sadece kişinin içine gömüldüğü toplumsal ilişkilerin ürünleri haline gelir (Goodchild 2005: 19). Böylece bilinci oluşturan ve koşullandıran arzu, kişinin içine gömüldüğü toplumsal ilişkilerin ürünü olarak bütün sosyal politik süreçlerde işler. Deleuze-Guattari toplum içindeki sosyal oluşumların sadece ideolojiye dayalı terimlerle açıklanamayacağını, bu oluşumlarda arzu politikasının da etkili olduğunu söyler. Bu kapsamda faşizm, salt ideolojik bir mesele olmayıp arzuya da dayalı bir süreçle üretilir. Benzer şekilde kadın, deli, kötü, evli, homoseksüel, yakında evlenecek veya anne olacak vb. ifadeler de sosyal arzu üretimi içerisinde gerçekleşir (Beddoes 2002: 26). Bunun yanında içerisi ve dışı, yukarı ve aşağı, bura ve şimdi, sol ve sağ, bir ve çok türünden bütün formlar sağduyunun veya özdeşliğin bütün ilkeleri tarafından kuşatılır. Aile içerisinde üretilen arzu, tüm bilinçdışı süreçleri oluşturur ve bu bilinçdışı süreçler şizoid arzuyu değil, gruplaşmış-gruba bağlanmış arzuyu üretir. Bu nedenle, oedipal bilinçdışında her zaman için konuşan bir öteki vardır ki, bu öteki ya anne, ya baba, ya da aile içi bir diğer kişidir. Bilinçdışında konuşan bu öteki kendi arzularını bilince dayatarak, birey üzerinde suçluluk ve utanç ile bir erk oluşturarak, onun tüm yaşamsal süreçlerine hükmeder. Örneğin bireylere dayatılan evlilik baskısı, bireysel bir arzunun çok uzağında

gruplaşmış arzudur. Bu anlamda Oedipus, hükmetmenin ve sömürmenin bir aracıdır. Oedipus baba tarafından belirlenen sosyal tarihsel yatırımın başlangıcını oluşturur (Deleuze&Guattari 2008a: 195). Buradan aynı şekilde babadan oğula geçmesi kalıtımla ilgili olmayıp, bilinçdışının kompleks işleyişiyle ilgilidir. Bu kompleks bilinçdışının işleyişine Deleuze-Guattari şizoanaliz, şizoid arzu ile yeni bir yer yurt kazandırır.

2. Şizoanaliz-Anti Oedipus

Şizoanaliz, reaktif düşünme yapısıyla oluşan Oedipus temelli bilinçdışının kodlarını parçalayan, onun yerine olumluyıcı aktif güç (Nietzsche), etkin beden arzusu (Spinoza) ve oluş (Bergson) düşüncesine dayalı bilinçdışının üretici arzu makinesidir. Şizoanalizin bu üretim sürecini bir değer üretimi olarak düşünmek hatalı olur; o bir ilişkiler, bağlantılar ve çokluklar üretimidir. Sürekli olarak yeni ilişkilerle kendi bağlantılarını çoğaltarak, yaşamı içkinlik ve üretim zemininde erekselliğe dayandırmadan olumlamaktır. Böylece şizoanaliz ereksellik ve aşkınsallık düşüncesi üzerinden kurulan değerlerin kodlarını yersizyurtsuzlaştırma sürecine tabi tutar. Bu kodların yersizyurtsuzlaştırılması sürecini sürekli olarak geriye doğru izlenen bir adımla gerçekleştirmek yerine, herhangi bir noktadan yeni güç ilişkileri bağlantılarıyla gerçekleştirir. Bu nedenle şizoanaliz geçmişin ya da geleceğin bir planını sunmaz; o virtüelliktir, geçmişi ve geleceği oluş içerisinde taşır. Şizoanaliz farkları ortadan kaldıran birleşimlerden daha çok, farklılıkları ayırt edici senteze (yersizyurtsuzlaştırma) tabi tutarak onları bağlayıcı sentez (yeniden yer yurt edindirme) içerisinde yeni farklılıklarla, çokluklarla üretir.

Şizoanalizin bu ayırt edici ve bağlayıcı sentezinin aksine, psikanaliz bileşenleri birleştirme üzerine kuruludur (Guattari 1995: 71). Bu birleştirmede kullandığı yöntem ise tikel bir olayın geçişini daha önceden ortaya çıkmış, Oedipus gibi, genelleşmiş bir elementin geçişi ile bağlar. Örneğin bireyin belli tekil bir andaki davranışıyla, o bireyin geçmişteki bir eylemi arasında bağ kurar. Bu geçmişteki eylemin anlamını da yine daha geçmişteki bir eylemle bağlantılı olarak kurar ve bu gerisin geri sürekli bir kökene doğru yol alır. Şizoanaliz ise bireysel bağlantıların, kökenin yersizyurtsuzlaştırılmasıdır. Şizoanaliz varolan olayı veya problemi basit, tek bir kökene indirgemek yerine olaya birden fazla nedenle çoklu bakış açısı geliştirir (Guattari 1995: 61). Guattari'ye göre şizoanaliz, tutarlılık veya varoluştan yoksun olan öğeleri veya bileşenleri ayırma yeteneğidir (a.e., 71).

Bu ayırma işleminde şizoanaliz, kendinde fark ile pozitif arzu üretimi olarak gerçekleşir. Üretim ise ikili bir döngü içerisinde işler: Birinci boyutu varolanın tüketimini, ikinci boyutu ise tüketirken üretmeyi gerektirir; akışların, paranın, toplanışların, arzunun üretimi, vb. Arzu üretimi ise arzu makineleri ve organsız bedenler⁸ aracılığıyla farklılıkları çoğaltmayı gerektirir. Fark düşüncesine dayalı olarak

⁸ Organsız bedenler bir çölde seyahat etmektir ve asla bir ereği olmadığından saf oluşturmaz. Organsız bedenler, bedenin yeterince organa sahip olduğu düşüncesinden hareketle, organların değişimini veya onları kaybetmeyi ister. Bu nedenle organsız bedenler, ağaç biçimli düşünme yapısıyla üst kodlanmış insan organlarının yersizyurtsuzlaştırılmasıdır.

yeni çokluklar üretilirken özdeşlik, benzerlik, zıtlık ve analogi ile düşünmekten kaçınılır. Bu nedenle şizoanalitik makine yeni bağlantılar kurarak oedipal temelli olan reaktif arzuyu yersizyurtsuzlaştırma sürecine tabi tutar. Şizoanaliz olumlayıcı fark ve arzu ontolojisine dayandığından Deleuze-Guattari için şizofren bireyin ereksiz yürüyüşü, psikanalistin kanepesinde yatan hastadan iyidir (Deleuze&Guattari 2008a: 2). Deleuze-Guattari şizofren bireyin doğaya ait bir gerçeklik olmadığını, onu hem diğer insanlar içerisinde sıradan hem de kendi başına farklılığı olan biri olarak ifade ederler.

Şizoanalitik arzu makinesinin eleştirdiği Freudcu psikanaliz, oedipal arzuyu baba imgesi altında şekillendirerek, çocukluk döneminde bilinçdışında oluşturulan bu imgeden kurtuluşun, hiçbir zaman olanaklı olmadığını vurgular. Buna karşın şizoanaliz arzunun bu türden bir bastırmaya tabi tutulmasını despotik veya majöratif bir tutum şeklinde tanımlayarak, majöratif-despotik tutumun tam tersine arzunun herhangi bir aşkın-majör kodlamaya tabi tutulmadan özgür akışının olanaklılığını yaratır (Holland 2001: 765). Bu yaratım, bilinçdışındaki sosyal kodların köksap eylemiyle yersizyurtsuzlaştırılması ve göçebeleştirilmesiyle gerçekleştirilir. Şizoanalitik arzu, oedipal arzuya biçimlendirilen sosyal makinenin içindeki erk mekanizmalarını şizoanalitik bilinçdışı ile yıkmayı amaçlar. Çünkü ona göre erk, bu oedipal bilinçdışındaki hadım edilmiş arzunun bir ürünüdür. Buradaki amaç, erk işleyişlerini sabit bir değere dayanmayan sürekli bir yersizyurtsuzlaştırma eylemine tabi tutmaktır. Şizoanalizde bilinçdışı öznelerle ve nesnelere yapılandırılmayıp, yatay geçişlerle ve oluşlarla bağlantılıdır (Bosteels 2001: 896). Şizoanalitik bilinçdışını oluşturan güç ise göçebelere dir.⁹ Göçebeler özdeşliğe, kimliğe dayalı bir tarihe ya da aşkın bir göstergeye ihtiyaç duymaz. Göçebeler onun yerine ağaç biçimli yapının içerisindeki erk ilişkilerine dayalı arzu belirlenimlerini yıkarak, şizofrenler üretirler. Şizo(fren) kimdir? Şizo(fren) farklı bir bilinç içeriğiyle kendi arzusunu yeni yer yurtlarla üretebilir.

Şizofreni, aile üçgeniyle biçimlendirilen kişi öncesi fark veya parça nesnelere başlar. Oysa psikanaliz fonksiyondan başlar ve ona göre, sizin bütün paranoyak fantezileriniz babanızın uzantılarıdır. Psikanaliz bütün ruhsal durumları tek bir kökene anne-baba problemine bağladığından, her zaman baba, ben ve beden arasında işleyen bir problem görür (Deleuze 1998: 65). Buna karşın Deleuze-Guattari'nin şizoanalizi ailenin aşkınsallığının eleştirisini yapar (Colebrook 2002a: 134). Deleuze-Guattari'ye göre ailenin bu sınırlandırılmış Oedipus arzu alanından kaçarak, kendi arzu üretim ilişkilerini başlatanlar ise şizofrenlerdir. Şizofren kendi bedeni üzerinde etki yapan arzuya ve bastırmaya ait soyut toplumsal süreçleri en iyi şekilde adlandırabilir. Şizofren, toplumsal bedenin akışına uymayan akışları açığa çıkardığından, onların yer yurt edinen özelliklerini parçalar. Böylece şizoid karakter aile kategorisinde yaşamaz, o sürekli üretim düzeyinde hareket eden bir göçebedir, savaş makinesidir.

Organsız bedenler, kodlanmış organ yapılarının yıkılması olarak kadın oluş, erkek oluş, hayvan oluş vb.dir.

⁹ Deleuze-Guattari göçebeleri kendi arzularını yaratan şizoları anlatmada kullanır, bu nedenle Deleuze-Guattari için göçebeler gerçek devrimcilerdir, çünkü sürekli olarak kendi arzularını yersizyurtsuzlaştırıp yeniden yarattıkları için. Bu anlamda göçebeler, sabit iki nokta arasında hareket eden mevsimlik göçmenler anlamında düşünülmemelidir. Göçebeler kodları olmaması anlamında organsız bedenlere sahip olan akışlardır, şizolardır.

Psikanalizin işlevi ise bu yönlendirilmiş arzu kodlarından kaçarak oedipal arzunun dışına çıkan şizofrenleri yeniden kodlayarak oedipal arzunun işleyişine katmaktır. Şizofrenlerde görülen gerçeklik kaybı bu oedipal gerçeklik alanından kopmayla başlar. Şizofren bağlı olduğu oedipal gerçekliği dış dünyanın belirlenmiş alanında değil, kendi zihinsel süreçlerinde üreten kişidir. Şizofrenlerdeki gerçeklik kaybı olarak adlandırılan olgu, şizofrenlerdeki gerçekliğin kapitalist oedipal arzu mekanizması tarafından kesintiye uğratılmasıyla oluşur. Oedipal arzu mekanizmasından ayrı olarak değerlendirilen şizoanalitik etkin arzu toplum içindeki gerçek ilişkileri, uzlaşmaları ve anlamları biçimlendiren içkin ilişkiler düzlemidir. Şizoanalizin amacı Oedipustan daha etkili veya daha iyi bir bilinçdışı çözümlemesi yapmak değildir. Onun amacı Oedipusun bilinçdışını yerinden ederek, onun dışlayıcı, baskıcı, negatif ve hınc düşüncesine dayalı yapısını sökerek, gerçek problemlere ulaşmaktır. Şizoanaliz yoksun olma ve bunun neden olduğu olumsuzlamayla işlemediğinden, şizoid cinsellik belli bir simgeyle özdeşlik kurmak yerine, olabildiğince farklarla çoğalabilen cinsellikler üretir. Bu nedenle şizoid bilinçdışı, dayatılan kodlardan kaçan çoklu cinsellikler ve bağlantılarla ilişkilidir.

Oedipalleşme sürecinden, belli bir yer yurt zemininden kaçabilenler şizolardır (Deleuz&Guattari 2008a: 75). Şizolar akışlarını belirsiz, düz, pürüzsüz yüzey olması anlamında çölün içerisine doğru taşır. Oedipusun işleyişinde dışlayıcı, baskıcı ve negatif bir üçlü zincir vardır. Şizoanaliz ise üçlü yapının dışında yer alarak kendinde fark düşüncesine dayalı şizolar üretir. Şizo ne dışlayıcı ne baskıcı ne de negatiftir. Şizo erkek veya kadın olarak adlandırılmaz, o ne erkek ne de kadındır, o cinsiyetsizdir. Şizolar “ya” “ya da” ile değil “ya” “ya da” “ya da” ile işlerler. Hep bir başka yol daha vardır, iki seçim yerine çoklu seçim üretirler. Bu “ya-ya da” “ya da”nın işlevi, şizofrenleri hep kendi sınırlarının dışına taşımasıdır (a.e., 85). Bu nedenle şizonun sınırı yoktur. O yalnızca sürekli olarak kendini kendi köklerinden kopararak varolur. O, yalnızca yaşlı bir adam olarak kız olur veya bir kurt olarak Hegel olur, böylece sürekli başka bir şey olur (a.e., 96). Şizoanaliz “bu nedir?”, “anlamı nedir?” sorularının yerine, “hangi biri?” sorusuyla bilinçdışının farklı çokluklarla bağlantı kurmasını sağlayarak, bilinçdışının arzu makinesini üretir. Sabit bir anlamı olmayan bilinçdışı, işlevsel olan bağlantılarla arzu makineleri oluşturur. Arzu makinesi olan bu bilinçdışı konuşmaz, çünkü o mühendistir (a.e., 197). O, anlamı ifade eden ve temsil eden de olmayıp üretici olandır. Bir sembol veya anlam arzu makineleri gibi işleyen, bir sosyal makineden öte hiçbir şeydir. Arzu makineleri sosyal makinelerin içinde onların işlevlerine göre bağlantılar üretir.

Psikanaliz bilinçdışını trajedi ve Oedipus aracılığıyla mitlerle açıklarken, şizoanaliz psikanalizin kişisel drama ve trajedilerine karşı, arzu makinelerinin yersizyurtsuzlaştırma işlevlerini ön plana çıkararak bilinçdışını açıklar. Böylece Deleuze şizofreniyi “kapitalist oluşumun negatifi olarak tanımlar” (Deleuze 2005: 19). Çünkü ona göre kapitalizm, bireyleri yaşam tarzı düzeyinde şizofren yapmaz; daha çok ekonomik süreç düzeyinde şizofren yapar. Daha önce de ifade edildiği gibi kapitalizm arzu akışlarıyla işler ve kapitalizm yersizyurtsuzlaştırma hareketlerinden ayrı düşünülemez. Fakat bu hareket yapay ve soyut yeniden yer yurt edinmeyle işler. Deleuze-Guattari için kapitalizm ilkel yer yurt ve despotizm, mistik ve trajik temsillerin yıkıntuları üzerine kurulur; fakat o onları kapitalin imgesi gibi, bir başka formda ve

kendi hizmetinde yeniden kurar (Deleuze&Guattari 2008a: 333). Bu anlamda kapitalizm büyük, objektif temsillerin (despot makine ve ideolojiler, kültürler, değerler vb.) çökmesidir. Bu çöküş kapitalizmin yeniden üretimini yararlıdır, fakat bu yeniden üretim de temsillerin dünyasından kaçamaz. Çünkü kapitalizm bütün sosyal kodları bir yandan yersizyurtsuzlaştırırken aynı anda da onlara yeni yer yurtlar edindirir. Bu nedenle kapitalizmde yersizyurtsuzlaştırma eylemiyle yeni bir yer yurt edindirme eylemi aynı anda, birlikte gerçekleşir. Buna göre kapitalizm herhangi bir yerleşik kültürü bağlantılarından sökerken, aynı anda oedipal baskıyla onu yeniden kodlar. Buna karşın olumlayıcı fark ve arzu üretimine dayalı şizoanalitik makine, kapitalizmin bu oedipal arzu üretimini bozarak kendi için arzu üretimini gerçekleştirir.

Şizofrenik yatırım tamamen çoklu belirlenimlere, akışlara ve pürüzsüz bir zeminde göçebelğe bağlıyken; kapital, Oedipusa ve paranoyak yer yurda bağlıdır, çünkü Oedipus saplantılıdır (a.e., 306). Deleuze-Guattari için bütün sosyal yatırımların arzuların, sosyal makine tarafından yapıldığı gerçektir. Bu sosyal yatırımlar da paranoyak ve şizofrenik olabilir. Klinik anlamda paranoya, yığın fenomeninin yoksunluk doğumunu iletir. Yoksunluk üzerinden kurulan Oedipus ve bu yoksun olma düşüncesine bağlı bilinçdışı hadım edilme, mahrum kalma korkusuyla kurulur. Buna karşın şizoanalitik bilinçdışı kişilerin, bütünü, yasaların, imgelerin, yapıların ve sembollerin farkında değildir. O anarşist bir yapı içinde yetimdir. Onun yetimliği bir yoksun kalma anlamında değildir. Ona göre bilinçdışı geçmişe saplantı içerisinde açıklanamaz, bilinçdışı her an yeni bağlantılar kurarak, arzusunun yeni bağlantılarla üretim sürecine dahil olmasını sağlar. Bu nedenle şizoid bilinçdışı temsili, yapısal veya sembolik değildir; çünkü onun gerçekliği onun pek çok ürününün gerçekliğidir ve o mekaniktir, üreticidir (a.e., 342). Şizoid bilinçdışı yok etme üzerine kuruludur. Neyin yok edilmesi? Suç-hadım edilme ve yasa üzerine kurulan Oedipusun yok edilmesidir.

Yoksun kalmayı reddeden şizolar, Oedipus ile şekillenen bireylerin Azrail'leridir. Psikanaliz ise Oedipustan kaçışın olanaksız olduğunu söyler, ona göre her olası farklılaşmanın temelinde Oedipus vardır ve her farklılaşma yeni bir oedipal süreçtir. Bu nedenle Oedipus çift çıkmaz içinde işler; kaçış ve yakalanma. Bu çerçevede kaçışın hadım edilme, gecikme, cinsel bastırma ve yüceltme yoluyla başarıldığı söylenir. Buna karşın şizoanaliz ise kendini yoksunluk, korku veya hadım edilme üzerinden değil de yaratıcı arzu üretimiyle kurar. Şizoanaliz her defasında var olanı yıkıp yeniyi ürettiği için yıkıcıdır. İnançları, temsilleri ve dramatik sahneleri yok eder (a.e., 345). Şizoanalizin yıkıcı özelliği onun pozitif boyutudur. Pozitif boyut oluş veya onun arzu makinelerinin işlevi, herhangi bir yorumdan bağımsızca öznenin keşfini oluşturur (a.e., 354). Şizoanaliz köksap olarak yersizyurtsuzlaştırma akışıdır.

Köksap, ağaç biçimli Batı düşünme geleneğinin kodlarını yersizyurtsuzlaştırmada kullanılan şizoanalitik yöntemdir. Bu yöntem Batı rasyonalitesinin tüm ürünlerine¹⁰ bir başkaldırıdır (Bürger 2001: 1252) ve aşkınsallığa dayalı bu ürünlerin toptan bir reddi olarak yaşamın şizoanalitik düzlemde içkinlikle olumlanmasıdır. Köksapın reddettiği ağaç biçimli düşünme yapısı belli bir kökenden, başlangıç noktasından hareket ederek tüm yapıyı bu köken veya temel üzerinden açıklar

¹⁰ Bu ürünler: Düalizm, birlik, adalet, erdem, iyilik, özne ve nesne, kültür, anlam, köken, hiyerarşik yapı vb. ikili karşıtlıklar ve bunlara dayalı düşüncelerdir.

ve bu kökenle uyum göstermeyen düşünceleri, kavramları veya yaşamları olumsuzlar. Örneğin Freudyen psikanalizde her şeyin Oedipus ile, Marksist düşüncede her şeyin sınıf temeliyle veya dini düşüncelerde her şeyin kutsal metinle açıklanması gibi. Ağaç biçimli yapıda iki düşünce arasında veya iki nokta arasında bir bağ kurulurken, bir nedensellik ve ereksellik aranır; buna karşın köksapta ise bağlantılar kurulurken bir nedensellik ve ereksellik aranmaz. Bu nedenle köksap çok farklı gösterge sistemleri arasında bağ kurabildiğinden, o ne tekile ne de çokluğa indirgenebilir (Deleuze & Guattari 2008b: 23). O ne bir başlangıç ne de bir sondur; o pürüzsüz bir alanda her şeyin ortasında olması nedeniyle belirsiz bir noktadan sonsuz sayıda bağlantılardan oluşan çokluk olarak arzu üretimidir ve bu çokluklar ne öznedede ne de nesnede bağlanırlar. Bu çoklukların bağlandığı düzlem üreticidir, bilinçdışıdaki pozitif arzudur.

Deleuze-Guattari'ye göre bilinçdışı hafızayla, bastırmayla bağlantılı değildir, bilinçdışı arzu üretiminin merkezidir. Bu nedenle bilinçdışı akıştır ve akış içerisinde oluşur (Deleuze&Parnet 1987: 78). Arzu da bilinçdışıdaki akış ile sosyal alanda üretilen göstergeler sisteminin bir ürünüdür. Bilinçdışında üretilen bu arzu her zaman daha çok bağlantı ve toplanış istemesi nedeniyle devrimcidir. Fakat psikanaliz bu bağlantıları ve toplanışların akışını Oedipus ve buna dayalı negatif arzu kodlamasıyla kesintiye uğratar. Bu nedenle Deleuze-Guattari Oedipal bilinçdışının yerine şizoid bilinçdışını oluştururlar. Oedipal bilinçdışı toplumsal bastırmayla işliyorken, şizoid bilinçdışı bu toplumsal bastırmanın yersizyurtsuzlaştırılmasıyla arzu üretimine dönüştürülür ve bu da arzunun negatif değil pozitif-şizoid arzu makinesidir.

3. Şizoid Arzu Makinesi; Şizoid Bilinçdışı

Şizoid arzu makinesi için önemli olan ayrıcalıklı veya pürüzlü bir yüzey olmadan, yüzeylerin çeşitliliği üzerinde politik göçebelige izin veren daha akıcı bir politik ontoloji kurmaktır. Deleuze-Guattari yüzeylerin çeşitliliği içerisinde göçebelige izin veren bu politik ontolojiyi, arzu makinesiyle kurarlar. Deleuze-Guattari'nin arzu makinesi düşüncesi mekanik bir işleyiş değildir. Makine düşüncesini kullanmalarının nedeni, bu düşüncenin bir öze dayanmadan sürekli üretmesidir. Bu üretim ise arzunun ebedi üretimidir, akışıdır. Makine, sağduyu ve vicdan¹¹ düşüncesiyle oluşturulan politik teorilerin dogmatik imgesinden kaçan şizoid arzu ontolojisidir. Bu şizoid arzu makineleri sürekli yeni bağlantı zincirleriyle işler. Deleuze-Guattari'ye göre arzu makineleri ile organizma bağlantıları arasında temel bir farklılık vardır. Buna göre bir organizma bir özdeşlik ve bir son ile bir bütüne bağlı olduğundan, bütün olarak kendini düzenler. Onun bütünlük içerisinde parçalarının her biri diğer bağlantılarla desteklenir ve bütünü oluşturan da bu parçalar arasındaki uyumdur (May 2005: 122). Buna karşın arzu makinelerini oluşturan bağlantılar zincirinin herhangi bir kökene, öze bağlılığı

¹¹ Sağduyu *commen sense*'dir. Sağduyu toplumsal ortak bir kanıyı ifade eder. Şizoanalitik düşünmede sağduyu oedipal olması nedeniyle eleştirilir. Vicdan ise *good sense*'dir. Vicdan sağduyudaki toplumsallığın tam tersine bireyselliğe vurgu yapar. Yine vicdan da oedipal bilinçdışına dayanır. Hem sağduyunun hem de vicdanın olumsuzlanması ise, arzuyu toplumsal kodlara yatırarak arzunun akışını engellemeleri nedeniyleledir. Çünkü bireyler sağduyu ve vicdan ile arzularının üreticiliğini baskı altına alırlar.

yoktur. Bu çerçeve içerisinde o belli bir toprak veya yer yurt zemini üzerinde işlemediğinden, o yersiz yurtsuz olarak bir öz veya niyetten öte ne yapıyorsa odur. Bu yüzden makineler organsız bedenlerdir, bilinçdışındaki arzunun üretici sentezidir.

Arzu makineleri düşüncesinde etkinliğin biçimini oluşturan yapı bağlantılarla kurulduğundan, bağlantılar arasındaki uyum değiştiğinde bütünün işleyişi de değişir. Makinelerin en temel özelliği sürekli yeni bağlantılar oluşturmak yoluyla üretici olmalarıdır. Bilinçdışı yeni alanlarla bağlantı kurarak işler. Deleuze-Guattari düşüncesinin makine bağlantıları kurmasını arzu terimiyle ilişkilendirirler. Makinelerin bağlantı kurması arzulanmayla gerçekleşir. Fakat buradaki arzu Oedipusçu veya sahip olunmayan bir şeyin arzulanması olmayıp, yeni bağlantılar kurarak pozitif yaratıcılığın üretilmesidir. Düşünce sürekli olarak etkin bir biçimde yeni bağlantılara girmeyi arzular, bu bağlantılar çoklu bir zeminde cinsel, politik, etik ve benzeri pek çok yönden gerçekleşir.

Deleuze-Guattari yaşamdaki her bağlantıyı bir makine işleyişi olarak görürler. Her makine içerisinde bir akış gerçekleştiğinden, her ortak akış sonsuz bir akım ya da kesintisiz üretimin evrensel sürekliliği olarak görülmelidir. Makinedeki akış bir meme makinesi ve bir ağız makinesi arasında sütün akışı ya da bir ağız makinesi ile kulak makinesi arasında sözcüklerin akışı şeklinde bağlantılarla gerçekleşir. Bu bağlantılar belirsiz bir alandan sonsuz bir alana akar. Bu bağlantılarla işleyen makine düşüncesiyle kurulan arzu ontolojisi üç açıdan önemlidir: Birincisi, arzu makineleri negatif değil pozitif fark içerisinde işler; ikincisi, arzu makineleri edimsel bağlantılarla değil virtüel bağlantılarla işler. Bu virtüel bağlantılar, makinelerin sürekli olarak aynı bağlantılarla işleyen edimsel bağlantıların dışına çıkarak yeni bağlantılar kurmasına izin verir; üçüncüsü, makinelerin virtüel karakterinde makine kavramının hareketliliği ve canlılığı aşkın bir gösterenden gelmez, köksap işleyişiyle sürekli yeni bağlantılardan geldiğinden bu makinece düşünmektir. Makinece düşünmek ise politik alanda verili olan kimliklerle¹² düşünmemektir. Makinece düşünmek major yani kodlayıcı olan sosyal alanlardan kaçıştır. Bu anlamda arzu makineleri kavramı da Deleuze-Guattari'nin yaşamı majör olanın dışında düşünmede kullandığı temel kavramlardan biridir. Arzu makineleri değerlerin yeniden üretim etiği olarak içkinliğin üretimidir. Arzu makineleri bir öze sahip olmaması nedeniyle öznellik kavranamaz; o, onu meydana getiren bağlantıların ötesinde bir şey değildir ve ne yapıyorsa odur (Colebrook 2002b; 56). Arzu makineleri şizoid bilinçdışının üretici sentezidir.

Bilinçdışının şizoid arzu makineleri organik olmayan bir beden sistemidir (Guattari 2007; 74). Bu anlamda o moleküler veya mikro makinelerdir. Arzu makineleri büyük-molar veya sosyal makinelerin içindeki moleküler makinelerdir. Bu moleküler makineler çoklu bir üretici bilinçdışına dayandığından, oedipal değildirler. Çünkü arzu makineleri bilinçdışının oedipal olmayan üretici sentezini oluştururlar. Bilinçdışı Oedipus ile kavrandığında dramatik bir tiyatro olarak kavranır. Oysa Deleuze'e göre

¹² Liberalizm, Marksizm, kapitalizm, sosyalizm anarşizm, feminizm vb. her türlü sosyo politik hareket birer kimlik hareketidir. Çünkü tüm politik hareketler negatif fark düşüncesine dayalı olarak özdeşliklerini inşa ederler ve bu özdeşlikten çoklukları azaltarak majoratif bir kimlik kazanırlar.

bilinçdışı bir fabrika olarak üretimin merkezidir. Bilinçdışı üretimin merkezi olarak arzu makinesidir ve yaşam da bilinçdışındaki makine bağlantıları ve gücün akışıdır.

Sonuç

Şizoanalitik ontoloji, arzunun çoklu düzlemde yersizyurtsuzlaştırılmasıyla oedipal arzunun belli bir yer yurt üzerinde yerleşik olan işleyişinin parçalanmasıdır. Oedipal arzu aile, kültür, ibadethane, benlik, okul, ulus, siyaset üzerinden kendine belli bir yer yurt edinir ve bireylerin arzuları da bu sabit noktalar içerisinde bir noktadan diğerine geçer. Oysa şizoid arzu bu sabit noktalar arasındaki arzu akışını pürüzlü zemin olarak adlandırarak, arzunun pürüzsüz, önceden bilinemeyen, kestirilemeyen bir alanda akışını olanaklı kılar. Bu nedenle oedipal arzu belli bir yer yurt üzerinde kodlanmayan akış halindeki arzuları negatifleştirerek, oedipal alanın içine çekmeye çalışır. Buna karşın şizoid arzu arzunun pürüzsüz bir düzlemdeki her türlü akışını bilinçdışının makine işleyişi olarak üretime dönüştürür ve pozitif arzu düzlemindeki her üretim, kendinde farklılıkla değerlendirilerek olumlanır. Bu olumlama ve üretim de arzu makineleriyle gerçekleştirilir. Psikanaliz arzuya hükmedebilmek için onu belli bir yoksunluk üzerinden, bir imge veya nesneye sabitleyerek kontrol altına almaya çalışır. Bu kontrol altına alınmış arzunun ise yaratıcı ve üretici akışı kesintiye uğratılır. Buna karşın şizoanaliz arzuyu herhangi bir nesne veya imge ile sabitlemeyen içkin sel bir oluştur, akıştır. Akışın kontrol ve koordinasyonunun yer aldığı imgesel yüzey ise yersizyurtsuzlaştırılmış şizoid bilinçdışıdır. Şizoid bilinçdışı da yersizyurtsuzlaştırıcı arzu makineleriyle işleyen üretici bilinçdışıdır.¹³

¹³ Bu çalışma yazarın, *Deleuze-Guattari: Yersizyurtsuzlaştırma Makinesi Olarak Şizoanalitik Fark ve Arzu Ontolojisi* başlıklı “Doktora Tezi”nden türetilmiştir.



Assist. Prof. Dr. Sinan KILIÇ

Erciyes University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Kayseri-Turkey.
kilicsinan@gmail.com

Deleuze-Guattari: Deterritorialization of Oedipal Unconscious on the Plain of Schizoanalytic Ontology

Abstract

Many answers with different meanings were given during the history of thought to the questions of “What is desire?”, “What stands in the ground of desire?”, “Is it the biological structure or social structure which is determinant in the creation of desire?” “What is the function of desire?” etc. And when those answers are analyzed, one may find that there have been two distinct thought traditions which inspect desire on negative and positive plan in the history of thought. While the tradition which analyzes desire on positive plain begins with Aristoppos and Epicuros who affirm desire and continues with the line of Spinoza, Nietzsche, Lyotard, Deleuze-Guattari; the tradition which negates desire begins with the line of Socrates, Plato and continues with the line of Descartes, Freud, Lacan. The tradition which negates desire assesses desire as deprivation since it rather identifies desire with appetite and the tradition which affirms desire affirms desire as the willpower and joy since it assesses it as libidinal energy, the effort to survive, the power of creation. According to Deleuze-Guattari, since psychoanalysis which is a product of the tradition which negates desire assesses as the deprivation in the unconscious, in psychoanalytic analysis it is traced backwards toward the origin of the thing which the individual is deprived of in the unconscious. Nonetheless schizoanalysis is composed on the basis of how the transition and flow of the desire of the individual in the unconscious and the libidinal energy to production and creation through new connections becomes possible rather than the presupposition that the unconscious of the individual is deprived of anything. And in this study the possibility plain of the schizoid transition and flow of desire through deterritorialized connections based on immanence rather than transcendence shall be analyzed through schizoanalytic ontology.

Keywords

Desire, Oedipus, Anti-Oedipus, Unconscious, Schizoanalysis, Desire Machines, Rhizome, Deterritorialization.

KAYNAKLAR

BEDDOES, Diane (2002) “Deleuze, Kant and Indifference”, *Deleuze and Philosophy-The Difference Engineer*, edited by Keith Ansell Pearson, New York: Routledge.

BOSTEELS, Bruno (2001) “From Text to Territory: Felix Guattari’s Cartographies of the Unconscious,” *Deleuze and Guattari-Critical Assessments of Leading Philosophers*, edited by Gary Genosko, vol. II, pp. 881-910, London: Routledge.

BURGER, Christa (2001) “The Reality of Machines/Notes on the Rhizome-thinking of Deleuze-Guattari,” *Deleuze and Guattari-Critical Assessments of Leading Philosophers*, translated by Simon Srebrny, edited by Gary Genosko, vol. III, pp. 1251-1262, London: Routledge.

CHESSICK, Richard D (2007) *The Future of Psychoanalysis*, New York: State University of New York Press.

COLEBROOK, Claire (2002a) *Understanding Deleuze*, Australia: Allen&Unwin.

COLEBROOK, Claire (2002b) *Gilles Deleuze*, London: Routledge.

DELUZE, Gilles (1973) “Dualism, Monism and Multiplicities (Desire-Pleasure-Jouissance)”, Seminar of 26 March, 1973, Contretemps 2, çev. Daniel W. Smith, May 2001, pp. 92-108.

DELUZE, Gilles (1994) *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton, New York: Columbia University Press.

DELUZE, Gilles (1998) *Essays Critical and Clinical*, translated by Daniel W. Smith and Michael A. Greco, London: Verso.

DELUZE, Gilles (2004) *The Logic of Sense*, translated by Mark Lester with Charles Stivale, London: Continuum.

DELEUZE, Gilles (2005) *Kapitalizm ve Şizofreni* (bant çözümleri), Çev. Özcan Doğan, Ankara, Araf Yayıncılık.

DELEUZE, Gilles (2007) *Two Regimes of Madness-Texts and Interviews 1975-1995*, edited by David Lapoujade, translated by Ames Hodges and Mike Taormina, New York: Semiotexte.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Felix (2008a) *Capitalism and Schizophrenia, Anti Oedipus*, translated by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, London: Continuum.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Felix (2008b) *Capitalism and Schizophrenia, A Thousand Plateaus*, translated by Brian Massumi, London: Continuum.

DELEUZE Gilles and PARNET Claire (1987) *Dialogues*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press.

ERSEVİM, İsmail (2004) *Freud ve Psikanalizin Temel İlkeleri*, İstanbul: Assos Yayınları.

FRANK, Manfred (2001) “The World as Will and Representation/Deleuze’ and Guattari’s Critique of Capitalism as Schizo-analysis and Schizo Discourse,” *Deleuze and Guattari-Critical Assessments of Leading Philosophers*, translated by David Berger, edited by Gary Genosko, vol. III, pp. 1263-1276, London: Routledge.

GOODCHILD, Philip (2005) *Deleuze ve Guattari-Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GUATTARI, Felix (1995) *Chaosmosis an Ethico-aesthetic Paradigm*, translated by Paul Bains and Julian Pefanis, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

GUATTARI, Felix (2007) *Chaosophy, Texts and Interviews 1972-1977*, translated by David L. Sweet, Jarred Becker, and Taylor Adkins, edited by Sylvere Lotringer, Los Angeles: Published by Semiotext(e).

HOLLAND, Eugene (2001) "Schizoanalysis-The postmodern contextualization of psychoanalysis," *Deleuze and Guattari-Critical Assessments of Leading Philosophers*, edited by Gary Genosko, vol. II, pp. 759-773, London: Routledge.

MAY, Toddy (2005) *Gilles Deleuze, An Introduction*, New York: Cambridge University Press.

TURKLE, Sherry (2001) "French Anti-Psychiatry", *Deleuze and Guattari-Critical Assessments of Leading Philosophers*, edited by Gary Genosko, vol. II, pp. 508-538, London: Routledge.

Araştırma Makalesi
Research Article

Assist. Prof. Dr. Pakize Arıkan SANDIKCIOĞLU

Nevşehir University, Faculty of Arts and Science, Department of Sociology, Nevşehir-Turkey.
pakizearikan@yahoo.com

The Richness of Perceptual Content

Abstract

This study aims to present one of the most effective arguments given against conceptualism about perceptual content. Conceptualism is the view that perceptual content is wholly conceptual, so that a subject cannot undergo a perceptual experience unless he possesses concepts that properly characterize the content of his experience. The Argument from Richness of Perceptual Content states that perceptual content cannot be conceptual because it contains so many details that it is unlikely that a subject deploys so many concepts while having a perceptual experience.

Keywords

Conceptualism, Perceptual Content, Richness of Perceptual Content.

The world is perceptually represented to us in a certain way; the sky as blue, the orange as round, and the cotton as soft. In that sense, perception is supposed to be directed to or about the external world. This *aboutness* is usually characterized as the content of perception. And the content of perception can be roughly defined as “how the experiences represent the world to be” (Crane 1992: 137). Whenever we have a perceptual experience there is a specific way through which the external world is conveyed to us. For instance, my current perception of my computer represents me the computer as being rectangular, black, etc. Even though the representational character of perceptual experience is agreed upon by many philosophers, there is an intractable disagreement about whether the representational content of perception, namely, the way it represents the world is conceptual or not. While conceptualists claim that perceptual content is wholly conceptual, nonconceptualists hold that perception can also represent nonconceptually. The aim of this study is to present one major argument given against conceptualism about perceptual content named ‘The Richness Argument’. The argument relies on the fact that perceptual content is too rich in detail to be conceptually captured. That is to say, it stresses the implausibility of the claim that we need to possess or deploy all concepts that specify every single aspect presented in perception.

Conceptualism, whose major proponents are John McDowell (1996) and Bill Brewer (1999), is the view that perception represents the world conceptually, or that it has conceptual content. For conceptualists, a subject who has a contentful perceptual experience needs to possess all of the concepts that occur in a proper characterization of the content of his perceptual experience. For instance, one cannot perceive that the sky is blue, without possessing the concepts ‘blue’ and ‘sky’. The main motivation of conceptualism derives from the fact that perception justifies or warrants perceptual beliefs which are themselves conceptual. It is hardly denied that perceptual beliefs are formed on the basis of perceptual experiences. For instance, when someone is asked why he believes that the sky is blue, the most natural answer we would expect is ‘Because I see that it is blue.’ In other words, the content of perceptual experiences can constitute and can be given as reasons for holding certain perceptual beliefs. If this is so, it is claimed, perceptual content has to be conceptual since a nonconceptual item cannot play this justificatory role attributed to perception (McDowell 1996).

Nonconceptualism on the contrary claims that the subject does not need to possess all those concepts. It is possible to perceive that the sky is blue without possessing any of the concepts ‘sky’ and ‘blue’. It is claimed that the fact that perceptual content of perception is nonconceptual does not exempt perception from the realm of rationality or justification. Perceptual content is nonconceptual but nevertheless representational; therefore it can perfectly bear rational relations to perceptual beliefs.

The root of the debate about whether perceptual content is conceptual or not goes back to the Kantian theory of intuitions that can be seen as the “*hidden historical origin of both sides of the contemporary debate between conceptualists and nonconceptualists*” (Hannah 2006: 90-91, emphasis on its original). Although Kant’s emphasis on concepts in the formation of human experience leads to the common belief that he is a conceptualist, some authors hold that in Kantian philosophy there is nevertheless room for nonconceptual representational content of perception. It is well

known that the Kantian notion of experience requires “both sensory input and intellectual organization” (Guyer 2006: 53). Experience, for him, arises out of the cooperation of intuitions and concepts or sensibility and understanding. The interdependency of these two faculties is the main conceptualist motivation that leads to the view that concepts are indispensable for perception. Similarly, Kant’s famous words about the blindness of intuitions without concepts lead to a conceptualist reading of the Kantian theory. However, it is also held that Kant is a nonconceptualist because he endorses the view that intuitions, which can be characterized as objective representations of objects in sensibility, do have representational content and have rational bearing on belief and knowledge on their own. For instance, Hannah (2006), who favors a nonconceptualist reading of Kant, argues that Kantian intuitions without the contribution of understanding can be considered as “*objectively valid nonconceptual intuition.*” These two rival readings of Kant and the debate between conceptualism and non-conceptualism force us to establish a notion of ‘perception’ that would clarify the framework and subject matter of the debate. The notion in question should not be in advance equated with the Kantian understanding of experience that already includes the faculty of understanding, for this would immediately rule out all nonconceptualist positions and trivialize conceptualism. Similarly, perception cannot be considered as nonconceptual, nonrepresentational subjective sensations or raw feels either, for this would abolish the epistemic role perception is supposed to have in the formation of perceptual beliefs and would miss the essence of the debate. ‘Perception’ is a vague notion; it roughly refers to a fundamental mechanism to interact with the environment through our sense organs. However, if we are to provide a neutral notion of perception that both sides of the debate would not disagree, we can at least say that perception is a perceptual state that is representational, i.e. that is directed to or about the external world. So, it can be said that the conceptualist-nonconceptualist debate mainly focuses on whether such a perceptual state (representational and epistemically relevant) is conceptual or not.¹

There are numerous nonconceptualist arguments that aim to show how such an understanding of perception with representational content can occur even though conceptual capacities that are needed to characterize its content are not in play. In this work, I will present only one of them; the argument known as “the Argument from Richness of Perceptual Content” which, I believe, deserves special attention for it highlights an important difference between perceptual content and belief content. The argument roughly states that, contrary to belief content, perceptual content cannot be conceptual because the number of details it contains outstrips the number of concepts deployed by a subject. It will be shown that we have good reasons to believe that perceptual content is rich in detail. It will be further argued that even though it does not

¹ From now on I will use ‘perception’ and ‘perceptual experience’ as a perceptual state with representational content without presupposing any conceptualist or nonconceptualist implication.

necessarily falsify conceptualism, the Richness Argument constitutes a critical challenge against conceptualism.²

It is crucial to note that if perceptual content is conceptual it is not sufficient that a subject possesses concepts that provide a complete specification of the content in question.³ The subject should also deploy those concepts while having the perceptual experience for, “possession of concepts alone is insufficient to determine the content actually entertained” (Chuard 2007). In other words, the subjects besides possessing relevant conceptual capacities that characterize his experience should also actualize these capacities in that experience. For instance, if we are currently holding the belief that the world is round, the content is not determined by concepts that we already possess such as ‘square’, ‘planet’ etc., but by concepts that we both possess and deploy in these beliefs, namely, ‘round’ and ‘world’. The Richness Argument, then, which I believe is the most essential attack on conceptualism, is based upon the fact that perceptual content is rich, that is, it has countless details, objects and properties represented simultaneously in a single perception. It is argued that it is unlikely that we possess and deploy every concept that specifies each single aspect represented in perception simultaneously. But if conceptualism is correct, it has to show that every time we have an experience, we do not only possess but also deploy specific concepts that capture all details that are perceptually presented to us. What is conveyed to us through perception is so rich that claiming that they are conceptual seems to require the deployment of a gigantic amount of concepts at once. In other words, the argument is based upon the implausibility of the conceptualist claim that all concepts that are used to specify all objects, properties or relations presented in a single perceptual experience are operative in this experience at the same time.

As we will see conceptualists may avoid the challenge posed by this argument through denying that perceptual experiences have rich contents, that is, through claiming that rich details that are supposed to be presented in experience do not in fact show up as parts of the representational content of the experience. If it can be shown that we do not genuinely perceive the details of a perceptual scene, the Richness argument would fail. Therefore, in order for the Richness Argument to make sense we should be able to show that perceptual content is actually rich as assumed by nonconceptualists.

Is perceptual content rich? Do details that are supposed to be presented in experiences really count as perceptual content at all? It is hard to deny that perceptual experiences usually convey us a huge amount of information simultaneously. Even a

² Even though the Richness Argument is usually conflated with and cited together with the Argument from Fineness of Grain, it relies on a different aspect of perceptual content. The latter is rather about the determinacy of the details presented in perception while the former is about the quantity of those details.

³ Concept possession is not considered as a simple ability like perceptual discrimination by both sides of the debate. If taken so conceptualism would be trivial. Concept possession rather requires complex cognitive abilities such as the ability to use the concepts in different thoughts and at different occasions. For more detail see, Tye (2005) and Kelly (2001). Similarly, McDowell holds that concepts that are deployed in perception need to be exercisable in active thinking as well and cannot be merely a perceptual ability (1996: 11).

quick glance at an object may represent various properties of it and its surroundings in a very short moment. Almost everyone would agree that we do not experience objects as isolated from their surroundings or fragmented and discontinuous. Objects are embedded in an environment that usually contains many other objects that possess numerous properties. Right now I have a conscious experience of my computer in front of me. Besides the fact that I perceive a computer, my visual experience also conveys me limitless information about the properties of my computer. Its color, its shape, its keys, its screen and many other details about it are presented to me. What is more is that my perception does not merely represent the computer and its countless details. My perceptual experience also represents and provides me information about the background of the computer. While I perceive the computer I also see the papers, books and the pen next to it. Similarly, I also perceive the part of the table which the computer is on. And I also perceive countless properties all of those details have. We can in principle enlarge this list to include every detail of the content of my perceptual experience if we have enough time and conceptual repertoire (Heck 2000: 489). However, the question is whether we do actually deploy so many concepts simultaneously each time we have an experience with a rich content. Given the conceptualist claim that perception is fully conceptual, that is, each single aspect represented in perception is conceptual, it is hard to imagine how so many concepts can be at work simultaneously and sometimes in a very short duration of time. Given that it would take a pretty long time to form thoughts and beliefs about so many distinct objects, we have reason to suppose that the content of perception has to be different from the content of belief or thought in not being conceptual. Similarly, it is reasonable to claim that it is possible not to deploy at least one concept that specifies one object or property represented in perception. If this is so, we have reason to reject the claim that perceptual content is wholly conceptual. The following quotation from E. J. Lowe illustrates the point of the richness argument very clearly:

Consider, for instance, the sort of visual experience that one might enjoy upon suddenly entering a cluttered work-shop or a highly variegated region of jungle for the first time. The perceived scene may be immensely complex and rich in detail- and yet one is seemingly able to take it all in at a single glance, without having time to recognize every one of its ingredients individually as something of this or that kind (Lowe 2000: 135).

Even though conceptualists do not equate perception with other kinds of propositional attitudes such as beliefs, they nevertheless claim that they have the same kind of content. This is why I find it perfectly reasonable to think that what we hold to be true about the conceptual content of a belief may also be held to be true about perceptual content of experience. The rich content of perceptual experience seems to be in contrast with the limited content of a belief one holds at a given time. When we believe a proposition, say “*a* is *F*,” we are not at the same time believing a multitude of details about *a*. In believing that a table is round we do not simultaneously believe that it is also red and situated in a specific environment. A belief has a limited content. Even though in principle we can form countless beliefs about countless details, it seems implausible to claim that we can gather all these details in a single belief. The very same point can be made clearer by mentioning Dretske’s distinction between analog versus digital encoding of information that he takes to exist between perceptual and cognitive

states and that can be interpreted as a different formulation of the Richness Argument. Dretske states:

I will say that a signal (structure, event, state) carries the information that s is F in *digital* form if and only if the signal carries no additional information about s , no information that is not already nested in s 's being F . If the signal *does* carry additional information about s , information that is *not* nested in s 's being F , then I shall say that the signal carries this information in analog form (Dretske 2003: 26).

Dretske wants us to consider the differences between a picture and a statement. The statement that there is a cup with coffee in it conveys the information in a digital way, since there is no more information carried with it. However, the picture or photograph of a cup with coffee in it contains also the information of the color, shape or size of the cup as well as other countless details about the cup, the coffee and their surroundings (2003: 26-27). Dretske finds a similar distinction between perceptions and cognitive processes such as beliefs. The content of perception when looking at a red apple is analog because it carries information other than the redness of the apple. On the other hand, the content of the belief that an apple is red is digital because it carries no more information other than the redness of the apple and information that is already contained in the apple's being red. The difference between these two ways of information coding, according to Dretske, indicates the difference between conceptual and nonconceptual content:

The contrast between an analog and a digital encoding of information (as just defined) is useful for distinguishing between sensory and cognitive processes. Perception is a process by means of which information is delivered within a richer matrix of information (hence in *analog* form) to the cognitive centers for their selective use (2003: 30).

This is why Dretske claims that perceptual content is nonconceptual and belief content is conceptual. If perceptual experiences and beliefs share the same kinds of content, conceptualists should be able to give an account of why belief content is limited in information while perceptual content is not.

It should be noted that what nonconceptualists aim to show is not that in each perceptual experience there are rich details that we are paying attention to or always noticing. It is hardly denied that we are not always fully aware of what we experience. For the amount of information conveyed by an experience is too much to process and register simultaneously (Chuard 2007). What the Richness Argument aims to show, rather, is that perceptual experiences usually convey more information than we actually notice, attend or register.⁴ It is unlikely that we notice or pay attention to everything

⁴ The argument should not be understood as if being inattentive or unnoticed necessarily entails being nonconceptual or that there is a logical connection between being attentive and being conceptual. It is in principle possible to claim that inattentive perceptions have conceptual content or that attentive perceptions are nevertheless nonconceptual. The argument rather aims to show that perceptual content is too rich to be conceptually captured and the existence of inattentive or unnoticed perceptions are considered to be evidences to show that perceptual content is actually rich in detail.

represented in experience. However, this does not mean that things that we do not attend do not enter the content of experiences at all. Even though we do not notice or pay attention to every aspect presented in perception, we nevertheless perceive them to be in a certain way. While looking at my computer I also see the book behind it even though my attention is fixed on the computer and I do not notice the book during my experience. The fact that I cannot identify the book at the time of the experience does not erase it from the content of my experience. As Martin says, "... one can fail to notice how things appear to one" (1992: 748). As this remark illustrates, even though one fails to notice them, things nevertheless appear to one, that is to say, they are nevertheless represented, and thus, are experienced to be in a certain way.

However, whether unnoticed or inattentive perception counts as experience or not, and hence whether perceptual content is actually rich or not, is a controversial issue among philosophers. It can be claimed that such states are not epistemologically relevant enough to count as perceptual experience. So, a conceptualist can still hold that we only perceive what we actually notice or attend. For instance, in his article "Is the Visual World a Grand Illusion?" Alva Noë states that the cases of change blindness where perceivers fail to see the change indicate the fact that perception is fundamentally attention-dependent and that you perceive only what you attend (2002: 5). Change blindness can be defined as follows: "When brief blank fields are placed between alternating displays of an original and a modified scene, a striking failure of perception is induced: The changes become extremely difficult to notice, even when they are large, presented repeatedly, and the observer expects them to occur" (Rensink et.al. 2000: 127). This shows that there are cases where we are not consciously attending or noticing something which is just in front of our eyes. Therefore, we cannot so easily claim that we perceive all the details that are in our visual field. "If something occurs outside of the scope of attention, even if it's perfectly visible, you won't see it" (Noë 2002: 5). Given that what we actually notice or attend to is limited, the Richness Argument cannot refute conceptualism, since it is possible to claim that perceptual experiences are not so rich after all. Correspondingly, O'Regan et al. claim that "we do not have a coherent and detailed representation of the coherent and detailed world that surrounds us" (2000: 127), contrary to what most of us believe. However, the fact that we do not perceive every perceptual detail, as the change blindness experiment shows, does not entail that we never perceive such details. It is still quite plausible to claim that perception is usually rich, that we perceive most of the details visually presented to us even though not all of them.

The conceptualist challenge against the Richness Argument can be resisted in several ways. First consider Dretske's comment on this subject. It is quite reasonable in some cases to make the remark "But you *must* have seen it" to a person. This is because of the fact that "despite what the person *thought* he saw, or whether he thought he saw anything at all, the physical and psychological conditions were such that the object must have looked some way to him" (Dretske 1969: 18). So, the first intuitive and simple reason for believing that experiences have rich content is the fact that we are usually (even if not always) in appropriate physical and psychological conditions to perceive objects in our visual field, such as the surroundings of an object we attentively

experience. Even though this reasoning is not convincing enough, it nevertheless encourages us to consider unnoticed perception as a genuine perceptual experience.

A second and more important reason is phenomenological. It is based upon how unnoticed, inattentive or unrecognized perception of details affects the phenomenology of an experience. There is a sense that the representational content of experience, the way it represents the world to be, is strongly related to its phenomenology, to how it is like to have that experience. A perceptual experience has both a phenomenology and a representational content. If unnoticed or inattentive perception does not count a genuine perceptual experience at all, it can hardly be said that it has a phenomenology. However, unnoticed perceptions have a phenomenology, or contribute to the phenomenology of an experience. And if they have phenomenological properties they should count as genuine experience. Imagine two people who are looking at identical objects, with identical backgrounds, in the same viewing conditions such that we can assume that they have very similar phenomenal feels. Suppose also that those people are not merely looking at the objects; their attention is completely fixed on them, so that they do not notice or attend to any other object around. Now suppose that we somehow remove some objects from the visual field of one of them without making him feel the removal. Can we now say that the two people still have the same experience with the same phenomenology? I think not. The more objects we remove, the more obvious the difference between their experiences will be. Similarly, two persons fixing their attention on identical objects, one of which is isolated and the other is embedded in a background, will have experiences with different phenomenal properties. Moreover, there are cases where we realize that we were hearing a sound only when the sound is over. The fact that we experience the change in the sound, or detect its removal suggests that we were already experiencing it. Can we say that we were not experiencing the sound at all because of the fact that we were not noticing it? If unnoticed perception does not count as perception at all, then its absence or disappearance should make no change in the phenomenology of perceptual experience. But it seems that it does. As Chuard notes, this is a good reason to accept that those experiences are real perceptual experiences (2007). That is, we do perceive some objects or events even though we do not realize at the moment that we do.

Another important reason for believing that inattentive or unnoticed perceptions count as genuine perceptual experience, that is cited by Chuard and other thinkers as well, is based upon sensory memory. In his *Seeing and Knowing*, Dretske states that it is possible for us to remember having seen things although we cannot remember being aware of seeing them (1969: 11). It is crucial here to note that the fact that we cannot remember being aware of them is due to our failure to notice or attend to them rather than our failure to remember our attentive experience of them. It usually happens that we suddenly remember having seen an object or a detail about an object, that is, retrieve information about an object that we did not notice during the experience of it. This, I believe, should not be confused with remembering a fully attentive experience of an object that we have forgotten. For instance, suppose that you are walking down the street. Among the things that you are inattentively perceiving there is also a bakery. At the time of the experience you do not consciously notice it. If someone asks you where the bakery is, you will say that you do not know. Still it is conceivable that sometimes

after the experience you suddenly remember that there was a bakery on your way. Or consider cases when you are trying to find something which is actually just in front of your eyes and when you later remember where you saw it. The fact that we can remember such details after the experience is over indicates the fact that those unnoticed or unattended details were experienced after all, and that their experiences have a representational content. For, if they were not experienced at all, then they would not be remembered either. If you did not experience the bakery, as most conceptualists would claim, you would never be able to remember that there was one on your way, that is, to remember having seen the bakery. Similarly, it usually happens that we find ourselves singing a song or thinking about a song suddenly without any reason or without knowing where you heard this song from. But it is usually the case that we actually heard the song from our friend a while ago, but were not noticing her singing it and later remembered the song without remembering our hearing of it. As Michael Martin states, “one’s memory experiences typically derive from one’s past perceptions” (1992: 750), so, the fact that we have memory experiences indicates that we actually had such past experience.

We have seen that there are several philosophical reasons for believing that perception has rich content. Even McDowell himself seems to endorse the richness of perceptual content (McDowell 1996: 49, n. 6). The richness of perceptual content seems to pose a serious difficulty for conceptualism for it obliges the conceptualist to account for how so many details can be conceptually captured by a subject at once. Certainly, the Richness Argument is not without its critics and does not put the final point to the conceptualist-nonconceptualist debate. Conceptualism has two options against the argument: It can deny that perceptual content is actually rich as nonconceptualists suppose. This work attempts to show that this is not a plausible option. Or, it can accept the richness of perceptual content but goes on to insist that details that are represented in perception are nevertheless conceptual. In other words, it can reconcile richness and conceptuality of perceptual content. So, conceptualists may accept that perceptual content is rich, that we perceive more than what we actually notice, but deny that we can perceive more than what our conceptual repertoire permits. For this second option to work, conceptualism has to provide a notion of conceptual capacity that can deal with the point highlighted by nonconceptualists: with the question of how so many concepts can be deployed during a single experience. It is in principle possible to construct a notion of ‘conceptual’ that permits even inattentive perceptions to fall under it. Conceptualism can argue that deployment of concepts does not in fact require a complex cognitive task, that many concepts can be easily deployed at once; therefore, deployment of a huge amount of concepts at once is not implausible as conceptualists claim. For instance, McDowell claims that concepts in perception are not actively exercised but rather passively actualized. Namely, the subject of the experience is not engaged in an active process of conceptualization. This, in turn, would mean that in order to have a perception with conceptual content one does not need to perform a huge intellectual performance, therefore, there is nothing counterintuitive in the claim that the richness of perception is nevertheless conceptual. Perceptual content can be both rich and conceptually capturable through and through. Whether such an understanding of conceptuality is successful or would make any sense is an important yet debatable issue

and goes beyond the purpose of this work. Therefore, within the framework of this study we can at least claim that the richness of perceptual content does not necessarily falsify conceptualism, but it nevertheless reveals an important aspect of perceptual content that conceptualism has to account for and it forces conceptualists to introduce a notion of conceptuality that is consistent the richness of perceptual content⁵.

⁵ This article is a revised version of a section of my doctoral dissertation “Perception with and without Concepts: Searching for a Nonconceptualist Account of Perceptual Content” defended on January 2013. I am grateful to Assoc. Prof. Dr. Erdinç Sayan for his suggestions and corrections.



Genişletilmiş Türkçe Özet

Yrd. Doç. Dr. Pakize Arıkan SANDIKCIOĞLU

Nevşehir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Nevşehir-Türkiye.
pakizearikan@yahoo.com

Algısal İçeriğin Zenginliği

Algı deneyimlerinin dünyayı belli bir şekilde sunduğu sıkça öne sürülür. Örneğin bir portakalı yuvarlak olarak veya gökyüzünü mavi olarak algılarız. Bu nedenle algının temsil edici içeriğe sahip olduğu oldukça yaygın bir görüştür. Algısal içerik basitçe, algı deneyiminin dış dünyayı temsil şekli olarak tanımlanmaktadır. Ancak söz konusu bu içeriğin kavramsal niteliği, yoğun tartışmaların odağı olmuş ve ‘kavramsalılık’ ve ‘kavram-dışsalılık’ olarak adlandırabileceğimiz rakip görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu çalışmanın amacı kavramsalı görüşe karşı öne sürülmüş olan ‘Algısal İçeriğin Zenginliği Argümanı’ nı sunmak ve değerlendirmektir. Bu argümanın temel iddiası algısal içeriğin kavramlar tarafından kapsanamayacak kadar zengin olduğudur.

Özellikle John McDowell tarafından benimsenmiş olan kavramsalılığa göre, algısal içerik tamamıyla kavramsalıdır. Buna göre, bir öznenin içerikli bir algı deneyimine sahip olabilmesi için algısının içeriğini eksiksiz bir biçimde betimleyen kavramların tümüne sahip olması gerekmektedir. Örneğin, ‘mavi’ ve ‘kırmızı’ kavramlarına sahip olmadan gökyüzünün mavi olduğunu algılamak mümkün değildir. Kavramsalılığın temel motivasyonu algının kavramsal olan inançları gerçekleştirdiği iddiasıdır. Algısal inançların algı deneyimleri temel alınarak edinildiğini inkâr etmek oldukça güçtür. Algı deneyimlerimizin içeriği algısal inançlarımıza neden ve gerekçe teşkil ederler. Algıya yüklenen bu epistemik rol, onun kavramsal olmasını gerektirir. Çünkü kavramsalılığa göre kavramsal olmayanın kavramsal olanı gerçekleştirmesi mümkün değildir.

Öte yandan kavram-dışsalılığa göre, içerikli bir algı deneyimine sahip olmak için özne içeriği betimleyen kavramlara sahip olmak zorunda değildir. ‘Mavi’ veya ‘gökyüzü’ kavramlarına sahip olmadan da gökyüzünün mavi olduğunu algılayabiliriz. Bu görüşe göre, algısal içeriğin kavramsal olmaması onun rasyonel bir rolü olmadığı anlamını taşımaz. Algısal içerik, kavramsal olmamasına rağmen temsil edici bir içeriğe sahiptir ki bu da algısal inançları gerçekleştirmesi için yeterlidir. Kavram-dışsalılar içerikli bir algı deneyimine sahip olmak için kavramlara ihtiyaç duyulmadığını göstermek adına birçok argüman öne sürmüşlerdir. Bu çalışmada algı içeriği ve inanç içeriği arasındaki önemli bir farka vurgu yapan ‘Algısal İçeriğin Zenginliği Argümanı’ sunulacaktır. Bu argüman kısaca şunu iddia eder: Algısal içerik, inanç içeriğinin aksine, kavramsal değildir, çünkü içerdiği ayrıntıların miktarı öznenin sahip olduğu ve uyguladığı kavramlardan çok daha fazla olabilir. Algısal İçeriğin Zenginliği Argümanı her ne kadar kavramsalılığı zorunlu bir şekilde yanlışlayarak tartışmaya son noktayı koymasa da, kavramsalı görüşe önemli bir sorun teşkil etmekte ve tartışmaya farklı bir boyut kazandırmaktadır.

Algısal içeriğin kavramsal olup olmadığı tartışmasının çıkış noktasının Kant'ın bilgi kuramı olduğu söylenebilir. Kant'ın kavramsal olmayan sezgilere ve kavramsal olan düşünceye insan deneyim ve bilgisinin oluşmasında biçtiği rol, kavramsalıcı ve kavram-dışısalcı görüşlerin tetikleyicisidir. Kantçı bakış açısı iki şekilde yorumlanabilir: İlkine göre Kant kavramsalcılığı savunur çünkü deneyimin oluşmasında duyarlık ve anlak fakültelerinin karşılıklı işbirliğinin gereğini vurgular. Ancak diğer bir yoruma göre, Kant'ın kavramsal olmayan ancak yine de nesnel temsil yapabilen sezgilere biçtiği rol, onun kavramsal olmayan bir algısal içerik olduğu inancının göstergesidir. Kantçı görüşün bu iki farklı yorumu, bizi, tartışmanın çerçevesini netleştirmek adına, tarafsız bir 'algı' nosyonu ortaya koymak zorunda bırakır. Buna göre algı Kantçı deneyim kavramı ile özdeş tutulmamalıdır. Aksi takdirde kavram-dışısalcılık baştan ihtimal dışı bırakılır ve tüm tartışma önemini yitirir. Aynı şekilde, algı temsil edici özelliğe sahip olmayan ham hisler veya duyular olarak da tanımlanmamalıdır. Çünkü böyle bir tanımlama, algının sahip olduğuna inanılan epistemik ve rasyonel işlevini devre dışı bırakarak tartışmanın özünü göz ardı eder. Öyle ise, bu tartışma bağlamında, algı veya algı deneyimi, en basit hali ile temsil edici özelliği olan, diğer bir deyişle, dünyayı özneye belli bir şekilde sunan algısal durum olarak değerlendirilmelidir. Kavramsalcılık ve kavram-dışısalcılık arasındaki tartışma ise böyle bir algı anlayışının kavram gerektirip gerektirmediği olarak anlaşılmalıdır.

Algısal içeriğin zenginliği ile ilgili argümanı sunmadan önce üzerinde durulması gereken önemli bir nokta 'kavram sahibi olma' ve 'kavram kullanma' arasındaki farktır. Bir zihinsel durumun kavramsal olabilmesi için öznenin bu durumun içeriğini betimleyen tüm kavramlara sahip olması yeterli değildir. Özne aynı zamanda söz konusu bu kavramları kullanmalıdır da. Kavram sahibi olma nesnelere tanımlama veya düşünce oluşturma kapasitesi olarak nitelendirilirken, kavram kullanma bu kapasitelerin gerçekleştirilmesi veya uygulanması olarak anlaşılabilir. Örneğin 'gökyüzü mavidir' inancına sahip olan öznenin inancının içeriği sahip olduğu herhangi bir kavramla değil, o an kullanmakta olduğu 'gökyüzü' ve 'mavi' kavramlarıyla belirlenmektedir. Bununla paralel olarak eğer algı kavramsal ise, bir algı deneyiminin içeriğini belirleyen kavramlar öznenin o an kullanmakta olduğu kavramlara bağlıdır. Bu nedenle Algısal İçeriğin Zenginliği Argümanı, algısal içeriğin yalnızca sahip olunan kavramlar tarafından değil, daha ziyade öznenin kullanmakta olduğu kavramlar tarafından belirlenemeyecek kadar zengin olduğu iddiası olarak anlaşılmalıdır.

Nesnelere algıladığımız zaman, onları çevrelerindeki diğer nesnelere soyutlanmış olarak algılamayız. Algımız bize nesnelere genellikle zengin bir sahne içerisinde sunar. Örneğin şu anda önümde duran bilgisayar deneyimlemekteyim. Ancak algımın bana sundukları yalnızca bilgisayarımın bakmakta olduğum parçası ile sınırlı değildir. Bilgisayarımı deneyimlerken onun sahip olduğu birçok özellik dışında, yakın çevresinde bulunan birçok nesneyi ve bu nesnelere sahip olduğu özellikleri de deneyimlemekteyim. Şu anki algımın içeriği, bilgisayarın rengi, şekli ve parçalarının yanı sıra, onun arka planında yer alan kitapları, kâğıtları veya yanında duran fincanı da kapsamaktadır. Yeteri kadar geniş bir kavramsal repertuarımız ve zamanımız olduğu sürece bu liste ilkece algısal içeriğimizin tüm ayrıntılarını kapsayacak ölçüde uzatılabilir. Ancak eğer kavramsalcılık doğru ise, yani eğer algımızın içeriği baştan aşağı kavramsal ise, algımızın içeriğinin kapsadığı bu detayları eksiksiz bir şekilde betimleyen kavramların tamamına sahip olmamız, dahası deneyimimiz anında bu kavramları

kullanmamız gerekmektedir. Fakat bu kadar çok kavramın, bir deneyim sırasında aynı anda etkin olması kavram-dışısalcılar tarafından olası görünmemektedir.

Algısal içeriğin zenginliği, kavramsal içeriğe sahip önermesel tutumlar ile karşılaştırıldığında daha da netlik kazanır. Örneğin ‘inanç’ oldukça sınırlı bir içeriğe sahip olan bir zihinsel durumdur. Bir nesnenin yuvarlak olduğu inancımız, söz konusu nesne ile ilgili sayısız ayrıntıyı temsil etmez. Ancak bir nesnenin yuvarlak olduğu algısı, o nesnenin boyutu, rengi, konumu gibi daha birçok özelliği de temsil etmektedir. Dretske aynı noktaya açıklık getirmek amacıyla *analog* ve *dijital* kodlama arasındaki ayrıma vurgu yapar. Eğer bir sinyal herhangi bir bilgiyi dijital olarak kodluyorsa, bu bilgi ve bu bilginin hali hazırda gerektirdiği bilgi dışında herhangi bir ilave bilgi vermez, ancak eğer analog olarak kodluyorsa kodladığı bilgi dışında ilave bilgi de verir. Örneğin bir resim bilgiyi analog olarak kodlarken, bir cümle bunu dijital olarak yapar. Dretske’ye göre söz konusu bu ayrım, algılar ve bilişsel süreçler arasında da vardır. Bir elmanın kırmızı olduğu algısı bilgiyi analog olarak taşır, ancak elmanın kırmızı olduğu inancı bilgiyi ancak dijital olarak sunar. Bu nedenle inanç içeriği, algısal içeriğe kıyasla oldukça sınırlıdır. Bu ayrımdan yola çıkarak Dretske, inanç içeriğinin aksine, algısal içeriğin kavramsal olamayacağını iddia eder.

Algısal içeriğin zengin olduğu iddiası, algılamakta olduğumuz tüm ayrıntılara dikkatimizi yönettığımız veya bu ayrıntıların hepsinin farkında olduğumuz iddiası olarak anlaşılmalıdır. Algısal İçeriğin Zenginliği argümanı daha ziyade, algısal deneyimlerimizin, dikkatimizi yönettığımız veya farkında olduğumuz şeylerin dışındaki birçok ayrıntıyı da temsil ettiğini öne sürmektedir.⁶ Algıladığımız her bir ayrıntıya dikkatimizi yöneltmemiz pek mümkün görünmemektedir. Ancak bu durum, dikkatimiz dışında kalan ayrıntıları algılamadığımız ve dolayısıyla bu ayrıntıların temsil edilmediği anlamına gelmemektedir. Her ne kadar dikkatimizi verdiğimiz ayrıntılar son derece sınırlı olsa da, bu algıladıklarımızın da aynı ölçüde sınırlı olduğunu göstermez. Ancak, farkında olunmayan veya dikkat dışında kalan ayrıntıların gerçek anlamda algılanıp algılanmadıkları oldukça tartışmalı bir konudur. Bu tarz algısal durumların, deneyim olarak nitelendirilebilmeleri için yeterli ölçüde epistemik öneme sahip olmadıkları iddia edilebilir. Öyle ise, bir kavramsalıcının sadece farkında olduğumuz veya dikkatimizi verdiğimiz ayrıntıları algıladığımızı iddia etmesi mümkündür. Örneğin Alva Noë, ‘değişim körlüğü’ olarak bilinen ve öznelere önelimdeki sahnede meydana gelen birtakım değişiklikleri algılayamadıkları durumu, algının aslında tamamıyla dikkate dayalı bir durum olduğunun göstergesi olarak yorumlamakta ve dikkat dışında kalan unsurların gerçek anlamda algılanmadıklarını iddia etmektedir. Daha açık bir ifade ile “Eğer bir şey dikkatinizin kapsamı dışında meydana geliyorsa, tam anlamı ile görünür dahi olsa, onu göremezsiniz.” Ancak, değişim körlüğü gibi durumlarda birtakım ayrıntı ve farkları algılamıyor olmamız bunları hiçbir zaman algılamadığımız anlamına gelmemektedir. Algının her zaman ve her durumda içerikçe zengin olduğunu iddia etmek yerine, algının çoğu zaman zengin bir içeriğe sahip olduğunu söylemek kavram-dışısalcı görüş için yeterli olacaktır.

⁶ Bu argüman dikkat dışı olma veya farkında olunmama gibi özelliklerin kavramsal olmamayı gerektirdiği iddiası olarak anlaşılmalıdır. Burada amaçlanan dikkatini yöneltmek veya farkında olmak ile kavramsal olmak arasında mantıksal bir ilişki olduğunu iddia etmek değil, algısal içeriğin düşünülenden daha zengin olduğunu göstermektir.

Algısal İçeriğin Zenginliği Argümanına getirilebilecek bu tarz kavramsalci eleştirilere sunulacak pek çok karşı argüman vardır. Bunlardan ilki Fred Dretske tarafından öne sürülür. Dretske'ye göre birçok durumda bir kişiye 'Görmüş olman gerekirdi' tarzında ifadeler kullanılır. Ona göre bunun nedeni, söz konusu kişinin herhangi bir nesneyi görmemiş olduğunu düşünmesine rağmen, fiziksel ve psikolojik koşulların o nesnenin algı yoluyla kişiye sunulmasına elverişli olmasıdır. Öyleyse, ilk basit ve sezgisel kavram-dışsalci gerekçe, çoğu zaman görüş alanımızda bulunan nesnelere (örneğin dikkatimizi yönelttiğimiz bir nesnenin arka planındakileri) algılayabilmek için gerekli ve uygun fiziksel ve psikolojik şartları sağlıyor oluşumuzdur. Elbette bu gerekçe kavramsalci eleştirileri etkisiz hale getirmek için yeterli değildir ancak yine de dikkat dışı veya farkında olunmayan ayrıntıların da gerçek anlamda algılandıklarını destekleyen bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Algısal içeriğin zengin olduğuna dair ikinci ve daha önemli bir gerekçe fenomenolojiktir. Dikkat dışı veya farkında olunmayan algısal durumların algı fenomenolojisine katkısı üzerinden yürütülen bir argümana dayanır. Bir algısal deneyimin sahip olduğu temsil edici içerik, yani dünyayı öznesine nasıl sunduğu ile bu deneyimin fenomenolojisinin, yani bu deneyime sahip olmanın nasıl bir şey olduğu, arasında güçlü bir ilişki olduğu iddia edilebilir. Bu nedenle eğer bir şey gerçek anlamda bir algısal deneyim olarak nitelendirilecekse, fenomenal özelliklere sahip olması gereklidir. Eğer dikkat dışı veya fark edilmeyen unsurlar kavramsalcılardan iddia edebilecekleri gibi gerçek anlamda algılanmıyorlarsa, fenomenal nitelikler taşıdıklarını veya algının fenomenal özelliklerine katkıda bulduklarını söylemek oldukça zordur. Aynı görüş şartları içerisinde, özdeş nesnelere bakmakta olan iki kişi hayal edelim. Bu iki kişinin söz konusu nesnelere deneyimlerken, birbirine çok benzeyen fenomenal hislere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Ek olarak, bu kişilerin dikkatlerinin tamamıyla algılamakta oldukları nesnelere üzerinde olduğunu ve çevrede bulunan diğer nesnelere farkında olmadıklarını düşünelim. Şimdi de kişilerden sadece birisinin görüş alanında bulunan nesnelere bir tanesinin kaldırıldığını düşünelim. Bu durumda, bu iki kişinin aynı fenomenolojiye sahip benzer deneyimler yaşamaya devam ettiklerini söylemek mümkün müdür? Cevap 'hayır' gibi görünüyor. Hatta birden daha fazla nesnenin kaldırıldığı düşünülünce, söz konusu kişilerin deneyimlerinin arasındaki fark daha da açık hale gelir. Aynı şekilde, biri arka fona sahip, diğeri diğer nesnelere izole olan nesnelere dikkatlerini vererek bakan iki kişi düşünüldüğünde de algılarının fenomenolojisinin oldukça farklı olduğu söylenebilir. Bu durum, farkında olunmayan veya dikkatin yönlenmediği nesnelere de gerçek anlamda algılanabildiklerini göstermektedir. Diğer bir deyişle, bazı nesnelere, o an algıladığımızın farkında olmasak dahi gerçek anlamda algılarız.

Dikkat dışı veya fark edilmeyen algıların gerçek birer deneyim olduklarına inanmak için diğer bir neden 'duyusal hafıza' olgusuna dayanır. *Seeing and Knowing* adlı eserinde, Dretske, birtakım şeyleri gördüğümüzü hatırlayabilirken, bu algısal deneyimlerin farkındalığını hatırlamadığımız durumlar olabileceğini iddia etmektedir. Algı deneyimimiz sırasında farkında olmadığımız bir nesneyi veya bir nesne ile ilgili bir detayı aniden hatırladığımız durumlar olabilir. Örneğin, sokakta yürürken farkında olduğumuz nesnelere dışında farkında olmadığımız veya dikkatimizi vermediğimiz nesnelere, mesela bir ekmek fırınına da algılarız. Böyle bir durumda bize ekmek fırınına görüp görmediğimiz sorulsa muhtemel cevabımız görmediğimiz yönünde olacaktır. Ancak, ilerleyen bir zamanda ekmek

firını algılamış olduğumuzu aniden hatırlamamız mümkündür. Yine aynı şekilde, görüş alanımızda bulunan bir nesneyi bulamayıp, daha sonra söz konusu nesneyi nerde gördüğümüzü hatırlamak sıkça rastlanan bir durumdur. Algısal deneyimin sonlanmasından sonra bu gibi nesne veya detayların hatırlanabiliyor oluşu dikkat dışı veya farkında olunmayan algıların da gerçek anlamda birer deneyim olduklarının göstergesi olarak yorumlanabilir. Çünkü algılamadığımız bir şeyi hatırlamamız pek mümkün görünmemektedir. Eğer bir şeyin görülmüş olduğu hatırlanıyorsa daha önceden deneyimlenmiş olması gerekmektedir. Michael Martin'in de vurguladığı gibi duyuşal hafızada yer alan deneyimler, geçmiş deneyimlerden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, farkında olunmayan veya dikkat dışı algısal durumların hafızada yer alıyor oluşu, onların gerçek birer geçmiş deneyim olduğunun göstergesidir.

Tüm bu bilgiler ışığında, algısal içeriğin zengin olduğuna birçok felsefi nedenimiz olduğunu gördük. Zaten bir kavramsalıcı olan McDowell bile algısal içeriğin zengin olduğu iddiasıyla hemfikir görünmektedir. Ancak algısal içeriğin zenginliğinin, kavramsalıcı görüş için önemli bir sorun teşkil ettiği söylenebilir, çünkü kavramsalıcıları bu denli zengin bir içeriği tasvir eden kavramların hepsinin bir anda ve bir özne tarafından nasıl kullanılabilirdiğini açıklamak zorunda bırakır. Elbette, Algısal İçeriğin Zenginliği Argümanı birçok yönden eleştiriyi açıktır. Bu bağlamda, bu argüman kavramsalılık ve kavram-dışısalcılık arasındaki anlaşmazlığa son noktayı koymamaktadır. Kavramsalıcılar için bu argümana verilebilecek iki olası yanıt vardır: kavram-dışısalcıların iddia ettiklerinin aksine, algısal içeriğin zengin olmadığını iddia etmek ki bu çalışmanın amacı bu seçeneğin makul olmadığını göstermektir. Veya algısal içeriğin zengin olduğunu kabul edip, yine de algılanan tüm ayrıntıların kavramsal olarak temsil edildiğini iddia etmeye devam etmektedir. Diğer bir deyişle, kavramsalıcılar dikkatimizi yönettığımız veya farkında olduğumuzdan daha fazla şey algılayabileceğimizi, ancak bunun kavramlarımızın izin verdiği ölçüde olabileceğini iddia edebilirler. Bu yanıtın başarılı olabilmesi için kavramsalıcılığın, kavram-dışısalcıların vurguladığı konu ile başa çıkabilecek bir 'kavramsal olma' nosyonu sunmaları gerekmektedir. Diğer bir deyişle, bu nosyon 'bu kadar çok kavram bir deneyim sırasında nasıl aynı anda kullanılabilir?' sorusuna yanıt verebilmelidir. Farkında olunmayan algıların içeriğini de kapsayacak bir kavramsallık nosyonu bulmak elbette mümkündür. Kavramsalıcılar, kavram kullanmanın karmaşık bir bilişsel edim gerektirmediğini, çok sayıda kavramın aynı anda kolayca kullanılabileceğini ve dolayısıyla, algısal içeriğin zengin oluşunun kavramsalıcılığa karşı bir sorun teşkil etmediğini öne sürerler. Bu anlayışa göre, algısal içeriğin zengin ve aynı zamanda kavramsal olması sezgilere aykırı değildir. Örneğin, McDowell'a göre algı deneyimlerinde kavramlar etkin bir şekilde uygulanmazlar, aksine algısal içerikte pasif bir şekilde bulunurlar. Başka bir ifadeyle, algı deneyiminin öznesi aktif bir kavramsallaştırma süreci yaşamaz. Kavramsal algısal içeriğin bilişsel bir çaba gerektirmemesi Algısal İçeriğin Zenginliği argümanına zarar verebilir. Ancak, bu tarz bir 'kavramsalılık' anlayışının başarılı olup olamayacağı veya bu bağlamda bir anlam ifade edip etmediği bu çalışmanın amacını aşan önemli bir tartışma konusudur. Öyleyse, Algısal İçeriğin Zenginliği Argümanının her ne kadar kavramsalılığı zorunlu olarak çürütme de, kavramsalıcıların baş etmek zorunda olduğu bir soruna değinerek tartışmaya önemli bir boyut kazandırdığı söylenebilir.

Anahtar Terimler

Kavramsalılık, Algısal İçerik, Algısal İçeriğin Zenginliği.

REFERENCES

- BREWER, Bill (1999) *Perception and Reason*, Oxford: Calderon Press.
- CHUARD, Philippe (2007) "The Riches of Experience," *Journal of Consciousness Studies*, 2007/14: 20-42.
- CRANE, Tim (1992) "The Nonconceptual Content of Experience," *The Contents of Experience*, ed. by T. Crane, pp. 136-156, Cambridge: Cambridge University Press.
- DRETSKE, Fred (1969) *Seeing and Knowing*, Chicago: Chicago University Press.
- DRETSKE, Fred (2003) "Sensation and Perception," *Essays on Nonconceptual Content*, ed. by York H. Gunther, pp. 25-41, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- GUYER, Paul (2006) *Kant*, London and New York: Routledge.
- HANNAH, Robert (2006) *Kant, Science and Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- HECK Jr., Richard G. (2000) "Nonconceptual Content and the 'Space of Reasons,'" *The Philosophical Review*, 2000/109: 483-523.
- KELLY, Sean Dorrance (2001) "Demonstrative Concepts and Experience," *The Philosophical Review*, 2001/110: 397-420.
- LOWE, Jonathan (2000) *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARTIN, M. G. F. (1992) "Perception, Concepts and Memory," *The Philosophical Review*, 1992/101: 745-753.
- MCDOWELL, John (1996) *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- NOË, Alva (2002) "Is the Visual World a Grand Illusion?" *Journal of Consciousness Studies*, 2002/ 9: 1-11.
- RENSINK, R., Kevin O'REGAN & James J. CLARK (2000) "On the Failure to Detect Changes in Scenes Across Brief Interruptions," *Visual Cognition*, 2000/7: 127-145.
- TYE, Michael (2005) "On the Nonconceptual Content of Experience," *Experience and Analysis*, ed. by M. E. Reicher & J.C. Marek, pp. 221-239, Vienna.

Araştırma Makalesi
Research Article

Doç. Dr. Fatih S. M. ÖZTÜRK

Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli-Türkiye
fsmozturk@pau.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Ali SARI

Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli-Türkiye
masari@pau.edu.tr

BIV Şüpheci Argümanı ve Çağdaş Tepkiler

Özet

BIV argümanı, dış dünya bilgisinin olanaksız olduğu sonucunu desteklemeye çalışan radikal bir şüpheci dedüksiyondur. Geçerli ve hatta son derece makul öncülleri olan bu çıkarıma, güvenilirliği noktasında yani öncüllerinin doğru olmadığı yönünde bir takım itirazlar yapılmıştır. BIV argümanının şüpheci sonucunun önünü kesmek için geliştirilen bu itirazlar çağdaş epistemolojide önemli bir yer tutar. Argümanın temel dayanaklarını hedef alan bu tepkiler, Moorecu anti-septisizm, yanılabilircilik, ilgili alternatif teorileri ve bağlamcılık başlıkları altında toplanabilir. Fakat ne var ki bilginin imkanı problemi hakkındaki bu tartışmalar Türkçe literatürde yok denecek kadar azdır. Bu makalenin temel amacı, literatürdeki söz konusu bu boşluğu az da olsa doldurmayı denemektir.

Anahtar Terimler

Şüphencilik, BIV Hipotezi, Moore, Yanılabilircilik, Kapanış İlkesi, İlgili Alternatifler Teorisi, Bağlamcılık.

BIV argümanı özellikle “olgu durumları hakkındaki önermeleri bilemeyiz” sonucunu temellendirmeye çalışan radikal bir şüpheci dedüksiyondur.¹ Descartes’ın rüya ve kötü yaratık argümanlarının günümüzdeki uzantısı olan bu çıkarım, “İki elim vardır”, “Dünya yuvarlaktır” ve “atomlar bölünebilir” gibi olumsal önermelerin bilgisinin mümkün olmadığı sonucunu türetebilmek için, “ben bir kap içerisinde bilgisayara bağlı beyinim”—yani “ben bir BIV’im”— varsayımını temel alır. Mantıksal olarak olanaklı ama olgu durumları ile açıkça tutarsız olan bu varsayım şöyle bir senaryo üzerine kuruludur. Sizin beyniniz, çok güçlü bir bilgisayar ve oldukça gelişmiş bir nöron teknolojisi sayesinde kafatasınızın içerisinde alınarak özel bir kap ya da fiç i içerisine yerleştirilir. Bu durumda, tıpkı Matrix kurgusunda da olduğu gibi, artık gerçek dünyada değil, ama aslında bir bilgisayara bağlı ve tecrübeleri bu bilgisayar tarafından yönlendirilen bir beyinden başka bir şey değilsiniz. Dahası, bir BIV olarak, iki elinizin olduğu artık tabii ki söylenemez; çünkü eğer “ben bir BIV’im” varsayımı doğruysa, bunun alternatifi olan “iki elim vardır” önermesi açıkça yanlıştır. Bu varsayımdan hareket eden BIV argümanı şudur:

1. BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmiyorsun.

2. Eğer BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmiyorsan, iki elinin olduğunu da bilmiyorsun.

3. O halde, iki elinin olduğunu bilmiyorsun.²

Modus ponens formuna dayanan bu çıkarım geçerlidir: Eğer (1) ve (2) numaralı öncüller doğruysa, (3)’de ifade edilen sonucun yanlış olma ihtimali yoktur. Ancak, geçerli olan bu argümanın güvenilirliği, yani öncüllerinin doğru olup olmadığı tartışmalıdır. BIV argümanın iki öncülü de oldukça makul gözükmektedir. Fakat bu öncüller bizi son derece akıl almaz ve kabul edilmesi zor bir sonuca sürükler. Bu bağlamda, BIV argümanı bir paradokstur, çünkü ne (1) ve (2)’de ifade edilen iddiaları reddetmek ne de (3)’de dile getirilen radikal kuşkucu sonucu kabul etmek kolaydır.

¹ “BIV”, “brain in a vat” ifadesinin kısaltılmış şeklidir.

² Bkz. J. Pollock 1986: 3; J. Dancy 1985: 10. Yalnızca duyuların *yanıltmasının* değil, ama “kötü fakat dahi bir yaratığın” bizi *aldatmasının* da olanaklı olabileceğini ve dolayısıyla dış dünya bilgisinin yanında, mantık ve matematik ile ilgili önermeler hakkında bile hatalı olabileceğimizi felsefe tarihinde ilk defa gündeme getiren Descartes, bu senaryosu aracılığı ile Sextus’un *Outlines of Pyrrhonism (Anahatları ile Pironculuk)* ve Cícero’nun *De Academica*’da *(Akademi Hakkında)* sunduğu geleneksel şüpheci argümanların hedefini genişletir. BIV şüpheci argümanı bunun çağımızdaki temsilcisidir. Geleneksel olarak, şüpheci argümanlar iki farklı gerekçe daha kullanır. Bunlardan ilki, hata veya yanılmanın kaçınılmaz olduğu fikridir. Şüpheciye göre, bilişsel mekanizmalar (duyular ve akıl), bilgi nesnesinin doğası ve hipotez ve delil arasındaki mantıksal boşluk hataya kolaylıkla öncülük edebilirler. Bunlardan özellikle Aenesidemus’un *ontropesi* duyuların, Agrippa’nın *pentalemması* ise aklın hataya *nasıl* öncülük edebileceği üzerinedir. Şüphecinın başvurduğu bir diğer gerekçe ise ölçüt probleminden beslenir. Bu, bilginin *ölçütü* ve *kapsamının* nasıl belirleneceği ile ilgili olup, Hume’un tümevarım problemi bunun en önemli versiyonlarından birisidir. Ama, Descartes’ın gündeme getirdiği şüpheci senaryolar dahil, tüm şüpheci argümanlar temelde *eksik-belirlenim* (underdetermination) fikrine dayanır.

İlk öncülü reddetmek hiç kolay gözükmemektedir. Öyle ki özne *S*'nin BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmesinin neredeyse bir yolu yoktur. Çünkü gerçek dünyada olduğumuzu öngören realist yaklaşım ile bilgisayara bağlı beyinler olabileceğimizi öne süren bu varsayımsal durum, *S*'nin sahip olduğu deneyimlerinin *fenomenolojik* karakteri hususunda değil, *S*'nin duyuusal deneyimlerinin asıl kaynağının *ne* olduğu hakkındaki iddiaları bakımından birbirinden ayrılır.³ Bu nedenle, *S*'ye herşey her iki durumda da benzer olarak görüneceğinden, *S* tamamen aynı tecrübelerle sahip olacak ve böylece de gerçek dünya ile *S*'nin bilgisayara bağlı bir beyin olabileceğini öne süren durum *S* açısından birbirinden ayırt edilemeyecektir. Öyleyse *S*'nin duyu deneyimleri, onun bir bilgisayara bağlı beyin olmadığını hiçbir şekilde gösteremez; çünkü *ex hypothesi* *S*'nin gerçek dünyada sahip olduğu duyu deneyimleri ile onun BIV hipotezinin ileri sürdüğü varsayımsal durum içerisinde sahip olacağı duyu deneyimleri “niteliksel olarak” aynıdır.⁴ Dahası içinde bulunduğu epistemolojik durumunu belirlemede başvurabileceği tek kaynak kendi duyu deneyimleridir. Ancak, her iki durumda da *aynı* duyu deneyimlerine sahip olacağı için, bilgisayara bağlı bir beyin olmadığını bilmesinin bir yolu yoktur.⁵ Dolayısıyla *S*'nin böyle bir uç senaryonun aşlında yanlış olduğunu ya da kendisinin epistemolojik bir mağdur olmadığını bilmesi hiç de mümkün gözükmemektedir.

İkinci öncül ise dedüktif kapanış (closure) prensibine dayanır. Bu prensip kabaca şunu söyler: Bilgi, bilinen bir (mantıksal) gerektirme altında kapalıdır. Buna göre, eğer özne *S* hem *P* gibi bir önermeyi hem de *Q* gibi bir önermenin *P*'nin mantıksal bir sonucu olduğunu biliyorsa, o zaman *Q*'yu da ayrıca bilmektedir. Bunu ikinci öncül üzerinden şöyle ifade edebiliriz. Diyelim ki iki eliniz var ve siz bunu biliyorsunuz. Ama bu durumda siz bir BIV değilsiniz. Sizin bir BIV olmadığınız, iki eliniz olduğu iddiasının mantıksal bir gerektirmesi olup, eğer siz, iki elinizin olduğu bilgisine ek olarak, bu mantıksal gerektirmeyi yani “eğer iki elim var ise ben bir BIV değilim” önermesini biliyorsanız, o zaman bir BIV olmadığınızı da ayrıca biliyorsunuz. Çünkü iki elinizin olduğunu bilmek, sizin bir BIV olmadığınızı bilmeyi gerektirir. Dolayısıyla ikinci öncül, dedüktif kapanış prensibi gereği, bunu tersten ele alarak şöyle ortaya koyar: Eğer bir BIV olmadığını yani BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmiyorsan, iki elinin olduğunu da bilmiyorsun.

Geçerli ve hatta son derece makul öncülleri olan bu argümana güvenilirliği noktasında, yani öncüllerinin doğru olmadığını yönünde bir takım itirazlar yapılmıştır. BIV argümanının yukarıda belirtilen şüpheli sonucunun önünü kesmek için geliştirilen bu itirazlar çağdaş epistemolojide oldukça önemli bir yer tutar. Argümanın temel

³ İlk öncülde de belirtildiği üzere, gerek Descartes'ın rüya ve kötü yaratık hipotezi gerekse BIV hipotezi, “gerçeklik bu hipotezlerde karakterize edildiği gibidir” şeklinde bir metafiziksel iddia değildir. Bu hipotezler, “gerçekliğin bu hipotezlerin betimlediği şekilde olmadığını bilmek olanaklı değildir” içerikli bir epistemolojik sav öne sürer.

⁴ Başka bir deyişle, BIV senaryosundaki özne₁ ile gerçek dünyada yaşayan ve özne₂'in sahip olduğu bütün deneyimleri *benzer* olarak tecrübe eden özne₂ epistemolojik ikizlerdir.

⁵ Bu nedenle Descartes, “bu konular üzerine daha dikkatlice düşünürken, uyanıklığı uykudan ayırabilecek kesin hiçbir belirti olmadığını çok açık olarak görebiliyorum. Sonuç olarak, oldukça şaşırıyorum ve bu baş döndürücü şaşkınlık, beni şu anda bile uykuda olduğuma neredeyse ikna ediyor”, der (1984: 13.)

dayanaklarını hedef alan bu tepkiler, Moorecu anti-septisizm, yanılabilirlik, ilgili alternatif teorileri ve bağlamcılık başlıkları altında toplanabilir.⁶ Felsefi bir öğretinin ya da argümanın güvenilir olması demek, hem geçerli hem de tüm dayanaklarının —yani öncüllerinin— doğru olması demektir. Dolayısıyla, mantık açısından sorunsuz olan BIV argümanını çürütmek için ya öncüllerini zayıflatmak ya da direkt olarak sonucun yanlış olduğunu göstermek yeterlidir. Nitekim BIV argümanına yöneltilen itirazların çoğu onun dayanaklarına yöneliktir. Ancak ne var ki bilginin imkanı problemi hakkındaki bu tartışmalar Türkçe literatürde yok denecek kadar azdır. Bu makalenin temel amacı, literatürdeki söz konusu bu boşluğu az da olsa doldurmayı denemektir. Şimdi bu itirazları sırasıyla ele alalım.

Moorecu Anti-Septisizm

G. E. Moore, sağduyu felsefesi temelinde şüpheli argümanlara karşı önemli itirazlar geliştirir. Moore'un geliştirdiği anti-septik yaklaşımın çağdaş epistemolojide özel bir yeri vardır. Fakat burada, Moore'un, özellikle rüya hipotezini temel alan şüpheli argümana karşı geliştirdiği tepki ele alınacaktır. Moore (1959: 226, 247) karşı argümanını inşa edebilmek için özellikle şu iki nokta üzerinde durur. Eldeki bir şüpheli argümanın kabul edilebilir olması için, o argümanın sonucunu reddetmek, öncüllerini kabul etmekten daha makul olmamalıdır. Ayrıca, Moore'a göre, şüpheli argümanın sonucunu reddetmek suretiyle onun dayanaklarından ya da öncüllerinden birisi kolaylıkla çürütülebilir. Bu iki genel noktadan hareket eden Moore, BIV argümanının ilk öncülüne itiraz etmek suretiyle şüpheli pozisyonu reddeder. Özetle, Moore için BIV argümanı aslında başarılı değildir, çünkü argümanın sonucunun yanlış olduğunu düşünmek, ilk öncülü kabul etmekten daha makuldür.⁷

Daha spesifik olarak, Moore şüpheli argümanının ilk öncülü, yani “rüya hipotezinin yanlış olduğunu ya da rüyada olmadığını bilmiyorsun” iddiası ile “iki elinin olduğunu bilmiyorsun” sonucunu karşılaştırmamızı ister: İlk öncülün kabul edilmesi mi yoksa sonucun reddedilmesi mi daha makuldür? Moorecu karşı argüman işte bu soruya verilen cevaptan ibarettir. Moore için BIV türü hipotezlerin yanlış olduğunu *nasıl* bildiğimizi açıklayamazsak bile, ilk öncülü kabul etmek, argümanın sonucunu reddetmekten yani iki elinin olduğunu bildiğini söylemekten daha az makuldür. Böylece Moore, sonucu reddetmek suretiyle ilk öncüle itiraz eder ve böylece BIV argümanını baş aşağı etmeye çalışır. BIV argümanının ikinci öncülünü kabul eden Moore, bu öncül ve sonucun reddi —yani “iki elimin olduğunu biliyorum” iddiası— üzerinden “rüya hipotezinin yanlış olduğunu biliyorum” sonucunu türetir. Moore'un (1959: 247) terimleriyle,

⁶ Ayrıca, semantik dışsalcılık (externalism) ve epistemolojik dışsalcılık kaynaklı tepkiler de mevcuttur. Örneğin gerek Hilary Putnam'ın (1981) semantik dışsalcılık olarak adlandırılan teorisi, gerekse Alvin Goldman'ın (1986) güvenilirlik teorisi şüpheliği reddeden yaklaşımlar barındırır. Ancak doğrudan doğruya BIV argümanını hedef almayan bu teorilere burada yer verilmeyecektir. Bu teorilerin kullanılarak şüpheliğin üstesinden nasıl gelinebileceğinin bir anlatımı için bkz. DeRose 1999: 6-13.

⁷ Bkz. Steup 2006: 22.

Ayakta durduğumu bildiğim için rüyada olmadığını biliyorum. Fakat rüyada olmadığını bilmediğimi iddia eden muhalif, bu iddiası için daha makul nedenler sunmadıkça, benim argümanım da şüpheci argüman kadar sağlamdır.

Biçimsel olarak ifade etmek gerekirse, Moorecu karşı argüman aşağıdaki gibidir:

1. İki elimin olduğumu biliyorum.

2. Eğer rüya hipotezinin yanlış olduğunu bilmiyorsam, iki elimin olduğunu da biliyorum.

3. O halde, rüya hipotezinin yanlış olduğunu biliyorum.

Böylece Moore, *modus ponens* formuna dayanan BIV argümanına bu *modus tollens* formuna dayanan argüman ile karşılık verir. Dolayısıyla Moore'un argümanı da geçerlidir. Fakat sadece böyle bir dedüksiyon ile şüpheciye karşılık vermek yeterli midir? BIV gibi bir şüpheci argümanı basit bir *modus tollens* karşı-argümanı ile devre dışı bırakmaya çalışmanın ikna edici olduğunu söyleyebilir miyiz? Yukarıdaki alıntıda da ifade edildiği gibi, Moore kendi argümanının şüphecinin argümanı kadar iyi olduğunu iddia eder ve şüpheciden daha sağlam kanıtlar ister.

Ama burada Moore'a katılmak güç. Çünkü şüphecinin son derece makul gerekçeleri olduğu gerçeği bir tarafa, şüpheci kendisinden bir şey talep edilmesi gereken taraf değildir.⁸ Şüpheci, bilginin olanaksız olduğu iddiası dışında, bilginin doğası hakkında süstantif bir belirlenimde bulunmaz; ama şüphecinin bilginin imkanı konusundaki bu negatif tavrı ciddi bir tehdittir ve bu tehdidin bertaraf edilmesi epistemolojinin öncelikli meselelerinden birisidir. Her ne kadar bu tehdidi bir solukta ortadan kaldırmak güçse de, bilginin kaynağı konusundaki bilgi anlayışları şüphecilğe karşı dolaylı bir cevap barındırır. Dolayısıyla, hangi epistemolojik mesele olursa olsun, kendisinden bir şey talep edilmesi gereken ya da bir açıklama beklenen asıl taraf, şüpheci değil, bilginin mümkün olduğunu düşünen epistemolojicilerdir. Hatta şüpheci bile, iki elimizin olduğunun ya da bir BIV olmadığını bilinemeyeceğini ileri sürerken, elindeki argümanı aracılığıyla bizden, bir anlamda, "BIV hipotezinin yanlış olduğunu biliyorum" şeklindeki sonucu türeten bir karşı dedüksiyondan ziyade, BIV hipotezinin yanlış olduğunun *nasıl* bilinebileceğinin bir *açıklamasını* da dolaylı olarak istemektedir. Fakat Keith DeRose (1999: 6) ve Matthias Steup'ın (2006: 22) da açıkça belirttiği gibi, Moore'un cevabı bu haklı talebi karşılamamakta, dış dünya bilgisinin nasıl mümkün olduğunu açıklamamaktadır.⁹ O nedenle, Moorecu tepkinin şüpheci argümanla

⁸ Şüpheciden daha sağlam deliller ya da BIV türü hipotezlerin yanlış olmadığına dair bir açıklama beklemek, mahkemede yargılanan bir sanıktan suçsuz olduğunu kanıtlamasını talep etmeye benzer. Ancak nasıl ki hiçbir mahkemenin böyle bir talepte bulunma durumu bulunmamaktadır, bizim de şüpheciye ikna edici olmaya davet etme gibi bir lüksümüz yoktur. Kaldı ki şüpheci hipotezlerin yanlış olduğunu bilmemin olanaksız olduğunu ileri süren öncül, yukarıda da ifade edildiği gibi, son derece makul gözükmektedir. Ayrıca, Moorecu itiraz teknik bir hata da barındırmaktadır. Duncan Pritchard'ın (2006: 143) da açıkça dile getirdiği gibi, eldeki mesele "bilebilir miyiz?" sorunsalı olup, şüphecinin "bilemeyiz" iddiasına karşılık olarak, "iki elimin olduğunu biliyorum" şeklindeki bir bilgi örneğini kullanarak şüpheci hipotezin yanlış olduğu sonucunu çıkartmak, bir tür *question-begging* hatası yapmaktan başka bir şey değildir.

⁹ Benzer bir eleştiri için bkz. Duncan 2006: 144.

hesaplaşmada başarılı olduğu söylenemez. Şüpheci pozisyon belki sağ duysal olmayabilir, ama BIV gibi bir şüpheci argümanı ile etkili bir şekilde hesaplaşabilmek için, BIV türü alternatiflerin yanlış olduğunu nasıl bildiğimizi bir şekilde açıklamamız gerekir. Fakat bundan yoksun bir cevap ne şüpheciye ne de özellikle bilgi kuramcısını ikna etmeye yeter.

BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmek mümkün mü? Bir BIV olmadığını nasıl bildiğimizi açıklamak ve böylece eldeki şüpheci sonucu engelleyebilmek için, bu sonuca ön ayak olan Kartezyen bilgi öğretisinin yanılmazcı unsuru terk edilerek, çağdaş epistemolojide sıklıkla başvurulan yanılabilircilik (fallibilism) görüşüne yer verilmelidir. Kabaca, Kartezyen bilgi anlayışı bilgiyi, rasyonel kesinliğin özel bir çeşidi olarak görür. Bu yaklaşıma göre bilginin varlığı, öznenin inancının doğru olması koşuluna ek olarak, “söz konusu inanç tasavvur edilebilir hiçbir mantıksal dünyada yanlış da olamaz” şeklindeki bir sınırlamayı da gerektirir. Descartes, bilgi üzerindeki bu *yanılmazlık* (infallibility) sınırlamasını, inancın *kesinliği* ve kesinlik ölçütünü de *şüphe edilemezlik* bağlamında ele alır ki, işte şüpheciye iştahlandıran da budur. Çünkü şüphecinin gündeme getirdiği BIV hipotezi bu mümkün mantıksal dünyalardan biri olup, eğer aslında gerçek dünyada değil de, şüphecinin karakterize ettiği varsayımsal durumda bir BIV olarak ikamet ettiğimiz doğruysa, o zaman olgu durumları hakkındaki tüm inanç ve kanaatlerimiz yanlış ve dolayısıyla şüpheci sonuç kaçınılmaz olacaktır.

Bunun açıkça farkında olan çağdaş bilgi kuramcılarının çoğu, bilgi üzerindeki bu yanılmazlık unsurunu bütünüyle reddeder ve onun yerine yanılabilircilik görüşünü ileri sürer. Bu görüşe göre, epistemik gerekçelendirme bilginin *gerek* koşuludur, ama özne *S*'nin inanç *ö*'nün doğruluğu için sahip olduğu epistemik gerekçelendirmesi, *ö*'nün doğruluğunu garanti etmek zorunda değildir. Çünkü gerekçelendirilmiş ama yanlış inanç olanaklıdır. *S*'nin *ö* için sahip olduğu gerekçelendirme, *g*, temelinde *ö*'yü bilebilmesi için *g*'nin, *ö*'nün doğruluğunu sadece *olası* kılması yeterlidir. Buna göre, *S* öznesi *ö* önermesini yanılabilir bir şekilde biliyor demek, “*S*, *ö*'yü biliyor ama *S*'nin *ö*'ye olan inancıyla ilgili gerekçelendirmesi *S*'nin *ö*'ye inanmada yanılıyor olması olgusu ile uyumludur” demektir. Şimdi, eldeki mevcut (yanılabilir) deliller bizim bir BIV olmadığını bilmemiz için yeterli midir?

Matthias Steup (2006: 23) için, belki duyular tek başına bizim bir BIV olmadığını bilmemizi sağlayabilir, ama bunu sağlayabilecek *arka-plan* bilgisi vardır. Şöyle ki, şüphecinin karakterize ettiği şekilde bir BIV'in var olması için, bir BIV olduğumuzu nasıl bildiğimize dair bir bilginin yanında, BIV senaryosunda tasvir edilen durumu, yani beynimizi bir kap içerisinde canlı tutarak her türlü yanılmanın devrede olmasını mümkün kılacak bir teknolojinin de mevcut olması gerekir. Ancak, Steup'a göre, BIV olduğumuza dair bir bilgiye sahip olmadığımızı bildiğimiz gibi, BIV senaryosunu hayata geçirecek bir yüksek teknolojinin olmadığını da biliyoruz. Bu arka-plan bilgisi bir BIV olmadığını bildiğimizi kabaca da olsa açıklar. Bu da bizi Steup'un “yanılabilirce tepki” adını verdiği itiraza götürür.

Yanılabilircilik İtirazı

Yanılabilircilik görüşü, bilginin varlığının muhtemel *tüm* hata durumlarını elimine etmeyi gerektirmediğini öne çıkarır ve dolayısıyla Kartezyen bilgi öğretisinin

kesinlikçi, yanılmazcı anlayışını reddeder. Buna göre, epistemik bir delil hata veya yanılma ile uyumlu olup, *Kartezyen* bilgi kavramı ile *olağan* (ordinary) bilgi kavramı birbirinden ayırt edilmelidir. *Kartezyen* bilgi kavramı mutlak kesinlik, yani hatanın tasavvur bile edilemezliği düşüncesini esas alırken, yanılabilirlik görüşünün öne çıkardığı *olağan* bilgi kavramı ise “yanılmış olsaydın da biliyorsun” savı üzerine kuruludur. Yanılabilirlik anlayışı işte bu ayrım çerçevesinde BIV argümanına itiraz eder: BIV argümanı ya güvenilir (sound) değil veya geçersiz (invalid) ya da dikkate değer değildir.

Eğer bilgi kavramı hem öncüllerde hem de sonuçta *olağan* bilgi kavramına işaret ederse, o zaman bu şüpheli argümanın güvenilir olduğunu söyleyemeyiz; çünkü birinci öncül *olağan* bilgi kavramı çerçevesinde ele alınacağı için yanlıştır, ama bir argümanın güvenilir olması için, geçerli olmasına ek olarak, tüm öncüllerinin de doğru olması gerekir.

Fakat argümanın birinci öncülü *Kartezyen* bilgi kavramı, sonucu ise *olağan* bilgi kavramı bakımından ele alınıp yorumlanırsa, BIV argümanının tüm öncülleri doğru olacağı gibi, sonucu tamda şüphelinin istediği şekilde rahatsızlık vermeye devam edecektir. Ancak bu durumda da argüman aslında geçersiz olacak ve dolayısıyla da şüpheli istediğini yine almamış olacaktır. Çünkü bilgi kavramının iki farklı anlamı hatalı bir şekilde birbirine eşdeğer tutulmuş olacaktır. Oysa bir çıkarımın geçerli olması için, çıkarımda geçen bir kavram çıkarım boyunca hep aynı anlamda kullanılmalıdır.

Öte yandan, öncüller ve sonuç bütünüyle *Kartezyen* bilgi kavramı çerçevesinde ele alınırsa, argüman güvenilir yani hem geçerli hem de tüm öncülleri doğru olacaktır. Ancak, yine de, bu yanılmazcı yaklaşımın önyak olduğu şüpheli sonucun kaygı verici olduğu aslında söylenemez; çünkü bizim bir BIV olmadığımızı bilmemizi sağlayacak kesin ya da yanılabilir olmayan epistemik delillerin olduğunu düşünen ve savunan bilgi kuramcısı zaten yoktur. Dolayısıyla, Feldman (1986: 35) ve Steup'ın (2006: 23) da altını çizdiği gibi, şayet şüpheli bize bizim bir BIV olmadığımızı düşündürecek epistemik delillerimizin olmadığını söylüyorsa, bu iddia üzerinden ulaşmaya çalıştığı şüpheli sonuç hiç de sürpriz değildir. Sonuç olarak, yanılabilirlik itirazına göre BIV argümanının güvenilir olduğu tek bir yorum vardır; ama bu yorum *Kartezyen* bilgi anlayışının yanılmazcılık unsurunu esas aldığı için, BIV şüpheli argümanı bize yeni bir şey söylemediği gibi, aslında ciddi bir tehdit de oluşturmaz.¹⁰

İlgili Alternatifler ve Kapanış Prensibinin Reddi

Moore BIV şüpheli argümanının ilk öncülüne itiraz eder. Şüpheli varsayımın bilginin varlığını tehdit eden ilgili bir alternatif olmadığını düşünen Dretske ve Nozick ise, şüpheli sonucun önünü kesebilmek için, ikinci öncülün yanlış olduğunu iddia eder. İkinci öncül şu şartlı önermedir: BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmiyorsan, iki elinin olduğunu da bilmiyorsun. Bu iddia, yukarıda da ifade edildiği gibi, ünlü dedüktif

¹⁰ Steup ve Feldman bunu başlı başına bir itiraz olarak ele alır; ama diğer tüm itirazlar temelde yanılabilirliği esas aldığı için ne Bernecker ve Dretske (2000: 304) ne de DeRose (1999) yanılabilirlik görüşüne dayanan bu itiraza ayrı bir başlık altında yer verir.

kapanış (closure) prensibinden kaynaklanır. Fakat Dretske ve Nozickikinci öncülün dayandığı bu prensibi açıkça reddeder. Onlara göre kapanış prensibi ve dolayısıyla ikinci öncül problemlidir; çünkü bilgi, kapanış prensibinin ifade ettiğinin aksine, bilinen bir mantıksal gerektirme altında kapalı değildir. Hem iki elimin olduğunu hem de “eğer iki elim varsa, o zaman ben BIV değilim” önermesini biliyor olmam, “iki elim vardır” önermesinin mantıksal doğurgusu ya da gerektirmesi olan “ben bir BIV değilim” sonucunu da ayrıca bildiğim anlamına gelmez. Kapanış prensibi üzerinden yapılan bu itiraz, her iki felsefecinin ortaya attığı ama birbirine çok benzeyen bilgi tanımlarından beslenir. Dretske *kesin nedenler* sınırlaması, Nozick ise duyarlılık ya da gerçeği izleme (tracking) koşulu bünyesinde kapanış ilkesine karşı çıkar.

Dretske’ye (1970) göre, bilginin varlığı şu iki şartın sağlanmasına bağlıdır: (1) Özne *S*, *P* önermesine *kesin (conclusive)* bir neden, *N*, temelinde inanır; (2) eğer *P* yanlış olmuş olsaydı, özne *S*’N’ye sahip olmazdı. Böylece Dretske, epistemik nedenleri gerçeklikte mevcut olmayan olası olgusal durumlar bakımından karakterize eder ve *kesin nedenleri* ikinci koşul üzerinden belirler. Çünkü *N*’nin mevcudiyeti, “*P* doğru olmamış olsaydı, *N* de doğru olmazdı” şeklindeki şartın sağlanmasına bağlıdır. Dretske bilgi üzerindeki bu kesin nedenler sınırlamasının kapanış prensibinin reddi anlamına geldiğini ileri sürer ve bunu ünlü zebra örneği üzerinden şöyle açıklar.

Bir hayvanat bahçesini ziyaret ettiğinizi düşünün. Ayrıca, meraklı gözlerle etrafa baktığınızı ve karşınızdaki bulunan hayvanların size zebra olarak gözüktüğünü de varsayalım. Onlara çıplak gözle baktığımız ve hava da aydınlık olduğu için sizde, bu hayvanların zebra olduğuna, onların zebra benzediğine dair duyu izlenimleri oluşacaktır; yani bu hayvanlar size zebra olarak görünecektir. Şimdi, karşınızdaki bulunan hayvanların zebra olduğuna inanmanız konusunda size *kesin* neden sağlayan işte bu zebra içerikli duyu deneyimlerinizdir; çünkü şayet karşınızdaki duran canlılar zebra olmamış olsaydı, bu duyu algılarınıza sahip olmayacaktınız. Dolayısıyla özellikle ikinci koşul sağlandığı için, görsel temas halinde olduğunuz hayvanların zebra olduğu bilgisine sahipsiniz. Yani şunu biliyorsunuz:

Z: Karşımda bulunan hayvanlar zebra.

Ancak ne var ki, bu duyu izlenimleriniz aşağıdaki iddia için kesin (conclusive) bir neden teşkil etmez.

~K: Karşımda bulunan hayvanlar ustaca yapılmış maket katırlar değildir.

Ustaca yapılmış maket katırlar zebra gibi çok benzer olup, maket katırları duyu deneyimleri temelinde zebra gibi ayırt etmek son derece güçtür. Dolayısıyla, eğer **~K** yanlış da olsaydı — yani tam karşınızdaki duran hayvanlar maket katırlar olmuş olsaydı da— siz yine de onlarla ilgili olarak aynı zebra duyu izlenimlerine sahip olurdu. Ancak, bu durumda, bilginin yukarıda ifade edilen gerek şartı sağlanmadığından, **~K**’nin bilgisine sahip değilsiniz. Yani karşınızdaki hayvanların ustaca yapılmış maket katırlar olmadığını bilmiyorsunuz. Demek ki, **Z**’yi bilmenize rağmen, **~K**’yi bilmiyorsunuz. O halde dedüktif kapanış prensibi yanlıştır. Çünkü kapanış prensibini kabul etmiş olsaydık, **~K** önermesi **Z**’nin mantıksal doğurgularından birisi olduğu için, **~K**’nin da biliniyor olması gerekirdi. Oysa bu örnekte de açıkça görüldüğü üzere, siz hem **Z** gibi bir önermeyi hem de “**Z** doğruysa, o zaman **~K** yanlıştır” şartlı önermesini bilmeniz, sizin **~K**’yi da ayrıca bildiğiniz anlamına gelmez.

Böylece Dretske, dedüktif kapanış prensibinin reddi üzerinden BIV şüpheli argümanının ikinci öncülüne itiraz eder. İkinci öncüle göre, eğer bir BIV olmadığını bilmiyorsan, iki elinin olduğu dahil hiçbir olgu durumunu da bilmiyorsun. Dretske bunun yanlış olduğunu şöyle ortaya koyar. Siz iki elinizin olduğuna inanıyorsunuz çünkü buna ilişkin bir takım duyu izlenimlerine sahipsiniz. Peki, ama bu izlenimler söz konusu kabulünüz için kesin bir neden teşkil eder mi? Kesin nedenler şartı, iki eliniz olduğuna dair izlenimlerinizin iki eliniz olduğuna inanmanız konusunda kesin nedenler sağladığı gerçeğiyle uyumludur; çünkü eğer iki eliniz olmamış olsaydı, söz konusu duyu izlenimlerine sahip olmuş olmayacaktınız. Fakat bu izlenimler, sizin bir BIV olmadığını inancınız için kesin nedenler değildir. Şöyle ki, siz aslında bir BIV olmuş olsaydınız da, benzer duyu deneyimlerine sahip olacaktınız. Dolayısıyla, sizin bir BIV olmadığını bildiğiniz söylenemez. Ama kesin nedenler şartı sağladığı için, iki elinizin olduğunu bilmektesiniz. Öyleyse iki elinizin olduğunu bilmeniz, bunun bir mantıksal doğurgusu olan “ben bir BIV değilim” iddiasını da ayrıca bildiğinizi göstermez. Bunun tersi de doğrudur; yani bir BIV olmadığını bilmemem, iki elimin olduğunu bilmiyorum demek değildir. O halde, ikinci öncül yanlış ve dolayısıyla şüpheli sonuç problemlidir.

Benzer şekilde Nozick, yaptığı bir bilgi tanımı bağlamında kapanış prensibine ve dolayısıyla ikinci öncüle itiraz eder. Nozick (1981: 172-196), inancın “doğruyu izlemesi” koşulunu bilginin oluşumu için zorunlu görür. Daha spesifik olarak, Nozick bilgiyi şu dört koşul aracılığıyla tanımlar: *S* öznesi, *ö* önermesine inanır; *ö* doğrudur; eğer *ö* doğru olmamış olsaydı, *S* öznesi *ö*'ye inanmıyor olacaktı ve eğer *ö* doğru olsaydı, *S* öznesi *ö*'ye inanıyor olacaktı. Doğru inancı bilgiye, inancın “doğruyu izlemesi” sınırlaması dönüştürür ve tanımdaki son iki koşul bu sınırlamanın iki farklı yönünü ifade eder. Şöyle ki, bilginin yukarıda ifade edilen ilk iki koşulunun sağlanmış olması, yani *ö*'nün doğru ve *S*'nin de *ö*'nün doğru olduğuna inanması, onun bu inancının *ö*'nün “doğruluk-değerine duyarlı” olup olmadığı konusunu açıkta bırakır. Oysa bilginin oluşumu öznenin inançlarının doğruya duyarlı olmasını gerekli kılar. Nitekim tanımdaki üçüncü koşul öznenin inancının *ö*'nün yanlışlığına, son koşul ise doğruluğuna duyarlı olması gerektiğini belirtir.

Nozick, duyarlılık (sensitivity) şartı olarak da adlandırılan bu sınırlamanın kapanış prensibinin aslında hatalı olduğu sonucunu da beraberinde getirdiğini savlar. Ona göre, iki elinizin olduğu konusundaki kabulünüz gereceğe duyarlı bir inançtır. Çünkü elleriniz olmamış olsaydı, elleriniz olduğuna inanmazdınız. Buna karşılık, bir BIV olmadığınızın da inanç doğruya duyarlı değildir; çünkü aslında bir BIV olmuş olsaydınız da, bir BIV olmadığınızın da yine de inanıyor olacaktınız. Fakat bilginin gerektirdiği son iki koşul burada sağlanmadığı için, sizin bir BIV olmadığını bildiğiniz söylenemez. Öyleyse kapanış prensibi problemlidir. İki eliniz olduğunu biliyorsunuz, çünkü bu konudaki inancınız doğruyu izler, doğruya duyarlıdır. Buna ek olarak, bir BIV olmadığınızın konusunun iki eliniz olduğu olgusunun mantıksal bir doğurgusu olduğunun da farkındasınız. Fakat bu iki konudaki bilişsel farkındalığınız, yukarıda da ifade edildiği şekilde, bir BIV olmadığınızın da bildiğinizi göstermez. O halde, BIV argümanının ikinci öncülü yanlıştır. Bir BIV olmadığını belki bilmiyor olabiliriz; ama bu, olgu durumlarını bilemeyiz sonucuna kesinlikle götürmez.

Nozick'in *Philosophical Explanations (Felsefi Açıklamalar)* kitabında ve Dretske'nin “Conclusive Reasons” (“Kesin Nedenler”) ve “Epistemic Operators” (“Epistemik Operatörler”) başlıklı makalelerinde şüpheliğe karşı ortaya koyduğu bu

itirazlar, ilgili alternatifler teorisinin bir versiyonudur. Eldeki bir P önermesinin alternatifi, P ile tutarsız olan bütün önermelerdir. Örneğin, “ben bir BIV’im” önermesi iki elimin olduğu savı ile tutarsız olup, biri diğerinin alternatifidir; çünkü biri doğruysa, diğeri mutlaka yanlıştır. Şurası açık ki bilginin oluşumu hata ihtimallerinin ya da alternatiflerinin bir şekilde elimine edilmesini gerektirir. Ancak hangi alternatifin devre dışı bırakılması gerektiği, epistemolojinin belki de en zor ve dolayısıyla en tartışmalı meselesidir. Nitekim modern epistemolojide yanılmazcılık görüşünün en önemli temsilcisi olan Descartes, rüya ve kötü yaratık gibi hipotezler başta olmak üzere, düşünülebilir tüm hata durumlarının elimine edilmesi gerektiğini düşünür. Buna karşılık, daha çok Humecu çizgide olan çağdaş epistemoloji ise yanılabilirlik anlayışını öne çıkarır ve her alternatifin aslında alakalı olmadığı görüşünü savunur. İlgili alternatifler teorisi işte bu düşüncenin bir ürünüdür. Kabaca, bu teoriye göre, bilginin olduğu yerde sadece ilgili alternatifler devre dışı bırakılır ve BIV türü senaryolar birer ilgili durum olarak görülmez. Dahası, bu sav kapanış ilkesinin reddedilmesi sonucunu da beraberinde taşır. Şöyle ki, örneğin oradaki hayvanların zebra olduğunu bilmek, bunun alternatifinin yanlış olduğunu, yani onların ustaca yapılmış maket katırlar olmadığı olasılığını da ayrıca bilmek anlamına kesinlikle gelmez; çünkü o hayvanların maket katırlar olup olmaması, onların aslında zebra oldukları gerçeğiyle ilgisi olmayan bir alternatiftir. Bu nedenle, onların maket katırlar olmadığını bilmeden de zebra olduklarını bilebiliriz. Bu da şüpheci sonucun önünü açan kapanış prensibinin hatalı olduğunu açıkça gösterir.

Her ne kadar kapanış prensibini reddetmenin şüpheci sonucu bloke etmek gibi çok olumlu bir yanı olsa da, bu prensipten vazgeçmenin ağır bir faturası da vardır. Nozick ve Dretske’nin görüşü, Moorecu itirazdan farklı olarak, teslimiyetçi bir yaklaşım sergiler. Çünkü bu yaklaşım, bazı olumsal önermelerin bilgisinin güvenilirliğini sağlama pahasına, şüphecinin “BIV olmadığımızı bilemeyiz” iddiasını açıkça kabul eder.¹¹ Kapanış prensibini reddetmenin bunun dışında başka bir takım sevimsiz sonuçları da söz konusudur. Bunlardan ilki, Keith DeRose’un (1995) *abominable conjunction* (“mahzurlu tümel evetleme”) adını verdiği ve hiç de makul olmayan şu durumdur: Ellerimin olduğunu biliyorum ama elsiz olmadığımı bilmiyorum. İkincisini ise Hawthorne (2005) dile getirir. Ona göre dedüktif kapanış prensibinden feragat edilmesi, “bir tümel evetleme önermesi, bileşenlerinden birisi bilinmeden de bilinebilir” savının kabul edilmesi anlamına gelir. Ama P ’yi bilmeden, $(P \wedge Q)$ önermesi bilinebilir mi?¹²

¹¹ Gail Stine (1976), ilgili alternatifler teorisinin, Dretske’nin savunduğunun aksine, kapanış prensibinden vazgeçmeden de şüpheci sonucu bloke ettiğini savlar. Ama hem sayfa sınırlaması yüzünden hem de özellikle Stine’in teorisi yanılabilirlik itirazına çok benzediği için burada ele alınmayacaktır. Özetle, Stine ilk olarak bir alternatifin ne zaman ilgili bir alternatif olduğunu belirlemeye çalışır. Bir alternatif, Stine için, ancak ve ancak onun doğru olduğunu düşündürecek bir delil varsa ilgili bir alternatiftir. Bilginin her zaman delil gerektirmediğini de düşünen Stine, şüpheciargümanı çürütecek yaklaşımın şu olduğunu söyler: Şüpheci senaryolar ilgisiz alternatiflerdir, çünkü bu tür alternatifler herhangi bir delile ihtiyaç duymadan yanlış oldukları bilinen durumlardır.

¹² Steup 2006: 24. Ayrıca, daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Brueckner 1985.

Bağlamcılık ve Şüpheci Argüman

Bağlamcılık (contextualism), bilginin bağlam-duyarlı olduğunu, içinde bulunulan duruma ve farklı epistemik standartlara bağlı olarak çeşitlilik gösterdiğini ileri süren görüştür. David Lewis (1996), Stewart Cohen (1999, 2005) ve Keith DeRose (1995, 1999) tarafından geliştirilip savunulan bu görüşe göre, bilgi kavramının *neliği* kullanıldığı bağlam tarafından belirlenir. Peki, ama bu yaklaşım şüpheci argümanı nasıl bertaraf eder? Bağlamcılık öğretisinin BIV argümanına karşı yaptığı itiraz kabaca şöyle ifade edilebilir: Epistemik açıdan daha az müşkülpesent olan bağlamlarda olgu durumlarının doğru ama BIV hipotezinin ise yanlış olduğunu biliyoruz.

Bilgi kavramının kendisinden ziyade, bilgi atıfları üzerinde duran bu itiraz, epistemik bağlam ya da standartları, düşük ve yüksek olmak üzere ikiye ayırır. Düşük standartlar, özellikle şüpheci alternatiflerin baskın olmadığı ya da göz önünde bulundurulmadığı günlük sıradan bağlamlardır. Buna karşılık, bilginin doğası ile ilgili uslamlamalarla yüklü, şüpheci yaklaşımların da bilhassa dikkate alındığı bağlamlarda bilgi atıflarının standardı yükselir. Dolayısıyla, neyin bilinip, neyin bilinemeyeceği bu atıflarda bulunanın içinde bulunduğu epistemik standart tarafından tayin edilir. Sadece sıradan hata durumlarının devre dışı bırakıldığı normal ya da düşük bağlamlarda çok kolaylıkla bilgi atıfları yapılabildiği halde, tüm mümkün yanılma ihtimallerinin bile elimine edilmesi gerektiğini öne çıkaran bağlamlarda aynı bilgi atıfları yapılmaz. Ama aynı konudaki bu farklı bilgi atıfları birbiriyle kesinlikle çelişmez, çünkü bilginin her durum ve yer için geçerli ve sabit bir anlamı yoktur.¹³

Diyeelim ki siz bir çok epistemoloji dersi aldınız ve bilginin imkanı problemi ile ilgili şüpheci kaygıların farkındasınız. Ayrıca, bu tür teorik sorunlarla hiç ilgisi olmayan bir arkadaşınız var ve bir gün onunla bir berberde saçınızı kestiriyorsunuz. Bu sırada, belki de berberin el çabukluğundan etkilenmiş olacak ki, arkadaşınız şöyle bir bilgi atfında bulunur: “Berber iki elinin olduğunu biliyor.” Ama buna karşılık siz, bunun doğru olmadığını, berberin iki elinin olduğunu bilmediğini belirtirsiniz. Şimdi, acaba hanginizin söylediği doğru? Bağlamcılara göre her ikinizin söylediği de doğru olup, üstelik biri diğeri ile çelişmez de. Çünkü içinde bulunduğunuz bağlama izafi bir şekilde farklı bilgi standartları kullanmaktasınız. Dahası, arkadaşınızın içinde bulunduğu günlük ya da düşük standardı göz önünde bulunduracak olursak, arkadaşınız için berber BIV olmadığını da bilmektedir. Oysa berberin bu konudaki inancının epistemik statüsünü sizin yüksek standardınız çerçevesinde yorumlarsak, berber ne iki elinin olduğunu ne de bir BIV olmadığını bilmektedir. Ancak her iki bilgi atfı da doğrudur; çünkü onun, iki elinin olduğunu bildiği ama bir BIV olmadığını bilmediği bir bağlam yoktur.

Cohen’e (2005: 61) göre, şüpheciye verilen bu bağlamcı cevabın beraberinde getirdiği önemli kazançlar vardır. Bu yaklaşım, bir taraftan kapanış prensibini muhafaza ederken, diğer taraftan da iki elimizin olduğu, atomların bölündüğü, suyun H₂O olduğu şeklindeki olgu durumlarını bildiğimiz fikrini güvence altına alır. Ayrıca, bilginin doğası gereği bağlam-duyarlı bir kavram olduğu savı bize, şüpheci sonuç karşısında niçin bocalamamız gerektiğini de açıklar. Eğer bilginin böyle bir doğası olduğu gerçeğini görmezlikten gelirsek, o zaman şüpheci argümanın makul mü yoksa delice mi

¹³ Benzer bir sunum için bkz. Duncan 2006: 147 ve Steup 2006: 24.

olduğu konusundaki ikilem aşılamaz. Fakat bağlamcı anlayış temel alınırsa böyle bir ikilem kendiliğinden ortadan kalkar; çünkü düşük bir standart açısından delice bulunan şüpheci sonuç, başka bir bağlam bakımından makul görülebilir.

Bilginin bağlam-duyarlı olduğunu kabul etsek bile, bunlar birer kazanç değil, aksine şüpheci sonucu teyit etmenin bir yoludur. Nozick ve Dretske'nin itirazı, kimi zaman makul olduğu düşünülen kapanış prensibinin aslında problemliliğini açıkça ortaya koyar. Ayrıca, problemliliğin ya da olmasının, bu ilkenin muhafaza edilmesi bizden çok şüpheci için bir kazançtır. Kapanış prensibini kullanarak bazı mantıksal doğurguları bilgi stokumuza katmak mı yoksa bu prensip üzerinden ulaşılan şüpheci sonuç mu daha kazançlıdır? Daha önemlisi, farklı bilgi bağlamlarının varlığından söz ederek yüksek standartlar adı altında bir şüpheci bağlama da yer vermek, şüpheci sonucu kabul etmekten başka bir şey değil midir? Yanılmazcılık ile yanılabilirlik arasında gidip gelerek, berber hem bilir hem bilmez demek, bir itirazdan çok, şüpheci sonucu haklı bulmaktır. BIV argümanı, çok net bir şekilde, şüpheci senaryoların epistemolojik bir mağduru olmadığını gösterecek bir delilimizin olmadığını iddia eder. Ama bilgi kavramını “bağlam” gibi muğlak bir terim üzerinden karakterize edip, müşkülpesent olmayan bağlamlarda yer alan öznelere bilgi atıflarının doğru olduğunu söylemek, bilginin kendisinden çok “bilgi atfı” kavramına yer verdiği için, BIV argümanının bu şüpheci iddiasını hiçbir şekilde çürütmez. Sadece, tıpkı Moorecu itirazın yaptığı gibi, berberin kabullerinin epistemik statüsüyle ilgili olarak bir takım bilgi örnekleri sıralar ama bilginin nasıl mümkün olduğunu açıklamaz. Dolayısıyla, bağlamcı görüşün şüpheci argümana karşı verdiği cevap hiç de etkili değildir.

Sonuç olarak, burada ele aldığımız itirazların hepsi etkisiz ve dolayısıyla şüpheci sorunu çözmeye başarısızdır. Moorecu itiraz şüpheci sonucu reddetme temelinde, yani “iki elimizin olduğunu biliyoruz” iddiasını esas alarak BIV argümanının ilk öncülünü alt etmeye çalışır; ama bu, iki elimizin olduğunu *nasıl* bildiğimiz sorusunu açıkta bırakır. Nozick ve Dretske ise dedüktif kapanış prensibini eleştirir ve böylece ikinci öncüle itiraz eder. Ancak bu da şüpheci sorunu çözmez. Tartışmalı bir takım bilgi tanımları çerçevesinde yaptıkları bu eleştiri belki haklı olabilir. Fakat bu, olgu durumlarının bilgisini kurtarmasına rağmen, şüphecinin “BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmek mümkün değildir” şeklindeki temel savına teslim olmaktan kurtulamaz. Kartezyen bilgi anlayışına karşı ciddi bir alternatif olarak ortaya çıkan yanılabilirlik öğretisi ise, şüpheci senaryoların mağduru olmadığını bilmemizi sağlayacak güçte epistemik delillerimiz olduğunu söyler, ama şüpheci sonucu hiç de sürpriz bulmaz. Bağlamcılık görüşünün şüpheci problem karşısındaki duruşunun ise bir itiraz olup olmadığı bile açık değildir. Kant, *Salt Aklın Eleştirisinin* hemen girişinde, şüpheciye ikna edici bir cevap bulamayışımızı ve dolayısıyla bilginin imkanı sorunu karşısındaki çaresizliğimizi felsefenin bir skandalı olarak görür. Bunun bir skandal olup olmadığından aslında pek emin değiliz, ama şüpheci tehdidin henüz daha bertaraf edilemediği de ortadadır. Fakat bu, radikal şüphencilikğin üstesinden gelinemeyeceği anlamına gelmez.



Expanded Summary

Assoc. Prof. Dr. Fatih S.M. ÖZTÜRK

Pamukkale University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Denizli-Turkey
fsmozturk@pau.edu.tr

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI

Pamukkale University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Denizli-Turkey
masari@pau.edu.tr

The BIV Argument and Contemporary Responses

The external world scepticism is the view that the evidence we have for the truth of our beliefs about the world falls short of what is required for knowledge. The most powerful sceptical argument proceeds by means of radical sceptical hypotheses. A sceptical hypothesis involves a scenario in which we are systematically deceived about the world but everything in our experience is exactly as it would be if we were not deceived. Take, for example, your belief that you have hands. Clearly, this belief is incompatible with the claim that you are a brain in vat (BIV). That is, if you are a BIV, then it is false that you have hands. So using the BIV hypothesis, the skeptic argues as follows. (1) You don't know that the BIV hypothesis is false. (2) But if you don't know that the BIV hypothesis is false, you don't know that you have hands. Therefore, you don't know that you have hands. The BIV argument is clearly valid and has two plausible premises. Yet its conclusion amounts to saying that we have no knowledge of the external world.

The first premise seems quite plausible because you are simply unable to know that you are not a BIV. If your experience could be exactly as it is and yet you are a victim of a sceptical scenario, then on what basis you ever hope to say that you have a genuine experience, but not an illusory one? That is, your evidence or experiences about the world cannot really help you to tell whether or not you are not a BIV. The second premise also seems plausible, because it is supported by the closure principle. This principle tells us that if you both know an entailment and its antecedent, then you also know the entailed proposition. But since you don't know that you are not a BIV, you don't know that you have hands either.

If these premises are true, then the conclusion cannot be false. Two intuitively plausible premises can thus be employed to generate a valid argument which produces this rather devastating conclusion. So, in this sense, the BIV argument constitutes a paradox. But what is one to do about it? There are various responses to the sceptical argument that have been addressed in contemporary epistemology. There are at least four strategies to rebut the sceptical argument: (1) the Moorean response, (2) the fallibilist response, (3) relevant alternatives and denial of closure response, and (4) contextualist response. This paper surveys contemporary work on scepticism. As the above grouping suggests, we will not address all the important responses, responses like semantic and epistemological externalism; but

will focus on the ones that occupy center stage. After presenting the BIV sceptical argument, we will argue that all these responses to scepticism are far from unproblematic in that they fail to deal effectively with the problem posed by sceptical hypotheses.

The Moorean strategy to rebut scepticism consists of rejecting its first premise on the basis of denying the conclusion. So Moore clearly accepts the second premise stating that if we don't know that the sceptical alternative is false, then we don't know that we have hands. But he rejects the sceptical conclusion and uses it, together with second premise, to conclude that we know that the sceptical hypothesis is false. Although this *modus tollens* is as good as its rival, it does not really succeed in dealing with the sceptical threat. Because we need to explain how we know it to be false without simply deducing it from what we claim to know about the world. Without such an explanation, one cannot be said to know that the sceptical hypothesis is false.

But can we really know that the sceptical alternative is mistaken? To be sure, answering this is far more difficult than it might seem. But Steup (2006) says that fallibilism provides an answer to this question. Fallibilism rejects the Cartesian account of knowledge and suggests, in essence, that our fallible evidence gives us knowledge of the world. But, on the other hand, if the BIV argument is using Cartesian knowledge throughout, then its conclusion says nothing new. So, according to this response, the sceptical scenario cannot "disturb us" because the sceptic is just right in contending that we have no Cartesian knowledge of the external world, including the falsity of the BIV hypothesis. This simply concedes that we are unable to know that the sceptical alternative is mistaken. However, it is not easy to convince oneself that refuting the BIV argument takes no more than that. After all, the problem posed by the sceptical alternative is that we seem unable to know that it is mistaken.

A different response to the sceptical argument is given by Dretske and Nozick. They reject the second premise by denying the closure principle. Both Dretske and Nozick seek to provide a definition of what knowledge is that backs this move. Dretske (1970) thinks that if knowledge entails conclusive reasons, then closure is false. For him, closure fails because even though S knows that S's belief that S has two hands entails that S is not a BIV, the second premise is false. That is, you can come to know that you have two hands without knowing whether or not you are not a BIV, because the alternative of your being a BIV is not relevant. This clearly blocks the sceptical conclusion by denying closure. Similarly, Nozick (1981) applies his tracking account of knowledge to the sceptical argument and claims that since knowledge implies the sensitivity requirement, closure fails. On Nozick's account, if S knows that p, then S would not believe that p if p were false. What this means is that while your belief about your hands are sensitive, the belief that you are not a BIV is not. So you can know that you have hands without also knowing that you are not a BIV, despite the fact that you also know that the former entails the latter. After noting some unpleasant consequences of denying closure, we argue that this attempt to block the sceptical conclusion is also too concessive. While it seems to save our ordinary claims to knowledge, it simply admits that you cannot know that you are not a BIV. So the sceptical threat remains unsolved.

One final anti-sceptical view that we will consider is contextualism. This view holds that the truth of a knowledge-ascription varies with the context in which the

attribution is uttered. Contextualism invokes a distinction between the high standards for knowledge that the skeptic usually demands and the lower standards that may be in place when we are making ordinary knowledge attributions. These standards can both be legitimate, because they appeal to different contexts. So the contextualist response to skepticism is roughly this: both the skeptic and the anti-skeptic, like Moore, are right when making epistemological evaluations. That is, the skeptic speaks truly when he says that you don't know that you are not a BIV, because he is employing a high knowledge standard. On the other hand, Moore also speaks truly when he claims that you know that you are not a BIV. They do not contradict each other because, in their proper contexts, they use different standards of knowledge. Cohen (2005) thinks that this response to skepticism saves both our ordinary knowledge-claims and closure. Additionally, contextualists also claim that their position explains why we find the sceptical conclusion both compelling and preposterous. However, we also find this way of rebutting skepticism too concessive. The contextualist response to the BIV argument amounts to saying that we should agree with the skeptical conclusion. But allowing this kind of compromise with the skeptic seems to be, not really a response, but a defense of skepticism. Moreover, an appeal to the idea that knowledge is a context-sensitive notion will clearly be unhelpful because the skeptical threat does not trade on any epistemic standards at all. Thus the skeptical conclusion remains unblocked.

Keywords

The BIV Argument, Moore, Fallibilism, Relevant Alternatives, The Closure Principle, Contextualism.

KAYNAKÇA

BRUECKNER, Anthony (1985) "Skepticism and Epistemic Closure", *Philosophical Topics*, 13/1985: 89-117.

COHEN, Steward (1999) "Contextualism, Scepticism and the Structure of Reasons", *Philosophical Perspectives*, 13/1999: 57-89.

COHEN, Steward (2005) "Contextualism Defended", *Contemporary Debates in Epistemology*, ed. by Matthias Steup & Ernest Sosa, Blackwell.

DANCY, Jonathan (1985) *Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell: Oxford.

RENE, Descartes (1984) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, ed. J. Cottingham, R. Stoothoft & D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.

DRETSKE, Fred (1970) "Epistemic Operators", *The Journal of Philosophy*, 67/1970: 107-23.

DeROSE, Keith (1995) "Solving the Skeptical Problem", *The Philosophical Review*, 104/1995: 1-52.

DeROSE, Keith (1999) "Introduction: Responding to Scepticism", *Scepticism: A Contemporary Reading*, ed. DeRose, KandWarfield, Oxford: Oxford University Press.

FELDMAN, Fred (1986) *A Cartesian Introduction to Epistemology*, New York: McGrawHill.

GOLDMAN, Alvin (1986) *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.

HOWTHORNE, John (2005) "The Case for Closure", *Contemporary Debates in Epistemology*, ed. Matthias Steup & Ernest Sosa, Blackwell.

LEWIS, David (1996) "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy*, 74/1996: 549-67.

MOORE, G. E. (1959) *Philosophical Papers*, London: Allen and Unwin.

NOZICK, Robert (1981) *Philosophical Explanations*, Cambridge: Harvard University Press.

POLLOCK, John (1986) *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

PRITCHARD, Duncan (2006) *What is This Thing Called Knowledge*, Abingdon: Routledge.

PUTNAM, Hilary (1981) *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

STEUP, Matthias (2006) "Epistemology in the 20th Century", *Routledge Companion to 20th Century Philosophy*, ed. Dermont Moran, New York: Routledge.

STINE, Gail (1975) "Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure", *Philosophical Studies*, 29/1975: 249-61.

Araştırma Makalesi
Research Article

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KAVLAK

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara-Türkiye.
ahmetkavlak@gmail.com

Şehir ve Entelektüel Üretkenlik

Özet

İnsan zihni, duylardan elde edilen kavramlarla hem düşünme yeteneğini icra eder, hem de bu elde ettiği kavramlarla ilişkilendirdiği kelimelerle iletişim kurar. Nesnelere, olaylar ve duygular kelimelerle aktarılır. Dolayısıyla düşünme ve iletişim halinde iken kelimeler zihindeki daha önce oluşturulmuş olan kavramların çağırılması görevini görür. Zihin sadece kavramlarla düşünmekle kalmaz, kavramlar üzerine de düşünür. Anlama ise kavramlardan ibaret değildir. Ancak kavramlar olmadan anlama gerçekleşemez. Zihnin ne kadar çok kavram dağarcığına sahipse anlaması o kadar kolaylaşacaktır. Dolayısıyla insana en çok kavram sağlayan ortam, anlamayı en çok kolaylaştıran ortamdır. Bu ortam ancak kalabalık ortamdır. Burada insan zihninin kavram yakalama şansı daha yüksektir. Kavramlar üzerine düşünme etkinliği olarak felsefe de ancak kalabalık bir ortamda hususan şehir hayatında var olabilir. İnsanın bulunduğu farklı ortamlar, farklı yaşam tarzları, kelimelere farklı anlamlar yükleyecek, aynı kelimenin zihinde farklı çağrışımları uyanacaktır. Anlama bir tür çağrışımların örtüşmesi olduğuna göre doğru anlama, ancak kavram sayısının çokluğu ile elde edilebilme şansına sahip olacaktır. Öyleyse daha çok kavram üretimi daha çok doğru anlayabilme imkânı demektir. Daha çok kavram da ancak daha çok ihtiyaçlardan ve onların karşılanabilmesi için daha çok insanla yaşantı tecrübe etmekle mümkündür. Bu ortam ancak şehir hayatı olabilir. Felsefe de bu nedenle ancak şehir hayatının bir sonucu olabilir.

Anahtar Terimler

Akıl, Kavram, Kavrayış, Hakiki Anlama, Dil, Şehir.

Felsefenin ne olduğu hakkında tanım yapan hangi bir cümleyi ele alırsak alalım, sonuçta onun kavramlar ile düşünme etkinliği olduğunu söyleyen tanımlar etrafında döndüğünü görürüz. Sözelimi Wittgenstein “dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır” der. (Wittgenstein,1996, 5.6). Humboldt da dil olmadan zihinsel aktivitenin olamayacağını, insanın dil olmaksızın kavram oluşturamayacağını söyler (Humboldt: 1990s. XVII). Dolayısıyla insan dil olmaksızın en önemli yetisini kullanmaktan mahrum kalır. Bu cümleden anlaşıldığı gibi Humboldt, dil olmaksızın anlamının başlayamayacağını söylemektedir. İnsanın dile yatkınlığı vardır ama dili o bulmuş olamaz demektir.

İnsana “düşünen canlı” adının verilmesine neden olan insan zihni, kavramlarla düşündüğüne göre ve kavramlar dil ile elde edildiğine göre dilin kaynağı üzerine yapılacak her türlü tartışmanın zaruri sonucu kavramların kaynağı ile de ilgili olacaktır.

Burada kavramlar üzerinde birkaç cümle sarf etmek yerinde olacaktır. Hume, kaynağı duyular olmayan hiçbir kavramımızın olamayacağını söyler (Hume, 2008, s. 39). Kant bu görüşü aynen benimser ve bilgi konusunda ilave olarak harcın zihinde olacağını söyler. Bu anlayışa göre; köre renk tarif edilemeyeceği için veya kulağı duymayan birinin veya burnu koku almayan birinin ses veya koku hakkında tasavvuru bile olamayacağı için her türlü kavramın başlangıcı duyularda bulunmak zorundadır. Hume’un dediği gibi hayalimiz bile görmediğini hayal edemez (Hume 2008, s.34).

Bu durumda kavramlarımız da kökenlerini duyularda bulacaktır. Ancak kavramlardan, yani düşünmenin materyali olan kavramlardan bire bir nesne karşılığı olan isimleri ve onların çağrışımlarını kastetmiyoruz. Duyuların zihindeki çağrışımlarına zihnin üstten bakmasını kastetmiyoruz. O zaman kavramlar, yani düşünmenin malzemesi olan kavramlar, nesnelere ve nesne isimlerinin varlığına bağlı olarak, nesnelere ve insanlar arası ilişkilerin zihindeki çağrışımlarının fazlalığı oranında artış gösterecektir.

Kavramlar dile dolaylı yoldan bağlı olduğuna göre, nesnelere ve insan ilişkilerini en ince noktasına kadar isimlendirebilen dil ya da diller, düşünmenin yalnızca kolaylaşmasına değil “anlama” işlemine de katkı sağlayacaktır. Burada kavramlardan “anlama” konusuna gelmişken, ‘anlama’nın kavramlarla olan ilişkisine kısaca değinmek gerekmektedir:

Biraz önce söz edildiği gibi kökeni duyulardan gelmeyen ve dolaylı yoldan duyulara bağlı olmayan kavramımız yoktur. Duyular iptal edildiğinde geriye İbni Sina’nın tabiriyle sadece “var olduğuna ilişkin bilgi” kalır (İbni Sina 1975 V.7, s. 225). Ya da Descartes’de olduğu gibi varlığın bilgisi kalacaktır. Öyleyse varlık konusu hariç her bilgi dolaylı olarak duyulardan gelmekte, zihinde doğuştan var olan yetenekler, ancak duyuların gönderdiklerini Kant’ın felsefesinde olduğu gibi ‘bilgi’ haline getirecektir.

Locke’un “tabula rasa’sının (Locke 1996: 7, 33) açılımı Kant’ın zihin felsefesindeki zaman-mekân kavramları ve on iki kategoridir. Zihnin zaman-mekân kavramları ve on iki kategori, zihnin nasıl çalıştığını ortaya koymaya çalışan ve önceki felsefi düşüncelerin sentezi olan bir düşüncedir. Ancak “anlama” konusu yine soru işareti taşımaktadır. Çünkü “anlama”, “birlik” anlamı taşır. Yani “bir merkezden

değerlendirme” demektir. Örnek vermek gerekirse bir cinayet soruşturmasında jandarma cinayetin nerede işlendiğini, polis niçin işlendiğini, istihbarat asıl yönlendirenleri tespit etmiş olsa ve bu bilgiler birbiriyle paylaşılmamış olsa, devletin kurumlarının nasıl çalıştığını çözmek, cinayeti çözmek anlamına gelmeyecektir. Cinayeti çözebilmek için “değerlendirme” dediğimiz “birlik” konusunun gerçekleşmiş olması gerekmektedir. İçerde meçhul bir “birlik” bulunmak zorundadır. Bu birliği sağlayan Kant’ta transsendental süjedir.

Bu noktadan bakıldığında “anlama”, zihnin nasıl çalıştığından ayrı problem olarak durmaktadır. Fakat anlamının kendisinin problem olması nasıl daha iyi anlamının gerçekleştiğinden tümüyle ayrı bir problem olarak ele alınmalıdır. Çünkü bir şeyin mahiyeti ile varlığı ayrı problemlerdir. Otomobilin nasıl çalıştığını bilmemek, onun nasıl daha iyi sürüleceğine ilişkin bilgiyi geçersiz kılmaz.

Öyleyse sorunumuz bu aşamada “anlama” değil “daha iyi anlama”dır. Bunun olmazsa olmaz kuralı ya da daha iyi anlamının kuralı “kavram çokluğu” olarak görünüyor. Kavram çokluğunun şartı da nesnelere ve insan ilişkilerini çağrıştıran kelime sayısının çokluğu olduğuna göre, “daha iyi anlama”nın çok kelimeli dili şart koşacağı ortaya çıkmaktadır.

Duyular “kırmızı”yı bildirmeksizin “kırmızı” kavramı oluşmayacağına göre bir kör için renkler üzerine yapılan sohbet “anlamsız” olacaktır. Çünkü anlamayı başlatan öncül kavramlar eksiktirler. Anlama için konunun karmaşıklığına göre daha fazla kavram gerekecektir. Bu durumda sonuçta yüksek zekâ ile çok kelime bilmek arasında, anlama açısından fark olmayacaktır ya da çok kelime bilmek, dolayısıyla çağrışımların ve kavramların artması anlamına geleceğinden, yüksek zekâdan daha çok anlamayı sağlayacaktır. Zekâ; anlama hızı ise, bunun bir diğer yolu yüksek oranda kelime, dolayısıyla kavram sayıdır.

Sözün burasında tartıştığımız konuyu destekleyecek bir olgudan söz etmek yerinde olacaktır. Ortalama zekâyâ sahip çocuklar arasında en hızlı konuşmaya başlayanlar kalabalık aileye mensup olanlar ya da kalabalık ortamda yaşayanlardır. Erken konuşma bir zekâ ölçüsü kabul edildiğine göre ve erken konuşma kalabalıkta daha erken başladığına göre, bunun nedenleri araştırıldığında, çocuğun daha çok kelimeye ve o kelimeyi öğreten davranışa muhatap olması görünecektir. Yalnız başına yaşayarak bilge olma hikâyeleri birer masaldan ibarettir. Çok şey bilme ve doğru değerlendirme anlamlarına gelen bilgelik, kelime ve dolayısıyla kavram bolluğunun bir sonucudur. Bu bolluk ancak toplumsallığın en çok olduğu yerlerde mümkündür. Kavramlarla, kavramlar üzerine düşünen felsefe de insanın toplumsallığının bir sonucudur.

“Anlama” konusu biraz önce bahsettiğimiz gibi meçhul bir *birliğin* sonucudur. Bu konuyu bir kenara bırakarak anlamının, yani doğru anlamının şartlarına göz attığımızda, insan olanaklarının bir sergilenme alanı olarak tarih, bize felsefenin yalnız yaşayan ve aniden toplum hayatına katılan insanlardan değil, kalabalık ve hatta ticari bağları nedeniyle farklı kültürlerle de ilişkisi olan toplumlarda geliştiğini göstermektedir. İlk Yunan astronom ve filozoflarından Thales, Phythagoras ve Platon gibi ve daha birçok filozofun uzun süre Mısır’da kaldıkları bilinmektedir (Kanas 2007 s. 50). Diğer toplumlarda felsefi denilebilecek düşünceler kısır kalmıştır.

Felsefenin ani sıçramalar yaptığı yerlere göz atıldığında ticari ilişkilerin yoğun olduğu ege bölgesinden sonra, İslam medeniyetinin merkezi olan Bağdat'ta, sonra Endülü's'te, sonra gittikçe kalabalıklaşan ve sömürgecilığe başlayan Avrupa'da var olduğunu görmekteyiz. Kalabalık her zaman daha yoğun ilişki, dolayısıyla yeni kelime ihtiyacı ve daha çok düşünebilme demektir.

Ancak burada daha çok düşünebilmenin imkânından söz etmekteyiz. Düşüncenin inceltilmesinden söz etmiyoruz. Yoksa Engizisyonun icat ettiği meşhur acı makinelerinin de ince düşüncelerden kaynaklandığını unutmamak gerekir. Aynı zihin sonradan çok teknik buluşlara imza atabilmiştir. Çok ince düşünebilmek, insanlık menfaatine düşünüleceği anlamına gelmez. Fakat çok ince düşünebilmenin imkânı olmadan ister iyiye ister kötüye kullanılsın anlama ya eksik ya da sığ kalacaktır.

Doğru anlama için kavram çokluğu gerekmektedir. Kavramların örtüşmesi nispetinde doğru anlama gerçekleşecektir. Malumdur ki, İngilizcede “peygamber” karşılığı olarak “prophet” kelimesi kullanılmaktadır. Hâlbuki “prophet” kelimesi sözleri karışık ve tahmini olan “kâhin” anlamını taşımaktadır. “Peygamber” kelimesi yerine “prophet” kullanıldığında bu kelime ile hiçbir zaman “kusursuz ve seçilmiş insan” anlamına gelen peygamber kavramları örtüşmez. Peygamberini tanrının oğlu olarak kabul eden bir zihin, “prophet” kelimesiyle kurulan iletişimde peygamberi sıradan ve zeki bir insan olarak tasavvur edecektir. Dolayısıyla iletişimde kullanılan kelimelerin yaptığı yanlış çağrışımlar iki tarafın da birbirine küçümsemeye bakmasına neden olacaktır. Kelimelerin zihinde uyandırdığı kavramlar, “anlama” değildir, ancak anlamının koşuludur.

Öyleyse her kelime ile hakikatte vurgulanmak istenen kavram rastgele seçilen kelimelerle olmaz. Muhatabın zihni, sizinle aynı yaşamı yaşamamasından kaynaklanan farklılıkla doludur. Bu nedenle muhatabı anlamak onun yaşamının şekillenmesine neden olan din, dil, kültür gibi unsurları ve onlarla ilgili kullanılan kelimelerin çağrışımlarını bilmekle olur. Bu çağrışımı bilmek hadisesi çok kültürlülükle olabilir.

Dünya tarihinin en çok eserinin verildiği ortaçağdaki Bağdat'ta farklı inanç ve kültürlerin mensupları birlikte halife huzurunda tartışabilmekteydiler (Strohmaier 89: 5-13). Bu biricik hoşgörü ortamında (Weber 1993: 145) yapılan tartışmalar koşullanmışlığı ortadan kaldırdığı için dünyanın en verimli zamanının yaşanmasına neden olmuştur. Aynı dönemde Katolik kilisesinin hâkim olduğu Avrupa'da farklı fikirler ileri sürmenin çok acı sonuçları olmuştur. Günümüzde geçmiş yargılayan Katolikler ve Protestanlar Engizisyonun her şekliyle birbirlerinde var olduğu suçlamasıyla bir tür çağın cahilliğinin gereği anlayışına sığınmaktadırlar (Hitchcock 1996: 44-46). İnsan “farklılıkların nedeni”ni anlayamadığında çok vahşileşebilmektedir. Çünkü kendi zihninin doğru gördüğü dışında bir hakikatin var olabileceğine ihtimal vermez ve anlayamaz. Ona göre tüm farklılıklar yanlışlıklardır. Açıklanmaya gerek olmayacak kadar açık doğrulara karşı gelinmektedir. Öyleyse farklı düşünenleri en şiddetli cezaya çarptırmakta bir yanlışlık yoktur.

Ancak farklı kültürlerden ve inançlardan haberi olan, yani kelime ve kavram sayısının fazlalığı nedeniyle neyi bilip neyi bilemediğinin farkında olan kimse farklılığın farklı önermelerden yani ilk kabullerden başladığını bilir ve bu durum da vahşiliği önler. Bu açıdan bakıldığında bilgelik; “bilmediğini bilme” olarak görünüyor.

Bilgeliğin var olma şartı da çok kültürlülük, çok şeyle karşılaşmışlık, yani çok insanla muhatap olma yani toplum hayatı olarak görünüyör.

Sözlerimizin girişinde Humboldt'un, insan zihninin dil olmadan kavram üretmeyeceğini, dolayısıyla da insanın ancak dille insan olduğuna ilişkin görüşünü bildirmiştik. Bu demektir ki Humboldt dili insan olmanın insandan bağımsız şartı olarak ileri sürmektedir. Dolayısıyla insan olmanın şartı dil ise, ilk insanın da dil sahibi olması gerekir.

Her şeyi tahrip eden zamanı, her şeye gücü yeten bir ilah konumuna yükselten ve amaçlı bile olsa her türlü değişimin nedeni olarak gören temelsiz düşünceleri bir kenara koyarsak, "bir düşünen varlık olarak insan", asla kimyasal bileşiklerin rastgele karışımı olamayacaktır. $A \Rightarrow B, B \Rightarrow C, A \Rightarrow C$ diyen bir zihin yapısı, zihnin ve zihin işlevinin varlık nedenine ilişkin doğada bir neden bulamayacaktır. Öyleyse insan sürekli olumlu olduğu varsayılan tekâmüllerin bir sonucu değildir.

Humboldt'un bu görüşünden hareketle, insan zihni ve dil arasında aynı anda var olma zorunluluğu görünüyör. Aksi takdirde biri diğerinin varlık nedeni olma gibi tam bir kısır döngü olurdu. Ve eğer dil insanın varlık şartı ise, denildiği gibi, ilk insanın da dil sahibi olması gerekir. Bu düşünce insanın tekâmülü düşüncesini geçersiz kılar. Yorumları bir kenara bırakıp bazı tarihsel olaylara bakarsak ilk insanın ne olduğuna ve ne olabileceğine ilişkin tecrübi bilgi elde edebiliriz.

Bu yüzyılın başlarında Hindistan'da çakallar tarafından büyütülen bir çocuğa kalan üç yıllık ömrü içinde tüm uğraşlara rağmen üç kelime öğretilbilmişti. Bu halde bulunan birçok çocuk çok kısa yaşadığı gibi aşırı bir öğrenme zorluğu gösteriyordu. Bu çocuk değil bir medeniyetin kaynağı olmak, yaşamını devam ettirecek her hangi bir bilgiyi bile elde etmekten çok uzaktır. Hâlbuki evrimci anlayışta ilk insana atfedilen özellikler bu çocuk kadar bile değildir. Dolayısıyla tecrübe, insanın bahsedilen ilkellik konumunda değil bir medeniyeti başlatmak, yaşamının bile mümkün olmadığını göstermektedir. Böyle bir çocuktan bir dilin doğuşunu beklemek insanın kendi bilgisizliğinden kaynaklanan hurafelere yüce değerler atfetmekle aynı şey olacaktır.

Öyleyse ilk insanın diliyle var olması şu andaki bilgi seviyemiz açısından zorunludur. Dil ve toplumsallık aynı anda var olabilen kavramlar olduğundan, insanın başlangıçtan itibaren toplumsallıkla iç içe olduğu anlaşılmaktadır. Bilimsel bilgi birikimsel olarak ilerlediğinden gelişmenin şartı da toplumsallık olarak görünüyör.

Bu noktada insanları aldatan bir düşünceye değinmek gerekmektedir. Dünya tarihinde hiçbir zaman dünyanın her bölgesi aynı çağın gelişmişliğini paylaşmamıştır. Çağdaşlık kelimesi muğlak bir kelimedir. Aynı bilgi seviyesini ifade etmez. Aynı zamanda yaşamayı ifade eder. 20. Yüzyılda 1980 yılına kadar kasaplarda insan etinin satıldığı bazı Afrika ülkeleriyle aynı zamanda yaşamak onlarla aynı gelişmişlik seviyesinde olduğumuzu göstermez. Öyleyse mağara resimleri de bütün insanların aynı yüzyılda mağarada yaşadığı anlamına gelmez. Medeni olan insanlar az da olsa her dönem varlıklarını sürdürmüş, ancak iletişim imkânının zorluğu bütün insanların bir seviyeye gelmesine bu gün de müsaade etmemiştir.

İsviçre Alplerinde bulunan bir avcı cesedinin (nationalgeographic 2011) yanında bulunan okların yapısı cisimlerin nasıl hızlanacağına ilişkin ancak çok sonradan

bilinebilen bir bilginin farkında olduğunu göstermektedir. Ancak iletişimin imkânsızlığı bu bilginin çok dar bir alanda kısıtlı kalmasına neden olmuştur. Bu örnekte olduğu gibi aynı yüzyılda farklı seviyelerde kültürler var ola gelmiştir. Her bilgiden herkesin haberi olmamıştır. Bu bilgilere rağmen insanın tarihsel sürecini tümüyle eşit yaşanmışlık düşüncesine dayalı olarak bölümlere ayırmanın pek isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla medeni denilen insanlar her vakit var olmuştur ve medeniyetin varlığının gereği olan toplumsallık sürekli var ola gelmiştir. İnsan başlangıçtan itibaren toplumsaldır. İnsan dil ile birlikte insan olmuş ve dil ile anlaması mümkün olmuştur. Zaten dilin varlığı toplumsallığın varlığını şart koşan bir durumdur. Öyleyse “dil” ve “anlama” ilk insanla birlikte onun toplumsallığı içinde birlikte var olmuştur. Toplumsallık medeniyetin nedeni, medeniyet de, kavram çokluğunun nedenidir. Kavram çokluğu da doğru anlamının ve iletişimin bir nedenidir. Dolayısıyla düşüncenin gelişmesi ancak kalabalık ortamda yani toplum hayatında mümkündür. Artık bundan sonraki fark o şehir hayatının olumlu ya da olumsuz etkisinin nedenleriyle ilgili olacaktır. Bağdat'ta müçtehitler, İstanbul'da siyasi dehaler, Roma'da insanları hayvanlara parçalattıran adamlar yetişmiştir. Bunun nedenini o şehirde hâkim olan din ve ona bağlı olan kültürde aramak gereklidir



Assist. Prof. Dr. Ahmet KAVLAK

Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy,
Ankara-Turkey.
ahmetkavlak@gmail.com

City and Intellectual Productivity

Abstract

The human intellect, with the notions derived from senses both constructs the ability of thinking and transmits its notions into words to communicate. Objects, incidents and sensations are transmitted through words. Therefore, words while thinking and communicating associate the pre-constructed notions (concepts). The intellect does not think merely by notions also on notions. Comprehension is not fully made up of notions; however without notions, there cannot be comprehension. The more it has notions in its repertoire, the easier its comprehension becomes. Accordingly, the milieu that provides the most notions is the milieu facilitates comprehension. The milieu which enhances the chances of gaining notion is the crowded milieu. The philosophy that works on notions can only survive in crowded milieu such as urban-life. The different groups the person attain and different ways of life would add different meanings to words and there would be different associations of the same word in intellect. Since the understanding is the coincidence of the associations, the true understanding could have the chance to be acquired by the multiplicity of the number of notions. When there is more production of notions, then there is higher chance to understand truly. The more notions are possible merely by more needs and by experiencing life with more people to satisfy these needs. This kind of milieu is possible only in urban life, therefore; philosophy can be the result of just an urban life.

Keywords

Mind, Notion, Comprehension, True Understanding, Language, Urban.

KAYNAKÇA

HITCHCOCK, James (1996) "Inquisition", *Catholic Dossier*, 2/6.

HUMBOLDT, Wilhelm von (1990) *On Language*, ed. Michael Lasensky, Cambridge University Press.

HUME, David (2008) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Fog. Books

KANAS, Nick (2007) *Star Maps: History, Artistry, and Cartography*, California.

LOCKE, John (1996) *An Essay Concerning Human Understanding*, Hackett Publishing: Indianapolis.

SINA, İbni (1975) *El-Şifa: el- Nefs*, haz. GC Anawati ve S. Zāyid.

STROHMAIER, Gotthard, Halifeler Ülkesinde Düşünürler, çev. Ayla Aydın, *Felsefe Dergisi*, 89/3.

WEBER, Alfred (1993) *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar.

WITTGENSTEİN, Ludwig (1996) *Tractatus Logico Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları.

Araştırma Makalesi
Research Article

Prof. Dr. Nizami M. MAMEDOV

Director of the Institute of Globalization and Sustainable Development
“Academy MNEPU,” Moscow-Russia.
nizami-mamedov@mail.ru

Humanism: A New View on an Eternal Problem

Abstract

The article reveals that the main socio-philosophical doctrines: 1) approach social development mainly in an abstract way, regardless of human nature; 2) do not take into consideration the factors of vagueness and self-organization which are an integral part of human being's vital activity; 3) do not adequately inquire into the role of cultural facts in a historical perspective. Cataclysms in the modern world, socio-economic, ecologic and other crises appear in a different light if considered in the context of conceptions about human nature. A move of society towards genuine humanistic existence depends, to a great extent, on the prospects of all round development of a human being, his/her personal moral qualities. It is highlighted that the inability to reasonably manage social processes, which are determined by the archaic human nature, causes danger to humankind. The human mind has its own history and many traces of the previous stages of development are imprinted into the psyche. The unconscious recreates our original nature, its instincts and a special mode of thinking. One cannot give up the idea of existence of aggressive instinct rooted in our contemporaries. This factor poses serious threats for civilization in the context of unprecedented increase of technical equipment within the community. Awareness of the necessity to redirect aggression along with a geographically widespread implementation of this global program may become a turning point in the history of humankind.

Keywords

Humanism, Human Nature, Society.

The 20th century turned out to be a period of great scientific and technological achievements and unprecedented human tragedies. At the beginning of the century, the idea of using atomic energy, disclosure of human genome, and space exploration seemed fantastic. Nobody could surmise the emergence of information technologies (IT) and intensive development of other communication means that changed the existing concepts of social space and time. Humanity is now on the way towards high tech that will change even more people's life-style, giving way to creating alternative and more refined possibilities to use nature.

But all these epochal achievements of human intellect haven't affected human nature. Human beings are accustomed to violence and murder since earliest times and continue this practice nowadays. Moreover, scientific and technical achievements in their majority are motivated and supported by military and defense requirements. Two World Wars and numerous local wars, as well as countless conflicts, lead the dramatic leitmotif of scientific and technological progress. In the near future we could hardly expect any changes to occur in the character of social relations, if people would not wake up from their carefree slumber.

H. Bergson, on receiving the Nobel Prize, wrote that in the 20th century that gave a powerful spur to development of technical gadgetry, it was surmised that the said gadgetry would raise the moral level of humankind. But experience proves that "development of the available technology cannot automatically bring members of the community to moral perfection; expansion of material means could be even dangerous if not seconded by the corresponding spiritual effort."¹

The founder of the "Roman Club" Aurelio Peccei, an Italian scientist and public figure, 50 years after H. Bergson emphasized: it is retardation in cultural development that makes the real problem of humankind, because it doesn't fit the changes of reality initiated by society. It results in people's inability to adapt to the new state of things and the new conditions that are underway. Therefore, changing "human quality" and creating a new culture become quite indispensable objectives.²

The UN Conference on environment and development that took place in 1992 in Rio-de-Janeiro highlighted the issue of creating the *culture of sustainable development*. The main axis of the culture of sustainable development is awareness of the fact that people exist on the Earth not just for their own sake; they are to fulfill their special biospheric function. If culture as a social phenomenon and man's creation has always been opposed to nature, the culture of sustainable development must become the means for harmonious catenation of humans and nature, based upon the knowledge and developing understanding of the essence of nature.

The concept of sustainable development is aimed at solving contradictions between human society and nature, but it also aims at solving social contradictions by developing mutual understanding both between individuals and between nations. This twofold approach is supported by the words of K. Marx who insisted that interpersonal relations eventually determine people's attitude towards nature. *Therefore, to really*

¹ H. Bergson, Selected Works: *Consciousness and Life*. M.,2010, p. 293.

² Ref.: Peccei A., *The Human Quality*. M., 1980.

reach the objectives of sustainable development we should first establish social harmony, justice and a conflict-free world. That is why the true implementation of the “sustainable development” concept is a difficult task to fulfill and its realization is moved to the far distant future by the realities of the present world.

Originally, the concept was defined by the UN as “Order of the day in the 21st century.” Considering everything, one century will be too short a period for its complete realization. In this case, the humankind is confronted with fundamental ambiguous problems of existence, which in this or that quality were put in the forefront by great thinkers of the past.

But the well-known social, philosophical, and economical approaches explore social development 1) mainly in an abstract way, without any connection to human nature; 2) they do not take into account vagueness and self-organization factors in the dynamic of a human’s vital activity; 3) they do not adequately inquire into the question of the role of cultural factors in the historical process.

Cataclysms in the modern world, socio-economic, ecologic and other crises appear in a new light if we examine them in the context of conceptions about human nature and the humanizing function of culture.

Culture reveals the major ability to self-development of a human being and the whole humanity, which makes possible the development of human history. Thinkers of the New Age considered culture as the major means for correcting *natural human vices* and preventing social cataclysms. In this respect, the works of J.J. Rousseau and I. Kant are convincing sources. Defining the proper moral principles of human society, Rousseau spoke of a “natural man” uncorrupted by civilization; while Kant, on the contrary, based his view on a real man trying to morally justify and shape his future.

In this case, Kant’s philosophical discovery lies in the fact that he considers cultural development as *the necessary condition for moral improvement of the human race that ultimately would permit human beings to realize the eternal peace between nations*. Kant has never been under illusion of reaching the great objective predetermined by him before long. He expected the realization of his project within a certain historical time and emphasized that even small signs of its approach in each period are very important.

Since Kant’s time, humanity does not seem much advanced in this direction. During the past two centuries human aggressiveness has not decreased. Conservative and inertial human nature, including human consciousness (sub-consciousness) was theoretically confirmed (owing to development of genetics and psychoanalysis). There is a standpoint that human nature, man’s ethos, kindness and wisdom, are not susceptible to development. The progress is going on in the spheres of human knowledge, technology, and creation of prerequisites for new human abilities; but not in human substance³. It should be noted that this thought was advanced by many philosophers of the New Age.

³ Ref.: Jaspers K., *The Meaning and Purpose of History*. M., 2000.

Nevertheless it seems to be a fact that human nature is prone to changes, though throughout an extensively long time period, within the millennia scale. In the course of history, the human being is slowly clearing himself from his or her natural animal instincts⁴. But until now, the process went on spontaneously, being only indirectly influenced by different structures of public conscience – religion, morality, law... Now is the time to purposefully manage this process that is so much important for humanity. The society's move towards true humanistic state depends on prospects of multisided development of the human beings, of their moral qualities.

The idea about the need of improving human beings to perfection is not new. In his time F. Nietzsche insisted on the need to ennoble a human being. According to him, to hit the target a human being needs an ability to restrain himself. On the top level of such self-perfection he saw a superman excelling his contemporaries by his moral and intellectual qualities. An individual is “a tight rope between animals and a superman - a rope stretched above the precipice”⁵.

The evolutionary doctrine confirms that humans and animals are of the same origin and we all are guided by the same instincts that prevailed in our pre-human ancestors. The question is: *how could one master and manage these instincts?*

According to the just assertion of the Nobel Prize winner Konrad Lorenz, danger threatens modern human beings not so much as the consequence of their ability to wield power over physical processes, but more as their inability to wisely direct social processes that in many ways are conditioned by the archaic character of the human nature.⁶

Many thinkers of the past made attempts to comprehend the human nature, the content of the human soul, its inherent and acquired qualities concealed from direct scrutiny. They were concerned about such issues as: “Is a human being good or bad by nature?”; “What direction is taking human activity: that of creation or destruction?” According to Plato, within the soul of each human being invisibly slumbers something like a wild and beast-like original self which under the influence of satiety and intoxication, casting away all shame and intellect, desires for satisfaction of its passions. Even those who at first glance seem reasonable, temperate, and virtuous, conceal in themselves “some scary, unlawful and wild kind of desire that precisely reveal their dreams.”⁷

Freud surmised that all manifestations of human activity (deeds, thoughts, feelings, aspirations), being determined by the powerful instinctive forces, especially by sexual and aggressive instincts, are subject to concrete laws. Freud's appeal to the “dark” side of the human soul served the base for many commentators of his teaching about the image of a man as originally evil.

But Freud adhered to the opinion about the initial unity of evil and good within human beings. This issue acquired a new unexpected coverage in the fundamental

⁴ Ref. Orudzev Z.M., Human nature and the meaning of history. M.2009.

⁵ Nietzsche F., Also Sprach Zarathustra//Nietzsche F.Werke,B.2,p.9.

⁶ Lorenz K., Aggression (the So-Called «Evil»).M.,2009, pp.284-285.

⁷ Plato, The Dialogues. M: Mysl,1986.

works of K.G. Jung and the followers of his teaching about archetypes and collective unconscious. According to these works, in addition to our direct consciousness and personal unconscious, there exists another psychical system of collective nature. *Collective unconscious is inherited; it could not be developed individually. The system of archetypes is to certain extent a "genetic code", the activity and development program.* Therefore, the human mind has its own history; and the human psyche keeps in store many traces of man's previous stages of development. The unconscious recreates our original nature together with our instincts and our specific way of thinking.

Our knowledge of subconscious shows it to be a natural phenomenon embracing all sides of human nature: light and darkness, beautiful and ugly, good and evil, wisdom and stupidity.⁸ The content of the subconscious exerts a shaping impact on the human psychic setup. Collective unconscious is a part of psyche that keeps and transmits the general psychic heritage. This knowledge has so little to do with the human beings of nowadays that the latter are unable to self-reliantly comprehend and master it.

It should be mentioned that while studying symbols, Jung came to the conclusion about the unity of archetype foundations of culture. In myths of different nations, in dreams, children's drawings and fantasies we meet identical symbols. The doctrine about archetypes substantially contributes to solving problems concerning mutual understanding of people with different cultural background.

Our knowledge about instincts in general and aggressiveness in particular, allows us to unambiguously affirm that we have to take into consideration the fact of existence of aggressive instinct in our contemporaries.

In the environment of the unprecedented growth of technical equipment within the community it turns out to be quite a dangerous factor for modern civilization security and could in reality lead to a global catastrophe. At the same time, appeals to get rid of the aggressive instinct through guidelines of social Darwinism or directed eugenics are inadmissible.⁹

It seems that the methods of regulating human aggressiveness must come to the foreground of theoretical and practical activities of the modern society in the near future. It is a striking fact that until now the human society has not been concerned with this issue systematically and purposefully. It is only contemplation, interpretation and even romanticizing of the consequences of aggressiveness that keeps on and on. Human history is a history of wars, prone to different interpretations. The history of criminalistics is a history of violence and subject to its explanations. One might be under the impression that humankind has humbly accepted its lot. The task of eradicating aggressiveness from human life as the main cause of human tragedies has never been put forward. Meanwhile, *the philosophical problem formulated by I. Kant in his work Perpetual Peace could nowadays transform into a scientific problem.*

Within the human society, all contradictions should be solved in a non-violent way. Awareness of the necessity to re-orientate aggression and extensive

⁸ Jung K.G., Some Instances of Subconscious //A man and his symbols, p.104.

⁹ Lorenz K., Ibid, p. 335.

implementation of such a global program could doubtless become a turning point in the history of humankind and mark the beginning of the noosphere epoch.

World religions came into existence owing to promotion of humanism. True, it was a limited humanism, not beyond one confession; it beats its purpose in attempts of expanding the religion. *At present, humanity is able to accept a multisided activity program of the highest level and to start creating the new, true humanism.* This process could be actually launched by a resolution of a special UN conference of state leaders; UNESCO could be the coordinating center in establishing the new social reality.

Creating a new form of humanism looks feasible in a foreseeable future, if we take into account the presence of corresponding theoretical and practical prerequisites for it. The essence of this program consists in re-orientation of aggression.

In this case the awareness factor becomes a key-factor. Awareness appears as the means to overcome the cultural and temporal gaps that exists in the modern society.

Here we have a huge unexplored field of activity for institutions of socialization. Socialization of a human being starts at the moment of his or her birth and continues throughout the whole course of his or her life. It is realized by the system of education, all means of communication, art, literature, and cinema. Sports, tourism obtain in this connection a new *socially harmonizing* meaning.

In this process, interaction of cultures is of particular importance. It is known that the knowledge of culture and mentality of others promotes mutual understanding between people and helps to the reduction of probable social conflicts. Moreover, awareness of one's own cultural values expressed in works of art, artifacts and other creations is possible through comparing them with those in other cultures. This issue could be adequately approached by means of an intercultural dialogue enabling us to see the image of our own culture reflected in the mirror of the other mentality.

Strange as it may seem, the whole process of socialization of an individual in the modern world is chaotic, possessing no wholesome effective policy in this sphere. Well-reasoned and well-considered guidelines on harmonization of cultural life, advanced by UNESCO, are of a non-committal, recommendation nature.

Nevertheless, move to a new kind of humanism is not a utopia. If we consider it, all great ideas seemed at the beginning utopian, but in the course of time they came to be the implemented and defined logic of the human history. Earlier, the great ideas were substantiated and advanced by geniuses who in their turn were misunderstood and often maltreated by their contemporaries. Implementation of these ideas could take centuries. Now the situation is different; new ideas are expanding promptly world-wide. Only one item remains unchanged: they have to meet the challenges of the time and be accessible to mass consciousness.



Prof. Dr. Nizami M. MAMEDOV

Küreselleşme ve Sürdürülebilir Gelişme Enstitüsü, MNEPU Akademisi, Moskova-Rusya.
nizami-mamedov@mail.ru

Hümanizm: Ebedî Bir Probleme İlişkin Yeni Bir Görüş

Özet

Makale, ana sosyal-felsefi öğretilerin 1) sosyal gelişmeye esasen soyut bir şekilde, insanın doğal yapısını gözönüne almadan yaklaştığını; 2) bulanık olma ve kendi kendini düzenleme etkenlerinin insanın yaşamsal etkinlikler bütününe bir parçası olduğunu gözardı ettiklerini; 3) kültürel olguların rolünü tarihsel bir perspektiften yeterince araştırmadıklarını ortaya koyuyor. İnsanın yapısına ilişkin anlayışlar çerçevesi içinde bakıldığında, modern dünyadaki felâketler, sosyo-ekonomik, ekolojik ve diğer krizler farklı bir ışık altında görünüyor. Toplumun halis hümanist varoluşa doğru yönelmesi, önemli ölçüde, insanın bütünsel bir gelişme olanağına, kişilerin ahlâksal niteliklerine bağlıdır. İnsanın arkaik doğal yapısının belirlediği sosyal süreçleri akıllıca yönetememe, insanlık için tehlikeler yaratıyor. İnsan tininin kendi tarihi vardır ve gelişmenin daha önceki aşamalarından birçok iz taşıyor. Bilinçaltı aslı doğal yapımızı, içgüdülerini ve özel bir düşünce biçimini yaratıyor. Çağdaşlarımızda kök salmış saldırgan bir güdünün bulunduğu düşüncesinden vazgeçmek mümkün görünmüyor. Bu etken, topluluklardaki teknik donanımın daha önce hiç görülmemiş artışına bakılırsa, uygarlık için büyük bir tehdit oluşturuyor. Bu küresel programı coğrafi olarak yaygın bir şekilde gerçekleştirmekle, saldırganlığın yönünü değiştirme gerekliliğinin farkındalığı, insanlık tarihinde bir dönüm noktası olabilir.

Anahtar Terimler

Hümanizm, İnsan Doğası, Toplum.

BIBLIOGRAPHY

- Бергсон А. Избранное: сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010, с. 293
- Печчеи А. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1980.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 2000.
- Оруджев З. М. Природа человека и смысл истории. М.: Либроком, 2009.
- Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения, т. 2, с. 9.
- Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М.: Прогресс, 2009, 284-285.
- Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986.
- Юнг К. Г. К вопросу о подсознании. // Человек и его символы. М.: АСТ, 2006, с. 104.
- Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М.: Прогресс, 2009, с. 335.

Araştırma Makalesi / Çeviri
Research Article / Translation

Yazar / Author: Prof. Dr. Zhang WEI

Güney Florida Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Tampa, Florida-ABD
University of South Florida, Department of Philosophy, Tampa, Florida-USA
wzhang5@cas.usf.edu

Çevirmen / Translator: Doç. Dr. Metin BAL

Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir-Türkiye
Dokuz Eylül University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, İzmir-Turkey
balmetin@gmail.com

“Ortak” Bir Dile Doğru Yolda Olmak mı? Heidegger’in Japon Bir Ziyaretçi ile Diyalogu

Özet

Yirminci yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olan Heidegger Doğu dünyasının ne olduğunun Batı düşüncesi tarafından henüz yeterince anlaşılmadığını fark eder. Bu nedenle Heidegger Çin Daoizmi’yle ve Japon Zen Budizmi’yle ilgilenir. Heidegger’e göre Doğu dünyasına özgü olan düşünce insanın teknolojiyle ilişkisinde bir alternatif sunabilir. Böylece Heidegger bir Doğu-Batı diyalogu geliştirmeye karar verir ve bu amacını gerçekleştirmeye dilin ortak özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışarak başlar.

Anahtar Terimler

Dil, Doğu Dünyası, Batı dünyası, Diyalog, *iki*, *Kota ba*.

Siz kendi dilinizde, bizim "dil" dediğimiz şey için bir kelimeye sahip misiniz? Eğer değilseniz, bizim tarafımızdan "dil" diye adlandırılan şeyi nasıl deneyimliyorsunuz?

Heidegger muhtemelen yirminci yüzyılın etkili birkaç Avrupalı düşünüründen biridir. Onun Doğulu metinler ve düşünürlere olan sürekli ilgisi, onunla karşılaştırılabilecek filozoflar arasında iyi bilinir. 1969'da, Hawaii Üniversitesi kampüsünde, Doğu-Batı Merkezi'nde Heidegger'in sekseninci doğum gününü onurlandırmak için, onun Doğu dünyasıyla ilişkisini ve diyalogunu kutlayan uluslararası bir sempozyum düzenlendi. Bu konferansı düzenleyenlere hitap ettiği bir mektupta Heidegger şunu ifade eder: "bizim için Doğu dünyasının ne olduğu hakkında düşünürlerle birlikte bir diyalog yapılması benim için tekrar ve tekrar kaçınılmaz görünmektedir" (Aktarılan yer: Parkes 1987: 7).

Heidegger'in öğrencilerinin ve eleştirmenlerinin hatıralarına göre, o 1920'lerde hala *Being and Time* [*Varlık ve Zaman*] üzerinde çalışırken, daha o zamandan Çin Daoizmi'nin ve Japon Zen Budizm'inin klasik metinleriyle tanıştı ve Uzak Doğulu düşünürlerle kişisel bağlantılar kurmuştu. Heidegger Japon akademisyenlerle ve öğrencilerle bir dizi sohbet gerçekleştirdi, Daoist metinleri Almanca'ya çevirmekte bir Çinli akademisyenle işbirliği yaptı ve Budist bir keşiş ile televizyonda bir röportaj yaptı.¹ Heidegger'in Zen Budizm ve Daoist metinler hakkındaki okumaları, kişisel toplantıları ve Doğulu düşünürlerle çalışma deneyimleri onun düşünmesini ve felsefi söz dağarcığını belirli bir dereceye kadar etkiledi.² Diğer taraftan, Heidegger'in yetkin bir düşünme için, eski metafiziğin varolanları Varlık'tan ayırmasının ve bunu izleyen, dünyanın teknolojik tahakkümünün üstesinden gelmek için çağrısı Doğulu dünyadaki düşünürlerden ciddi bir karşılık buldu. Doğu-Batı karşılaştırmalı akademi kendi olgunluğuna, onsekiz yıl sonra, Hawaii Üniversitesi kampüsünün aynı bölgesinde, başka bir uluslararası konferans yapıldığında erişti. Konferans bildirilerinin yayımlanması, *Heidegger and Asian Thought* [*Heidegger ve Asya Düşüncesi*], Heidegger'in böyle bir kültürler arası girişim hakkında ifade ettiği kuşkuyla birlikte, onun anlamlı bir Doğu-Batı diyaloguna erişme tutkusuna adandı. Bu antolojinin editörü Graham Parker bize bir kez daha Heidegger'in sözünü hatırlattı: "bu kuşku hem Batı hem de Doğu Asya dili için ve tüm bunların ötesinde onların mümkün diyalog alanı için eşit derecede doğrudur. Kendi başına hiçbir taraf bu alanı açamaz ve kuramaz" (Parkes 1987: 13).

Bu makale Heidegger'in Kyoto'daki İmparatorluk Üniversitesi'nden bir Japon ziyaretçi olan Tezuka ile gerçekleştirdiği diyalog üzerine odaklanacaktır. Bu "Dialogue" [bundan sonra "Diyalog" olarak anılacaktır] daha sonra, 1959'da Heidegger'in

¹ Parkes 1987'deki, öğrencileri ve eleştirmenleri tarafından belgelenen Heidegger'in Doğulu düşünürlerle karşılıklı etkileşimi hakkındaki çeşitli örneklerle bakınız.

² Parkes 1987'de yer alan, Heidegger'in öğrencisi Otto Pöggeler'in "West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu [Batı-Doğu Diyalogu: Heidegger ve Lao-tzu]" ve Heidegger'in İngilizce çevirmeni Joan Stambaugh'un "Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics [Heidegger, Taoizm ve Metafizik Sorusu]" başlıklı makalelerine bakınız.

Unterwegs zur Sprache başlığı altındaki dil çalışmaları dizisi ile birlikte yayımlandı. Bu eserin İngilizce çevirisi olan *On the Way to Language [Dile Doğru Yolda]* 1971'de ulaşılabilir hale geldi. Bağımsız ve birbiriyle ilişkili üç konudan, kısmen açık olmayan, incelikli ve çekingen bir tarzla bahseden "A Dialogue on Language [Dil Üzerine Bir Diyalog]" başlıklı sözü edilen bu metin, kültürler arası anlayışın doğasıyla ve Doğu-Batı karşılaştırmasının meşruluğuyla ilgili konularla doğrudan ilişkilidir. İlki, insan dilinin doğası ya da kökeni nedir? Eğer, Heidegger'in görüşünde, dil yalnızca günlük iletişimde kullanılan linguistik işaretler değil fakat –insanların, Varlık'ın dilini konuşurlarken onlardan taleplerde bulunan, ontolojik bir inşası– "Varlık'ın evi"yse, Almanlar ve Japonlar birbirlerinin dilini nasıl anlayabiliyor? İkincisi, eğer hermeneutik "yorumlama yöntemi" olarak değil yorumlamanın kendisinin ve bir kimsenin "yazgı"sının [destiny] "mesajı"nı dinlemenin ve almanın doğası olarak kabul edilecekse, Almanlar ve Japonlar –geçmişte kendilerine lütfedilen/bahşedilen [granted] fakat elbette onlar üzerinde şimdi bir etkide bulunan şeyi birbirlerine ifade etmenin ve birbirleriyle paylaşmanın yollarını ararken– kendi yazgılarının mesajını koruyabilirler mi? Üçüncü olarak, "hermeneutik bağ" nosyonu piyasa tarzı bir "arz ve talep" bakımından anlaşılmayacak ise, ya da karşılıklılık yoluyla nitelendirilmiyorsa, Heidegger ve Tezuka'nın görüşmesi gibi Alman ve Japon düşünürler arasındaki gerçek karşılaşma hermeneutik bir ilişki kurabilir mi?

Buradaki okuma yalnızca, insan dilinin doğası hakkında Heidegger'in tartışması üzerine odaklanacaktır. Biz, Heidegger'in, konu üzerine onun –"Diyalog"tan birkaç yıl sonra gerçekleştirilen dil dersi dizisi gibi– öteki yazılarıyla ilişkili olarak insan dili hakkındaki konumunu tartışacağız, böylece dilin kökeni üzerine Heidegger'in giderek gelişen düşüncesinin bir sürekliliğinin izini sürebiliriz. Buna benzer olarak, Doğu Asya dil tarihleri bağlamında insan dilinin kozmik doğası hakkında Tezuka'nın açıklamasının izini süreceğiz ve yerini tespit edeceğiz, çünkü "Diyalog" dinleyiciler için bunların hiçbirini sağlamıyor.

I. Ziyaretçi ile Görüşme

Heidegger ve Kyoto İmparatorluk Üniversitesi'nden ziyaretçi Tezuka arasındaki sohbet, Heidegger ve Tezuka'nın ortak tanıdıkları bir kimse olan Count Shuzo Kuki'nin anılarıyla başlar. Count Kuki 1920'lerde sekiz yıllık bir eğitim gezisi için Avrupa'ya geldi ve Bergson, Husserl ve sonra Heidegger ile çalıştı. Avrupa gezisinden sonra Kuki, Kyoto İmparatorluk Üniversitesi'nde bir öğretim üyeliği kadrosu almak için Japonya'ya geri gitti ve Japon toplumunun gelenekten moderniteye radikal geçiş döneminde ortaya çıkan bir felsefe okulu olan Kyoto Okulu'nun üç kurucu üyesinden biri oldu. Kyoto Okulu'nun felsefi gündemi iki-katlıdır: İlki, Japonya'nın okuyan kesimine modern Avrupalı felsefe okullarını tanıtmak ve ikincisi, modern Avrupalı felsefe okullarının ışığında Japon kültürü geleneklerini yeniden inşa etmek. Tezuka, Kuki ile çalışmıştı ve kendi hocasının Avrupa'da Batılı düşünürleri çalışırken "Avrupa estetiğinin yardımıyla" klasik Japon şiirini yeniden inşa etmek için onunla birlikte kültürel bir görev yürütmüş olduklarını öne sürdü (Heidegger 1971a: 2). Geriye dönüp bakıldığında, Tezuka, Kuki'nin kültürel görevinin tamamlanmamış olarak kaldığını açıkladı, çünkü Japon geleneksel şiirinin ve sanatsal ifadesinin anahtar bir kavramı olan Japonca kelime *Iki*

çevrilmemiş olarak durmaktadır ve onun Japon öğrencileri Kuki'nin kültürler arası deneyinden tatmin olmadılar. Ancak, Kuki'nin tamamlanmamış kültürel görevi ikinci kuşağı Almanya'ya ve Heidegger'e geri dönmekten alıkoyamadı. Heidegger de kendi evinde Kuki ile gerçekleşen toplantı anlarını hatırlatır. Heidegger Tezuka'ya bu olaylar hakkında şunu anlatır: "Shuzo Kuki sessiz kaldı," ve bazen, "o zamanlar bayramlık Japon elbiseleri giyen kendi karısını birlikte getirirdi." Heidegger şöyle hatırlar: Kuki'nin sessizliği ve onun karısının renkli Japon elbiseleri "Doğu Asya dünyasını daha berrak sergilenir hale getiriyordu ve bizim diyaloglarımızın tehlikesi daha açıkça görülür hale geldi." Kuki ne zaman *Iki* sözcüğü hakkında konuşmayı denese Heidegger samimi bir şekilde şunu kabul eder: "Japon dilinin ruhu, bugün olduğu gibi, kapalı durmaktadır" (Heidegger 1971a: 4). Şimdi, Heidegger'in Tezuka'ya sorduğu soru "Avrupalı kavramsal sistemleri takip etmenin Doğu Asyalılar için zorunlu ve meşru olup olmadığı" sorusudur (Heidegger 1971a: 3).

Tezuka, verimli bir kültürler arası etkileşim ve ödünç alma ve *Iki* kelimesinin çevirilemezliği tarafından örneklenmiş olarak çeviri sorunu hakkında Heidegger'in kuşkusunu bütünüyle anladı. Tezuka Heidegger'e, savaş sonrası Japonya'sında, entelektüellerin Batı felsefesini ve onun metafizik kategorilerini hala çekici bulduklarını ve entelektüellerin Japon yaşam ve düşünme yollarında henüz kök salmamış bir şey olan teknolojinin gelişimini, bu gelişme "yüzeysel" olsa da, kaçınılmaz gördüklerini anlattı. Kültürler arası değişimi ve ödünç almayı yürütmenin altında yatan zorlukların son derece farkında olan Heidegger ve Tezuka [daha derinlikli] bir diyalog kurmaya karar verdiler. Almanca'yı bir Japon-Alman sohbetinde "ortak" bir dil olarak kullanma problemi, Heidegger ve Kuki arasında gerçekleşen önceki toplantıdan farklı olarak bu mevcut konuşmanın hemen başında belirlendi. Bunu farklı bir şekilde yaparak, çeviri mekanizmasına dayanmaksızın birbirleriyle konuşmanın, bir dili başka bir dile dönüştürmenin ya da "nötr" bir iletişim ortamı olarak üçüncü bir dil bulmanın yollarını arayan diyalog, Heidegger ve Kuki arasındaki daha önceki toplantılarda ortaya çıkan temaları ele almaya devam edecekti. Kendi hocasının deneyimlerinden çıkardıklarıyla Tezuka, *Iki* gibi, kültürel ve linguistik bakımdan Japonlara özgü olan bir konu hakkında sohbet etmek amacıyla modern Almanca'yı "ortak [common]" bir dil olarak kullanmanın yalnızca konunun doğasını değil aynı zamanda sohbetin kendisini de çarpıtacağına işaret etti. *Iki*'yi ve Japon sanatsal deneyimlerini ve şiirini Batı estetiğinin söz dağarcığına çevirmek yoluyla onlar hakkında sohbet etmek "diyalogun hakkında olduğu şeyi dile getirme olanağı"ni yok eder (Heidegger 1971a: 5). Kültürler arası çeviri altında yatan böyle bir problemin farkında olmak, Tezuka'yı önceleyen kimseler tarafından açıkça ifade edilmiş olan eleştirel bilincin daha üst bir düzlemine ve metodolojik bir uygunluk derecesine işaret eder.

Tezuka'nın "potansiyel tehlike" olarak gördüğü şeye yönelik Heidegger'in cevabında aynı duygular paylaşılır ve Heidegger, böyle bir çarpıtma tehlikesinin gerçekten korkulması gereken bir şey olduğu konusunda onunla aynı fikirdedir. Fakat, dilin kendisinin "örtülü [veiled]" doğası içinde gizlenmiş [hidden] yatan başka tür bir tehlike vardır, bu tehlike, dil ve Varlık arasındaki kayıp bağıdır. Heidegger'in Varlık ve dil hakkındaki konumunu ve onun bu ikisi arasındaki çetrefil bağlantı hakkındaki ısrarını anlamak için geriye, Heidegger'in dil dersleri dizisi ve başka yerlerde geliştirdiği *Being and Time*'daki dil hakkındaki ilk konumuna bakmalıyız. Bilindik

yollardan sapmak, Heidegger'in dil hakkındaki düşünmesinin nasıl başlayıp geliştiğini ve –onun düşünmesi yabancı bir dil dünyasıyla karşılaştığında– bu düşünmenin başladığı yerden yavaş yavaş nasıl ayrıldığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Heidegger'in dil hakkındaki metaforları "Varlık'ın evi"nden "söyleme"ye ve "ağzın çiçeği"ne [flower of the mouth] değiştirmesi, sürekli yolda olan ve kendi düşünmesini ve dil metaforlarını, onları yenileriyle değiştirme yoluyla sürekli olarak olumsuzlayan dinamik bir düşünürün düşünme üslubunu ve düşünümünü [reflection] yansıtır. Bu, aynı zamanda, onun dil hakkındaki ilk metaforuyla yargılayacak olursak, Varlık'ın farklı bir evinde ikamet eden [resides] bir bireyle yüzyüze sohbetle ilgilenirken Batılı metafizik varsayımların Heidegger'in başlangıçtaki rahatsızlığını ilk defa nasıl bildirdiği hakkında bilgi vericidir. Bu, aynı zamanda, linguistik konaklamanın sınırlandırmasından dışarı çıkma yoluyla bu rahatsızlığın alt edilme olanağıdır. Bu olanak, Heidegger'in en sonunda, dilin özsel varlığı hakkındaki düşünmesi içindeki kozmolojik özelliklere bakmasını ve onları birleştirmesini sağladı.

II. "Varlığın Evi" Olarak Dil: Heidegger'in İlk Dil Metaforu

1920'ler kadar erken bir zamanda, Heidegger Varlık sorusu araştırmasıyla bağlantılı olarak dil hakkında bir çalışma yürütme gereğini gördü. *Being and Time* eserinde, Heidegger böyle bir araştırma için çağrı yaptı ve konu hakkında düşünüm için birtakım öncelikli sorular ortaya koydu. Felsefi araştırma dilin ne çeşit bir varolan olduğunu belirlemeye çalışmalıdır. Dil, bir araç türünde varolan, elimizde-kullanılmaya-hazır, dünya-içinde türden bir varolan mıdır ya da *Dasein*'in olduğu türden bir Varlık mıdır? Bu doğrudan kendini gösteren sorular giderek Heidegger'in kendi felsefi incelemelerinin odağı haline geldi. Heidegger daha sonra çaplıca, söz konusu sorulara hitaben verdiği yanıtları *Poetry, Language, and Thought*, "Letter on Humanism" [*Şiir, Dil ve Düşünce*, "Hümanizm Üzerine Mektup"] ve dil dersi dizilerinden oluşan *On the Way to Language [Dile Doğru Yolda]* metinlerinde işledi. "Letter on Humanism"de Heidegger ilkin dil, Varlık ve dili konuşanlar olarak insanların ilişkisini betimlemek için bir metaforu, "Varlığın evi"ni ele aldı: "Dil, içinde konaklamak yoluyla varolduğu Varlığın evidir, bunun içinde insan Varlığın hakikatine bekçilik yaparak ona ait olur" (Heidegger 1977: 213).

Heidegger'in metaforu çeşitli anlam katmanlarını açığa çıkarır. İlkin, dil gündelik iletişim için bir araç olarak insanlar tarafından tasarlanıp kullanılan bir şey değildir; dil, Heidegger'in söyleyeceği gibi, "araç" türünde bir varolan değildir. Aksine, dil genel olarak "linguistik işaretler" diye adlandırılan şeyden ayırt edilmelidir: fonetik yazılar ya da kodlar insan adı verilen konuşmacılar tarafından iletişim amacıyla icat edilmişlerdir. İkincisi, insanlar dilde, kendi varolmaları ya da varoluşları için uygun bir mesken bulurlar. Böylece dilin ontolojik statüsü, insanların dile kendi evlerine sahip oldukları şekilde sahip oldukları yaygın varsayımına meydan okur. Dil, bir birey tarafından inşa edilen ve sahiplenilen yalın bir konaklamaya [dwelling] benzemez. Dil, bu bireyi şimdiden, hatta o kendi dilini konuşmayı öğrenmeden önce sahiplenilen ya da talep eden kolektif tarihsel ve linguistik bir konaklamadır. Heidegger daha sonra dil ve onu konuşanlar arasındaki ilişkiyi şu terimlerle açıkladı: "Konuştuğumuz şey, dil, her zaman bizden ileridedir. Bizim konuşmamız dili sürekli olarak izler. Böylece, bizler,

sürekli konuşmak için içinde yetiştiğimiz ve içine alındığımız şeyin devamlı olarak gerisine düşüyoruz" (Heidegger 1971c: 75). Üçüncü olarak, dilin en otantik konuşmacıları olan düşünürler ve şairler bile kendi oturdukları [reside] evin, Varlık'ın evinin mimarları ya da sahipleri değil yalnızca "bekçiler"dirler.

Dil üzerine dersler dizisinde Heidegger, dilin konuşmacısına ilişkin olarak insan dilinin ontolojik statüsünü korur. Heidegger şunu tekrar vurgular: "eğer dilin doğası yoluyla düşüneceksek, dil ilkin kendisini bize temin etmelidir ya da şimdiden böyle yapmış olmalıdır" (Heidegger 1971c: 76). Heidegger'in bize söylediği şey, dilin bizi daha biz konuşmayı öğrenmeden önce talep ettiği ve dilin bizim konuşabilmemizi ve böylece insan olmamızı sağlayan şey olduğudur. Heidegger böylece dilin, "mevcudiyet lütfeden/bahşeden" ve "açığa çıkaran", *Dasein* türü bir varolan olduğu sonucuna varır. Açıkça, Heidegger'in dil hakkındaki konumu, insan dilini bir işaretler sistemine ve bilimsel bir çalışmanın nesnelere dönüştüren modern kavrayışa ve yaklaşıma ciddi bir şekilde meydan okur. İnsan dilinin nesneleştirilmesi, Heidegger'in "meta dil" ya da "meta linguistik" dediği, "bütün dillerin gezegenler arası enformasyonun tek işlevsel aracına kapsamlı teknikleştirilmesi"ni olanaklı hale getirir (Heidegger 1971c: 58). Heidegger aynı dil metaforunu Tezuka'yla diyalogunda sürdürür: "Bir süre önce, dili, epey acemi bir şekilde, 'Varlık'ın evi' diye adlandırdım. Eğer insan kendi dilinden dolayı Varlık'ın talebi ve çağrısı içinde konaklıyorsa, böylece biz Avrupalılar büyük ihtimalle Asyalı insanlardan bütünüyle farklı bir evde konaklıyoruz" (Heidegger 1971a: 5).

Heidegger'in, "Varlığın" farklı "evleri"nin sakinleri arasında anlamlı bir diyaloga izin vermekteki tereddüdü böylece açık hale gelir. Heidegger'e göre, basitçe, insanlar öteki yetileriyle aynı zamanda dil özelliğine sahip oldukları için değil fakat aynı zamanda onların Varlık'a özel bir erişimi dil yoluyla sağladıkları için dil insanlara özgüdür. Varlık kendisini dil yoluyla insanlar için ve insanların içinde açığa çıkarır. Böylece, bir kimsenin belirli bir dili konuşmadığını söylemek bu kimsenin Varlığın belirli bir evine erişiminin olmadığını söylemektir. Böylece, Almanlar ve Japonlar arasındaki konuşma ve dildeki farklılıklar, çeviri mekanizmasıyla üstesinden gelinebilecek linguistik ya da teknik problemler değildir. Farklı dil-konuşan varolanlar, Varlık'ın farklı evlerinde, herbirinin dili yoluyla onlara yapılan farklı talepleri cevaplayan kolektif bir linguistik ve tarihsel bir konaklamalarda ikamet ederler. Burada, Heidegger'in öne sürdüğü sorular açık hale gelir: Almanlar ve Japonlar, büyük ihtimalle, herbirinin kendi dil gelenekleri yoluyla iki ayrı talepler ve aidiyetler kümesi aracılığıyla mı talep edilmeli ve sahiplenilmelidirler? Onlar birbirlerinin dilini ve daha fazlasını nasıl konuşabilirler ve anlayabilirler? Onlar birbirlerine kendi dillerini nasıl açık hale getirebilirler?

Heidegger'in görüşünde, Avrupalılar'a göre, onların dili yoluyla Varlığın evinin talebi en açık şekilde öncelikli iki durum içinde açıklanır: İlki, Tanrı ve Form benzeri zamansız ve tarihsiz varolanlar gibi sürekli bir mevcudiyet olarak Varlık hakkındaki eski Grek düşünmesinden kaynaklanan metafizik, ve ikincisi, bunu takip eden Varlık hakkındaki metafizik düşünme tarafından şekillendirilen teknolojinin gelişimi. Heidegger, Avrupalıları sanki aynı dili konuşuyorlarmış gibi gruplandırır. Metafizik ve teknoloji Batı düşüncesinin başlangıcından beri Batı düşünürlerinin iddia ettikleri Varlığın en açıcı durumları mıdır? Doğu geleneğinin kendi dili yoluyla Doğulu

halka söylediği talep ne olacaktır? Benzer bir talebin Batılı ve Doğulu gelenekleri açıklamaması mümkün müdür? Avrupalı ve Doğu Asyalı düşünürler için bu benzer talebin kendisini karşılıklı olarak kavranılır durumlar içinde açığa çıkarması mümkün müdür? Eğer değilse, Almanlar ve Japonlar Varlığın iki farklı evinden, onların herbirinin varoluşunu talep eden ve onları karşılıklı olarak kavranılır olmayan farklı durumlar içinde açığa çıkaran anlamlı bir diyalogu nasıl gerçekleştirebiliyorlar? Heidegger'in mevcut konumunu açıklayan temeli ayrıntılarıyla açıklayarak, kendi ziyaretçisi için, "dilin varlığı olarak düşünmeye" çalıştığı şeyin "aynı zamanda Doğu Asya dillerinin doğasına uygun" olup olmadığı hakkında henüz emin olmadığını neden belirttiğini daha iyi anlayabiliriz (Heidegger 1971a: 8). Ancak, onun ortaya çıkarmak istediği şey "dilin, düşünme deneyimine erişebilen bir doğasının, Avrupalı-Batılı söylemenin ve Doğu Asyalı söylemenin, içinde, tek bir kaynaktan dolan bir şeyin şarkı söylediği diyalog içine girmesinin güvencesini sağlayacak bir doğanın" var olup olmadığıdır (Heidegger, 1971a: 8). Heidegger'in Varlık'la ilgili olarak dilin doğası ya da kökeni hakkındaki düşüncümü, tahminen, Varlık'ın farklı bir evinde ikamet eden Japon ziyaretçiyle kültürler arası bir diyalog hakkındaki rahatsızlığını ve tereddüdünü betimler. Heidegger'in Tezuka'ya sorduğu sonraki "mantık" sorusu şudur: "Siz kendi dilinizde, bizim dil dediğimiz şey için bir kelimeye sahip misiniz? Eğer değilseniz, bizim tarafımızdan dil diye adlandırılan şeyi nasıl deneyimliyorsunuz?" (Heidegger 1971a: 23).

III. "Koto'dan gelen Çiçek Yaprakları" Olarak Dil: Dil İçin Japonca Bir Sözcük

Heidegger'in sorusu sohbeti uzun düşünümsel bir duraksamaya götürdü. Ziyaretçi, Tezuka, böyle bir soruyu kendisine asla hiçkimsenin sormadığını söyledi. Ancak, Tezuka Heidegger'in dil metaforunu kendi ana dilinde dil hakkında söylenenlere yabancı bulmadı. Aslına bakılırsa Tezuka, Heidegger ve "dilin özsel varlığı"nı Japonca söylemenin yolu arasında "bir yakınlık" bile hissetti (Heidegger 1971a: 23), onların hiçbiri dile bütünüyle linguistik olarak gönderme yapmaz. Heidegger bu kelimenin ne olduğunu ve bu kelimenin dilin doğasını nasıl aktardığını bulmak için istekliydi. Daha sonra Tezuka Heidegger'e, Japonca'da dil kelimesinin *Koto ba* olarak adlandırıldığını anlattı. Bu kelimeyi açıklamaya ilerlemeden önce, Tezuka Heidegger'in dikkatini, onun ana dili ve Avrupa dilleri arasındaki yaygın olarak algılanan bir ayrıma çekmenin gerekli olduğunu fark etti. Avrupa dillerine zıt olarak Japon dili genellikle bir "resimyazı [pictography]" olarak algılanır, çünkü Avrupa dilleri fonetik olarak inşa edilmiştir. Örneğin, *ba* kelimesi "yapraklar" ya da "taçyaprakları" anlamına gelir. Tezuka bu sözcüğün Heidegger için oluşturduğu fiziksel bir nesnenin zihinsel bir imgesini betimlemeye çalıştı: "Kiraz ağacı çiçeğini ya da erik ağacı çiçeğini düşün" (Heidegger 1971a: 45). Fakat, *Koto* kelimesi ne fiziksel bir nesnenin bir imgesiyle kolayca ilişkilendirilir görünür ne de ona mükemmel Almanca bir kelimeye yüklenebilir. *Koto* en iyi bir şekilde Japon sanatsal deneyimleriyle ve şiiriyle ilişkili olarak resmedilebilir görünür. Böylece, *iki* kelimesini yeniden ziyaret etmek ve *Koto* sözcüğünü *iki*'ye ilişkin olarak çevirmeye çalışmak yardımcı olabilir. Görünüşe bakılırsa, Heidegger *Koto*'yu özellikle şiire ve şiirsel imgelere dayanarak çevirmeye

açıktır. Ona göre, şiir ve şiirsel imgeler dil ve düşünme ile en yakın komşuluk içinde bulunurlar. Başka bir yerde ifade ettiği gibi, “şarkı söyleme ve düşünme şiire komşu köklerdir. Onlar Varlık’tan kaynaklanırlar ve onun doğruluğuna uzanırlar. Onların ilişkisi, bir kimseyi Hölderlin’in ormanların ağaçları hakkında söylediği şarkıların ne olduğu hakkında düşündürür: ‘ve onlar birbirlerine bilinmez kalırlar, ayakta kaldıkları sürece, komşu ağaç gövdeleri’” (Heidegger 1971b: 13).

Daha önce belirtildiği gibi, *Iki* sözcüğü Heidegger ve Kuki arasındaki önceki toplantı boyunca çevrilmemiş olarak kaldı; bu defa ziyaretçi, Heidegger’in bu kelimeyi, adım adım, dipnotlarla çevirmeyi denemesi gerektiğini önerdi. Bunun için ilk girişim *Iki*’yi “lütufkar/zarif” [the gracious] olarak –bu “lütufkar”ın/“zarif”in “büyüleyen bir uyaran anlamında olmadığı” dipnotuyla– çevirmektir. Böylece, Tezuka *Iki*’yi belirlemek için hem Avrupalı lütuf/zarafet [grace] kategorisini kullandı, ve aynı zamanda *Iki*’yi, Avrupa estetik dünyası tarafından kabul edilen onun fiziksel uyaranla alışıldık ortaklığı bakımından, lütufkar’dan/zarif’ten ayırt etti. Dahası, “lütufkar/zarif” kelimesi “ışıldayan hoşnutluğun/sevincin sessizliğinin nefesi [the breath of the stillness of luminous delight]” olarak çevrildi. Buna rağmen o, fiziksel nesnelere alınan izlenimler tarafından harekete geçirilen duyuşsal bir zevk değildir. Tekrar, *Iki* bir Avrupa estetik kategorisine tekabül etmez. Gerçekte, *Iki* “hiçbir yerde uyaran ve izlenim” taşımaz, çünkü “orada duyuşsal hoşnutluğu/sevinci uyuracak hiçbirşey yoktur” (Heidegger 1971a: 44-45). “Özne ve nesne” ve “uyaran ve izlenim” ikili kategorileri bakımından sanatsal ve şiirsel deneyimleri düzenleyen modern Avrupa estetiğine zıt olarak *Iki* bütün ikili kategorileri reddeder ve kendi içinde estetik hoşnutluğun/sevincin ve zevkin kaynağı ve ifadesi olarak kalır.

Heidegger’i bu belirgin şekilde doğulu ve Japon şiir dünyası içinde yönlendirmek için, Tezuka, bir defasında “Poetically Man Dwells [Şiirsel Konaklar İnsan]” adlı denemesinde, kendisinin Grekçe *charis* kelimesini lütufkarlık/zarafet [graciousness] olarak çevirmiş olduğunu Heidegger’e hatırlatmayı yararlı buldu. Heidegger bu durumun kendisine hatırlatılmasından memnun oldu ve gerçekten, lütufkarlık/zarafet olarak Yunanca *charis* kelimesinin “kendisinin şiirsel olduğunu, şiiri oluşturan şeyin onun kendisi olduğunu;” böylece, onun aynı zamanda “dünyayı ve şeyleri öne ve ortaya çıkardığını” ifade etti (Heidegger 1971a: 46). Böylece hatırlatılan Heidegger, Grekçe *charis* kelimesi ile Japonca *Iki* kelimesi arasında bir “paralellik” görebildi ve hatta *charis*’i *Iki*’nin anlamı ile bağlantılı şekilde lütufkarlık/zarafet olarak çevirisini iyileştirmek ve inceltmek için cesaretlendirilmiş hissetti. Heidegger Tezuka’ya lütufkarlığın/zarafetin, yalnızca, fiziksel bir uyaran tarafından üretilmiş estetik bir tat ya da izlenim değilse, “kendisine, ve ileri geri çağırın” ve “sessizlik içine kıstıran, sessizliğe sürükleyen” bir “işaret” olarak *Iki* gibi işleyebileceğini ifade etti. Tezuka bunu kabul etti ve “işaret”in aynı zamanda “açığa çıkaran örtünmenin mesajı” olması gerektiğini ekledi (Heidegger 1971a: 44) Böylece, *Iki* en sonunda “kendisine çağırın sessizliğin kendisine gelmesini sağlayan sessizlik nefesi [the breath of stillness]” olarak çevrilir ki, [bu sessizlik nefesi] “bu hoşnutluğu/sevinci gelmeye sevk eden egemenlik” olarak anlaşılır (Heidegger 1971a: 45) Heidegger, *Iki* kelimesinin, kendisinin “lütufkarlık/zarafet” kelimesinde söylemeye çalıştığı şey ise, belki de “tüm mevcudiyetin kendi kaynağını lütuf’ta/zarafet’te bulacağını” ve “tüm mevcudiyet”in “lütuf/zarafet” anında biraraya geleceğini öne sürdü. Şimdiye kadar gizlenen dünyayı ve

varolanları "kendisine çağırın sessizliğin saf hoşnutluğu/sevinci" içinde ortaya çıkaran ve açımlayan lütf'un/zarafet'in kendisi şiirin ürünüdür (Heidegger 1971a: 44). *İki* ve lütfkarlık/zariflik arasında kurulan paralellikle, Tezuka *Koto* kelimesini çevirmek için ilerlemeye hazır hissetti. *İki*'nin ışığında, *Koto* "(adlandırma olayında) tat veren şeyin kendisi, eşsiz bir şekilde her bir tekrarlanamaz an içinde, kendi lütfunun/zarafetinin doluluğu içinde aydınlığa [radiance] gelen şey" olarak çevirildi (Heidegger 1971a: 45).

İki'ye benzer olarak ("uyaran ve izlenimle ilgili hiçbir şeyi biryere taşımayan" kendi içinde saf estetik haz ya da tat) *Koto*, adlandırma olayında adlandırır ve adlandırılan şeye estetik haz verir ve aynı zamanda her bir eşsiz adlandırma durumunda kendisini, eşzamanlı olarak kendisinin tam gerçekleşmesine götürür. *İki* gibi *Koto*'nun da önceden gizlenmiş olanı "öne ve ortaya çıkarma" anlamı vardır. Tezuka tarafından özetlenen *İki* ve *Koto* ile şiir ve dil arasında böyle bir paralellik tarafından yabancılaştırılmış hissetmeksizin Heidegger bu ikisini ilişkilendirecek bir bağlantı oluşturmaya gerçekten ilerledi. Örneğin, Heidegger adlandırma olarak *Koto*'nun "lütfun/zarafetin ışıldayan mesajının sahiplenici/kendine ait kılan [appropriating] meydana gelmesi" olarak çevrilebileceğini öne sürdü (Heidegger 1971a: 45). Sahiplenme/kendine ait kılama [appropriation] Almanca'da Heidegger'in sık sık kullandığı önemli bir kelime olan *Ereignis*'in çevirisidir. *Ereignis* kelimesi "tam/asıl kendisinin [own proper]" anlamına gelen *eigen* kökünü ve "sahiplenmek/kendisine ait kılamak" anlamına gelen *er-eigen* içerir (Bkz. Kolb 1986: 159). "Sahiplenen/kendisine ait kılan meydana gelme [appropriating occurrence]" ya da, daha ziyade "olay" ve "meydana gelme" olarak dil böylece, adlandırırken ve konuşurken onun kendisine ait varlığına geldiğini, öyle bir tarzda ki dil'in şimdiye kadar "lütf/zarafet" ya da "kendisine çağırın sessizliğin saf hoşnutluğu/sevinci" içinde gizlenmiş olan dünyanın mesajını "öne çıkardığı"ni öne sürer. "Çok güzel söyledin!" diyerek Tezuka, Heidegger'in *İki* ve *Koto* arasında bir bağlantı yaratma yeteneğini övdü. Karşılıklı olarak cesaretlenmiş şekilde, Heidegger ve Tezuka, *Koto*'nun taşıdığı kozmik bir boyutu ayrıntılarıyla açıkladılar. Eğer dil ya da adlandırma "doğuran lütfkarlığın/zarifliğin aydınlatıcı mesajı" ise "serpilen ve çiçeklenen herşeyin korunmasına gerek duyan şeye hakim olan" kozmik bir olaydır bu (Heidegger 1971a: 47). *Koto ba* sözcüğünün anlamının tam bir çevirisini yapmak için doğru zaman olduğunu duyumsayan Heidegger "dil'in adı olarak, *Koto ba* ne söyler?" diye sordu. "*Koto*'dan çıkan taçyaprakları" diye cevapladı Tezuka. "Ne harika bir kelime!" diye haykırdı Heidegger: bu "bizim düşünmemiz için tüketilemezdir!" (Heidegger 1971a: 47).

Dilin doğası üzerine Heidegger'in ve Tezuka'nın düşünmesi arasında ortaya çıkan bağlantının bir mutluluk anıyla sonuçlandığı görülür. Daha önceki tereddütün yerini bağlantı devinimine bıraktığı ve dil ufkunun kaynaşmasının ortaya çıktığı görülür. Geleneksel Japon ve Grek şiirleri içine dolambaçlı bir yoldan giderek, dilin "ortak" kökenine ya da dile özgü doğaya şimdi erişildi. Dilin bu algılanan ortak kökenini özetleyebiliriz. İlk, Alman ve Japon dünyalarında, dil adlandırılan ve sahiplenilen şeye estetik tat verirken adlandırır ve sahiplenir. İkinci olarak, bu şekilde dil, şeyleri ve varolanları mevcut olmanın eşsiz biçimlerine çağırarak yoluyla önceden gizlenmiş olan şeyi ortaya çıkarır ve açar. Üçüncü olarak, daha önceden gizlenmiş olanı geri edinirken dil aynı zamanda, "çiçekler gibi serpilen" yeryüzündeki "tüm canlı organizmalar"a korunak sağlar. Dördüncü olarak böylece dil, sadece, onun dilini

konuşan insanları barındıran ve talep eden ontolojik yapı değil, aynı zamanda, adlandırırken ve konuşurken, yeryüzünde ve gökyüzü altında ikamet eden herkesi, serpilene ve çiçeklenen her şeyi barındıran dünyaya hükmeden kozmik bir olaydır.

Ortak bir dilin kökeninin karşılıklı anlaşması, bir diyalog şeklinde, sohbet yavaşça ilerlerken ağır ağır ortaya çıktı. Belirli bir gündemi dayatmak ya da bir tartışmayı kazanmak için gerçekleştirilmesi gereken hiçbir yükümlülük yoktu. Aksine, Heidegger ve Tezuka, birinin diğerine söylemeye çalıştığı şeye doğru yavaşça ilerlemek yoluyla, düşünme ve diyalog yürütmede Heidegger tarafından tavsiye edilen ahlaki bir erdem –“yavaşlık, utangaç ve derin bir saygıya dayanır”– gereği, kendilerinin “beceriksiz” soruşturmacılar olmasına izin vererek, tanışık olmadıkları konulardan ve sorunlardan “kaçınmaya” çalışıyorlardı. Böyle bir ahlaki erdem, diğer türlü gözardı edilecek ve bastırılacak fikirleri ve duyguları ortaya çıkaran karşılıklı olarak birbirini güçlendiren dinamiği destekler. Örneğin, Heidegger’in Batı metafiziğinden ve meta-linguistikten ayrılması Tezuka’nın kendi anadilinin eski kökenine çekilmesine yardım etti; ve Heidegger’in erken Grek şiirine ve kozmolojisine geri dönmesi Japon ziyaretçiyi dilin kozmolojik boyutunu şiirsel imgeler içinde ortaya çıkarmak ve dile getirmek için cesaretlendirdi. Her ikisi de estetik haz veren ve alan şiirsel imgeler ve devinimler içinde cisimleşen kozmik bir olay olarak dil, diğer türlü, yapay işaretler olarak insan diline metafizik ve teknolojik muamelenin ilerlemesiyle bastırılmış olurdu. Bunun aksine, kendi ziyaretçisiyle birlikte dinlerken ve düşünürken, Heidegger dili, dilin ontolojik özelliğinin, kendileriyle çalışmak için izin verdiğinden çok daha geniş anlam ve olanak çeşitliliğini ve bu evin sınırlarından çıkmaya izin vermenin ve dilin kozmik doğasını kuşatmanın bir yolunu taşıyan kozmik bir olay olarak görmeye başladı. “Diyalog”un sonuna doğru, Heidegger kendi dil metaforunu, Varlık’ın evinden “söyleme”ye değiştirdi. Söyleme olarak dil göstermek ve görünmeye bırakmaktır. Bir şeyi göstermek ve görünmeye bırakmak “parlamaya, ancak işaret etme tarzında parlamaya bırakmaktır” (Heidegger 1971a: 47).

Japon ve Alman dili geleneklerinde olan dile özgü doğa ya da varlık hakkında Heidegger ve Tezuka’nın karşılıklı bir anlaşmaya varıyor görüldüğü “son” bir sonuç çıkarmadan önce, “Diyalog”un birtakım alanları gözardı etmiş olduğuna işaret etmemiz gerekir. Örneğin, *Koto*, dil kelimesinin kurucu parçası olarak, Japon geleneğinde nasıl böyle şiirsel ve ontolojik özelliklere sahip oluyor? Dahası, dil sözcüğünü oluşturmak için biraraya getirilen, görünüşte birbiriyle bağlantısız olan *Koto* ve *ba* ya da yapraklar nasıl bağlantılı oluyor? Japon ziyaretçi “Diyalog”un önceki bölümünde *Koto*’nun kök anlamının, iki başka kelimeden –*Iro* ve *Ku* kelimelerinden– türetildiğine kısaca değindi. Tezuka “*Iro*’nun renkten ve duyularla algılanabilen şeylerden daha fazla bir anlama geldiğini” açıkladı. Açıklık, gökyüzünün boşluğu demek olan *Ku*, duyu-üstü olan’dan daha fazla bir anlama gelir (Heidegger 1971a: 46). *Koto* kelimesi kendi anlamını *Iro* ve *Ku*’nun “karşılıklı etkileşim”inden türetir. Buna rağmen, (genel olarak yalnızca fiziksel rengi değil aynı zamanda duyularla algılanan herşeyi oluşturan) “renk” ve (duyu-üstünden daha fazla bir şeye gönderme yapan bir sözcük olan) “gökyüzünün boşluğu” arasında nasıl bir ilişki var olabilir? Dahası, *Iro* ve *Ku*’nun karşılıklı etkileşimi dili nasıl ortaya çıkarmaktadır? Japon ziyaretçi diyalogun akışı esnasında daha fazla açıklama yapmadı, Heidegger ise, burada kesinlikle biraz açıklama gerektiren *Koto*’nun

etimolojisi hakkında soruşturma yapmak için Japon dili hakkında hiçbir temel bilgiye sahip değildi.

Etimonoloji olarak, söz konusu iki Japonca kelime *Iro* ve *Ku*, iki Çince karakterin *-se* ve *kong*'un, ya da renk ve boşluk'un- çevirisidir. *Se* ve *kong*, sırasıyla, Sanskritçe kelimeler olan *Rupa* ve *Sunayata*'nın ya da fiziksel form ve formsuz boşluk'un çevirisidirler. *Rupa* ve *Sunyata* Hindistan kökenli Budist terminolojinin iki kavramıdır. *Koto*'nun kök anlamı böylece Çince çeviri yoluyla eski Hintçe kökenden türetilmiştir. İdeografik bir yazı sistemi içinde Hint Sanskritçesinin özsel anlamını yakalama çabasında, Çinliler *Rupa* kelimesini *se* ya da renk (fiziksel renk ve duyu nesnelere kelimesi) olarak ve *Sunyata* kelimesini *kong* ya da boşluk (gökyüzü-benzeri boşluk) olarak çevirdiler. Dikkat edilirse, gökyüzünün ya da göğün uzamsal ve zamansal sınırları yoktur ve böylece sınırsız ve boşlardır. Gök en yüksek ve sonul mevcudiyettir ve böylece Çin dini törenlerinde ibadetin odağıdır ve gök, Budist terminolojisi Çinin ana dinsel sözcük haznesine girmeye doğru ilerlerken boşluk kavramı ile kaynaştı. Japonlar kendi dini dünya görüşlerini olduğu gibi kendi yazı sistemlerini zanaatleştirme sürecinde, dinsel ve kozmolojik anlamın çeşitli katmanlarını taşıyan Çin ideografik karakterlerini ödünç aldılar. Örneğin *se* ve *kong*, ya da renk ve boşluk kelimeleri ve bunlarla ilişkili dini bağlantılı kelimeler insan dilinin kökenini ve ortaya çıkışını belirlemek için kullanıldılar. Böylece Japonlar için, dilin fark edilen kökeni, renk ve boşluğun karşılıklı bir etkileşim oyunu içinde cisimleşen Budist bir dünya görüşünü, duysal ve fiziksel dünyanın esaretinden duysal olmayan ve biçimsiz bir dünyaya özgürleşmenin Budist bir yolunu yansıtır. Budist dünya içinde, duyarlı bir varolan duyuların ve duysal nesnelere dünyası içine, o, formsuz ve duyumsuz ve böylece sonul olarak boş dünyaya erişene kadar tekrar tekrar ve yeniden doğar. Boşluk öğretisi renklerden, seslerden, duyu nesnelere vb. oluşan fenomenal dünyanın altında yatan bir öz-doğayı ya da tözü olumsuzlar. Fiziksel dünyaya o bir töz ya da öz-doğa sahibiymiş gibi yanlış bağlanma, böylece insanın bağlanmasını ve acı çekmesini sürekli hale getirir. Coşkulu zihinsel, fiziksel ve tinsel öğretiler yoluyla içsel olarak tözsel ve değişmez olan acı çekmenin ya da daha ziyade, böyle bir dünyaya yanlış bağlanmanın üstesinden gelmek dünyanın tözsel olmayan ve "boş" doğasının sonuçta gerçekleşmesine götürecektir.

Tezuka'nın "Diyalog"da geçen *Iro* ve *Ku* ya da renkli ve fiziksel ile renksiz ve fiziksel olmayan arasındaki karşılıklı etkileşim hakkında söyledikleriyle anlatmak istediği şeyin anlamını kısmen kavramaya başlıyoruz. Dilin kaynaklandığı ve işlediği yol Budist dünya görüşünü ve yolunu yansıtır. İçinde, hassas varolanların, duyu nesnelere renklerinden ve dünyanın boş doğasının aydınlatılmış görüntüsünden kaynaklanan sürekli olarak birbirini izleyen yanılışmaları ve açıklamaları ya da çarpıtılmış algıları deneyimledikleri önekinde yakın olarak, dil dünyanın gerçek doğasının birbirini izleyen bir açılma ve gizlenme devinimi içinde ortaya çıkar ve dünyayı adlandırır. *Koto*, konuşma ve adlandırma yoluyla, renklerin, duyuların, duyu-nesnelere yanılışmalı dünyası ve bunların olmadığı boş dünya arasında gerçekleşen ileri-geri devinimleri ve karşılıklı etkileşimleri açığa çıkarır. Ziyaretçinin sohbet esnasında *Koto* kelimesinin etimolojisini ve onun ruhsal kökünü ortaya çıkarmış ve buna değinmiş olup olmadığı hususları hakkında "Diyalog"tan çıkarılabilecek hiçbir açıklama yoktur. Belki de Heidegger *Iro ku* ve *Koto* arasındaki paralellığı, fiziksel ve

duyusalın ve fiziksel olmayan ve duyusal olmayanın birbirini izleyen devinimi ya da karşılıklı etkileşimi olarak ve eşzamanlı gizlenme ve açılma devinimi olarak daha iyi anlamış olacaktır. Heidegger daha önceden Varlık'ın devinimini ve Varlık'ın dilin devinimine paralel devinimini çözmüş ve dile getirmişti. Tezuka, gerçekte, Heidegger'e, onun Varlık hakkındaki ifadesinin Doğulu boşluk nosyonuyla çok yakın bir benzerlik gösterdiğini ve birbirini izleyen açılma ve gizlenme olarak Varlık'ın deviniminin dilin devinimine paralel çalıştığını hatırlattı. Heidegger bu tür çağrışımlara itiraz etmedi. Heidegger, Varlık'ın kendisini eşzamanlı gizlenme ve açılma devinimi içinde açığa çıkaran bir dünya-içinde-varolan'dan [being-in-the-world] başka bir şey olmadığını ifade etti. Varlık nosyonuna yakın olan dil gerçekte çok benzer bir şekilde çalışır. Dil "kendi doğasını alıkoyma" ve dil, "biz onu alışıldık yollarla konuştuğumuzda saklanır" (Heidegger 1971c: 81). Yalnızca, şiirin yaptığı gibi otantik bir konuşma tarzında, dil kendisini gösterir ve konuştuğu ve adlandırdığı dünyayı açılar. Belki de Heidegger, sohbet bitmeye doğru yaklaşırken, onların dünya devinimi içinde Varlık ve boşluk arasında benzer motifler görmeye ve onların dilin devinimine nasıl hareket kazandırdıklarını görmeye başladı. Heidegger, *Koto*'nun ruhunu kabul ederek yeni dil metaforunu, "söyleme"yi yeniden onayladı. Heidegger, Tezuka'ya, dil için daha otantik olan adın hala "Söyleme" olduğunu ve "bir şey söylemenin göstermek demek olduğu"nu anlattı. Fakat "söyleme" ve "gösterme" olarak, Heidegger'in özel belirlemesiyle, tıpkı "işaret eden ve baş işaretiyle çağırma" dil, "sizin Japonca *Koto ba* kelimesi" gibi bir "işaret etme tarzında" yer alır (Heidegger 1971a: 47). Heidegger'in dil metaforunu Varlık'ın evinden söyleme'ye değiştirmesi bizi "ev"in algılanan sınırlayıcı doğasını yıkmaya davet ediyor görünür. İlk bakışta, bir ev imgesi duvarlarla, pencerelerle ve kapılarla kapatılmış sınırlı bir uzamı önerir. Fakat, kapatan ve sınırlayan şey aynı zamanda girişi ve çıkışı lütfeder. Dışarıdaki dünyaya erişim ile, bir evin sakinleri kesinlikle öteki evlerin sakinlerine erişebilirler. Graham Parkes'in ortaya koyduğu gibi, eğer ev zemin üzerine inşa edilirse ve toprakta kiraz çiçekleri ve yaprakları köklenirse, bu iki dil arasında sonsuz temas noktaları olacaktır (Parkes 1987: 216).

Çinli Daoist bir görüş doluluk ve boşluk arasındaki diyalektik bağlantıyı betimlemeye yardımcı olur. Daoist bir görüş açısından, bir evde dolu bir şekilde oturulabilmesi için o ev "boş" olmalıdır. Ev ne kadar boş ise, o kadar çok şey alır ve içerir. Eğer ev nihayetinde boş ise, o sonsuz sayıda varolan, varolan olmayan içerebilir. Eğer bütün varolanlar ve varolan-olmayanlar eve, evin boşluğu içine toplanırlarsa, temaslar ve bağlantılar için sınırsız fırsatlar olacaktır. Sohbet esnasında, Tezuka, Doğulu bir görüş olan boşluğun dinamik doğasını, açık olmayan bir şekilde, Heidegger'e aktardı. Tezuka, Varlık'ın evinin sakinlerinin farklı grupları arasında temas ve bağlantının bütünüyle olanaklı olduğunu öne sürdü, çünkü Japon ve Alman geleneği arasındaki "yakınlığın" bulunduğu "bölge bize 'Ku'da ya da 'gökyüzünün boşluğu'nda gösterilen sınırsızlık"tır (Heidegger 1971a: 41). İlkece, Heidegger böyle bir öneriye karşı olmayacaktı, çünkü o şimdiden, başka bir yerde, "hiçlik [nothingness]" için başka bir kelime olan "özel varolan" olarak Doğulu boşluk nosyonunun, Batı düşünmesine "bütün mevcut ve mevcut olmayanlar için, öteki" olarak eklenmesi gerektiği şeklinde bir kavrayışa erişmişti (Heidegger 1971a: 19). Ancak, şunu bilmeliyiz ki Heidegger öteki kategorisi olarak hiçlik nosyonunun, bu "Diyalog" gerçekleşene kadar, mevcut

Batı geleneklerine nasıl ekleneceği üzerine sistematik olarak düşüncemde bulunacak bir fırsata sahip olmamıştı. Heidegger, Tezuka'nın onun için açıklamaya çalıştığı şeyi anlıyor göründü ve eğer kültürler arası karşılaşmanın fiziksel "bölge"si gökyüzünün geniş boşluğu içinde, sınırlar olmaksızın yer alırsa insanların belki de "sınırsız olanın sınırında" yürüyebileceği şeklinde bir yorum yaparak, kısmen onunla hemfikir oldu (Heidegger 1971a: 41). Heidegger'in "kökensel olarak sınırsız olanın sınırında yürüme" şeklindeki paradoksal ifadesi, onun, insanların kendilerine özgü linguistik ve tarihsel konaklamaları içinde kapatılmaları olarak sınır nosyonunu henüz tamamen terk etmediğine işaret eder. Fakat Heidegger, insanların birbirlerine doğru yürüyebilme ya da kökensel olarak sınırsız olan sınır üzerinde yürüyebilme imkanını anlamaya başladı.

IV. "Ağzın Çiçeği" Olarak Dil: Heidegger'in Yeni Dil Metaforu

Heidegger Japon ziyaretçisiyle, Tezuka'yla diyalogunda açılan patika boyunca dilin doğasını düşünmeyi sürdürdü. Heidegger'in, Doğu Asyalı dil dünyasının sınırlarına doğru yürüme ve hatta bu sınırlar üzerinde yürüme konusunda istekliliği daha başka yeni bir dil metaforuna götürür. Bu "Diyalog"tan dört yıl sonra verdiği "The Nature of Language [Dilin Doğası]" başlıklı bir derste Heidegger şunu ifade etti: "Dil ağzın çiçeğidir. Dilde, yeryüzü gökyüzünün çiçek açmalarına doğru çiçek açar" (Heidegger 1971c: 99). Görünüşe bakılırsa, "ağzın çiçeği" olarak dil "Koto'dan çıkan taçyaprakları"na, ya da gökyüzünün boşluğundan çıkan taçyapraklarına çok yaklaşıyor. Hem Heidegger'in dil metaforunda hem de dilin Japonca söylemesinde, konuşma edimi (ağız yoluyla sessel dile getirme) kozmik devinimin bir parçası haline gelir: yeryüzünün ve göğün serpilmesi/açması ve çiçeklenmesi. Heidegger, şimdi, dil içinde yeryüzü ve gökyüzünü temasa geçiren ve onların insanın konuşma organıyla karşılıklı etkileşiminin devinimini sağlayan bir bağlantı kurmayı başardı. Ancak, Heidegger nasıl ve hangi güzergahı izleyerek dil, çiçek, ağız, yeryüzü ve gökyüzü arasında bağlantı kurmayı başardı? Dilde ve konuşmada gökyüzünün ve yeryüzünün karşılıklı etkileşiminin devinimi, başka bir deyişle, birbirlerine doğru çiçeklenmeleri, nasıl kesin olarak, sonunda dil deviniminin kendisi, başka bir deyişle, ağzın çiçeklenmesi haline geliyor? Bu tür soruları ortaya koymak için, kendimizi, "Diyalog"da tartışılmamış olan, Tezuka'nın *Koto ba'*nın kozmik özelliğiyle ilgili açıklamasındaki benzer bir kayıp bağlantıyı tartışmaya açıyor buluyoruz: *ba* (yapraklar ya da taçyaprakları) ve *Koto* arasındaki doğal bağlantı nedir? Gökyüzünün boşluğunun duyuların ve duyu nesnelere renkli dünyasıyla karşılıklı etkileşiminin devinimi dili nasıl ortaya çıkarır? Öyle görünmektedir ki Heidegger ve Tezuka için, söyleme –insan ağız yoluyla seslerin dile getirilmesi– olarak dilin, içinde, kendisini yeryüzü ve göklerin kozmik devinimiyle ilişkilendireceği ve sonunda bu devinimin kendisi haline geldiği, başka bir deyişle, çiçeklerin açması ya da taçyaprakları haline geldiği yolu çözmemiz gerekiyor.

İlkin, yaprakların ya da taçyapraklarının gökyüzünün boşluğuyla bağının ve gökyüzünün boşluğunun renkli ve duyusal dünyayla karşılıklı etkileşiminin deviniminin nasıl yaratıldığını çözmeye çalışmalıyız. Az çok Japonca yazısı hakkında bilgisi olan bir kimse, *Koto ba'*nın, ideografik olarak okunduğunda, Çince iki karakter olduğunu bilecektir: *yan* ve *ye* ya da kelime ve yapraklar. Japonlar kendilerine ait yazı sistemlerini oluşturma sürecinde Çince yazı karakterlerini ödünç aldılar. Dili oluşturmak için

kelimeler ve yaprakların biraraya toplanması Batı dillerinin kullanıcılarına “mantıksız” görünür. Çince yazılı karakterlerin etimolojisinin mitolojik arka planının kısaca incelenmesi birtakım yardımlar sağlayacaktır. Çince karakterlerinin kökeni hakkındaki mitolojik açıklamada, tanrı *Fuxi*'nin bu karakterleri gökyüzü boyunca uçan kuşlar tarafından bırakılan izleri ve hayvanlar tarafından arazide bırakılan ayak izlerini gözlerken çizdiği söylenir. Böylece Çince yazılı karakterlerinin evrimi insanın sesi dile getirişinin soyutlanması ve bunun ardından, yazıda kayıt altına alınması sonucu olarak ortaya çıkmaz, fakat daha ziyade, doğa tarafından açıklanan ve bir tanrı tarafından iletilen kozmik devinimlerin ve izlerin bir “taklidi/öykünmesi”dir. Çin dilinde, sözlü ve yazılı biçimlerinde dili oluşturmak için yalnızca “kelime” anlamına gelen *yan* karakterini kullanmak yeterlidir. Japon yazı sisteminde dil kelimesini oluşturmak için *ye* ya da yapraklar *yan*'a niçin eklenir? Kelimeler ve yapraklar arasındaki mümkün bir nedensel bağ ne olacaktır? Bu soruları ele almaya girişmek için, hem *yan* hem de *yan*'ın fiil biçimi olan *jiang*, söylemek kelimelerinin yazılı karakterlerinin oluşumuna geri dönmek zorundayız. *Yan* “ağız” (*kou*) kökünden, ondan çıkan sesle; söz konusu kelimenin fiil biçimi *jiang* ise iki karakterin birleşimiyle oluşturulur: sözcük (*yan*) ve kuyu (*jiang*). Böylece, *jiang* ya da söylemek kelimesi, insanın sesi dile getirmesi ve kuyudan akan su arasındaki paralel bir devinimi belirtir. Bu nedenle, diyebiliriz ki söylemek, yerin altındaki bir kuyudan suyun çıkmasına/kaynaktan fışkırmasına benzer şekilde, içinde, kelimelerin ağızdan dışarı aktığı süreçtir. Yazı sistemlerini oluşturma çabasında, Japonlar, kökensel olarak Çin geleneğinde belirtilen, dünyevi akış (yeraltından kaynaklanan su) ve insanın sesi dile getirmesi arasındaki bağı *Ba*'yı *Koto*'ya ekleyerek korudular. Böylece, birbiriyle ilişkisiz görünen *Koto ba* terimlerinin, Japon geleneğinde dili oluşturmak için kullanılmaları açık hale gelir. Çince *jiang* ya da söylemek kelimesi ve Japonca arasındaki bağlantı o halde şöyledir: dil ya da söyleme, suyun yeraltındaki bir kuyudan ya da yaprakların veya çiçek taçyapraklarının topraktan çıkmasında olduğu gibi ağızdan dışarı akar.

Bu arada, Heidegger, yukarıda tartışılan Çince ve Japonca etimolojisi hakkında hiçbir bilgisi olmaksızın, kendi ana dili olan Almanca'nın diyalektlerine bir geri dönüş yoluyla, dil, insan ağız ve yeryüzü devinimi [the earthly movement] arasında benzer bir karşılıklı ilişki kurabildi. Herşeyden önce, dilin ya da insan konuşmasının “yeryüzüsel” doğasını ve onun yeryüzü ve gökyüzüyle karşılıklı etkileşim devinimini aydınlatmak için Heidegger Almanca'nın diyalektleri içinde uzun süredir gözardı edilmiş olan bir Almanca kelimeye başvurdu. Almanya'da çeşitli bölgesel diyalektler, “ağız tarzları” anlamına gelen “*Mundarten*” diye adlandırılırlar. Heidegger, ülkenin farklı kısımlarında söylemenin farklı tarzlarının, ülkenin farklı yerel bölgelerinden konuşma farklılıklarının yalnızca “konuşma organları”nın farklı motiflerinin yansıması olmadıklarını, ancak aynı zamanda arazi ve yerleşim yeri devinimlerinin farklı motifleri olduklarını gösterdiklerini söyler. Böylece Heidegger, zamanla gelişen ve evrilen eski Alman diyalektlerinin “arazi”nin devinimi içinde gelişen farklılıkları yansıttığı ya da daha ziyade bu farklılıkların sonucu olduğunu “ve bunun, yeryüzünün onların içinde, her defasında farklı şekilde konuştuğu anlamına geldiğini” öne sürer (Heidegger 1971c: 98). Böylece, yerleşim yerlerinin ve bölgelerin çeşitliliği, farklı bölgelerdeki çeşitli konuşma motifleri ya da diyalektleri içinde kendilerini söyleyen ve yansıtan yeryüzünün deviniminin parçasıdır. Kozmik ve yeryüzü deviniminin ve ağız yoluyla kelimelerin

sesinin insanî dile getirilmesinin bir bağlantısını söyleyen dilin kök anlamı hakkındaki Çince ve Japonca açıklamalara yakın olarak, Heidegger aynı zamanda, kendisi yoluyla seslerin dile getirildiği insan ağzının ve yeryüzü devininin, arazinin değişen şekillerinin ve motiflerinin bağlantısını kurmayı başarır. Heidegger'e göre, insan ağız yalnızca bedenin yalıtılmış bir organı değildir; yapraklara, çiçeklere ve kuyuya benzer olarak, kelimelerle birlikte ağız ve insan bedeni, hepsi, "içinde, biz ölümlülerin serpiştiği ve kendisinden köklerimizden sağlamlığımızı aldığımız yeryüzünün akışının ve büyümesinin parçasıdır" (Heidegger 1971c: 98-99).

Şu açıktır ki Heidegger'in yeryüzü devininin bir parçası olarak insan konuşmasının kozmik doğası üzerine tartışması –"dil ruhu" olarak "söylenen şeyin duyu içeriği" aleyhine bir zıtlık içinde– insan konuşmasını dilin "yalnızca duyusal" yönü olarak görmekle onu dikkate almayan modern "metafizik-teknolojik" yaklaşıma karşı koyan bir girişimdi. İnsan konuşmasının meta-linguistik indirgenişi temel bir hususu ihmal eder: "dil söylenen kelimeleri" aynı zamanda, tıpkı, yeryüzüyle birlikte "çınlama ve titreşme" ve "sallanma ve titreme"de yazılı dilin "bir özelliği" gibi "bir anlam taşır" (Heidegger 1971c: 98). Heidegger'in insan konuşmasının metafizik indirgenmesini, konuşulan şekliyle insan dilinin "yeryüzüne ait" doğasına geri dönme yoluyla eleştirmesi, böylece, insan dilinin doğası ya da kozmik kökeni hakkındaki Doğu Asyalı düşünmeyle paralellik gösterir. Bu paralelliğin bize, Heidegger ve Tezuka'nın, kültürler arası bir anlayışı başarmak için birtakım tavsiyeler dile getiren dil konusu üzerine sohbetinden geçici bir sonuç çıkarmak için izin verdiği görülür.

İlk olarak, şunu öne sürmeliyiz ki, Almanca ve Japoncada, dil, kendi dilini konuşan insanları talep eden ontolojik bir özelliğe sahiptir, ve böylece kendisini, "linguistik işaretler"den ve modern metafizik gelenek tarafından anlaşıldığı gibi, iletişim amacıyla insanlar tarafından icat edilen bir araçtan ayırt eder. Ancak, Heidegger'in daha sonra fark edeceği gibi, dilin ontolojik özelliği, insan varoluşunu önceleyen geleneksel metafizik bir kategori olarak *a priori* olması değil, fakat daha ziyade, insanların ve insanların konuşmayı içeren etkinliklerinin kurucu parçasıdır. İkinci olarak, Heidegger ve Tezuka'nın hemfikir oldukları gibi, dil yalnızca ontolojik bir varolan değildir fakat aynı zamanda kozmik bir olay ve meydana gelmez. Heidegger'in betimlemesiyle, dil "dünyanın bölgelerinin yüzyüze karşılaşmasını nakleder/anlatır, sürdürür, önerir ve bu bölgeleri taşır ve korur" (Heidegger 1971c: 98). Tezuka'nın sözleriyle ifade edecek olursak, dil dünyayı adlandırır, adlandırma olayında dil, içinde, yeryüzünün, yaprakların, taçyapraklarının ve insan ağız ve kelimelerin birbirine aktığı ve birbirine dönüştüğü her bir eşsiz anda, adlandırılan şeye estetik haz verir. Üçüncü olarak, Heidegger ve Tezuka'nın diyalogundan çıkarılan dilin doğasının "ortak" kökeninin bize, aynı zamanda, kültürler arası bir anlayış imkanını öngörmek için izin verdiği görülür. Eğer bir "ortak" dil kökeni (Alman ve Japon dil dünyaları içinde insan konuşmasının ontolojik, yeryüzüne ait ya da kozmik özellikleri) varsa, sırasıyla bu toplulukların gerçek konuşma motiflerindeki farklar ne olursa olsun, "paylaşılan" bir dil dünyası var bulunmalıdır. Heidegger, karşılıklı olarak kavranılır olan, paylaşılan bir dil dünyası hakkındaki spekülasyonla fikir ayrılığına düşmeyecektir, çünkü Heidegger *Being and Time*'de okuyucularıyla böyle bir görüşü çok önceden paylaşmıştır: "Biz, birbirimizin konuşmasını açıkça dinlerken, söyleneni dolaylısızca anlıyoruz (...). Duymadığımız şey çoğunlukla seslerin telaffuzudur" (Aktarılan yer,

Dreyfus 1991: 219). Bir Heidegger yorumcusuna göre, bu pasajın ileri sürdüğü şey şudur: eğer birbirine söyleme izin verirse, “ile-varolma [being-with] ‘açıkça’ paylaşılr hale gelir,” paylaşılan dil toplumu “birlikte/eş-etkilenmişlik [co-affectedness] ve birlikte/eş-anlama”nın [co-understanding] açığa çıkması olmalıdır, ve “paylaşılmayan” şey “ele geçirilmemiş ve sahiplenilmemiş bir şey”dir (Dreyfus 1991: 221). Ancak Heidegger ve onun ziyaretçisine göre, dil gerçekte, “insanı onun kendisinin kullanımına” ait kılma yollarıyla sahiplendiği için (Heidegger 1971a: 53) şunu öne sürebiliriz ki, böyle bir dil içinde gerçekleştirilen ve yönlendirilen kültürler arası sohbet konuşmacılara, kendilerini varlığın ontolojik evinin, ya da dilin kendisi olan onların varoluşunun yeryüzüne ait ve kozmik doğasının çok daha yakınına getirmeleri için izin verir³.

³ Çeviri Hakkında Not: Burada çevirisi sunulan metnin orijinal künyesi şu şekildedir: “On The Way to a ‘Common’ Language? Heidegger’s Dialogue with a Japenese Visitor,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2005 (IV/2): 283-297. Çeviri metne, *Kaygı* dergisi yayın kurallarına uygunluk gözetilerek ve dergi Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak, orijinal metinde bulunmayan bir “Özet” ve “Anahtar Terimler,” çevirmen tarafından eklenmiştir. Yanı sıra, metindeki tüm normal parantez “()” içindeki ifadeler yazara, tüm köşeli parantez “[]” içindeki ifadeler ise çevirmene aittir. Son olarak, çevirinin telif haklarına dair sorun *Kaygı* dergisi değil, çevirmen tarafından çözülmüştür ve çevirmenin sorumluluğundadır.

KAYNAKÇA

DREYFUS, Hubert L. (1991) *Being-in-the-World*, Massachusetts: MIT Press.

HEIDEGGER, Martin (1971a) “A Dialogue on Language,” *On the Way to Language*, trans. by Peter D. Hertz, New York: Harper and Row.

HEIDEGGER, Martin (1971b) “The Thinker as Poet,” *Poetry, Language, Thought*. trans. by Albert Hofstadter, New York: Harper and Row.

HEIDEGGER, Martin (1971c) “The Nature of Language,” *On the Way to Language*, trans. by Peter D. Hertz, New York: Harper and Row.

HEIDEGGER, Martin (1977) *Basic Writings*. Ed. by Gray and Stambaugh, New York: Harper and Row.

KOLB, David (1986) *The Critique of Pure Modernity*, Chicago: Chicago University Press.

PARKES, Graham (1987) *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi

Yayın İlkeleri

1. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Bahar (Nisan) ve Güz (Ekim) olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır.

2. Dergiye gönderilecek çalışmalar, esas olarak felsefe disipliniyle ilgili olmalıdır. Bununla birlikte, teorik bir tartışma içermeleri şartıyla, her sayıda, sosyal ve beşeri disiplinlere ait diğer türdeki çalışmalara Yayın Kurulu görüşü alınarak yer verilebilir.

3. Dergide, "araştırma makalesi," "çeviri," "makale eleştirisi," "kitap değerlendirmesi," "söyleşi" ve "konferans/seminer metinleri" türündeki çalışmalar yer alır.

4. Dergi, esasen Türkçe ve İngilizce dillerinde yazı kabul eder. Ancak, ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Almanca ve Fransızca dillerindeki çalışmaları, Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilebilir.

4.1. Dergiye gönderilecek çalışmalardan "araştırma makalesi" türündeki yazılar Türkçe veya İngilizce (başvuru olduğu ve uygun görüldüğü durumlarda da, Almanca veya Fransızca) dillerinde olabilir. Diğer türdeki yazıların Türkçe olması zorunludur.

4.2. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği Türkçe yazılarda, "Özet" ve "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %25'ine denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

4.3. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %50'sine denk düşecek "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" eklenmelidir.

4.4. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazılarda ayrıca "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" aranmaz.

4.5. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilen Almanca veya Fransızca dillerindeki yazılarında, makalenin yazıldığı dilde bir "Özet" ile "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %25'ine denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

5. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır.

5.1. Yayın Kurulu'na ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları ve diğer yönlerden incelenir. Yayın İlkeleri'ne uygun olan yazılar, en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Bir çalışmanın basıma kabul edilebilmesi için, çalışmanın gönderildiği iki hakemin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda, ilgili çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda, çalışmanın kabul veya reddine Yayın Kurulu karar verir.

5.2. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde Yayın Kurulu'na gönderilmelidir.

6) Dergiye gönderilen yazılar ile ilgili yürütülen hakem sürecindeki posta masrafları ve ilgili masraflar yazar(lar) tarafından karşılanır.

7) Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

8) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 3 (üç) adet dergi gönderilir.

9) Yayınlanan yazıların tüm hakları *Kaygı* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla yazılardan alıntı yapılabilir.

Yazarlara Not

*Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi'*nde yayınlanacak yazılarda belirli bir standardı sağlamak amacıyla, aşağıda metin içi gönderme sistemi ile ilgili, hem göndermelerin nasıl yapılacağına hem de kaynakçanın nasıl hazırlanacağına ilişkin bazı açıklayıcı notlar verilmektedir. Dergiye yazı gönderecek olan araştırmacıların bu yazım standartlarına uymaları gerekmektedir.

Metin içinde başka kaynaklardan aynen aktarılarak yapılan alıntılar her zaman çift tırnak içinde (“ ”) gösterilir. Özü değiştirilmemek kaydıyla yapılan alıntılar ise, metni hazırlayanın kendi cümleleriyle, özet ya da yorum olarak, tırnak arasına alınmadan verilir. Her iki durumda da, alıntı yapılan kaynağa mutlaka atıfta bulunulur. Aynen aktarmalarda, bilgilerin tamamına yer verilebileceği gibi, cümle, paragraf veya sayfa halindeki bilgilerin sadece belli kısımları da verilebilir. Son durumda, cümlelerde belli kelimelerin, çeşitli cümlelerin, paragraf ve sayfaların atlanarak verildiğini göstermek üzere, atlanan yerler parantez içinde üç nokta (...) ile belirtilir. Alıntı, bir başka kaynaktan aynen aktarılmak istenen bir bölüm ise, alıntı ile metin arasında önce ve sonra 12 nokta (pt) boşluk bırakılır. Alıntının normal satırları her iki kenar boşluğundan 1.25 cm içeriden başlar. Paragraf başı yapılmayan bu tür alıntılar tek aralıkla yazılır ve alıntılarda normal metinden daha küçük bir punto kullanılır ve istenirse italik olarak düzenlenebilir.

Uzun açıklama ve dipnot gerektirmeyen yerlerde cümle içinde hemen gönderme yapılmak istenirse, parantez açılarak yazarın sadece soyadı (baş harfi büyük) yazılıp, araya virgül konmadan eserin yayınlandığı tarih belirtilir [Örnek: Carnap (1932)'ye göre mantıksal çözümleme ...]. Bu kullanım, yalnızca kullanılan metnin tamamına gönderme yapıldığında tercih edilmelidir ve cümle içinde değil, yine metnin tamamına gönderiliyorsa, cümle sonunda da kullanılabilir [Örnek: Carnap'a göre mantıksal çözümleme ... (1932)]. Gönderme yapılırken sayfayı da yazmak gerekirse, tarihten sonra iki nokta konur; (s.), (p.), (pp.) gibi kısaltmalara yer verilmeden doğrudan sayfa numarası belirtilip parantez kapatılır. [Örnek: (Carnap 1932: 25)]. Gönderme yapılan kaynağın yazar adı aynı cümle içinde belirtilmişse, parantez içinde sadece kaynağın yayınlandığı yıl ve gönderme yapılan sayfa numarası yazılır [Örnek: Kuhn'a göre olağan bilim dışı kapalı ve tamamıyla bulmaca çözmeye dönük bir etkinliktir (1962: 48)]. Birden fazla sayıda sayfaya gönderme yapılıyorsa, (1962: 48-49) veya (1962: 48, 50) şekli kullanılır. Birden fazla kaynağa aynı anda atıf yapılacaksa, kaynaklar bütünü bir parantez içinde aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır [Örnek: (Coffa 1980: 45; Carnap 1932: 76)]. Eğer bir kaynak, arada başka bir kaynağa gönderme yapılmamak kaydıyla, tekrar kullanılıyorsa, yazar adı ve tarih verilmez ve gönderme, (a.e., 45) örneğinde olduğu gibi yapılır. Aynı koşullar geçerli olmak şartıyla, gönderilen sayfa numarası bir önceki göndermedeki ile aynı ise, yalnızca (a.e.) yazılır. İki yazarı olan eserler için, yazarlarının soyadlarından sonra “&” işareti; üçten fazla yazarı olan eserler için ise, sadece ilk yazarın soyadı ve adı verildikten sonra, “ve diğerleri” anlamına gelen “v.d.” veya yabancı eserlerde “et al.” ibaresi kullanılır (Fakat bu biçim kaynakça yazılırken kullanılmaz). Kaynak gönderimi eğer cümle sonuna geliyorsa, cümleyi bitiren nokta (.) işareti gönderme yapıldıktan sonra konulur.

Kaynaklar yazılırken sırasıyla, yazar soyadı büyük harflerle; yazar adı yalnızca ilk harf büyük; kaynağın yayım yılı yazar adından sonra, önce ve sonrasında bir vuruş boşluk gelecek şekilde parantez içine alınarak; kullanılan yapıt veya metin italik olacak şekilde; varsa çevirmen, editör vb. eklemelerle; baskı sayısı; basım yeri ve basım evi şeklinde yazılmalıdır. Verilen sıra içerisinde yalnızca kaynağın yayınlandığı yıl yazılırken, önce ve sonrasında herhangi bir imla işareti konulmaz, diğer şekillerde yalnızca virgül kullanılır, yayın yerinden sonra ise iki nokta üst üste konularak yayın evi yazılır. Örnek:

KUHN, Thomas (1995) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık.

CARNAP, Rudolf (1966) *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, ed. M. Gardner, Basic 180oks.

Eğer kullanılan kaynak bir dergide bulunan makale veya bir derlemede yer alan bir metin/makale ise, kullanılan kaynak adı tırnak içinde (“...”), bulunduğu dergi/metin italik olacak şekilde ve muhakkak yer aldığı dergi/metin içinde hangi sayfalar arasında olduğu belirtilecek şekilde, (örneğin, ss. 77-95), yukarıda verilen yönergeler aynen korunarak yazılır. Örnek:

KUÇURADI, İonna (1999) “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.

FRIEDMAN, Michael (2002) “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, vol. 69, iss. 2, (June, 2002), pp. 171-190.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanmış iki veya daha çok eseri kullanılmışsa, bunlar (1932a) ve (1932b) biçiminde gösterilerek kaynakçaya alınır ve gönderme buna göre yapılır. İki veya üç yazarlı eserlerde, her yazarın soyadı ve adı, eserin iç kapağında verilen sırayla ve aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır.

Yayın Kurulu

