

ISSN: 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy

Archives de Philosophie

Archiv für Philosophie

44. Sayı

44th Issue

2016/I



İstanbul

2016

Felsefe arkivi = Archives of philosophy = Archives de philosophie = Archiv für philosophie.-- İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1945-c.; 24 cm.

Yılda iki sayı.

ISSN 0378-2816

Elektronik ortamda da yayınlanmaktadır:

<http://dergipark.gov.tr/iufad>

1. FELSEFE – SÜRELİ YAYINLAR.

Dergi Sorumlusu | Editor in Chief

Ayhan Bıçak

Editör | Editor

Cengiz Çakmak

Yayın Kurulu | Editorial Board

Cengiz Çakmak

Sevtap Kadiođlu

Cüneyt Kaya

Enver Orman

Yücel Yüksel

Ayhan Bıçak

Nedim Yıldız

Murad Omay

Özgüç Güven

İletişim | Correspondence

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE

E-Posta / E-Mail: felsefe@istanbul.edu.tr

Telefon / Phone: +90 (212) 455 5700 / 15998

Faks / Fax: +90 (212) 511 2467

URL: <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe>

<http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/>

Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarını bağlar.

Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors
and do not imply endorsement by the editors.

Yayın Türü | Publication Type

Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

Sayfa Düzeni | Page Layout

Kazım Taşkın

Baskı-Cilt | Printing-Binding

Kültür Sanat Basımevi

www.kulturbasim.com

Sertifika No: 22032

Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, YTÜ Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Varol Akman, Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Medar Atıcı, GSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Ayhan Bıçak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Cengiz Çakmak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Kadir Çüçen, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Gürol Irzık, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi

Prof. Dr. İlhan Kutluer Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri

Prof. Dr. Ömer Naci Soykan, MSGSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Zekai Şen, İstanbul Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Şafak Ural, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Enver Orman, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Abdurrahman Aliy, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Samet Bağçe, ODTÜ Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Hamdi Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Uğur Ekren, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Mehmet Güneç, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Özgüç Güven İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Katarzyna Gan-Krzywoszyńska, Adam Mickiewicz University

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şiray, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Yrd. Doç. Dr. Cahid Şenel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yrd. Doç. Dr. Emre Dağtaşoğlu, Trakya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Öğr. Gör. Abrim Gürgen, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Taylan Altuğ, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. O. Faruk Akyol, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Melih Başaran, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Güler Çelgin, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü

Prof. Dr. Zeynep Direk, Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü

Prof. Dr. David Grünberg, ODTÜ Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Mustafa Kaçar, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü

Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy, Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Hakan Poyraz, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Türker Armaner, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Bülent Gözkân, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Nazlı İnönü, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. İskender Taşdelen, Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Nedim Yıldız, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Doç. Dr. Can Karaböcek, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Piotr Leśniewski, Adam Mickiewicz University

Yrd. Doç. Dr. Lucas Thorpe, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yrd. Doç. Dr. Murad Omay, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yrd. Doç. Dr. Özlem Duva Kaya, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü

Dr. Akın Etan, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)

İçindekiler | Table of Contents

Yazar | Author

Makaleler | Articles

Mehmet Güneç	Kant'ta Apperzeption Kavramı..... 1 <i>Kant's Conception of Apperzeption</i>
A. Suat Gözcü	Husserl'de Retention ve Anımsama Ayrımı 13 <i>The Difference Between Retention and Memory in Husserl</i>
Aysun Gür	Heidegger'de Düşünme Biçimlerinin Yazgıyla İlişkisi..... 25 <i>Onto The Relationship Of Destiny And Ways Of Thinking On Heidegger</i>
Diler Ezgi Tarhan	Frege'nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi 49 <i>Evaluation Of The Frege's Philosophy Of Mathematics In Terms Of Husserl's Phenomenology</i>
Hans-Georg Gadamer	Grek Felsefesi ve Modern Düşünce..... 77 <i>Çeviren: Egemen Seyfettin Kuşçu</i>
Hans-Georg Gadamer	Die griechische Philosophie und das moderne Denken 85

KANT'TA APPERZEPTION KAVRAMI

Kant's Conception of Apperzeption

Mehmet Güneç*

ÖZET

Kant felsefesinde apperzeption içsel formel duyu olarak zamanı düzenler. Bu düzenlemenin anlamıysa zihnin kendi yetilerinden doğan bir gerçeklik anlayışının meydana gelmesidir. Bu anlamda ortaya çıkan gerçeklik üretilen bir gerçeklik olarak özneyi ilgilendirir. Özne bu üretimde kendilik üzerine hareket ederken deneyime yönelik bilgiyi elde edecektir. Buna karşın kendisine ilişkin bilgiyi elde etmede sorunlu bir hal alacaktır. Bu yazıda öznenin bu yapısı üzerinde analizlerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tamalgı, Özne, Ayrımsama, Bilinç

ABSTRACT

The ability of apperception determines time as the form of inner sense in Kant's philosophy. The meaning of this determination is the construction reality which comes from mind's own abilities. In this context, the reality which is a production of mind involves the subject. In this production through moving from the concept of selfness the subject acquires knowledge of experience. Conversely same subject will be a problem in getting knowledge of him/herself. In this article I will analyze the structure of this subject

Key Words: Apperception, Subject, Apprehension, Consciousness

* Doç. Dr. Mehmet Güneç, Felsefe Bölümü, İstanbul Üniversitesi.

Her tarihsel dönemin olduğu gibi modern dönem de bir düşünme biçimi sergiler. Modern dönemin belirleyici olan yönü zihnin kendi imkanlarına yönelik olarak bir araştırmaya girişmesidir. Nitekim birbirlerine karşıt olarak değerlendirilen iki modern filozof Descartes ve Locke zihnin **kendi** kaynak ya da kaynaklarının belirlenmesi üzerine felsefi düşünüşü belirlemeye çalışmışlardır. Zihnin kaynaklarına yönelik bir araştırmanın aynı zamanda bilmenin ve düşünmenin imkanları şeklinde anlaşılması gerekir. Söz konusu imkanların araştırılması oldukça geniş bir alanı kapsar. Bu yazıda üstünde durmak istediğimiz konu tamalgı/apperzeption adlı terimin gerek düşünmede gerekse bilmede nasıl bir işleve sahip olduğudur.

Aslında algı/idrak/Perzeption/perceptio tamalgıya/apperzeptiona geçiş modern düşünmenin seyrini göstermesi açısından dikkat çekicidir.¹ Çünkü tamalgı terimi algılayan öznenin algıladığından ziyade algılamasına yönelik olarak bir değerlendirme yapıldığını gösterir. Bu bakış açısında inceleyeceğimiz temel filozof Kant'tır. Bunun yanına Kant'ın arkaplanında yer alan filozoflara da kısaca göz atmak aydınlatıcı olacaktır.

Descartes'in cogitosu düşünmenin bizatihi kendisini sergilemesi olarak anlaşılabilir. Sergilemek, böyle bir düşünmenin olması gereken biçime sahip olduğu iddiasını taşır. Bir diğer deyişle, Descartes'in "cogito ergo sum" ifadesi belirli bir akıl yürütme biçiminin mutlak anlamda doğru olduğu iddiasıyla ortaya çıkar. Ama bu modern mottoya eklenen çok önemli bir husus daha vardır ki yukarıda bahsettiğimiz algıdan tamalgıya geçişi daha iyi anlamamızı sağlar. Descartes'in düşünme biçimi, düşünmenin içindeki bilinci nerdeyse benlikle özdeşleştirir. Bu durumu daha iyi açıklamak için yukarıda kısmen belirttiğimiz hususu bir kez daha açalım: Bir şeyin algılanmasındaki düşünme, algılanan şeyin bilincidir. Buna karşın tamalgı algılanandan ziyade algılamada olan düşünmenin düşünülmesidir. Bilincin bilinci olarak böyle bir düşünme benlik denilen kavramı meydana getirir. Böylece benlik denilen kavramın, düşünenin düşünmesi üzerine yoğunlaşmış bir bilincin ürünü olduğunu iddia edebiliriz. Böyle bir yapı hem rasyonalistlerde hem de deneyimcilerde yankısını bulacaktır. Yapısal olarak bu benliğin şu temel özelliği taşıdığını iddia edebiliriz: O kendi aklının sınırlarından inşa ettiği benliği varlığa yansıtarak bilgi ve gerçekliği oluşturacaktır. Örnek vermek gerekirse, Descartes'in şüpheli bir yöntem olarak kullanmasına bakabiliriz. Onun dört maddesi şüphesizliği içermesi açısından dikkate

¹ Algı kelimesi Latince almak, kavramak anlamlarında kullanılan percipio kelimesinden türetildiği için idrak yerine tercih edilecektir. Aslında idrak etmek ile Latince percipio kelimesi arasında anlam yakınlığı algıdan daha fazladır. Çünkü idrak terimi kavrama olarak kullanılmaya müsaittir. Böylece duyumsanan şeyin kavranması anlamına gelebilir Perzeption kelimesi. Bu bağlantıdan hareketle Leibniz'in Fransızca apercevoir kelimesine karşılık olarak apperzeption kelimesini kullandığını biliyoruz. Algı burada tamalgıyla uyumlu olması açısından seçilmiştir. Bkz. *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, 1968, s. 1330.

değerdir.² Bu yolla oluşan benliğin yapısı Descartes için varlığın(ın) dönüşümünü sağlar. Bir başka deyişle, Descartes yöntemsel anlamda şüphenin karşılığını yokluk şüphesizliğin karşılığını varlık olarak tasnif ettiğinde onun “düşünüyorum”dan sonra “varım” sonucuna geçmesini daha kolay anlayabiliriz.

Cogito kavramının tamalgı yolunda düzenlenmesinde ilk durak Kant değildir. Aslında terimi felsefeye kazandıran kişi Leibniz'dir. Leibniz bu kavramı kullanırken eleştirdiği filozof o sırada Prusya'daki okullarda revaçta olan Locke'tu. Locke zihnin her türlü eylemine eşlik eden bilince eğilimsel/reflektif düşünme³ adını vermektedir.⁴ Bunun yanında bu düşünme biçiminin benlikle ilgisini ne Leibniz ne de Kant gibi kurmuştur. Locke için neyi algıladığının bilinci olarak eğilimsel düşünme önemliydi ama bunun benlik olarak anlamlandırılmasına gerek yoktu. Nitekim Locke'un özdeşlik konusu içinde insanın özdeşliği ve kişisel özdeşlik başlıkları altında tamalgıya yakınlaştığını görürüz.

Aslına bakılırsa Locke, Kant gibi tamalgıda zamanın önemini vurgular. Locke'a göre “biz bir şeyin, zamanın herhangi bir anında bir yerde bulunduğunu gördüğümüz zaman, başka yönlerden ona ne denli benzer ve ondan ne denli ayırt edilemez olursa olsun, onun aynı anda başka bir yerde bulunan başka bir şey değil de o şey olduğunu (nasıl olursa olsun) kesinlikle biliriz; özdeşlik de ona yüklenen idelerin, göz önüne aldığımız ve şimdiki varoluşlarını onlarla ölçüştürdüğümüz, o sıradaki varoluşlarından hiçbir ayırım göstermemeleri durumudur.”⁵ Özdeşliğin kişisel olanıysa insanın kendilik dediği durumu oluşturur.⁶ Zaman üzerinden geçmiş ve geleceği şimdide düşünen insan buradaki kendilik kimliğini ya da kişiliğini oluşturur:

² Bu dört madde şunlardır:

“Birincisi, doğruluğunu apaçık bilmediğim bir şeyi doğru diye almamak, yani acelecilikten ve önyargıdan özenle kaçınmak, yargılarımda zihnime açık ve seçik bir biçimde gelen ve hiçbir biçimde kuşkuya koymadığım şeylerin dışında herhangi bir şeyi tanımamak. İkincisi, inceleyeceğim güçlüklerden her birini olabildiğince parçalara ayırmak ve onları en iyi çözümlenebilecek duruma getirmek. Üçüncüsü, düşüncelerimi en basit ve tanınması en kolay olan nesnelere başlayarak ve yavaş yavaş, derece derece ilerleyerek en karmaşık bilgilere kadar götürmek ve doğal olarak birbiri ardından gelmeyen şeyler arasında da bir düzen varsaymak. Sonuncusu, her yerde bütünsel saymalar ve en genel gözden geçirmeler yaparak hiçbir şeyi dışta bırakmadığımdan güvenli olmak. Descartes, *Metot Üzerine Konuşmalar*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, 2010, s. 19-20.

³ Reflection terimi Latince flectere kelimesinden türetilmiştir. Bu kelimenin anlamıysa geriye doğru eğilmek, bükülmek anlamına gelir. Esneklik anlamındaki flexible kelimesi de aynı kökten türemiştir. Katlanarak düşünmek bazen bu terimin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Başındaki -re eki bunun tekrar edilmesi anlamına gelir. Bu bilgilerden hareketle eğilimsel kelimesinin bahsedilen anlamlara en yakın anlamı karşıladığını düşünüyorum.

⁴ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalıcı, 1992, s. 86.

⁵ Locke, *a.g.e.*, s. 191

⁶ Burada kişilik ile kişisel yani kişiye özel anlamını birbirinden ayrı olduğunu belirtmemiz lazım. Bkz. J.L. Mackie, Clarendon Press, Oxford, 1976, s. 173. Her kişinin ayrı bir kişilik kurmasının ortak noktası olarak anlaşılmalıdır buradaki kişi olma durumunu.

Bir düşünen varlık, geçmişteki bir eyleminin idesini hem ilk idedeki bilinçle hem de şimdiki bir eylemindeki aynı bilinçle yinelemeyi başarabildiği sürece o aynı kişisel kendiliktir. Çünkü o, şimdiki düşünce ve eylemleri üzerindeki bilgisiyle kendisi için kendidir ve aynı bilinç geçmişteki ya da gelecekteki eylemlerine uzanabildiği sürece aynı kendi olacaktır;...⁷

Locke kendilik üzerine oluşan insan yani kişi ile bu bilinçle sahip olmama durumunda herhangi bir şey olma durumunu birbirinden ayırır. Kişilik yukarıdaki alıntıyla işlevini örneklendirdiğimiz bilinçle ilgilidir.

Dikkat edilirse Locke bilincin işlevini özdeşlik bağlamında ele alarak bir insanın farklı zamanlarda kalmasını kendilik ya da kişilik olarak anlamlandırmıştır. Buna karşın eğilimsel düşünmeden farklı olarak Kantçı tamalgıda önemli olan tamalgının kişiliği inşa etmesinin yanında nesneyi inşa etmesidir. Locke özdeşlik ilkesini açıklarken farklı yer ve zamanlardaki ayrımların karşılaştırılmasından bahsetmiş ama birleşiminden/sentezinden bahsetmemiştir. Dolayısıyla Kant'ın iddia edeceği tamalgı, birleşimde/sentezde kendi işlevini göstererek Locke'un kişiliği oluşturan bilincinden daha farklı bir konum edinme hakkına sahip olacaktır.

Filozofları işleyiş sıramıza dönecek olursak tamalgı kavramı bağlamında önemli olan diğer filozofa gelmemiz gereklidir. Leibniz duyu verilerinin toplamının bir tözü oluşturduğu kabul edildiğinde buna eklenmesi gereken bir yetinin ya da yapının olması gerektiğini düşünmüştür.⁸ Ona göre Descartes'ın düşünmedeki düşünene yani benliğe yaptığı vurgu tam olarak toplanan verilerin bilgi haline gelmesini sağlayan töz olarak değerlendirilmeliydi. Böylece onun meşhur "zihinde deneyimden gelmeyen hiçbir şey yoktur ama zihnin kendisinden başka" sözünün temelinde bilincin bu konumunun önemi vurgulanmak istenir.⁹ Nitekim Leibniz tamalgıya giden yolu zihnin daha geniş anlamda aktif olduğunu gösteren durumlarla açmaya başlamıştı. Onun zaman ve mekana ilişkin olarak görüşleri önemli ölçüde Kant'ı müjdeler:

"Benim görüşüme gelince, uzayı zaman gibi sadece görelî bir şey olarak kabul ettiğimi, zamanı ardarda gelen şeylere ilişkin bir düzen olması gibi, uzayı da bir arada var olmaya ilişkin bir düzen olarak kabul ettiğimi birkaç kere söyledim. Çünkü uzay, gerçekleşmesi mümkün olan olaya dayanarak, ... aynı zamanda var olan ve onlara özgü var olma tarzlarına girilmeden birlikte var oldukları düşünülen şeylere ilişkin bir düzeni ifade eder. Ve bir çok şey birlikte görüldüğünde, şeylerin kendileri arasındaki bu düzen algılanır."¹⁰

⁷ Locke, a.g.e., s.197.

⁸ G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, tr. and edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996, s. 226.

⁹ Patricia Kitcher, *Kant's Philosophy of the of The Cognitive Mind*, Cambridge Companion to Kant, ed. by Paul Guyer, Cambridge University Press, 2007, s.173.

¹⁰ Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, Haziran 2006, Konya, s.259—260. Orjinali: Leibniz, Letter to Clarke, (thirth letter), RA&DG, s.324-325, Leibniz, NE, 153, 221.

Böylece Leibniz şu soruyu sormayı zorunlu hale getirerek Kant'ın gideceği yolu açık hale getirmiştir: Duyu verilerine eşlik eden eğilimsel düşünmenin altındaki bilincin adı ve yaptığı neydi?

Buna karşın Leibniz ben kavramıyla yapılan algılama ile algının bilincinde olma arasına gereken ayrımı en azından Kant için yeterince koyamamıştı.¹¹ Ama yine de tamalgı kavramının Kant'a gerekli ışığı vermeye başladığını düşünebiliriz. Çünkü Kant'ta bütün tasavvurları bilişsel olarak deneyimlemek aslında bütün kavrayışların bir temele göre bilgiye dönüştürülmesi anlamına gelir. Bir diğer deyişle, bilgi ve deneyim ilişkisini sağlayan **bilme(m)** vardır. Söz konusu ben zaman üzerinden kendi kavrayışına uygun bir duyumlama oluşturur.

Şimdi Kant'ın tamalgı üzerinden ben kavramını nasıl ele aldığına geçebiliriz. Kant özneyi teorik açıdan iki biçimde ele alır. Öncelikle saf aklın bunu töz/substance kavramı üzerinden işlemesini analiz eder.¹² Daha sonra da Descartes'ın cogito anlayışında yer alan benliğin kendisini sunma biçimini eleştirir. Kant töz kavramının zamanla olan ilişkide belirmediğini iddia eder. Töz değişmeyen, kalıcı olan anlamına geliyorsa bunun zamanla ilgili olacağını çıkarmak zor olmasa gerek. Dolayısıyla zamanla olan ilişkisinde dikkatimizi vermemiz gereken husus **kalıcılıktır**.¹³ Kalıcılık aslında belirli bir nesneye değil, zamansal değişim olarak ardardalığın zorunluluğuna rağmen nesnenin değişmezliğiyle ilgilidir. Zaman tam da değişimi içerdiğinden değişmez olanın ortaya çıkmasına imkân tanır. Böylece kalıcılık denilen özellik zamandan dolayı varsayılan bir durum olduğu gibi zamana rağmen aynı kalana işaret eder. Yani kalıcılık zamanın bir durumudur. Değişime dayalı olarak kalıcılığın çıkması da yine aynı yapının bir sonucudur. Kant **değişim/change/Wechsel** ile **başkalaşım/alteration/Veränderung** arasındaki farkı tözde değişim yerine ikincisinin olduğu şeklinde belirler. Bunun için töz değişmez ama ondaki haller değişir.¹⁴ Bu hallerin değişimine bağlı olarak çeşitli tanımlar yapma imkânı buluruz. Böylece kalıcılık zamanın değişimindeki merkezi rolünü bir dayanak noktası haline getirdiğinde karşımıza **tözü** çıkardığı gibi kalıcılığın büyüklüğünün hesaplanmasına göre de **süre** meydana gelir.¹⁵ Nitekim söz konusu özneyi sadece geleceğe atıfta bulunan kalıcılık olarak ifade etmek yerine devamlı olarak aynı kalana işaret eden töz olarak tanımlarız.

¹¹ Kitcher, a.g.e., s. 174-175.

¹² Kavramların ve terimlerin karışmaması için bazı hususları açığa kavuşturmak gereklidir. Töz/substance/hypokeimenon'u Descartes'ın cogito'suna karşılık olarak kullandık. Kant'ta ise bu apperception/tamalgı olarak değerlendirilir. Metnin içinde göstermeye çalışacağımız gibi kelimenin ilk kullanımından sorumlu olan Aristoteles'in tözü/hypokeimenon Descartes tarafından farklı bir ben anlayışıyla değiştirilmek istenir. Bu ben anlayışını Aristoteles'in kullanımını da dikkate alarak ama modern formatta inşa eden kişi Kant olmuştur.

¹³ Beharrlichkeit/Persistence

¹⁴ Helmut Holzey, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005, s.38.

¹⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. By Norman Kemp Smith, St. Martin Press, 1929, A183-186. Bundan sonra CPR olarak geçecektir.

Peki ama bunun tamalgıyla olan ilgisi nedir? Öncelikle Kant, Descartes'ın cogitosunun işlevini farklılaştırır. Descartes gibi bu işlevselliğin ontolojik değil de **transendental** olduğunu belirtir. Descartes sözkonusu öznenin düşünmesinden hareketle “o halde varım” iddiasına geçmişti. Kant ise öznenin varoluşu yerine nesnenin varoluşuna yol açan bir cogitoya işaret ederek düşünmenin işlevini farklı bir biçimde belirlemek ister. Söz konusu cogito, tamalgı/apperceptiondur. Tamalgı Kant için deneyimin bütün koşullarının kaynağı olan üç yeti içinde kendisini gösterir: Duyum, hayalgücü ve tamalgı. Bunlar şu işlevleri sırasıyla görürler: Çoklunun¹⁶ synopsisi, çoklunun sentezi ve son olarak da bu sentezin birliği. O halde tamalgının deneyimlenin birliğini sağlama görevi vardır.¹⁷

Zihnimiz duyu verilerini yetileri doğrultusunda senteze tabi tutarak bilgiyi oluşturur. Duyu verilerinin zaman ve mekânın biçimselliğiyle düzenlendiğini biliyoruz. Zamanın bütün zihin faaliyetlerindeki önemi duyumlananları kendi biçimsel yapıyla yani ard ardalık ya da eşzamanlılık olarak çoklu halde bize sunmasıdır. Böylece zaman duyu verilerini düzenli **bir(er)** çokluğa dönüştürür: Çoklunun synopsisi. O halde algının kavrayış olması için duyumlanışın zamansal düzenlenmesi yani synopsisi gereklidir. Daha sonra bunu senteze kavuşturduğunda algı¹⁸ denilen bir bilinç yani kavrayış düzeyi söz konusu olur. Son aşamada yer alan bu sentezin birlik vermesinden sonra tam olarak bir bilgiden bahsetmek mümkün olur. O halde sentez yetilerin kendi içlerindeki duyumlananları düzenlemesi olduğu kadar birbirlerine duyumlananları aktarırken yaptıkları işbirliğini de kapsar.

Algı, Kant'a göre empirik bilinçtir. O halde tamalgının sentezinde yer alan bilincin anlamı nedir? Tamalgı, deneyimin diğer temel iki koşulunun üstünde yer alan birlik vermenin bilincidir. Daha doğru bir biçimde ifade etmek istersek, yukarıda belirttiğimiz gibi, eğer yetiler arasındaki sentezden bahsedeceksek deneyimin diğer iki koşulu sonuncu koşul olan tamalgıya yönelik olarak işlevlerini gerçekleştirirler. Tamalgının sentezi de kendisine diğer yetilerden yapılan bu teklifi sanki bilginin bilinciymiş gibi kullanır. Çünkü bilgimizin bilinçte olmasının imkânı ancak **ben** vurgusuyla ya da “ben düşünüyorum” yargısının **zeminine** dayanmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla Kant ben bilincini yargının yapılması için gerekli zemin olarak görür.

Kant tamalgıyı empirik ve saf olmak üzere ikiye ayırır. Empirik bilinç, ki Kant buna apprehension/ayırısama adını verir, algılara ilişkin bilinçtir.¹⁹ O halde tamalgı aynı zamanda bir ayırısama değildir. Çünkü çoklunun algılanmasında hayalgücüne destek olarak empirik tamalgı kullanılır. Duyumsayıştta meydana gelen çoklunun sentezini meydana getirmesi gereken yeti hayalgücüdür. Bu yeti doğrudan algı üzeri-

¹⁶ Mannigfaltiges/Manifold

¹⁷ Kant, CPR, B127/A95.

¹⁸ Wahrnehmung/Perzeption/Perception.

¹⁹ Kant, CPR, A120-121.

ne yönelirse buna ayırimsama yani apprehension adı verilir. Hayalgücü izlenimlerin etkisini bir imaja dönüştüreceğinden burada bir ayırimsama oluşur çünkü.²⁰ İşte Kant hayalgücü üzerinden zamanı entelektüel bir biçimde yorumlayanın tamalgı olduğunu iddia eder.²¹ Saf hayalgücü Kant için tamalgı ile duyu çoklusunu biraraya getirmemizden dolayı aynı zaman da apriori sentez yapma yeridir.²²

Çoklunun bilgiye dönüşümünün bu yapısını zamana bağlı olarak açıklamaya çalışalım. Zamanın ardarda gelişindeki yığılma, bilincin sentezinde düzene kavuşur. Böylece düzen olarak sayma karşımıza çıkar ki buradan da sayıya ulaşırız. Yani sayma bilinci kavram olarak sayı denilen birlikleri meydana getirmeye yarar. Nitekim apprehension sayılarla belirlenen büyüklüğün nesneye verilmesi durumunda ortaya çıkar.²³ Algıların imaja dönüşmesine rağmen hala bilgi olmaları için başka bir şeye ihtiyaç duyulur. Ardarda yığılan algılar arasında ilişki kurulması gerekecektir ki bu da tasavvurların ilişkisi olarak tanımlanır Kant tarafından.²⁴ İşte bu ilişkinin de bir zemin üzerinde kendi gücünü sergilemesi gerekecektir ki Kant tamalgının burada ışık vermeye başladığını iddia eder. Tam anlamıyla “neyi algıladığımı biliyorum” olarak bilincin kendisidir karşımıza çıkan. İşte Kant bunun empirik ve orijinal tamalgı olduğunu iddia eder.²⁵

Saf tamalgı²⁶ kendisini “Ben düşünüyorum” formunda sunar. “Düşünüyorum” yargısı, algıladığım şeyin karşıma nesne olarak pozisyon alınmasıyla ilgilidir. Bunun için daha temel olan bir işlevi vardır. Bir diğer deyişle, bir nesneye değil, genel olarak nesnellik denilen durumun ortaya çıkması için saf tamalgı işe yarar.²⁷ Böylece ben kavramı temelli bir düşünmenin bilinci ile düşünmenin bilinci arasında bir ayırım ortaya çıkar. İkincisi yani empirik tamalgı nesnelere arasında kurulan ilişkinin birlik kısmına aittir. Yani çoklu bir biçimde olan nesnelere birlik haline getirmek için empirik bilinç olarak tamalgı söz konusudur.

Kant deneyime yönelik oluşan bilgide hayalgücü ile tamalgı arasında kurulan ilişkinin sonucu olarak kategorileri karşımıza çıkarır. Aslına bakılırsa hayalgücü deneyimin birliğini sağlamaya yöneliktir aynı tamalgı gibi. Bunun için tamalgı ile hayalgücü ilişkisinden bu birliği sağlayan yeti olarak anlamagücü oluşur.²⁸

Kant’ın bilincin bu sürecinde görünenlerin sentezini iki farklı aşamaya ayırdığını görürüz. Görünenler hayalgücünün bir araya getirmesi olarak algı içinde oldukla-

²⁰ A120

²¹ A124

²² A123-124

²³ Holzey, a.g.e., s.79.

²⁴ Die Assoziation der Vorstellungen.

²⁵ A122-123.

²⁶ Reine Apperzeption/Ursprüngliche Apperzeption.B132

²⁷ Kant, CPR, B138

²⁸ A117

rında bir arada olurlar. Yani bir grub haline getirirler. Bunun yanında bu meydana getirilen algı grubunun tek bir algı yani bilinç zemininde toplanması sonucunda bu ortaklığın daha sağlam hale geldiğini görürüz. Bu durum bir bakıma farklı algılar arasında ortak olan noktanın düşünen ben kan bağına sahip olarak aileye dönüşmesi gibidir.²⁹

Böylece **bilinç algılamının işlevi haline gelir**. Ancak bu şekilde algılamının bilgiye dönüşmesi ya da “nesneyi biliyorum” demenin imkânı oluşur. Kant bu durum için iki örnek verir. Bunların ilkinde yukarıda değinmiştik. Buna göre saymanın bizim için sadece olması değil, zorunlu olarak öyle olması durumunda evrensel bir anlamı söz konusu olacaktır. Bilinç bu zorunluluğun kaynağı değildir. Buna karşın bilinç bu zorunluluğun kavramlarla sonuçlandırılmasından sorumludur. Bundan dolayı tamalgının karşımıza çıktığı yer Kant tarafından bir kavramda tanımanın sentezi olarak adlandırılmıştır.³⁰ Kant zamanın ardardalığında oluşan farklılığa rağmen bilincin aynılık üzerinden bir düzen oluşturduğunu iddia eder. Bu aynılık farklı birliklere yol açar ki sayıların(mesela onluk sayı dizisi gibi) burada zorunlu anlamlılığa doğru gitme imkânı kazandığını söyleyebiliriz. İkinci örnek ise üçgen kavramıyla verilir. Üçgenin üç tane düz açının yığılmasından değil, a priori kurala göre zorunlu bir yapı olarak inşa edilmesi tamalgının yani algılamadaki bilincin işidir.³¹

Kant bu durumu çoklunun zorunlu yeniden üretimi diyerek açıklamaya çalışır. Mesela vücut kavramı dış görünüşlerin düzenlenmesinde bir kural işlevini görürken aslında çoklunun birlik olarak tasavvur edilmesini sağlar. Böylece vücut kavramı yer kaplama üzerinden şekil, tesir edilememelik gibi tasavvurların sentezine yol açar.³² O halde Kant için bilginin a priori koşulu olarak anlaşılması gereken bilincin bu zorunluluğu transendentaldir.³³ Şimdi bu zorunluluğu özetle ifade edecek olursak şöyle dememiz gerekecek: Bütün bilgilerin bir tasavvura yani kavrama dönüşecek şekilde inşasında çoklunun sentezi yapılmaktadır.³⁴

Bu bağlamda Kant'ın deneyim ile algı arasındaki farka dikkat etmeliyiz. Bu fark deneyimin algıların sentetik birliği sonucunda oluşmasıyla ilgilidir. Kant'ın bu zemini sağlayan bir tamalgıdan bahsetmesi burada daha bariz bir biçimde kendisini gösterir. Deneyim eğer zorunlu bilgi üzerine inşa edilen bir yapı olarsa burada tamalgının işlevinden bahsetmek gerekecektir. Kaba bir biçimde ifade edecek olursak neyi deneyimlediğimiz değil, nasıl bilgiye dönüştürdüğümüz önemliyse algının bilincin yönlendirmesine olan ihtiyacını anlamak durumundayız.³⁵ Nitekim algının

²⁹ A121-122. Assoziation/Association bir amaç için bir araya gelmişliği ifade eder.

³⁰ A103

³¹ A105-106

³² A106

³³ A107

³⁴ A109

³⁵ A111

bilgiye dönüşmesi üzerine yetenekli olan tamalgının sentetik birliği sağlayan aracı kategoriler olacaktır. Peki kategorilerin tamalgıyla ilişkisindeki rolü nedir? Çoklunun ayrımsanarak başlayan düzenlenişi ve daha sonra yeniden tanımlanarak kavrama doğru sonlanacak olan son bir sentezle biter. Bu son sentez bize **kavramı** ve bu kavramı yargı içinde kullanma imkânı verir. Aynı işleyiş bütün deneyime yayılma sürecinde saf kavramlar olarak kategorileri kullanır. Çünkü kategoriler hayalgücünün yardımıyla anlamagücü ile sezgiyi sentezlerken dayandığı zemin tamalgıdır. Örnek vermek gerekirse, bilinç, görünüşlerin veya tasavvurların belirli bir kural yani kategoriler dâhilinde işlemesini yasalılık olarak karşımıza çıkarır. Kant bunun için algılamada meydana gelen ile yasalarla meydana gelen doğayı birbirinden ayırır. Bu durum Kant tarafından transzendentalen affinität olarak tanımlanır.³⁶

Şu halde bilincin Kantçı tamalgıda tasavvurların sahne aldığı yer olarak düşünülmesi gerekir. Bu bilinç sahnesinde nesnelerin temsili sağlanır. İkinci olarak bilincin kendi kendilik biçimiyle nesnenin bu sahne alanını oluşturduğunu da unutmamak gereklidir. Bir bakıma herhangi bir nesneyi elimize alarak “bu nedir?” sorusunu sormamızdaki gibi aslında bilincin işlevi kendilik üzerinden sorduğu sorunun kendi zihnine dönerek bilgiyle sonuçlanmasını sağlar.³⁷ O halde bilincin empirik olana bağlı olması pasif olduğunu göstermez. Aksine bilinç tam olarak bu empirik olan üzerinden işlemde bulunarak kendini aktif hale getirebilir.

Çoklunun birleştirilmesine düşünmenin bir formla katılması gerekir. Bu form ben düşünüyorumla oluşan bilinçten başka bir şey değildir. Burada Kant ben düşünüyorum formunun bütünüyle saf olduğunu ama orijinal ya da empirik olan tamalgıdan ayrıldığını belirtir. “Ben düşünüyorum” formu saftır ve her deneyime eşlik etmesi gerekirken bu birleştirmeyi sağlıklı bir biçimde yapmak için kendisini benlik formunda verir.³⁸

Bu hususa ilişkin sorunları Kant başka bir eserinde daha açık bir değerlendirmeye tabi tutar. Buna göre Kant **etkilenim** içinde olan benliğin psikolojinin, **belirle-nim** içinde olan benliğin ise mantığın konusu olduğunu belirtir. İlki aşağı ikincisi ise yüksek fakülteye aittir.³⁹ Kant için bilincin benliği varsaymasına rağmen bu benliğin sadece görünüş olarak kendini sunması bir sorundur. Ayrıca Kant bilincin iki ayrı yapıda olmasına rağmen neden tek bir ben olarak kendisini sunduğunu sorar. Kant’a göre sadece düşünme olarak saf bir tamalgıdan bahsedilmesi gerekirken aynı

³⁶ A114. Assoziation/Association bir amaç için bir araya gelmişliği ifade ederken Affinität/affinity bir araya gelmenin birlikteliğe dönüşmesini ifade eder. Mesela evlenme yoluyla kurulan ilişki bir affinity olarak tanımlanır.

³⁷ A116

³⁸ B132-136

³⁹ Immanuel Kant, *Anthropology from Pragmatic Point of View*, translated by Robert b. Louden, Cambridge University Press, 2006, s.30-31. Bundan sonra APV olarak geçecektir.

zamanda iç algıyla ilgili olan rasyonel ya da empirik bir tamalgıdan da bahsedilmesi gerekir.⁴⁰

Bu bağlamda Kant için önemli olan sorun içsel olmasına rağmen içsel bir duyu olmayan tamalgının durumudur. Ben kendisini görünüş olarak bilse de bu benliğin bilinçle ilgili olması görünüşle yetinmeyi yeterli bulmaz. Kant şöyle bir tanımlamadan sonra bunun nasıl sorun haline geldiğini belirtir: Duyunun içsel ya da dışsal olsun algılanması **görünüştür**. Aynı görünüşün tanınması ise **deneyimdir**. Bunun için görünüş duyuya verilmiş olan bir nesnenin tasavvurudur. Bunun yanında deneyimsel olan aynı nesnenin tasavvurunun düşünülmesidir. Bunun için deneyim **hayalgücünün** deneyimin nesnesinin **kavram** altına getirilmesidir. İşte bu türden bir duruma nesne haline gelmeyen ben sahip olamadığından onun bilgisinin elde edilmesi mümkün değildir. Çünkü her durumda o kendisini duyardan ve dolayısıyla yukarıdaki süreci ifade eden görünüşün deneyime dönüşme imkânından ayrılır.⁴¹

Kant için diskursif olan ben basittir ve sadece ben'i içerir. Bu ben herhangi bir biçimde bir çoklu içermez ama bilincin biçimsel unsurudur. Hâlbuki sezgisel olan bilinç ise duylara eşlik ettiğinden içeriğe sahiptir ve burada ayırimsama (apperception) vardır. İlki sadece eğilimsel iken diğeri ayırimsayıcıdır.⁴²

Toparlayacak olursak apperception'da ortaya çıkan ben nasıl bir şeydir? Kant için bu ben sezgi konusu olmayan ama saf bir düşünme olan bir şeydir. O içi boş olan bir kavram değildir. Bunun için de düşünce üretmeyen bir düşünmedir. Ama her düşünceye eşlik edebilen yapısını da bu biçiminden alır.⁴³ Nitekim ben kavramında kendime ilişkin bilincim bir sezgi değil, düşünen bir öznenin entelektüel temsilinin kendindenliğidir. Aslında Kant burada ben'e ilişkin bir bilginin mümkün olmadığını belirtir. Düşünmeye eşlik etmesi açısından bunlar bilginin edinilmesinde yer alırlar. Ama bu benin varlığına ve dolayısıyla sezgi ve deneyim konusu olacak şekilde bir işleyişte yer aldığı anlamına gelmez.

⁴⁰ Kant, APV, s.31.

⁴¹ Kant, APV, s.31

⁴² Kant, APV, s.32.

⁴³ B157

Kaynakça

Çevikbaş, Sebahattin: *Leibniz ve Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, 2006.

Descartes, Rene: *Metot Üzerine Konuşmalar*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, 2010

Holzey, Helmut: "Historical Dictionary of Kant and Kantianism", Scarecrow Press, 2005.

Kant, Immanuel: *Anthropology from Pragmatic Point of View*, translated by Robert b. Louden, Cambridge University Press, 2006.

Kant, Immanuel: *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, St. Martin Press, 1929.

Kitcher, Patricia: *Kant's Philosophy of the of The Cognitive Mind*, Cambridge Companion to Kant, ed. by Paul Guyer, Cambridge University Press, 2007.

Leibniz, G.W.: *New Essays on Human Understanding*, tr. and edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996.

Locke, John: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı, 1992.

Oxford Latin Dictionary, Clarendon Press, 1968.

HUSSERL'DE RETENSİYON VE ANIMSAMA AYRIMI*

The Difference Between Retention and Memory in Husserl

A. Suat Gözcü

ÖZET

Husserl'in zaman felsefesinde birincil izlenimler, retensiyon ve protensiyon ile anımsama arasındaki bağıntı oldukça önemlidir. Bu yazıda, ilkin birincil izlenimler, retensiyon ve protensiyon'nun ne olduğunu göstermeye çalışacağız. Daha sonra, *retensiyon* ve *anımsama* arasındaki ayırım üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Zaman, retensiyon, anımsama, birincil izlenimler, protensiyon

ABSTRACT

In Husserl's philosophy of time, the relationship between primary impressions, retention, protention and remembrance is very important. In this article, we will first try to show what primary impressions, retention, and protention are. Then we will focus on the distinction between retention and reminiscence.

Key Words: Time, retention, memory, primary impressions, protention

* Bu yazı doktora tezimizin bir bölümünün makale formatında düzenlenmiş halidir. Gözcü, A. Suat, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst., 2016, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Cengiz Çakmak.

Giriş

Zaman felsefesi çalışmalarının önemli bir bölümünde geçmiş, şimdi ve gelecek zaman terimleri arasındaki karşıtlık ya da çelişkilere dikkat çekilir ve bu terimlerin büyük ölçüde insanın deneyimleme tarzından kaynaklandığı varsayılarak bu sorun bir kenara itilir. Husserl'in içsel zaman-bilinci fenomenolojisinde hem bu terimler yeniden tanımlanır hem de çelişkisiz bir biçimde yaşantıların zamanla birlikte nasıl kurulduğu gösterilir. Bu yazıda da üzerinde durulacağı gibi, Husserl'in yapmış olduğu *retensiyon ve anımsama* ayrımı bunun bir yönüdür.¹

1. Yaşantıların Temporal Evreleri

Husserl'e göre, yönelimsel algı bilincinde, aynı şekilde, diğer yönelimsel bilinçlerde, nesne şu temporal evrelerle kurulur: Birincil izlenimler, retensiyon ve protensiyon. Sözü edilen üçlü yapı, Husserl'e göre, kavrayışın temporal evreleridir. Husserl'in içsel zaman-bilinci araştırması da dahil olmak üzere, zaman felsefesi çalışmalarının büyük çoğunluğunda temporal nesnenin kuruluşunda algı yaşantısının temporal evresinin şimdi zaman karakterinde olduğu düşünülür. Geçmiş artık algıda verilmeyen ve ortadan kalkmış olan anlamında kullanılırken, gelecek ise henüz algıda verilmemiş ve meydana gelecek olan anlamlarında kullanılır. Husserl bu yaklaşımı büyük ölçüde terk eder. Ona göre, edimsel olarak algılanmış her şeyin, her yaşantının temporal bir yayılımı ya da uzanımı vardır. Bu temporal uzanım, salt algının verildiği şu-an ile sınırlı değildir, tersine, edimsel olarak varolan nesne üç farklı temporal evrede kurulur, yaşantılanır.

Husserl'in protensiyon dediği gelecek, birincil izlenimler dediği şimdi ve retensiyon dediği geçmiş değildir. Bunların anlamlarının yakın olduğu düşünülebilir. Daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, geçmiş olan bir yaşantı, örneğin daha önce dinlenen bir şarkı anımsanırken, sadece geçmiş ya da olmuş bitmiş bir şey olarak anımsanmaz; tersine, geçmiş olan bir yaşantı da bu üçlü yapıyla anımsanır. Husserl'e göre her edimsel bilinç yaşantısı birincil izlenim, retensiyon ve protensiyon yapısını taşır. Bununla birlikte, geçmiş temporal karakteristiğinde olan bir olayın aynı anda diğer temporal karakteristikler olan şimdi ve geleceği taşıması olanaklı değildir. Bu üçlü yapı, yeni yönelimsel nesnelere değil ama şimdi verilen nesnenin (ister algıda verilsin, isterse yeniden anımsansın) temporal ufkunu sağlar.² Temporal ufuk yapısını Husserl melodi örneğiyle açar. Buna göre, daha önce dinlenen melodinin ya da şarkının bir tonu şimdi artık verilmese de, artık verilmeyen melodinin bu tonu yo-

¹ Husserl bunun önemine "İçsel Zaman-Bilincinin Fenomenolojisi"nden önce bu sorunla yüzleşmediğini ama bu sorunun zamanın kökensel kuruluşunun fenomenolojisi için kaçınılmaz olduğunu da farkında olduğunu belirterek vurgu yapar. Bkz. Krell 1982, s. 494, Krell bunu Husserl'in Mantıksal Araştırmaları'ndan alıntılar.

² Bkz. Zahavi 2003, s. 84.

kolmaz. Tersine, geçmiş bir şey olarak modife edilip, şimdide, daha önce olmuş olan bir şey olarak tutulur. Husserl'in bu görüşü, kendisinden önceki zaman görüşleriyle karşılaştırdığımızda yeni bir görüş olmakla birlikte, bize göre, tüm zaman felsefeleri içinde özsel bir önem taşır. Çünkü, artık geçmiş olan, geçip gitmiş birşey olarak anlaşılacak zorunda değildir. Husserl, şimdi zamanının yalnızca edimsel olarak verili olanın zamanı olmadığını ama bir de şeylerin yine bu aynı şimdide *daha önce olmuş olan* modunda verildiğini bize anlatmaya çalışır. Dolayısıyla, şarkının ya da melodinin yarısında hem şarkıyı duyarız, şarkı bize edimsel olarak verilir hem de şarkının ilk kısımlarını *az önce duyulan* olarak şimdide tutarız. Bu yaklaşımla birlikte, zaman nesnelerin varolması-yokolması, geçip gitmesine bağlı olan bir kavram olmaktan kurtulur. Edimsel bir şekilde nesne yokolsa bile, o nesne *daha önce olmuş olan bir şey* olarak şimdide tutulabilir. Bu da zamanın tüm yapısının şimdide çelişkisiz bir şekilde içerilebileceğini düşünmemize olanak sağlar.

Böylece, bu üç evreden ilki olan birincil izlenimleri, nesnenin şu-an-evresine doğru yöneltilen somut edimin bir anı olarak tanımlanır ve ilk evre olan birincil izlenimler kendi başlarına temporal nesnenin algısını veremez. Bu ne alama gelir? Augustinus ile başlayan ve McTaggart ve sonrasında da yapılan tartışmalardan biri olan şimdinin gerçekliği sorununda gördüğümüz gibi, edimsel olarak verilenin zamanı olan şimdi, noktasal ya da anlık şimdi kendi başına nesnenin tam bir algısını verememekte. Husserl açısından, bunun için bu evre temporal bir ufukta diğer iki evre olan retensiyon ve protensiyon ile birlikte bulunmalıdır. Ancak, bu yolla, temporal nesne, zamanın sonsuz ufkunda verilebilir.

Bu ufuk yapısında retensiyon henüz olmuş olan yaşantı evresinin bir bilincini sağlarken, protensiyon ise, henüz olmamış ya da meydana gelmemiş yaşantı evresinin az ya da çok belirlenmiş yönelimidir.³ Husserl retensiyonu, yaşayan ya da canlı şimdinin birincil izlenimleri üzerinden "henüz geçen" her ne ise onun "tutulması" olarak tanımlar.⁴ Canlı-şimdi [lebendige Gegenwart], Husserl'e göre, egonun kendisini içinde deneyimlediği zamandır.⁵ Bu da yine bir ufuk yapısındadır, şeylerin bir an belirip sonraki an yok oldukları ortam değildir. Bunu biraz daha açarsak, her bir yeni duyum-verisiyle birlikte, önceki şimdi-evreleri, gittikçe daha da geçmişe doğru gider, geçmişe itilir. Melodi örneğinde olduğu gibi, bir şarkı dinlemeye başlarız, şarkının ilk tonu *A* duyulur (verilir); sonra *A* tonu yerini yeni tona *B* bırakır ve bir süre *B* tonu duymaya başlanır ve sonra başka bir ton olan *C* verilir ve *B* tonu yerini *C* tonuna bırakır... ve bu şarkı bitene kadar bu böyle devam eder. Husserl'e göre, *A* tonu verilmeyi bırakınca yok olmaz, retensiyonda tutulur. Retensiyonda tutulan *A* tonu geçmiş bir tondur ve bu nedenle, algıda olduğu gibi edimsel olarak verilmez.

³ Bkz. Zahavi 2003, s. 83

⁴ Bkz. Rodemeyer 2006, s. 232

⁵ Bkz. Moran and Cohen 2012, s. 196

Buna karşın, bu ton şimdide az önce olmuş olan olarak, retensiyonda modife edilmiş bir şekilde verilmeye devam eder. *A* tonu yerini *B* tonuna bırakır ve süresiyle birlikte retensiyonda tutulur. *B* tonu da *A* tonunda olduğu gibi yerini bir başka ton olan *C* tonuna bırakır, *B* tonu yakın geçmiş olarak, *A* tonu da uzak geçmiş olarak, süreleriyle birlikte tutulur.⁶

Dolayısıyla, burada şimdide edimsel olarak verilen ve daha önce edimsel olarak verilenin retensiyonun modifikasyonu ile şimdide tutulması olmak üzere bir nesnenin temporal olarak iki farklı veriliş biçimi karşımıza çıkar. Burada şu soru sorulabilir: Çok daha önceden verilen ile, örneğin, geçen hafta radyodan dinlediğimiz bir şarkı ile şimdi dinlediğimiz şarkının daha önce olmuş olmaları bakımından benzerlikleri ve farklılıkları nasıl belirlenir? Husserl, bu sorunun yanıtı için, anımsama ile, yani geçen hafta dinlediğimiz bir şarkının anımsanması ile retensiyon, yani şimdi dinlediğimiz şarkının ilk bölümlerinin retensiyonda tutulması arasında ayırım yapar. Bu ayırımın anlaşılması, zamanın kuruluşu açısından önemlidir. Çünkü her bir yaşantı, anımsamanın kendisi de dahil olmak üzere, retensiyon, birincil izlenimler ve protensiyon yapısıyla kurulur.

Melodi örneğinde olduğu gibi, duyulan bir ses sürdüğünde ya da bir süre devam ettiğinde her bir şu-an-noktasında beliren ses, daha sonra *az önce duyulan* bir ses olarak geçmiş modunda yeniden belirir. Başka bir söyleyişle, ses ilkin *şu-an duyulan* bir sestir ve bir süre sonra *az önce-duyulan* bir ses olarak verilir. Bu da ilkin şu-an-duyuyor olarak bilincinde olduğumuz bir sesin, bir süre sonra, *az önce-duyulan* bir ses olarak bilincinde olmam anlamına gelir. Geçmişe-gömülme ya da geriye itilme, her izlenimin bir dizi halinde tutulması ve her bir tutulan izlenimin bir sonraki şu-an izlenimine asılması (peşine takılması) durumu söz konusudur. Bu durum, sözü edilen fenomenlerin sürekliliğini, akıp-gidişini sağlar.

Böylelikle, Husserl açısından fenomenlerin akıp-gitmesinin iki karakteri vardır. Bunlar şimdi ve geçmiş'tir.⁷ Fenomenler ilkin şimdi zamanında kavranır ve daha sonra, bu şimdi fenomenleri geçmişe doğru itilerek yerlerini başka şimdi olan fenomenlere bırakır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, tüm bu *akıp-gitme* halindeki fenomenlerinin akıp-gidişi içsel bir alanda gerçekleşiyor olmasıdır. Diğer türlü, dışımızda bir geçmiş zaman evresinin olduğu sonucu çıkardı, ki bu da Husserl'in karşı çıktığı nesnelci zaman görüşlerine özgü bir yaklaşımdır. Burada "akıp-gitme", bir temporal moddan bir başkasına geçen bir akıştır. Dolayısıyla, bu "akış" terimi, doğalcı bir yaklaşım içindeki anlamından sıyrılmaktadır. Öyle ki, McTaggart'ın A-serisinde gördüğümüz akış, Husserl'de oldukça farklı bir biçimde karşımıza çıkar. Bu akışın biçimi a, b, c, ... şeklinde değil, daha çok şu şekildedir: örneğin, birincil izlenime *i* ve retensiyona da *R* denirse şöyle bir sonuç ortaya çıkar: *i, R(i), R(R(i)), R(R(R(i)))...*

⁶ Bkz. Husserl 1964, s. 50-51.

⁷ Bkz. Husserl 1964, s. 48

yeni izlenimler verilmeye devam ettikçe bu retensiyona düşme ve retensiyonun sürekli yeniden modifikasyona uğraması devam eder. Retensiyonda bir iç içe geçme söz konusudur. İlk izlenimden sonra yeni bir izlenim geldiğinde, yani yeni bir izlenim verildiğinde, önceki izlenimin bilinci retensiyon bilincine dönüşür ama her retensiyon bilinci, şimdide, izlenim bilinciyle birlikte yerini alır. Bu tabloda ilginç olan, bize göre, bir süre önce ya da önceki temporal aralıkta edimsel olarak verilen ve retensiyon bilincine dönüşen izlenimlerin de kendi içlerinde, daha önce verilen ve retensiyona dönüşen izlenim bilinçlerini taşımasıdır. Yani, retensiyonun kendi içinde başka retensiyonları içermesidir. Husserl bunu şu şekilde anlatır:

Öyleyse, akıp-gitme modlarının serisi, [bu sürenin] bir şimdisini artık içermeyenle başlar. Bu süre artık edimsel değil ama geçmiştir ve gittikçe geçmişin derinliklerine batar.⁸

Husserl'e göre, bilincin her edimsel şimdisi ilkin bir retensiyona, sonra retensiyonun bir retensiyonuna dönüşür ve bu böyle devam eder. Dolayısıyla, burada retensiyonların kesintisiz bir sürekliliği oluşur. Bu süreklilik, yukarıda da görüldüğü gibi, bir derecelendirme halindedir, içe içe geçmiştir. Buna göre, her retensiyon kendisinden önceki izlenimlerin retensiyonunu bir alt derecede içerir. Her retensiyon, kendisinden bir önceki retensiyonu, o zaman edimsel olarak verilen izlenimlerle birlikte içerir. Bu da ilk izlenimin verildiği başlangıç noktasına kadar geriye gider. Bir başka şekilde anlatılırsa, burada önceki anlar bir derecelendirme halinde şimdiki retensiyonda içerilir ama oldukları haliyle içerilmez. Her önceki an, bir sonraki anın retensiyonu olur ve bu nedenle de her bir retensiyon, retensiyonların bir sürekliliği olur. Böylece, her bir retensiyon kendi içinde, derecelenme olduğundan dolayı bir süreklilik taşır. Burada temporallığın kuruluşunun ilk iziyle karşılaşırız.

Temporallığın kuruluşu, Husserl'e göre, temporallık içindeki nesnenin kuruluşundan farklıdır. Başka bir söyleyişle, Husserl açısından, nesnelerin temporallığından başka bir temporallık daha vardır. Buna göre, bir nesne süresiyle beraber geçmişte kaldığında, bilincin kendisi de geçmişte kalmaz ya da sönüp gitmez. Bu bilinç şu-an verilenin bilinci olarak, başka bir söyleyişle, izlenim bilinci olarak da iş görmez, çünkü yeni bir algı evresi söz konusu değildir. Ama burada yeni bir evre başlar: *Anımsama* evresi. Bir anımsamaya, daha sonra, başka bir anımsama eklenir. Husserl'e göre, anımsanana yeni bir algı eklenmez ama yeni bir anımsama eklenir ve ilk anımsanan geriye doru itilir ve bu geriye itilen anımsama gittikçe silikleşir. Yani temporal bir nesnenin süresi dolduğunda, Husserl açısından, nesnenin bilinci yok olmaz. Buradan da görüldüğü gibi, retensiyon kadar içsel zamanın kuruluşu için özsel olan başka bilinçler daha vardır. Şimdi, bu sözü edilen bilinçlerden biri olan anımsama bilinci üzerinde duralım.

⁸ Husserl 1964, s. 51.

2. Anımsama ve Retensiyon Ayrımı

Husserl, *retensiyon* ve *anımsama* arasında ayırım yapar. Burada karşımıza çıkan ilk ayırım *birincil anımsama* ve *ikincil anımsama* arasındadır. Husserl'in *birincil anımsama* dediği *retensiyon*'dur ve *ikincil anımsama* ise, asıl anlamında bir anımsama değildir, başka bir söyleyişle, daha önce olmuş bir şeyin, olayın anımsanmasıdır.⁹ Böylece, anımsama, Husserl'e göre, daha önce algıda verilenin yeniden sunulmasıdır.¹⁰

Daha önce, birincil izlenim bilinci ve retensiyon bilinci olmak üzere iki bilinç üzerinde durduk. Bunlardan ilki, bilincin şimdi duyulan verilere yönelmesiydi ve diğeri de az önce duyulan verilere *şimdi* yönelmesiydi. Her ikisi de, bilincin şimdi zamanı yönelimidir. Ancak bilincin diğer modu olan anımsama bilinci ise, bu iki bilinç modundan farklı olarak, daha önce olmuş olan ve artık sürmeyen bir yaşantıya yönelmez. Bu yönelme edimi de şimdi gerçekleşir ama bunun edimsel olarak verili olanla ilgisi yoktur. Husserl bunu şu şekilde anlatır:

...kökensel anımsamayı ya da retensiyonu edimsel algıda kuyruklu-yıldızın kuyruğuna takılan olarak karakterize ederiz. İkincil anımsama ya da yeniden-canlandırma bütünüyle farklıdır.¹¹

Anımsama bilinci ile retensiyon bilinci arasındaki ayırımla her iki bilinç daha açık hale gelir. Bu iki anımsama arasındaki ilk ayırım şudur:

(1) Retensiyon, birincil izlenimler ve protensiyon yapısı tüm yönelimsel yaşantılara iç- kindir. Bu nedenle, anımsanan bir yaşantı da dahil olmak üzere, herhangi bir yönelimsel yaşantıdan söz edildiğinde, dolaylı olarak, orada retensiyonun da olduğu söylenir. Bu nedenle, birincil anımsama ikincil anımsamada içerilir, onun kuruluşunda içkindir.

(2) İkincil anımsamada, yani asıl anlamında anımsamada, bakışımızı geçmiş bir yaşantıya çevirerek, o yaşantıyı anımsayabiliriz. Husserl bizim bu anımsamada özgür olduğumuzu söyler.

(3) Birincil anımsama, yani retensiyon ve ikincil anımsama arasındaki bir diğer ayırım da, Husserl'e göre, birincil izlenimler açısındandır. Birincil izlenimlerle yeni içerikler verilmeye devam ettikçe, retensiyonun yapısı değişir, geçmişe doğru daha fazla itilme olur. Yaşantının tüm yapısı, birincil izlenimlerden yeni içerikler verilmeye devam ettikçe yeniden kurulur ve bir önceki kuruluşundan farklı olur. Ama anımsamada durum böyle değildir. Çünkü anımsanan şeye, algıda olduğu gibi, birincil izlenimler verilmeye devam etmez. Anımsanan şey artık *olmuş bitmiştir*.¹²

İkincil anımsamada anımsanan şeyin istediğimiz bir bölümüne yoğunlaşarak sadece o kısmını anımsayabiliriz. Örneğin, daha önce dinlediğimiz bir şarkının

⁹ Bkz. Husserl 1964, s. 64.

¹⁰ Bkz. Moran and Cohen 2012, s. 207-208

¹¹ Husserl 1964, s. 57.

¹² Bkz. Husserl 1964, s. 76

sadece bir bölümünü anımsayabiliriz. Bu anlamda, burada bilincin bir etkin olma durumu söz konusudur. Husserl ikincil anımsamadaki bu etkin olma durumunun anımsanan şeyin eksik ya da yanlış anımsanmasına da neden olabileceğine dikkat çeker. Ancak birincil anımsamada böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü, retensiyon, şimdide, az önce verili olanı tutmaya devam eder. Bir şarkının duyulan ilk tonları şu-an edimsel olarak duyulan tonlarla birlikte şimdide tutulur ve şimdide tutulan bir şeyin hatalı olması, yani yanlış bir şimdi yaşantısından söz etmek olanaksızdır. Eğer bu böyle olmasaydı, şimdide edimsel olarak verilenle birlikte, yine aynı şimdide geçmiş modunda tutularak verilen arasında bir tam-uygunluk olmasaydı, bu durumda, bir yaşantıdan, başka bir söyleyişle, dinlenen bir şarkıdan bile söz etmek olanaksız olurdu.

Bununla birlikte, herhangi bir şey anımsanırken eksik, bulanık ya da olduğu gibi anımsanabilir ama asla anımsanan şey temporal olmaktan başka türlü olamaz. Başka bir şekilde anlatılırsa, anımsamada zamanın üç evresiyle (retensiyon, birincil izlenimler ve protensiyon) kurulmak zorundadır. Dolayısıyla, Husserl'e göre, birincil anımsama, ikincil anımsama ediminin de kurulmasını sağlayan temporal momentlerden biridir. Daha önce dinlediğimiz bir şarkıyı ister tam ister eksik bir şekilde anımsayalım, bu anımsanan şarkı, geçmiş yaşantı, tıpkı şimdi verilen yaşantı gibi, temporal olarak yeniden kurulur. Bu da, en sonunda, zamanın kendisinin kurulmasına bizi götürür.

Böylece, anımsamanın şimdileştirilmesi şu şekilde anlatılabilir. Buna göre, ikincil anımsamada bakışın çevrildiği şey ya da olay şimdileştirilir. Bu şimdileştirme ediminde, şimdileştirilen şeyin temporal kurulma edimi tekrarlanır. Örneğin, anımsanan şarkı, şimdide, yine kendi süresiyle, temporal olarak yeniden kurulur.¹³ Şarkının tonları tekrar anımsanır ve peşpeşelik bağıntısına uygun olarak, temporal bir şekilde yeniden kurulur. Husserl'e göre, ilk anımsanan ton birincil izlenimde edimsel olarak "sanki" veriliyormuş gibi, "sanki" duyuluyormuş gibi verilir.¹⁴ Daha sonra, bu tonun yerini bir sonraki ton alır ve ilk ton retensiyonda tutulur ve bu böyle devam eder. Algı yaşantısında olduğu gibi, anımsamada da retensiyon yapısı tekrar kurulur, ilk tonlar gittikçe geçmişe doğru itilir.

Bu sözü edilen anımsama tarzlarından ilkinde göre, anımsama belleğin yüzeye çıkmasında olduğu gibi basit bir yakalayışla gerçekleşir. Ama burada anımsanan şey oldukça belirsizdir, çünkü anımsanan nesne tekrar edilmez. İkinci anımsama tarzına göre, anımsanan şey yeniden üretilir, tüm temporallığıyla şimdileştirilir. Bu anımsama tarzıyla anımsanan, yukarıda belirttiğimiz gibi, sanki yeniden algılanır. Burada, algıda temporal nesnenin kuruluşunda olduğu gibi, temporal aşamalar yeniden devreye girer.¹⁵

¹³ Bkz. Husserl 2015, s. 55.

¹⁴ Bkz. Husserl 1964, s. 57.

¹⁵ Bkz. Husserl 1964, s. 59

Husserl, yukarıda anımsamada yaptığı ayrımı benzer bir ayrımı algı için de yapar. Buna göre, Husserl, algı teriminin temporal nesnenin sahip olduğu diğer kendini verme biçimleri ile ilişkilendirildiğinde, algının karşısına birincil anımsama ve beklentinin koyulabileceğini belirtir. Burada, algı ilk izlenimlerle bir tutulur. Dolayısıyla, bu algının karşısına yalnızca ilk anımsama ile beklenti koyulabilir. Tam da bu bağlamda, Husserl, bütün bir melodiyi *olduğu haliyle kuran* bir yaşantı olarak algı ile melodinin bir tonunun şimdiki zamandaki algısı ayrımını yapar. Bu ayrım sonucunda, ilk izlenim “algılanan” (sesin şimdi duyulan tonu) olurken, geçmiş olan ise “algılanmayan” (sesin geçmiş tonu) olur. Ancak Husserl, melodinin yalnızca şimdi-noktasının algılanmış olmasına karşın, tüm melodinin algılanmış olduğunu belirtir. Bu tam olarak ne anlama gelir? Yukarıda da ele aldığımız gibi, bir şarkıyı dinlerken şarkının şimdi duyduğumuz tonları bize edimsel olarak verilir ve bu tonlar birer algıdır. Ama şarkının daha önce verilen tonları ortadan kalkmaz. Husserl'e göre, şarkının geçmiş tonları retensiyonel bilincin birliğinde hala tutulur ve bu bilinç birliğini, şarkıya gönderme yaparak sağlar. Bir temporal nesne olan yaşantının, dinlenen bir şarkının temporal olarak kurulması, sesin şimdiki tonunun algısı ile retensiyonda tutulan sesin geçmiş algısının birlikte olmasıdır ve bu yolla, bir şarkı ya da melodi algısı oluşur. Ancak bu nesne tek bir temporal aralıkta değil ama farklı temporal evrelerde kurulur: ilk izlenimin verildiği şimdide, ilk izlenimin retensiyona düşmesiyle geçmişte olmuş olan olarak tutulması ve beklenti olmak üzere üç farklı temporal evrelerden oluşur.¹⁶

Böylelikle, yukarıda sözü edilen anımsama ve algı ayrımları, Husserl'e göre, temporal nesnenin kavranışını sağlar. Bir diğer söyleyişle, bu ayrımlar bizim nesnelere zamanda nasıl kavradığımızı anlamamızı sağlar. Husserl, bu sözü edilen temporal nesne kavrayışının da kendi içinde iki farklı bilinç taşıdığını belirtir: anımsayıcı ve algılayıcı bilinç olmak üzere. Bu ayrımında, temporal nesnenin şimdide ve geçmişte iki farklı bilinç edimiyle kavranır. Temporal olarak kurucu bilinç edimleri, aynı zamanda, Husserl'e göre, geçmiş ve şimdi'yi kurar.¹⁷ Husserl, gerçek anlamda algının, yani yönelimsellik anlamındaki algının, kavrayışlar sürekliliğindeki tek bir edim olduğunu belirtir. Bu kavrayışlar sürekliliğinde bir melodiyi algılarız ve bu melodiyi “şimdi” olarak algılarız. Bu kavrayışlar dizisindeki son algı, aslında, “ideal limit” olarak şimdiki kuran bir kavrayıştır.¹⁸

Böylece, Husserl açısından kavrayış sürekliliği birbirinin arkasına eklenmez, retensiyon ve izlenimlerin birbirine geçerek peş peşe geçmesinde olduğu gibi (kuyruklu yıldız benzetmesinde görülüşü gibi) bir süreklilik serisidir. Bu serinin son terimi, o anki şimdiki ideal bir limit olarak kuran bir kavrayış olur. Husserl bunu, kırmızı türlerinin saf bir kırmızıya doğru gitmesinde olduğu gibi, bu kavrayış sürekliliğinin,

¹⁶ Bkz. Husserl 1964, s. 60.

¹⁷ Bkz. Husserl 1964, s. 61-62

¹⁸ Bkz. Husserl 1964, s. 62.

yani birbiri ardına gelen şimdi, geçmiş kavrayışlarının sürekliliğinin tek bir şimdiye gitmesine benzetir: Şimdi şarkı dinliyorum örneğindeki şimdi yalnızca içinde bulunulan temporal aralığa işaret etmez, aynı zamanda geçmiş kavrayışlarına, bir süreklilik bağlamına oturmuş bir şimdiye işaret eder. Tam da bu nedenle Husserl, şimdiyi ideal bir limit olarak alır.¹⁹ Ona göre, anlık evreler ideal limitlerdir ve bu durumda yaşantılanan da zamanın belli bir kısmıdır, bu nedenle, zaman ögeler olarak alınan ideal limitlerin bir bileşiği olarak alınmamalıdır.²⁰

Bir nesneyi akıp giden bir şey olarak, temporal bir şey olarak nasıl algıladığımız burada karşımıza çıkar. Bütün olarak melodiyi düşündüğümüzde, bu melodiyi algıladığımızı söyleriz. “Şimdi verilen tonu algılıyorum” ve “az önce duyduğum tonu algılamıyorum” demek yerine, bütün bir nesnenin, *zaman akışı içinde* algılandığı düşünmek, Husserl’e göre, daha uygundur. Çünkü hem birincil izlenim hem de retensiyon birer algı gibi yönelimsel yaşantı değildir. Protensiyonla birlikte, birincil izlenimler ve retensiyon yönelimsel yaşantının momentleridir. Bunlar, aynı nesneyi kendi modlarına göre ele alır. Bunların üçü yönelimsel yaşantının bağımsız momentleridir.

Husserl’e göre algı, daha önce gördüğümüz gibi, kendisi olarak bizzat bir nesneyi bize veren bir edimdir; ancak anımsamada olduğu haliyle bir şeyi bize vermez, sadece onu *yeniden canlandırır*. Başka bir söyleyişle, anımsama bir şimdiyi yeniden canlandırır, onu temsil eder ama o şimdiyi olduğu gibi vermez. Burada algı ile anımsamanın bütünüyle ayrı edimler olduğu vurgulanır. Husserl’e göre, eğer algı, tüm kökenin dayandığı, kökensel bir şekilde kuran bir edim olarak adlandırılırsa, bu durumda retensiyonun da bir algı olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü sadece retensiyon içinde geçmiş olanı görürüz ve sadece retensiyonda geçmiş kurulur. Buna karşın anımsamada geçmiş görülmez, kurulmaz ama yalnızca temsil edilir. Bu nedenle, retensiyonda beliren geçmiştir denilir.²¹

Böylece, Husserl açısından, temporal bir nesnenin bilinci olan algıda şu bilinçleri birbirinden ayırt edebiliriz: izlenimsel bilinç şimdiyi, retensiyonel bilinç de geçmiş kurar. Ama bir algının nesnesine yöneldiği biçimde bu temporal evreler şimdiye ve geçmişe yönelmez. Bunlar bağımsız yönelimsel edimler değil ama bağımsız olan yönelimsel edimlerin parçalarıdır. Yukarıda, ideal limitte de gördüğümüz gibi, şimdiyi kuran kavrayışlar serisinde, farklı kırmızı türlerinin saf bir kırmızıya gitmesinde olduğu gibi, birbirinin içine geçen kavrayışlar tek tek asla ele geçirilemez. Bu kavrayışlar devam eden bir bütün olarak düşünülmelidir. Algı bir bütün olarak vardır. Bu sözü edilen üçlü yapı, Husserl açısından, analiz edildiğine ortaya çıkar. Husserl’e göre, bir sesin algılanıp, sonra da retensiyona düştüğünü ve başka bir sesin duyuldu-

¹⁹ Bkz. Husserl 1964, s. 63.

²⁰ Bkz. Evans 1988, s. 618.

²¹ Bkz. Husserl 1964, s. 63.

ğunu ve o sesin artık algılandığını söylemek uygun değildir. Tersine, bu sesler retensiyonda birbirlerinin içine girerek, kuyruklu yıldız benzetmesinde olduğu gibi, sürüp giden bütünlüklü bir yapı ortaya çıkarır.

Husserl, birincil anımsama ya da retensiyonu şimdiki andaki algıya asılı kalan bir kuyruklu yıldızın kuyruğu ile karakterize edildiğini belirtir. Bu benzetmedeki kuyruklu yıldızın kuyruğu, retensiyon ve ikincil anımsamaya; yıldızın kendisi ise, şimdide verilen birincil izlenime benzetilir. Yıldızın kuyruk kısmı cisimsel değildir, yıldızın geride bıraktığı izlerdir. İzlenimden geriye kalan da, aynı şekilde, izlenimlerin kendileri değil, onların gittikçe yok olmaya yüz tutan izleridir.

Birincil anımsama yok olduğunda, tekrar bu anımsanan şeyin bir hatırası ortaya çıkabilir. Şimdiki anda algılananda olduğu gibi, anımsamada da bir şimdiki an olarak anımsanan şey ortaya çıkar. Daha önce dinlenen bir şarkıda olduğu gibi, şarkı şimdiki anda duyulduğu gibi anımsanır. Şarkı anımsandığında bir süreklilik içinde, yeniden duyuluyormuş gibi anımsanır. Şimdi beliren bir sesin kavranışıyla beraber, az önce duyulduğu düşünülen sesin birincil anımsaması birlikte gelir. Aynı şekilde, sesin devam edecek olan kısımları da protensiyonda ortaya çıkar. Bu nedenle, şimdiki zamandaki an her zaman için bir temporal ufka sahiptir. Az önce duyulan ses, şimdi duyulan ve birazdan duyulacağı beklenen sesle birlikte verilir. Başka bir söyleyişle, bir temporal ufuk yapısı içinde belirir. Dolayısıyla, bir şarkının baştan sona anımsanması bir sürekliliğe dayanır ve bu süreklilik yukarıda sözü edilen ufuk yapısında kurulur. Böylece, daha önce belirtildiği gibi, yeniden sunulan şarkı geçmiş bir yaşantının ya da deneyimin yeniden canlandırılmasıdır ve şarkı daha önce farklı bir bağlamda dile getirildiği gibi, “sanki” duyulur. Şarkıyı duyuyormuşuz gibi algılarız. Çünkü burada ses gerçekten duyulmaz. Burada yapılan, melodinin hafızada ya da imgelemde nota nota düşünmek, onları zihinde canlandırmaktır. Dolayısıyla, Husserl'e göre, algı söz konusu olduğunda hem algılanan şeyler hem algılanan şeyin zamanı hem de bütün temporal ilişkiler ve belirlemeler verilir. Şarkı bittikten sonra, şarkının şimdi olan olarak değil de geçip gitmiş bir şey olarak, retensiyondaki bir şey olarak bilincindeyiz. İkincil anımsamada ise, yeniden şimdileştirme vardır. Aynı şekilde, geçmişte kalan şey de anımsamada yeniden şimdileştirilen geçmiştir.

Wood'un belirttiği gibi, Husserl geçmiş kavrayışımızın negatif olmaktan öte, pozitif bir kavrayış olduğunu önerir.²² Çünkü burada verili olan edimsel olanla ilgili değildir ve bütün sınırlarıyla karşımızdadır. Ama burada anımsamanın yanında imgelemde iş görür. İmgelem de bilinç modlarından biri olarak karşımıza çıkar. Anımsama ve imgelem artık edimsel olmayan yaşantılarla ilgilidir. İmgelem ile anımsama arasındaki ayrım da, hemen anlaşılacağı gibi, olmuş olan ile olması olası olan ayrımıdır. Daha önce dinlenen şarkı, süresiyle birlikte anımsamada olduğu gibi tu-

²² Bkz. Wood 2001, s. 79

tulur ama imgelem ile bu şarkı modifikasyona uğrayabilir, unutulmuş kısımlarını farklı bir şekilde doldurulabilir.

İkincil anımsama, bir şimdiki zamandaki anımsama değildir. Anımsama yaşantısının kendisi de bir temporal yapıdadır. Ancak retensiyonun kendisi nesnel süreyi (yönelimsellik modalitelerinde karşımıza çıkan retensiyon yapısını) içermez, çünkü onun tek yaptığı bilinçte üretilmiş olanı ve henüz geçmiş olan karakterini veren şeyi tutmaktır. Retensiyon ile ikincil anımsama arasındaki fark burada yatar. İkincil anımsama, daha önce olmuş birşeyi yeniden şimdileştirilmesidir. Buna karşın retensiyon, üretilmiş olan bir şeyin geçmiş olarak tutulmasıdır. Zaten bir şey, bir melodi yeniden şimdileştirilirken, algıda olduğu gibi retensiyon yapısı kullanılır. Anımsanan melodinin ilk notası “sanki” duyulmaya başlanır ve ilk duyulan nota retensiyonda tutulur ve sonraki nota duyulmaya başlanır. Dolayısıyla, anımsamanın içinde de retensiyon var.²³ Böylece, Husserl’e göre, retensiyon yapısı, anımsama yaşantıları dahil tüm yönelimsel yaşantılarda içerilir çünkü diğer türlü bir süreklilikten, algılamadan, yaşantıdan söz edilemez. Retensiyon, birincil izlenim ve protensiyonla birlikte sürekliliği sağlar, dolayısıyla, temporallığın de olanağıdır.

²³ Bkz. Husserl 1964, s. 58-59.

Kaynakça

Evans, J. Claude, "Comment on McInerney". *The Journal of Philosophy* Vol. 85, No.11, (Çevrimiçi): <http://www.jstor.org/stable/2026935>, 1988.

Husserl, Edmund, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Trans. by James S. Churchill, London, Indiana University Press, 1964.

Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe. 3rd ed., Ankara, Bilgesu yay., 2015.

Krell, David Farrell, "Phenomenology of Memory from Husserl to Merleau-Ponty", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 42, (Çevrimiçi): <http://www.jstor.org/stable/2107372>. 1982, pp. 492–505

M. Dermot and J. Cohen, *The Husserl Dictionary*, London, Continuum, 2012.

Rodemeyer, Lanei M., *Intersubjective Temporality*, Netherlands, Springer, 2006.

Zahavi, Dan, *Husserl's Phenomenology*, California, Stanford University Press, 2003

Wood, David, *The Deconstruction of Time*, Illionis, Northwestern University Press, 2001.

HEIDEGGER'DE DÜŞÜNME BİÇİMLERİNİN YAZGIYLA İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Onto The Relationship Of Destiny And Ways Of Thinking On Heidegger

Aysun Gür

ÖZET

Heidegger'de iki tür düşünme vardır: Teknik düşünme ve kökensel düşünme. Her ikisi de yazgının görünümlerindedir. Bununla birlikte teknik düşünme varolanları çerçeveleyerek düşünürken kökensel düşünme Varlığın açıklığında ikamet eder. Dolayısıyla onlar hakikatteki gizli ile açık ilişkisiyle/gizlilik ile açıklık bağıyla uyumlu olarak Varlığa/yazgiya yakın ile uzak olarak yorumlanabilirler. Böylece iki düşünmenin anlamları, yazgiyla bağında değişerek dönüşür.

Anahtar Kelimeler: Varlık, hakikat, yazgi, teknik düşünme, kökensel düşünme

ABSTRACT

There are two kinds of thinking on Heidegger: Instrumental thinking and reflective thinking. Both are appearances of Destiny. Alongside this, while instrumental thinking thinks by surrounding beings, reflective thinking is hosted on openness of Destiny. Therefore they can be interpreted near and distant to Being/destiny compatible with the relationship between hidden and open in truth/ the secrecy and openness bond. Thus, both thinkings' meanings alternately transforms in their bond with destiny.

Key Words: Being, truth, destiny, instrumental thinking, reflective thinking

GİRİŞ

Bu makale Heidegger'de düşünme biçimlerinin yazgıyla ilişkisini soruşturmaktadır. Heidegger düşünmenin özünü değil anlamını arar. Bu bağlamda düşünmeyi insanın Varlıkla ilişkisi, Varlığın hakikatini açıklığın gizlilikle ilişkisi ve yazgıyı da Varlık ile insanla ilişkisi üzerinden okur. Dolayısıyla Heidegger'de düşünme, ilişkilerden yola çıkar. Burada Varlığa/yazgıya/hakikate yakınlık uzaklık bağı/ilişkisi, açığa çıkan düşünmenin tarzını belirlemektedir. Bu bağlamda Heidegger iki tür düşünmeden söz eder, hesaplayan/teknik düşünme ve sükûnetle/derin/kökensel düşünme. Makalenin seyrini belirleyen sorularsa şunlardır: Bu düşünme biçimleri yakınlık ile uzaklık bağında okunabilir mi? Bu düşünme biçimleri yazgıyla ilişkilendirildiğinde hangi anlama gelirler? Bu soruların yanıtları aranırken öncelikle her bir düşünmenin Varlıkla ilişkisinden, sonra onların yakınlık ile uzaklıkla ilişkisinden, son olarak da onların yazgıyla ilişkisinden söz edilecektir. Bu bağlamda teknik ve kökensel düşünmenin yazgıyla ilişkisinde “bir şeyin olması gerektiği için olduğunu düşünme” ile “bir şeyin olduğu için olduğunu düşünme” şeklinde anlaşılabilceği ileri sürülecektir. Kolaylıkla görülecektir ki burada Heidegger gibi ilişkilerden yola çıkılarak düşünülmüştür.

1. TEKNİK DÜŞÜNME/RECHNENDE DENKEN

Teknik düşünmenin kökü *tekhne*'dir. Varlığın gizi Greklerdeki *tekhne*'de Varlığa yakın bir şekilde açılırken modern teknikte Varlığa uzak bir şekilde açılır. Heidegger bu süreçte *logos* kavramının uğradığı dönüşümün de teknik düşünmeyi hazırladığını söyler. Bu bağlamda tekniğin sadece bir araç olarak düşünülmesi bizi onun asıl anlamından uzaklaştırır; çünkü o araç olmadığı gibi aksine her şeyi araçsallaştıran bir düşünme tarzıdır. Teknik düşünmede hem nesne hem de insan el-altında-durana (*Bestand*) dönüşür ve buna çerçeveleme (*Gestell*) denir. Çerçeveleme tehlikeli olsa da, o da yazgının bir görünümü olduğundan altedilemez; fakat alt edilemez olsa da, yazgının kökensel düşünmede açığa çıkma imkanını da kendinde taşır.

Tekhne sözcüğü Grekçeden gelmektedir. Burada iki şey dikkat çeker. İlki *tekhne*'nin sadece el becerisine dayalı etkinlikler için değil aynı zamanda zihinsel ve santsal etkinlikler için de kullanılıyor olmasıdır. Bu haliyle “*tekhne*, öne-çıkarmaya, *poiesis*'e aittir; o poetik bir şeydir”. İkincisi ise *tekhne*'nin *episteme*'yle, bilmeyle bir bağı olmasıdır. *Tekhne* ile *episteme* bir şeyi anlamak, onda yeterli olmak, orada yurdunda olmak anlamlarına da gelir ki, bu haliyle bilme bir gizini açma olup, bir açılma sağlar. *Tekhne*, bu halde, gizini açma olarak öne çık(ar)madır. O gizini açmanın (*Entbergen*) bir tarzı olarak gizlilikten çıkmış olmanın alanında, (*Unverborgenheit*) yani hakikatin olup bittiği alanda gerçekleşir (TİS, 53-54). O halde *tekhne*, pratik bir uygulama olmayıp bir “bilme” olmasına rağmen yine de tam olarak *episteme* de değildir. Bu bilme biçimi bir açığa çıkmayı, bir şimdi ve buradalığı algılamak anlamına

gelir (Direk, 2010: 110). Kökensel anlamıyla *tekhne* Varlığın gizini, onun hakikatiyle yakınlık içinde açan, Varlığın açığa çıkmasına uygun bir açıklıkta durarak ürün veren bir bilme etkinliğidir. Fakat Heidegger'e göre modern teknikteki hakim gizini açmada, doğaya enerji sağlaması için söküp alınabilme ve depolanabilme şeklindeki talebi dayatan bir meydan okuma bulunmaktadır (*Herausfordern*)¹. Burada örneğin bir toprak parçası gizini maden yatağı olarak açar (TİS, 55). Böylece *tekhne*'nin anlamı ciddi şekilde değişir. Öncelikle şimdi tekniğin doğayla kurduğu ilişki biçimi tamamen yenidir. Doğa artık gizini açan/açığa çıkan değil, kontrol edilen, zapt edilen ve düzenlenen bir şeye dönüşür; tüm anlamlarını bu ve benzeri bağlarda açar. Yani doğa, ondan talep edilen hatta ona dayatılan isteklere uygun olup olmamaya görünür hale gelir. Burada özelde doğaanlayışının, genelde Varlık anlayışının değiştiği görülür. Varlık artık gizli açık ilişkisinde/gizlilik açıklık bağında görünme yerine insanın bilmesi ve istemesine uygun olarak biçimlendirilen madde olur. Üstelik artık Varlığın hakikatinden değil, bilginin doğruluğundan söz edilmektedir. Heidegger bu dönüşümü *logos* kavramıyla temellendirir.

Mantık, *episteme logikē*'nin kısaltılmışıdır. Burada *logos*, önermeyi anlatır. Peki düşünme, neden önermeden hareketle belirlenir? Mantık, varolanın varlığının *idea* olarak *episteme*'nin karşıda duran nesnesi olduğu okul döneminde başlar. Bu haliyle mantık filozofların değil, okul hocalarının icadıdır. Düşünme Latince *intelligere* demektir ve o burada bir zeka meselesi olarak düşünülür (MG, 139-141). *Lego* (*legere/lesen*) toplamak demektir; birini bir diğerrinin yanına koymayı, aynı şeyleri bir araya getirmeyi dile getirir. Bunun kökensel anlamı ilişki(lendirme)dir. *Logos* konuşma anlamına geldiğinde bile kökensel "birinin bir diğeriyle ilişkisi" anlamını korur (MG, 144-145). *Logos* şimdi tersi şekilde dışa söyleme olarak, doğruluk anlamında hakikatin yeri olup doğru ya da yanlış olabilen şeye dönüşür; hakikat *logos*'un doğruluğuna dönüşür. Burada *logos* bir şey hakkında bir şey söylemektir. O hakkında bir şey söylenen, ifadenin önünde-yatık-duransa Varlıktır. Örneğin nitelikli, büyük veya ilişkili olma Varlığın belirlenimleridir. Bunlar söylenmiş olmanın tarzları olarak, *logos*'tan olduklarından, ifade etmek *kategorēin*'dir, bu varolanın varlığının belirlenimleri, kategorileri demektir. Böylece *physis eidos'a*, *logos* kategoriye dönüşür (MG, 207-209). "Dır" ilişki sözcüğüdür. Kategori olarak *logos*, kendisine ait "-dır" dan hareketle Varlığı belirler (MG, 223). Bundan sonra felsefe, ifade (düşünme) ile Varlık ilişkisini açıklama ıstırabını boşa çekmektedir (MG, 212). Aynı zamanda *theoria*'nın *contemplatio*'ya dönüşmesiyle de, saygı dolu bir kulak kabartmayla dikkatlice bakış ayıran, bölümleyen, kapatan bir bakışa dönüşür (BvD, 25). Böylece, düşünmenin *theoria* olma özelliği yani bilmenin "teorik" bir etkinlik olması, düşünmenin teknik yorumunda gerçekleşmiş olur. Düşünme burada kendini bilimler karşısında aklama-

¹ *Herausfordern*, eyleme davet etmek, meydan okumak vb anlamlara gelir (Özlem, 1998: 55).

ya çalışır. Mantık temel olur ve Varlıktan vazgeçilir (HÜ, 7-8). Şimdi artık Varlık *eidosa*, Varlığın bağlandığı ilişkiler ağı olan *logos* Varlığın nitelikleriyle ilgili hükümlere/yargılara/yüklemlere/kategorilere, hakikat de doğru ya da yanlış olabilen ifadeye dönüşür. O halde teknik düşünme Varlıkla, varolanların varlığıyla bağını yitiren ve varolanları kullanan/araçsallaştıran bir düşünme biçimidir. Bununla birlikte onun sadece araç olduğunu düşünmek de yanıltıcıdır.

Heidegger'e göre tekniği araç olarak düşünmek, bizi tekniğin özünün dışına atar; fakat eğer araçsal olanın nedensellik olarak nasıl ortaya çıktığını sorarsak, bunu gizini açmanın yazgısı olarak yaşantılamak mümkün olur (TİS, 78). Burada artık araçların bildik araç-amaç yorumu anlamsız hale gelir. Şimdi insanlık, insani kontrolün veya bilginin sınırları dışında kalan bir amacın "aracına" dönüşür (Zimmerman, 2011: 348). Heidegger bizi modern anlamda teknolojiyi de içine alacak şekilde, tekniği bir araç olarak düşünmememiz konusunda uyarır. Teknik bir araç olmaktan fazlasıyla başka bir şeydir. Teknik Varlıkla, kendimizle, insanlarla, doğayla ve diğer varolanlarla ilişki biçimimizi kökten değiştirmiş ve tüm bunlar yeni bir ilişkinin ışığında anlamlanır olmuşlardır. Bu ışık örtücü bir ışıktır ve bu haliyle Varlığın hakikatine uzaktır. Bu bakışın adı ise çerçevelemedir. Burada düşünme çerçeveden yola çıkar.

Heidegger insanın, kendi gizini açanı el-altında-duran olarak düzenlemek için oraya toplayan meydan okuyucu talebini çerçeveleme (*Ge-stell*) diye adlandırır. Çerçeveleme, düzenleme (*Stell*) tarzı içinde gerçek olanın gizini el-altında-duran olarak açmak için insana saldıran, meydan okuyan saldırının bir araya toplayıcısıdır (*Ge*) (TİS, 62-63).² Şimdi çerçevenin saldırısı şeyin önüne geçer ve önüne geçtiği şeyi hakikatsiz bırakır. Böylece çerçeveleme yalnızca yaklaşmakta olan dünyayı tanınamaz kılmakla kalmaz, bunu yapıyor oluşunu da tanınamaz kılar (D, 56). İşte çerçeveleme Varlığın bir tasarım içinde, istenen amaçlar doğrultusunda açığa çıkmasını dayatarak bunun dışındaki açığa çıkma imkanlarına engel olur. Bununla da kalmaz, Varlığın başka türlü açığa çıkabileceğini düşüncesini de ortadan kaldırır. Yani kendi bakışını tekleştirir. Bu ise bir olumsuz sonuç daha doğurmaktadır ki bu da çerçevelemenin Varlığın açığa çıkma tarzlarını örtüyor oluşunun da örtülmesidir. Böylece iki tür kapalılıktan söz edilebilir. Doğanın istenen çerçevede kendini açmaya zorlanması ve bu zorlamanın kendi yeni hakikatini biricik olarak ilanı. Üstelik çerçevelemede insanın Varlıkla ve doğayla kurduğu ilişki tarzı da değiştiğinden, insan da bu süreçten payına düşeni alır.

² *Ge-stell*, temelde bir çağrı, meydan okuyucu talep, talepkar davettir. O gizini açacak şekilde toplayandır. Bu talep, bir araya getirdiği ve düzenlediği için çerçeveler. Davet ettiği her şeyi kullanım düzenlemesiyle bir çerçeve, şekillenme içine sokar. *Ge*, bir araya toplama işlevi görür, burada vurgu işlevlendirmeyedir (Özlem, 1998: 62).

Çerçeveleme içinde düzenlenen her şey kendine özgü bir duruşa sahiptir ve Heidegger ona el-altında-duran (*Bestand*) adını verir³. Burada doğa enerjilerini sömürmek için insana meydan okunduğu ve insan bu sömürüyü gerçekleştirmek için düzenlendiği ölçüde, insan da el-altında-durana dönüşür (TİS, 58, 60)⁴. Böylece insan çerçeveleme içinde tamamen el-altında-duran içinde emilebilir ve kendisini kullanıma hazır bir araç olarak bilen salt bir kendinin bilincinde varolan olarak açığa çıkabilir (Özlem, 1998: 28-29). Bu durumda insan artık doğayı sömürmeye yükümlü, bu yükümlülüğün bilincinde, kendini bu bilinçle anlayan bir şeye dönüşür. Bu ise tam da insanın da sömürülmesi anlamına gelir; çünkü artık onun olası açığa çıkma imkanları da örtülmekte ve kendini tek bir tarzda açığa çıkarması beklenmektedir/dayatılmaktadır. Önce Varlık bilinen olarak bilmenin konusuna/nesneye sonra nesne, doğa ve insan el-altında-duran hammaddeye dönüşür. Burada her şey tek bir tarzda anlaşılır. İnsan da diğerleriyle birlikte neredeyse *Varlık ve Zaman*'daki kullanıma hazır varlıklarla (*Zuhandene*) aynı ontolojik statüyü paylaşır. Kendi varoluşsal zeminini kaybederek varolanlardan biri olur. Neredeyse, çünkü şimdi kullanıma hazır varlıklar, el altında varlıklarla (*Vorhandene*) yan yana düşünülmemekte, el-altında-duran kategorisi tüm varolanları tek başına kendi içinde toplamaktadır.

Böylece bu dünyada bulunuşumuz kendisini her yerde, her durumda, her şeyin planlanmasına çağrılmış olarak bulur. Varlığın çağrısı varolanları hesaplanabilirlikte görünüşe getirmeye çağırır. İnsan da ona böyle bakmaya çağrılmış, böyle çerçevelenmiş olur (Öİ, 21-22). İnsanın çağrıldığı hesaplanabilirlikte açığa çıkarma olan hesaplama ise tüm varolanı sayılabilen olarak önceden kullanır (S, 48). Hesaplayan düşünme araştırma yaparken, mevcut koşulları amaca yönelik olarak hesaba katar. Hesaplayan düşünme ilerleme düşüncesiyle, gelecek vaat eden uygun olanakları hesaplar, hiç durmadan bir fırsattan diğerine acele ettirir ve kökensel düşünmeye varamaz (OB, 10). Böylece ait olduğu yerden uzaklaşarak sona eren düşünme, bu boşluğu *tekhne* haline gelerek doldurur. Burada dil varolanın hâkimiyet aracına, varolan da neden sonuç örgüsünde gerçek olana dönüşür (HÜ, 9-10). Heidegger hesaplayıcı düşünmeyi, insan varoluşu, Varlığın açıklığı ve şeyler üçlüsü arasındaki ilişki biçimi olarak temellendirir. Böylece hesaplayan düşünme her şeyi sarıp kuşatan ve kendinden başka bir düşünme biçimine izin vermeyen veya yer bırakmayan en genel yaşama tavrı olur (Kurtar,

³ *Bestand*, *bestehen* fiilinin süregitmek ve kalıcı olmak anlamlarını taşır. O daha çok nesnelere düzenlenebilirliğini ve ikame edilebilirliğini vurgulamak ister. Modern teknikle böyle şeyler el-altında-duran halindedir. Aynı zamanda *Bestand*, *Gegenstand*'ın karşıtıdır. Modern teknikle karşıda-duran olmaktan çıkıp el-altında-duran olur, nesne olma karakterini yitirir, nesne el altında durana dönüşür (Özlem, 1998: 59).

⁴ Heidegger *Gestell*'den modern teknolojinin özü olarak bahsetmesini büyük ölçüde Jünger'in *Gestalt*'ı, her şeyi endüstriyelmiş insanlık için "daimi kaynak" (*Bestand*) olarak açığa çıkaran ontolojik ilke şeklinde kavrayışına borçludur. 30 ve 40'lar boyunca Heidegger *Gestalt*'ı yaygın olarak kullanır (Zimmerman, 2010: 271).

2014: 227). Bir şey üzerine hesap yapmak, onu bir beklenti nesnesi olarak kurmaktır. Öyleyse hesaplayıcı akıl yönteme indirgenmiş araçsal akıldır. Bu haliyle o parçalayıcı, analitik ve biçimseldir (Gülenç, 2010: 283). Bu düşünmede makine, canlının yerine geçer ve artık canlılar makine olarak kavranır, zaten her türlü biyoloji de bu yolda iş görmektedir. *Logos* burada teknik düzen sağlamanın *ratio'su* olarak planlama ve düzenleme anlamına gelir (TM, 11). Hesaplayan akıl, "belirli amaçlara" hizmet etme ölçütünü dayatır. Artık insanlar kendi çıkarlarını doyurmak için ilişkiye girerler. Akıl bunları en verimli şekilde karşılamak için yönlendirir. Doğa da bu çerçeveye ve nesneleştirilen hesapçı düşüncenin temsil düzeninde yerini bulur; ağaç kerestedir, dağ taşocağıdır. Temsili düşünme kendini teknolojinin çerçevelemesinin emrine sunar. İnsanlar da üretim sürecindeki girdiler, kaynaklar, hazırda yedekler olurlar. Her şey nesneleştirmede ise özne için herhangi bir nesne kalmaz. Özne de nesne de hazırda yedek olarak düşünülür. Bu çerçevede örneğin akademiler, meslek sahibi özne kişilerin üretim merkezi olur (Sezer, 1997: 75-78). Özne ve nesne aynı çerçevede erirler. Bu bağlamda dil de bu yolda kullanılır. Teknik düşünme insanı bütünlükten kopararak her şeyin kontrolümüzde olduğu yanılsamasıyla varolanlarla sahte bir yakınlık kurar. Öznenin ve nesnenin yittiği, yeninin ve hızın her şeyi tükettiği böyle bir çağda insanın herhangi bir şeyle yakınlık kurması veya en azından herhangi bir şeyle onu araçsallaştırmadan karşılaşılabilmesi mümkün müdür? Hesaplayıcı düşünme çıkara uygun olarak amaca (hızla) yöneldiği ve koşulsuzca ilerlediği için oldukça tehlikelidir.

Heidegger çerçeveleme içinde hüküm süren yazgının en yüksek tehlike olduğunu söyler. Yazgının tehlikeli olması ne anlama gelir? Bu tehlike kendini iki biçimde gösterir: Öncelikle gizinden çıkanı nesne değil, el-altında-duran olarak gördüğü an, insan da el altında olanı düzenleyen olur ve onunla aynı noktaya iner. İkincisi ise, insanın aynı zamanda kendini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltmesidir. Böylece karşılaştığı her şeyin insanın ürünü olduğu izlenimi yayılır, bu da yanıltıcı olur; çünkü insan daima her yerde yalnızca kendisiyle karşılaşıyor gibi görünür (TİS, 71). Heidegger modern teknikte Varlığın yazgısının/göndermesinin hakikatini görür. Burada insanın böyle yapması açığa çıkmaktadır; fakat insan her şeyi kendisinin yaptığını sandığından bunu unuttur. Oysa Varlığın yazgısı ve insanın yapıp etmesi eşzamanlı olarak birbirine aittir (Özlem, 1998: 21). Çerçevelemede insan Varlıkla ilişkisinde değil, hiyerarşik olarak üstte durduğu(nu sandığı) diğer varolanlara hükmetme ilişkisinde anlam/alan bulur. Bu haliyle insan Varlığa, varolanlara, kendine, doğaya, bütünlüğe/birliğe ve hakikate uzaktır. Tekniğin çerçeveleyen bakışı, açarak kapatmaktadır, hakikat içinse kapatarak açma ifadesini kullanırız. Çerçevelemede gizini açma o şeyin o şey olarak kendi imkanlarını bir imkan olarak görmez ve o şeyi kendi bakışının ışığında görünmeye zorlar. O bakış her şeye rengini verir, her şey ona göre açılır.

Çerçeveleme her yerde üzerimizdedir. Teknik ve güçleri insanın irade ve karar yeteneğini aşmıştır. Bu sebeple hiçbir insan organizasyonu, çağ üzerindeki hakimiyeti ele geçirebilecek güçte değildir (Öİ, 22; OB, 16). Teknik her ne kadar büyük bir tehlike olsa da o ne alt edilebilir ne de yok edilebilirdir. Heidegger, eğer bu yapılabilseydi insan Varlığın efendisi olmaz mıydı diye sorar (D, 48-49). Çerçevelemenin kökeni insanı önceleyerek Varlığın göndermesinden, yazgısından gelir. O bir yazgıdır ve yazgı, uygunluk, yeterlilik gibi çifte anlama sahiptir. Dolayısıyla, yazgı, sadece dünya üzerine dışarıdan zorla kabul ettirilmeyip daha çok dünyanın varolduğu tarza onun kendini vermesini ve kendini açmasını, onu kabul edenlerin yeteneklerine, yeterliliklerine göre uyarlayarak varlık bakımından bir kendini uyarlama düşüncesini çağırıştır (Pattison, 2008: 262-263). Gizini açmanın yazgısı (*Geschick*) insan üzerinde tamamen hakim olsa da yine de burada yazgı, zorlayıcı bir eli kolu bağlanmışlık anlamına gelmez; çünkü insan ancak yazgının alanına ait olup itaat etmeye zorlanan biri değil, dinleyen ve duyan biri haline geldiği ölçüde de özgür hale gelebilen bir varlıktır (TİS, 68). İşte insanın duymayı gerçekleştirmesi, Varlığın/yazgının hakikatini gizlilik açıklık bağında anlayan kökensel düşünmede konaklaması anlamına gelir. Dolayısıyla teknik düşünmeyi ortadan kaldırmak bir insanın veya bir grup insanın yapabileceği bir şey değildir. Kaldı ki böyle düşünmek tam da teknik düşünüşün kalbinde atmak anlamına gelirdi; çünkü o zaman insanı Varlığın efendisi diye düşünmüş olurduk.

Teknoloji insanı Kartezyen insanın son neslidir; çünkü artık onda açık seçik fikirler tutkusu da kalmamıştır. Descartes kendine yabancı/uzak bir dış dünyayla karşılaşır. Teknolojik insan ise hükmetmek için hangi düğmeye basacağı dışında nesnelere yakınlığa sahip değildir. Örneğin iki kişi taşraya gidip geri döner fakat hiç orada olmaz (Barret, 2008: 69). Orada kırla gerçekten karşılaşmaz, orası fotoğrafını paylaşacağı veya buna benzer bir şeydir. Heidegger'e göre her şey hızla çalışır ve bir işleyiş hep bir yenisini getirir ve bu akışta teknik insanı topraktan koparıp köksüzleştirir (P, 28). Öyle ki modern haberleşme araçlarının sundukları, kişiye içinde yaşadığı şeylerden daha yakın olur. Bu bağlamda vatan toprağına yakınlığın kaybının, hepimizin içine doğduğu çağın ruhundan kaynaklandığı söylenebilir (OB, 12). Burada teknik dünyanın hiçbir şekilde yuvaya benzemeyişliği ile yuva arayışına doğru gizli çekim olarak derindeki sıkıntı, birbirleriyle iç içedir (Y, 109). Bu çağda insanın şeylerle yakınlık ile uzaklık bağında karşılaşma imkanı açığa çıkamamaktadır. Bu ise onu bağısız, yersiz, yurtsuz yapmıştır. İnsan bir kayboluşta dolanıp durur. Yine de bu kayboluş anlamlı olabilir; çünkü yönümüzü ve yolumuzu şaşırıyor olmamız yeni bir yolun imkanını da kendinde barındırır. İşte kökensel düşünme bu imkanı sunar. İnsan bu düşünmeyle Varlıkla yakınlık uzaklık bağı içinde ikamet edebilir.

2. KÖKENSEL DÜŞÜNME/DAS BESINNENDE DENKEN

Teknik düşünmenin tehlike olarak tecrübesi kendinde bir dönüşün ışığını taşır. Burada insanın payına kendini Varlıkla ilişkisinde anlaması ve onun açıklığında beklilik etmesi düşer; çünkü hem Varlık ile düşünme hem de Varlık ile insan birbirine ait olma ilişkisinde anlam bulurlar. Kökensel düşünme teknik düşünmeden bir sıçrayışla, onunla ilişkimizin dönüşmesiyle kendine yer bulur. Burada öne çıkan kavram dildir. Dil bir söyleme olup insan da söyleşidir. Dil özellikle şiirde başka türlü bir açıklığa sahiptir ki, bu Varlığa yakınlığı mümkün kılar.

Teknik, Varlığın göndermesinde bir ara evredir ve kendi içinde bir dönüş (*Kehre*) imkanı taşır. Heidegger'e göre düşünmek belki de bir tarla yoludur; bağlayıcı öğretilerden veya geçerli kültürel başarılardan ayrılmış bir yoldur. "Her şey Varlığın unutulmuşluğunun dönüşüne, Varlığın yazgısında önceden belirlenmiş olan dönüşe yönelen düşünsel refleksiyona doğru atılan geri adıma dayanır" (Ş, 164). Bu aynı zamanda varolanın açıklığından, gizli kalan açıklığa doğru bir dönüştür. Önce geri adım atılır ki böylelikle ulaşılmak üzere olunan şeye mesafe alınır. İşte bu adım, düşünülmesi gerekenin yak(ın)laşması için bir alan açar. O halde Varlığın olagelme (*Ereignis*) olarak belirlenmesi zemine/kökene bir geri dönüş olarak yorumlanabilir (PS, 32-34). Dolayısıyla dönüşte çift anlamlılık vardır: Bu düşünmede insan hem Varlıktan yüz çevirmesi üstüne düşünmeli hem de yüzünü yeniden Varlığa döndürmelidir (Pöggeler, 1994: 28-29). Yine de yazgısal olarak dönüşün ne zaman olacağını kimse bilemez. Bunun bilinmesi gerekli olmadığı gibi zararlı da olurdu; çünkü insanın özü düşünme yoluyla Varlığın özünün başında bekçi olmasıdır. İnsan ancak Varlığın çobanı olarak Varlığın hakikatinin başında beklediğinde ve Varlık hakkında kuru bilme isteğine kapılmadığında Varlık yazgısının sahneye çıkmasını umabilir. Tehlikenin dönüşü ise apansızca olagelir. Bu dönüşte Varlığın özünün açıklığı aydınlanır (D, 51-54). Varlığın içinde kendi gizini açan dönemeç olan bu şimşek gibi çakmayı adlandıran ifade olagelmedir. Olagelen şey birdenbire olup biter, işte buna dönüş denir (Özlem, 1998: 30). Heidegger'in Herakleitos yorumunda da şimşek çakmasındaki parlaklık hareketi, şeylerdeki hareketten farklı olarak, bilgelik anlamına gelir ve o tek bir şeyden çıkarak birçok şeyde devam eder (HÜD, 23). Burada Varlık olagelmeye ait olur. Böylece düşünmeyi ne Varlıktan ne de varolanlardan başlatmak uygun görünür. Şimdi düşünme de olagelmeye ait olup aydınlık ile karanlık ilişkisinde anlamlanır. Bu ise, varolanların başka türlü görünmesi/yazgının başka bir tarzda açığa çıkması/insanın başka bir şekilde anlaması imkanının ışığının çakması anlamına gelir. Tekniğin yazgıya ait olması gibi onun içindeki dönüş de yazgıya aittir. İnsan tarafından gerçekleştiriliyor olsa da insan Varlığın başında bekçi olduğunu unutup da efendilik taslamadığı takdirde bu mümkündür.

Heidegger'e göre teknik/hesaplayan düşünce bir gün biricik olabilir bu yüzden insanın varlığını kurtarması gerekir. Bunun yolu ise teknik nesnelere faydalan-

maya evet demekle birlikte, onların özümüzü karıştırıp ıssızlaştırmalarını onlara yasaklayarak hayır da demekten geçer. İşte bu evet hayır durumuna “şeylere bırakılmışlık” denir. Daha önce de söylendiği üzere teknik, dünyanın anlamı kendini gizler. İşte sayesinde teknik dünyada gizli alanı açık tutan tutuma da “gize açıklık” denir. Böylece şeylere bırakılmışlık ile gize açıklık birbirine aittir. Onlar rastlantısal olmayıp kökensel bir düşünmeden kaynaklanırlar ve bize, dünyada bambaşka bir tarzda ikamet etme olanağını bahşederek, yeni bir temel ve zemin vaat ederler; çünkü kökensel düşünme bizden bir tasavvura tek taraflı asılıp kalmamayı, tek bir hatta koşmamamızı ve Varlığa kendimizi bırakarak yaşamayı ister (OB, 17-19). Burada bırakılmışlık, bir isteme olmayan şeye “kendini bırakarak yaşamaya özümüz serbest bırakıldığında uyanır”. Böylece bırakılmışlık, etkenlik ve edilgenlik farkının dışında bulunur; çünkü o, iradenin alanına dahil değildir (OT, 27). Burada geri adım ve dönüş ilişkisine benzer bir şey vardır. Şeylere bırakılmışlık teknikle ilişkimizde bir mesafe bırakır/geri adım atar. Gize açıklıkta ise o açıklıkta tekniğin özü/gizi açığa çıksın diye beklenir/bu dönüşe yer açılır.

Bu dönüş tehlikenin gün yüzüne çıkmasıyla olup biter. “Ancak tehlikenin olduğu yerde çare de büyümektedir.” Burada çare/kurtarmak (*Retten*), sonradan gelip araya girmez veya tehlikenin yanında durmaz, o tam da tehlikenin kendisi tehlike olarak durduğunda bir çaredir. Çare olmak, çözmek, kurtarmak, özgür kılmak, serbest bırakmak, esirgemek, güvence altına almak, korumak anlamlarına gelir. Buradaki temel soru ne yapmalıyız yerine nasıl düşünmeliyizdir; çünkü düşünme Varlığın özüne el uzatmak, ona varolanın orta yerinde kendi özünü dile getireceği o mekanı hazırlamaktır. İnsan dünyada sağlam ikamet etmeyi ancak düşünerek öğrenebilir (D, 51-52). Demek ki Varlık düşünmenin ürünü olmayıp aksine kökensel düşünme Varlığın olagelmesidir (S, 48). “İnsan gözlerini ve kulaklarını açık tuttuğu, yüreğinin kilidini açtığı ve kendisini, derin düşünmeye ve mücadele etmeye, şekillendirmeye ve çalışmaya, yalvarmaya ve şükran duymaya teslim ettiği her yerde; kendisini zaten hep gizinden çıkmış olana sokulmuş bulur” (TİS, 61). Yine de Heidegger, bunca uzun süredir alışılmış düşünme tarzını bu cesur isteğe/gizinden çıkmış olanın yakınlığında durmaya rıza göstermesi için zorlayamayacağımızı ancak onun bize gelmesine izin verebileceğimizi söyler (Ö, 117). Öyleyse çağrıldığımız Varlığı(n yakınında) bekleme tarzımız, uzun karmaşık bir muhakeme zincirinin sonucu olmadığı gibi yeni bir bilgiyle inşa edilebilir de değildir. Aksine o zaten bildiğimize yeniden bakmakla mümkündür. Düşünülmesi en zor olan en basit olandır. En uzak olan en yakın şeylerdir (Pattison 2008: 266). O halde insan teknik düşünmenin tehlikesini tecrübe ederek, Varlığın unutulduğunu görerek ve yüzünü yeniden Varlığa döndürerek ona bir açıklık sunmalı ve orada beklemelidir. Bu ise kökensel düşünmede gerçekleşir; çünkü hem Varlık ile düşünme hem de Varlık ile insan aynı ilişkiye/şeye/birbirine aittir.

Varlık ile düşünme, özünü olagelme dediğimiz birlikte ait olmaya bırakmanın doğurduğu bir özdeşliğe aittir (Öİ, 25). İkisi de olagelme denilen bir üçüncü ilişkide birbirine ait olur. Heidegger ayrıca Parmenides'in "çünkü aynı olan, Varlık olduğu kadar duymadır da (düşünmedir)" sözünü hatırlatarak, Varlık ile düşünmenin aynı olana ve bu aynı olandan ötürü de birbirlerine ait olduğunu söyleyerek, aynılığı yine birbirine aitlik olarak yorumlar. Burada ait olmanın anlamı, "birlikte" sözcüğünün birliğiyle belirlenir. Birbirine bağlı olmak (*Zusammengehören*), birlikte/birbirine ait olma anlamına gelir. Bu ise, tarafların birbirine ait olma ilişkisiyle belirlenmesi diye düşünülebilir (Öİ, 15-17; MG, 186). Burada düşünme Varlık, hiçlik ve görünüşe ait zorunluluğu üstlenene armağandır; çünkü Varlık, gizlenmişlikten çıkma olduğundan, gizlenmişlik ona öz itibarıyla aittir ve Varlık bu kökene meyilli kalır (VvG, 73). İşte hakikate bağlı bilen insan, bu üç yolu da bilen insandır (MG, 131). Böylece hakikat gizli ile açık ilişkisinden, Varlık ile düşünme birbirine ait olma ilişkisinden yola çıkarak anlamlanır. O halde aitlik ilişkisi aynı zamanda onların yakınlık ile uzaklık ilişkisinde olmaları biçiminde de okunabilir. Varlık ile insan arasında da aitlik ilişkisi vardır.

İnsan varolan bir şeydir ve bu haliyle diğer varolanlar gibi Varlığın bütününe aittir. Ancak insanı diğer varolanlardan ayıran yan, düşünen varlık olarak Varlığa açık biçimde Varlığın önüne getirilmiş olmasında, Varlığa ilişkin kalmasında ve ona yanıt veriyor olmasında yatar (Öİ, 18). Heidegger'e göre Parmenides'te *noein*, düşünmek yerine duymak/dinlemek (*vernehmen*) diye anlaşılırsa, *nous* da dinleşî/dinleme (*Vernehmung*) olur ve onlar kendi içinde birlikte ait olarak anlaşılır. Burada birlik (*Einheit*), karşı çabalı olanın birlikte aidiyetidir, kökensel uzlaşmış/bir olandır. Böylece dinleme, kendini gösteren karşısında bir kabul konumu alır; dinleme insanın bir yetisi olmayıp aksine insanın içinde vuku bularak bizzat varlığa gelişidir. Varlık ile insanın birlikte aidiyetinde, aynı zamanda ikisinin ayrılması da açığa çıkar (MG, 158-162). Bu durumda Varlık insana açılırken insan da onun açıklığına karşılık verir. Böylece Varlığın söylemesi ile insanın dinlemesi de bu karşılıklı ilişkide birbirine ait olur ki bu konuya dil bağlamında yeniden değinilecektir.

Heidegger konaklamak üzere birlikte ait olmanın mekanına nasıl varacağız diye sorar. Yanıt, temsili düşünmeyi bırakmaktır. Bu ise üzerinden atma, sıçrayış (*Absprung*) anlamında bir bırakmadır. Burada sıçrama rasyonel hayvandan öteye olduğu gibi Varlıktan da öteye doğrudur. Sıçradığımız yer ise Varlığa ait olduğumuz yerdir. Ancak Varlık da bize aittir, bizde hüküm sürebilir. O halde insan ile Varlığın birbirine ait olmasını tecrübe etmek için sıçrayış zorunlu görünmektedir. Bu sıçrayış apansızlıktır (Öİ, 19-20). Öyleyse şimdi insanın bildik rasyonel canlı/hayvan anlayışından da Varlığı düşünmenin başlangıç noktası sayan anlayıştan da uzaklaşmanın vaktidir. Peki insan bu sıçramayı gerçekleştirip saf duymayı ve durup bekleyen dinlemeyi nasıl gerçekleştirebilir? Heidegger'e göre bunun yanıtı, Varlığa yakın olmak için

fedakarlık yapmak yani varolanlarla bağımızı olagelme lehine koparmaktır; çünkü olagelme olarak Varlık, insanı Varlığın hakikati için talep eder. Bu fedakarlığın gerçekleşmesi, her tarihsel insanın eylemesiyle -özlü düşünme de bir eylemdir- ulaştığı yeri elden bırakmamaktaki ısrarından kaynaklanır (S, 50). Bu olagelmenin farkına varma ispatlanamaz, sadece tecrübe dileyebilir. Bunun anlamı nedir? Düşünmeden vazgeçme midir? İkiyi birbirinin karşısına konulamaz. Burada tecrübe mistik bir aydınlatma edimi olmayıp olagelmede ikamet etmeye girişin olduğu bir düşünme tarzında ortaya çıkar (PS, 57). İşte kökensel düşünmenin görüldüğü Grekler kuramsal soru soruşun, insandaki, “işleyiş-halinde-olma”nın (*energeia*) bir ve hatta tek tarzı olarak gerçekleştirilmesi için mücadele etmişlerdir. Teoriyi, hakiki eylemin en yüce biçimde gerçekleştirilmesi olarak anlamaya çalışmışlardır. Böylece bilgi, varolanın mahremiyetinin orta yerinde soru sorarak durma anlamına gelir (RK, 157). Heidegger’e göre *theorein*, bir şeye bakıp, baktığı şeyi görüş alanına alan, onu orada tutan düşünmedir (NB, 26). Bugünkü teori ve eylem ayrımı metafizikten gelir ve kökensel düşünmeyi engeller. Oysa bu ayrımın olmadığı haliyle düşünme, insanın yazgı olarak anlaşılan dünya ile söyleşi içindeki faaliyetidir (P, 35). Bu bağlamda Greklerde eylem (*praxis*) kendini tamamına erdiren bir etkiye sahip olarak amacını ve tamamlanışını kendisiyle birlikte taşır. Böylece eylem, geleneksel teori ve pratik ayrımının öncesinde gerçekleşir; çünkü *theoria* varlıkların açığa çıkmasına yönelmiştir ve bu bağlamda *praxis*’in yetkin halidir. Varlığın anlaşılması *praxis* olan bir *theoria*’dır (Dallmayr, 2010: 413-415). O halde düşünme de bir eylemdir. Varlığın talebini duymak için beklemek bir eylemdir. Onu olmaya bırakmak hem bir eylemdir hem de düşünmedir. Düşünme ile eylem burada birbirlerine ait olurlar. Heidegger’de insanı kökensel düşünme yoluna/patikasına sokan adımlar, geri adım atma, şeylere bırakılmışlık, gize açıklık, birlikte ait olmaya sıçrayış, varolanlardan fedakarlık ve düşünme ile eylem birliğinin tecrübesi olarak sayılabilir.

O halde şimdi Varlığın hakikatiyle bağında insanın özüne ulaşabilmesi için düşünmeyi bir yola çıkarmak, Varlığı kendi hakikati içinde düşünebilmesi için düşünmeye bir patika açmak gerekir (G, 13). Heidegger’e göre düşünce alanında otorite ilanına yer yoktur; çünkü düşünce için geçerli olan tek şey düşünülecek olandan gelir. Bugün bizim için düşünülecek olan şeyin büyüğü fazla büyüktür. Belki kendimizi ancak bir geçit açmaya, uzağa gitmeyen, daracık yollar inşa etmeye zorlayabiliriz (P, 40, 42). İşte o daracık yollar/patikalar bizim kurtarıcımızdır: “Muammalar üst üste yığılıp hep birbirine dolandığında ve bir çıkış yolu yokmuş gibi gözüktüğünde, kır-yolu (y.n. patika) yardıma koşar. Zira o, uçsuz bucaksız kıraç araziye kateden kavisli bu yolda, yürüyen kişiye sessizce eşlik eder” (K, 212). Heidegger “bir şeyi” düşünür, onu tasarım nesnesi gibi alarak “onun hakkında” düşünmez. Bu bağlamda o, derinlere kazı yapar, fakat bunu yapmaktaki amacı bir temelin keşfi değildir. O daha çok, patikaları serimlemek ve yol işaretleri oluşturmak ister. Aklın tutkuya, ruhun

yaşama karşıtlığına dayanan düşünme biçimi bizi öyle derinden etkiler ki Heidegger'de düşünmenin, hayatta olmaklık ile birlikteliğini anlatan “tutkulu” bir düşünüş olması, bizde şaşkınlık yaratır. Bunu şöyle anlayabiliriz: Düşünme Penelop'un dokuduğu kumaşa benzer: Ertesi gün yeniden dokumak olanaklı olsun diye gün içinde dokunan gece sökülür (Arendt, 2010: 120-123). Patika ormana/içinde olduğumuz yere yakındır. Orada o yol olarak açığa çıkar ve bize “eşlik” eder. Şimdiki otobanlar ise yerleşim yerlerine uzaktır ve yolun açıklığını vermeyip bizi bir yerden başka bir yere hızlıca götürerek bize “hizmet” ederler. İşte düşüncenin içinde patikalar açılması bağlamında dilin yeri önem taşır.

İnsan ile Varlığın karşılıklı çağrı biçiminde birlikte ait olması, insanın Varlığın mülkiyetine geçirildiğini (*ver-eignen*), Varlığın ise insana ithaf edildiğini (*zu-eignen*) ve bu ilişkinin nasıl gerçekleştiğini göstererek bizi hayretler içinde bırakır. Olagelme, metafiziğin belirlenimlerini yitirerek, insan ile Varlığın özde birbirlerine eriştikleri, kendi içinde bir salınım olup dil, bu salınımın devingen yapısındaki en hassas ve bu yüzden her şeyi kavrayan halidir (Öİ, 23-25). Dil, bir varolanı varolan olarak açıklığa taşır. Böyle bakıldığında taş, bitki ve hayvanların dilinin olmadığı görülür. Bu açıklık imkanının olmayışına bağlı olarak onlarda varolmayışın açıklığı da yoktur (SE, 70). O halde oluşun ve varolmayışın açıklığı olarak düşünülen dil, insana ait bir yetenek de olmayacaktır. “Tersine dil Varlığın evidir; insan onun içinde ikamet ederek Varlığın Hakikatini korur ve onu dinleyerek *ek-siste* olur” (HÜ, 25). İşte dil (*Sprache*), insanın, Varlığı ve onun seslenişini karşılamaya, burada Varlığa ait olmaya ulaştığı asli boyuttur. Bu asli karşılama/denk düşme/uygun gelme (*Entsprechen*) yerine getirildiğinde düşünmedir (D, 51). Bu bağlamda bir karşılaşma imkanı olarak Varlığı düşünmek onun özünün çağrısına karşılık vermek/uygun gelmektir; çağrının önünde ona yol vermek ve bu yolla kendi diline girmektir. Elbette bu çağrı bir anlık duyulabilir. O halde bu düşünme kesinlik belirtmez fakat bu onun gelişigüzel olduğu anlamına da gelmez; o Varlığın yazgısına bağlıdır. Fakat varolan varolan olarak düşünülmediğinde Varlık çağrısını kendinde bulundurmaz. İşte muhafazlık uyanık olmak ve Varlığın olmuş-olan-gelen yazgısı içinde tetikte olmaktır. “Burada her şey, dinlediği sürece araştıran bir karşılık verme yoludur. Her yol, yoldan sapma, yolunu kaybetme riskini barındırır. Böyle bir yola düşmek, gidişin tecrübesini kazandırır” (Ş, 163-165). Varlığın hakikati, açıklığa gelmedir. İnsan buna dikkat yöneltmekle, insan olarak kendi yazgısına ulaşabilir. Fakat bir sözcük kolayca kullanıldığında, amaca hazır araç haline geldiğinde onu duyamayız. Burada söylenmeyen alanına girmek için, sözcüklerin gündelik anlamlarının ötesine nüfuz etmek gerekir, bu da onu duy-makla mümkündür (Altug, 2008: 136-141). Dil Varlık ile insanın birlikte olacağı bir açıklık olarak, o açıklıkta varolanları dile getirme imkanına sahiptir. Fakat varolanı varolan olarak düşünmek Varlığın çağrısına yanıt vermek için yeterli değildir. Burada varolan ile varolanın varlığı arasındaki ayrımı düşünebilmek gerekir. Bu ayrım, açığa

çıkma ile gizlenmeyi birlikte düşünmeye böylelikle de Varlığın çağrısını duyma ile duymamaya imkan sunar. İşte kökensel düşünme, Varlığın insanla bağında onun çağrısına yanıt vererek, gizlenme ile açığa çıkma bağında Varlığı düşünerek, dili bir yetenek diye düşünmeyerek ve Varlığın çağrısını dinlerken duyduklarına adlar vererek düşünme demektir. Burada yanılma payının yüksekliği düşünmenin kaçınılmaz olarak yanılmayla birlikte düşünülmesi anlamına gelir ki bu yenidir.

Heidegger'e göre tanrılar bize seslenir. İşte tanrıları adlandıran söz böylesi bir isteğe yanıttır. Yanıt her zaman bir yazgının sorumluluğundan doğar. Tanrılar bizi söyleşiye soktuğundan, zaman zaman olduğundan beri, varoluşumuzun temeli söyleşi olmuştur (H, 40). Bizim söyleşi olmamızla uyumlu olarak dil de özsel olarak "Gösterme olarak Söylemedir" (WL, 123). Burada bir şeyin varlığını söyleme/ad verme/adlandırma ise basitçe o şeye şu veya bu denmesi değil, Varlığın ne olduğunun söylenmesidir; çünkü burada düşünme kavramsal bir düşünme olmayıp açıklığa çıkan bir şeye karşılık/uygun gelmek demektir. Bu da, hakikatin gelişine tanıklık etmek, dilin o olanı varlığı itibariyle ilk kez adlandırması anlamına gelir (Direk, 2010: 122-123). Heidegger Varlığın çağrısı ile insanın duyması/dinlemesi arasındaki ilişkide insanın konuşma olduğunu değil söyleşi olduğunu söyler; çünkü söyleşi susmaya da imkan sunar. Duyduğumuz şeye karşılık vermede ise seçtiğimiz sözcüklerin önemi açığa çıkar. Örneğin birine beni "affet" derken, sen beni affet denmektedir. Af dilendiyse affetmek gerekir. Affetme ise hatayı hoş görmedir. Belli sayıda tekrarı mümkündür. Affetmenin bir nedeni ve bir amacı vardır; nedensel ve teleolojik bir düşünmedir. Beni "bağışla" ise aramızdaki bağı lütufla/bağışla/güzellikle kur, beni o ışıktaki gör demektir. O ilişkide/bağda/ışıktaki görünmekten dolayı bağışlanılır. Burada neden de amaç da sayı da yoktur. Sadece öyle olduğu için olur. Dolayısıyla affetmek ile bağışlamak sözcükleri/adları anlamaya farklı açıklıklar sunarlar. Burada teknik düşünmenin aksine dil Varlığın görünümüne uygun sözcükleri bulma imkanını tanıtır. Bu bağlamda dil, bırakın her şeyin el-altında-durana dönüşmesini yer ile göğün, insanlar ile tanrıların dörtlü birlikteliğinde açığa çıkan bir dünyayı da dile getirebilir; çünkü Heidegger'e göre dörtlü birliğin bileşenleri dilde karşılaşılır. Dil dünyayı devindiren söyleme olarak, bütün ilişkilerin ilişkisidir. Dilin karakteri, dünyanın dört alanının yüz yüze geliş hareketinin karakterine sahip olur. Burada yakınlık, kendisini dünyanın bölgelerinin birbiriyle yüz yüze geldiği devinim durumu olarak açar. Dünyanın dört alanının yolunu açan devinim olarak söyleme, her şeyin yüz yüze gelen yakınlığında onları bir araya getirir (DD, 42). İnsan artık bu dörtlü yurdun neşeli şarkısında dağ yollarındaki gezgindir (Patison, 2008: 270). Burada teknik düşünmede hükmetme aracına dönüşerek uzaklığı buyuran dil yerine Varlığa, dörtlünün dünyasına yakın duran bir dil anlayışı karşımıza çıkar. Yeni bir şeyleri anlamak için belli bir yakınlıkta/uzaklıkta durup beklemek gerekir. Bu bağlamda "seni anlıyorum" cümlesinin iki insan arasındaki en yakın mesafe olduğu söylenebilir. Varlığın açık-

lığına uygun gelmenin en güzel halleri ise felsefede/filozofta/düşünürde ve şiirde/şairde görülür.

Heidegger *Der Spiegel*'deki söyleşisinde bizi ancak bir tanrı kurtarabilir derken aslında dine gitmez. Onun söylediği tanrının gelmesi ve insanlarla ikamet etmesinin sanatla mümkün olduğudur; çünkü gerçek sanatın kayboluşu, varolanlarla ilişkinin artık sanat eseri tarafından değil de teknoloji tarafından kurulması ve tanrıların terk edilmesi olarak görülür (Direk, 2010: 117). Grekçede bizim anladığımız anlamda dil sözcüğü yoktur, o *logos* olarak gösterilir. İnsan “sözcük, söz taşır”. Yani insanın kendi varolma şeklini nasıl ilettiği ve kendini varolanların bütünlüğü içinde nereye yerleş-tirdiği dilde bulunur, dilde açılır. Öyleyse dil dünyanın açıklığıdır. Bu haliyle açıklık kökensel olarak şiir(de)dir. Fakat yazarların uğraşı olarak değil, “tanrının çağrısı için-de dünyanın haykırışı olarak şiirde”dir (A, 128-129). Sadece *logos*'un kendini açtığı yerde bir ses sözcük olabildiği gibi, varolanın Varlığının duyulduğu yerdeki dinleme de bir duyma olabilir. İşte bunu başarabilenler şairler ve düşünürlerdir (VvD, 39). Bu bağlamda filozof /düşünür söylenen şeyi kavramsal çerçevede değil, onun konuşma-sına izin verecek şekilde sorgulayarak sezinler. Söylenmeyi duymaya çalışır. Din-leme bunun için bir alanı açık tutar. İkincisi ise şarkı söyleyen bir konuşma şeklinde olup daha çok şairlere uygundur. Yani filozof kavramları geri tutarken şair onları ileri sürerek, bir araya getirip toplar (Johnson, 2013: 114-115). O halde filozof ve şair dil-de yeni imkanlar açmaya yakın olma bağlamında birbirlerine benzer olmakla birlikte bunu gerçekleştirme tarzları konusunda birbirlerinden ayrılırlar.

Ölümlüler Varlığın sığınağına girebildikleri ölçüde yerleşebilirler. Burada şiirsel tecrübe, *poiesis*'i mümkün kılar. İşte yer tutmayı yerleşme/ikamet yapan da bu şiir-sel tecrübedir (Arslan, 1997: 139-140). Öyleyse şairin mekanı olan inzivanın tuhaf ve özgün gücü bizi soyutlamasında değil bütün varoluşumuzu, her şeyin varlığının sonsuz yakınlığına doğru itmesindedir (N, 206). Dolayısıyla münzevi, sıradan yalnızlıktaki gibi dağılıp saçılmaz. Aksine ruhu bir'de toplayarak onu seyahate çıkarır. Öyleyse seyahat halindeki ruhun yalnızlığı başkadır ve ancak ruhla dolu olarak ya-şayanlar kendi özlerinin yazgısını yerine getirebilir, canlı olanın birliğindeki ahengi sağlayabilirler. Bu bağlamda sıradan yalnızlıktan farklı olarak inziva şiirin alanıdır (ŞD, 214-215, 221). Normal bir insan sevdiği için en fazla sensiz yaşayamam derken şairin biri gelip “yaşarsın, kalbimin kızıl saçlı bacısı” der. Sonra bir başkası “oysa ben senin gözlerinsiz edemem bilirsin” diye yazar. Böylece yaşayamamak ve edememek arasındaki ayrım bize Varlığa/yaşamaya/sevmeye dair bir açıklık/mekan/imkan su-nar. İşte orada yeni bir patika açılmış olur.

Şimdi artık hakikat bizim önermelerde dile getirdiğimiz bir şey değildir. Düşün-me önermeler arası ilişkilerde inşa olmayıp, insanın Varlıkla/yazgıyla bağında açığa çıkar. Bu ise düşünmenin gizli açık ilişkisinde konakladığını gösterir. Peki düşünme yine de dilde değil midir? Evet ama artık dil bizim sahip olduğumuz bir yetenek

değil, bir açıklık, karşılaşma mekanı, uygun gelme imkanındır. Şiirin yeri ise ayırıcıdır. Açık gizli ilişkisinde görünme tam olmadığı gibi düşünme de kaçınılmazca yanılmayla birlikte. O halde hayat bilmeme konu olarak sınırları kontrol edilecek bir şey değil, açıklığında ikamet edilecek ve tüm duyu organlarının aktif olduğu, düşünme ile eyleminin birliğinde gerçekleştiği bir serüven olur. Bu içindelik hem yazgıya maruz kalma hem de orada yeni bir şeyle karşılaşma imkanlarını içinde taşır.

3. TEKNİK VE KÖKENSEL DÜŞÜNME AYRIMININ YAKINLIK İLE UZAKLIK BAĞINDA ANLAMI

Heidegger yakınlık ile uzaklık bağına mesafe üzerinden inşa eder. Varlığın/yazgının hakikati bir açıklıkta görünecekse bu bizi hem bir mekana/alana hem de o mekanda görünenlerle mesafemizin olduğu bir konuma gönderir. Heidegger bu yüzden mesafenin olmamasının yakınlık anlamına gelmediğini söyler: “Bugün bütün varolanlar eşit ölçüde yakın ve uzaktır. Mesafesizlik hüküm sürmektedir. Ama mesafelerin ortadan kaldırılması ve kısaltılması, yakınlığı getirmez” diyen Heidegger’e göre tüm mesafelerin ortadan kalkmasıyla yakınlık kendine yer bulamaz olmuş, bu ise mesafesizi hakim kılmıştır. Mesafeler ortadan kalkınca yakınlık ile uzaklık da ortadan kalkacağından artık bir yakınlık alanı kendini şeyde açamayacaktır; çünkü şeyin özü yakınlığın açığa çıkmasıdır (§, 159-162). Örneğin gezdiğimiz yerler oradan ayrılınca/uzaklaşınca, oraya mesafe alınca anlamlarını açarlar. Heidegger’de yakınlık ile uzaklık ilişkisi, tıpkı bulunuş ile yokluk, gizleme ile gizinden çıkma gibi temeldir (Arendt, 2010: 126). Aralarındaki ilişki ise döngüseldir; “uzaklık açığa çıktığında, yakınlık; yakınlık çıktığında uzaklık gizlenir” (Kurtar, 2014: 243). Bu bağlamda Heidegger yakınlık ile bekleme arasında bir bağ kurar. O, bir şeyi öğrenebilmenin sorabilmeyi kastettiğini, bununsa bilmek isteme olduğunu söyler. “Sorabilmek, bekleyebilmek, hatta bir ömür boyu bekleyebilmek demektir.” Yakınlık ile uzaklık bağında konaklamak için beklemek gerekir. Hakikat varolanın açıklabilirliği (*Offenbarkeit*) olduğuna göre, bilme kapsamlı bilgilere sahip olma değil de bu yakınlıkta ikamet edebilmedir (MG, 30-31). Burada beklemek, umarak beklenti içinde olmak değildir, çünkü bu bekleme bir tasarımıdır ve kendi tasarımını bekler. Oysa Varlığa yakın bir bekleme, açık olanın kendisine kendini bırakarak yaşar. Böylece (kökensel) düşünme, uzaklığın yakınlığa gelmesi olacaktır. Burada söz, bir şeyi tasarımılamaz aksine bir şeyi gösterip anlamlandırır, bir şeyi göstererek, bu bir şeyi kendi söylenebilirliğinin genişliğinde durdurur (OT, 35-38). Öyleyse beklemek gelmesine izin vermektir (R, 154). “Biz beklemeye saf şimdiniz” diyerek beklemenin açıklığını zamanın birliğine ve şimdinin/anın gücüne bağlayan Heidegger, Arendt’e yazdığı mektupların birinde şöyle der: “Sevgiliyi bekleyebilmek, muhteşem olan budur. Çünkü bu bekleyiş sayesinde sevgili “şu an”dır” (R, 160; M, 27). Heidegger için düşünme, bir şeyin başlangıcında, sonunda veya ortasında kaldığımız sıkışma anlarında hakikate komşu

gibi görünür. Hani selamlaşırken gülümsemenin, çiçek sularken özen göstermenin hakikati açığa çıkar ya, düşünmenininki de dinlemede, bunun için beklemede açığa çıkar. Düşünmenin tek başına hakikati açtığı düşünçesi Descartesçidir. Heidegger bilince alternatif, duyma/dinleme vurgusu yapar. Onun oğluna “bende düşünülüyor” dediği, Descartesçi “ben düşünüyorum” değil de bu olsa gerektir.

Burada beklemek bir şey umarak, isteyerek, kendini ona kilitleyerek, inat ederek değil teslim olarak, açıklık içinde olmaya bırakarak beklemektir. Bu düşünmenin zamanla ve anımsamayla bağı vardır; çünkü düşünme dediğimiz şey zamansal bir varlık olarak anlamamız ve böylece anımsayan varlık olarak onu sürdürebilmemizle ilgilidir. Fakat şimdi anımsama geçmiş bir şeyi hatırlama olmayıp, geçmişin kendini şimdiki anda açması ve şimdi üzerinden geleceğe bağlanmasıdır. Burada beklemek uzaklığı yakın kılarak geçmişi ve geleceği şimdide toplar. Düşünmenin bir diğer yanı ise düşünme ile eylem arasında bir farkın olmamasıdır. Düşünme ile eylem, ayrıntılı ilişkisinde bir olup birbirlerine aittir; çünkü dinlemek beklemeyi, beklemek sabırlı olmayı gerektirir. Öyleyse düşünme varoluşsal olarak bir tecrübe etme/hayatı sürdürme halidir. Dolayısıyla kökensel düşünme, tarihsel olarak, yazgının açığa çıktığı ilişkileri anlama ile gizlendiği ilişkileri de arama, böylelikle ona yakınlık ile uzaklık bağında açık olma imkanlarını kendinde taşır. Teknik düşünme ise her şeyi çerçeveleyerek gördüğü ve gördüklerine hükmettiğini sandığı için yakınlık yanılması içindedir. Oysa teknik düşünme Varlığa, varolana, varolan ile varolanın varlığı ayırımına ve yazgının hakikatine uzaktır.

4. TEKNİK VE KÖKENSEL DÜŞÜNME AYRIMININ YAZGIYLA BAĞINDA ANLAMI

Heidegger'de yazgı Varlığın bir göndermesidir. Dolayısıyla Varlığın görünümleri yazgıya aittir. Varlıksa kendi hakikatini gizli açık ilişkisinde göstermektedir. Bu bağlamda yazgının tüm ilişkilerin ilişkisi olduğu söylenebilir. Heidegger'deki teknik düşünmenin insanın yazgıyla ilişkisindeki adının, “bir şeyin olması gerektiği için olduğunu düşünme” olduğu ileri sürülebilir. Hayatta nelerin açığa çıktığı/çıkacağı değil, çıkması gerektiği sorusu onun kökensel düşünmeyle ayırımını oluşturur. Burada gereklilik kipi düşünme alanını tıpkı bir resim gibi çerçeveler. Olan/açığa çıkan artık o resmin içinde anlamlanır. Gereklilik kipi bir şeyin nasıl görüneceğine/gerçekleşeceğine dair sınırlarını çizer. O görünene ulaşmak için yapılması gerekenleri de söyleyerek kişiyi hedefe taşır. Gereklilik kipi aynı zamanda anlamı da bu bağlamda örür/dayatır. Bu haliyle tartışmaya kapalı, keyifsiz ve sıkıştırıcıdır. Hayata kendi tasarımını dayattığı için de asla hayata denk gelmeyerek onu iskalır. Bu düşünme hayatta karşılaşılanları gereklilik kipiyle anladığı için ve gerek olanın ne olduğunu bildiğini iddia ettiği için özcü ve aynı zamanda despotiktir. Bu bağlamda yeniyi örttüğü için sıkıcıdır, tekrara düşer ve hastalıklara yakın du(rdu)rur. Yaşadığımız çağda ruhsal

hastalıkların bunca çoğalmasa gereklilik kipiyle ilişkilendirilebilir. Yazgının başka türlü açığa çıkma imkanlarına uzak olup bilinçten ve kendi kavramlarından yola yıktığı için de metafizik bir düşünmedir. Bir şeyin olması gerektiği için olduğunu düşünme, neyin gerek olduğunu bildiğinden, buna ulaşmak için eldeki verileri ölçer, biçer, tartar ve bir yol/yöntem bulur. Burada hayat çözülmesi gereken bir probleme dönüşür. Bu düşünme zihinde gerçekleşir ve önermeler arası ilişkilerde karar alma, hüküm verme, yargıda bulunma tarzında açığa çıkar. Önemli olan, bu düşünmeyle elde edilen sonucun Varlığın/yazgının açıklığına yakınlığı ile uzaklığı değil, kabul ya da reddidir. O yanıtta durur, yürürse de oradan başlar. Bu yürüme ilerlemecedir. Amaçlar ve araçlarla yol alır.

Bir şeyin olması gerektiği için olduğunu düşünme zamansızdan yola çıkar, zamanı sıkıştırır: Bu hem geçmişin yorumlanması hem şimdinin sınırlanması hem de gelecekte neyin nasıl olması gerektiği sorusunun yanıtlanmış olması sebebiyledir. Tarih üstü, zaman üstüdür. Geçmişle gelecek arasında sıkışmıştır. Bununla bağlantılı olarak gereklilik tarzındaki düşünmeyle beslenen bu çağ hızla takılmıştır/takıntılıdır. Hep bir hızlanma telaşı içindedir. Öte yandan gençlik ve sağlık vurgusuyla da zamanın hiç geçmemesini istemektedir. Zaman(sallığ)a uzaktır; zamana ya hızı ya da akmamayı dayatır.

Gereklilik kipinin bir olumsuz/kapatıcı yanı da açığa çıkan güzel şeyleri, zaten öyle olması gerekiyor diyerek görememesi, gözden kaçırmasıdır. Bir görev tanımı (örneğin bir dostun görevleri) yapar, onun tasarımı oluşturur ve her şeyi onun içine yerleştirir. Bu bağlamda aslanan ne yapılması gerektiğidir. Böylece kim, ne, ne zaman sorularını hükümsüz kılar. Dolayısıyla fenomenoloji ve hermenötiğe uzaktır. Bu soruların olmayışı ise her şeyi ikame edilebilirlik bağıyla bağlar; çünkü dostunuzun kim olduğunun önemi yoktur. Önemli olan bir dost olarak yapması gerekenleri yapıp yapmadığıdır. Eğer o kişi görevlerini yerine getirmiyorsa getirecek biriyle değiştirilebilir. O dostlukta beklemenin, onunla ilişkide açığa çıkanın ne olduğuna yakın durmanın önemi yoktur. Doğal olarak burada gereklilik bir değer kipi olur; neyin değerli/iyi ve değersiz/kötü dolayısıyla da hayatımızda yeri olup olmadığı konusunda hükmen galiptir. Böylece bizi dualist/ikici bakışa mahkum eder.

Gerek yok demekse, insana bir açıklık sağlar. Olana mesafe aldırır. Gerçi hala gereklilik tarzında bir düşünme söz konusudur fakat burada gerek yok diyerek alınan mesafe/uzaklık/açıklık ona yaklaşmayı sağlayarak hem gereklilik tarzında düşünülüşününün hem böyle düşünmenin tek açığa çıkma tarzı olmadığını hem de başka türlü de düşünülebileceğinin görülmesi imkanını kendinde barındırır; çünkü bu durumda her zaman gerçekleştirdiği düşünmeye bakan kişi şimdi ne yapacağını bilememekte, aynı zamanda bilmek istemektedir. İşte bu isteme de nasıl düşünceği sorusunu ve başka soruları getirir. Böylece dilde/düşünmede yeni bir patika açılabilir. İşte bu patikada yürürken, yazgısal olarak açığa çıkanın sadece öyle açığa çıktığı için

öyle olduğu düşünülebilir. Böylece kökensel düşünmenin yazgıyla ilişkisindeki adı “bir şeyin olduğu için olduğunu düşünme” olur.

Bir şeyin olduğu için olduğunu düşünme hermenötik bir düşünmedir; çünkü zihindeki yanıtlar aranmayıp açığa çıkanların anlamları sorulur, onlar yorumlanmaya çalışılır. Yani anlayan/bekleyen bir düşünmedir. Her şeyin olmaya bırakılması, öyle açığa çıkması, şimdinin/zamanın vermesi anlamında anın değerini gösterir. Bu düşünme şimdide/anda ummadan bekleyen, bekleyebilen, birden bire, şimşek hızıyla, çakıp sönme/parlama hareketiyle anlamı açan düşünmedir. Ne açığa çıkacak diye sorabilme, soruda bekleme, soruyla açılan kapılardan geçmeye cesaret etme vardır. Sorudan yürüme bir ilişkide yürüme anlamına gelir; çünkü soranın yüzü yanıtı dönüktür. Yanıtı bekler. Bakalım çıkıp gelecek mi? Belki de gelmez.⁵ Belki de geldiği sanılır. Ne olacağını bilmez, bilmediği için bekler, beklerken yakın durur. Bu düşünme zorunlu değilse de gelişigüzel de değildir.

Bir şeyin olduğu için olduğunu düşünme dilde yeni patikalar açar. Öyleyse bu düşünme fenomenolojiktir. O aynı zamanda kaçınılmaz olarak tecrübeye dayalıdır. Anlamak, anlatmak, anlaşılacak zordur. Güvenilir değildir, belirsizdir ve tekinsizdir. Bu haliyle hiç yuvaya/yurda benzemez, ona uzaktır. Bu düşünmede bir yurtsuzluk hali vardır. Dolayısıyla yurt arayışı kadimdir. O aynı zamanda açığa çıkanlara/bütünlüğe yakınlığı sebebiyle evde olmayı hissettirir. Burada evde olma ile yurtsuzluk bir ve aynı şeye ait olup, bir(likte)dirler.

Bir şeyin olduğu için olduğunu düşünmenin hermenötik bir düşünme olması zamana/zamansallığa, fenomenolojik bir düşünme olması ise mekana/mekansallığa dairdir. Varlığın sınırlı bir mekanda/zamanda açığa çıkmasına yakın durmaya fenomenoloji denebilir. Yazgının hakikati başta gizli açık ilişkisi/gizlilik açıklık bağı olmak üzere her zaman bir bağda/ilişkide açığa çıkar. İlişki bu anlamda tüm karşıtları bir arada tutar. Karşıtların birliği ise hakikatteki/Varlıktaki/yazgıdaki açığa çıkma ile gizlenmenin birliğini yansıtır. Burada bağlar o şeyin olduğu gibi olmasına/öyle görünmesine imkan sunar, onları o anlamla bağlar; hem düğümler hem çözer, hem bağlar hem açar, hem toplar hem dağıtır. Yazgı(da açığa çıkanlar/hayat) böyle anlaşılır. Örneğin şimdi dostluk bağıyla bağlanmak demek, her şey o ışıktaki görünecek, açılacak demektir. Karşımızdaki kişinin yapıp etmeleri hep bir dostun yapıp etmeleri olarak yorumlanacaktır. Öyleyse hayatla/yazgıyla kurduğumuz bağları bu bağlamda, yakın uzak ilişkisine mi yoksa gereklilik kipine mi yakın diye sorup, yerimize dair bir fikir edinebiliriz. Burada dinleme/duyma/görme hep bir yakınlık ile bir uzaklık gerektirir. Bu düşünmede zihinsel alternatif olarak duyular öne çıkar. İmgeye, sanata, şiire açık/yakın durulur.

⁵ “Elma dersem çık, armut dersem çıkma” oyunu gibi.

Bir şeyin olduğu için olduğunu düşünmenin açtığı patikada yürümek zordur: Hem açığa çıkmaların bilinemezliği, öngörülemezliği ve müdahale edilemezliği yüzünden hem de soruların ardına düşüp, düşüp kalkmaktan başka bir yol olmadığı için böyledir. Yine de yolculuk ve serüven bütünlüğe/Varlığa yakınlık duygusu verir. Bütüne ait hissetme, bir olma, bütünlükle uyumlu/ritimli olma imkanı taşır. Adım atılıp beklenir; adım at dur, at dur, bir dans mıdır? Heidegger'in her gün kendi işimi yapıyorum dediği bu türden bir düşünmedir; çünkü daha büyük işlerin kendi yazgıları vardır. Bu serüvene atılmanın ödül ya da cezası, amaç veya nedeni yoktur. Bu düşünmede, örneğin bir şey hakkında değil de o şey düşünülürken, o şeyin olması gerekmediğinden, o şey öyle olduğu için olduğundan, niye diye kavgaya durulmaz. Açığa çıkmaların karşısına geçip efendilik taslanmaz. Düşünme Varlığı dinlemek/duymak ve onun konuşması ile susmasıyla veya başka türlü söylersek dil bir söyleme ve insan da bir söyleyiş ve yazgı Varlığın açıklığı ile gizliliğinde olageliyorsa eğer, bir şeyin olduğu için olduğunu düşünmenin yazgının/Varlığın hakikatine daha yakın görüldüğü söylenebilir.

SONUÇ

Gelinen noktada Heidegger'de teknik düşünme ile kökensel düşünmeden birinin değerli/iyi diğerinin ise değersiz/kötü olması gibi bir şeyden söz edilemeyeceği görülür. Her iki düşünme de yazgıya dair ilişkileri anlamada kendine özgü yerlere sahiptir. Teknik düşünmenin hakim olduğu bir çağda konaklayan olayları, durumları, insanları anlamak için bir şeyin olması gerektiği için olduğu şeklindeki düşünmeyi bilmek kaçınılmaz görünmektedir. Bununla birlikte, olan biteni anlarken, bir sebeple gereklilik kipini paranteze alıp, işte öyle birdenbire, başka türlü de olabilir mi diye sormak, düşünmede/dilde yeni bir patika açma imkanını kendinde barındırır. Bergsonvari bir şekilde iki tür düşünmeden herhangi biri Varlığa/yazgıya dair hakikati açmada tek başına yeterli değildir; onlar birliktedirler. Bu makalede Heidegger'in yaptığı iki tür düşünme ayrımından yola çıkılmıştır. Yol bizi nereye getirmiştir? Şimdi, Varlığın/yazgının hakikati açığa çıkma ile gizlenme ilişkisinde kendini açtığına ve bu açığa çıkma da düşünmede olduğuna göre, hakikatin kalbinin yakınlık ile uzaklık bağında/yakın uzak ilişkisinde attığı ileri sürülebilir. Aynı zamanda teknik düşünme ile kökensel düşünmenin yazgıyı/hayatı anlama bağlamında bir şeyin olması gerektiği için olduğu ile bir şeyin olduğu için olduğu şeklinde düşünülebileceği söylenebilir.

Kaynakça

- Altuğ, T. (2008) *Dile Gelen Felsefe*, 2. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2010) “Martin Heidegger’in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle”, çev. Çetin Balanuye, ss. 117-130, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Arslan, A. (1997) “Öznelci Düşünceyi ‘Sanat İş’iyle Aşmak”, ss. 121-171, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Barret, W. (2008) “Heidegger: Toplu Bakış”, çev. Ahmet Aydoğan, ss. 41-76, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.
- Dallmayr, F. R. (2010) “Eyleme ve Var Olmaya Bırakma: Kaynaksal *Praxis* Üzerine Heidegger”, çev. Özgür Aktok, ss. 403-423, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Direk, Z. (2010) “Heidegger’in Sanat Anlayışı”, ss. 106-124, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Gülenç, K. (2010) “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, ss. 280-300, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2006) “Alman Üniversitesinin Kendini Hâkim Kılması”, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım, ss. 155-163, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Heidegger, M. (2010) *Aristoteles Metafizik Q 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
- Heidegger, M. (1998) “Bilim ve Düşünüm”, çev. Hakkı Hünler, ss. 13-44, *Bilim Üzerine İki Ders*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2002) “Dilin Doğası”, çev. Hüsamettin Arslan, ss. 29-43, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (1998) “Dönüş”, çev. Necati Aça, ss. 47-59, *Teknik ve Dönüş*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Heidegger, M. (1991) “Giriş” çev. Yusuf Örnek, ss. 7-23, *Metafizik Nedir?*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Heidegger, M., Fink, E. (2006) *Heraclitus Üzerine Dersler*, çev. İbrahim Görener, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (1997) *Hölderlin ve Şiirin Özü Beş Klavuz Söz*, çev. A. Turan Of-lazoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Heidegger, M. (2013) *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Heidegger, M. (2016) “Kıyolu”, çev. Erdal Yıldız, Engin Yurt, ss. 211-217, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 30*, Ana Basım Yayın, İstanbul.
- Heidegger, M., Arendt, H. (2012) *Mektuplar 1925-1975*, çev. Melek Paşalı, Kak-nüs Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2008) “Messkirch’in 700. Yılı 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma”, çev. Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu, ss. 99-111, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Say Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2014) *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (1990) *Nedir Bu Felsefe*, çev. Dürrin Tunç, Logos Yayıncılık, İstanbul.

Heidegger, M. (2012) “Niçin Taşrada Kalıyorum”, çev. Sadık Erol Er-Mustafa Yıldırım, ss. 205-207, *Özne 16*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Heidegger, M. (2013) “Olmaya Bırakılmışlık”, çev. Mesut Keskin, ss. 7-20, *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2013) “Olmaya Bırakılmışlık’a Dair Tartışma-Düşünme Üzerine Bir Patika Söyleşisinden”, çev. Mesut Keskin, ss. 21-66, *Olmaya Bırakılmışlık*, Avesta Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2016) “Öğretmen Kule Merdivenlerinin Kapısında Kule Bekçisiyle Buluşur”, çev. Erdal Yıldız, Engin Yurt, ss. 91-144, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 30*, Ana Basım Yayın, İstanbul.

Heidegger, M. (1997) “Özdeşlik İlkesi”, çev. Necati Aça, ss. 11-28, *Özdeşlik ve Ayrım*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (1993) *Profesör Heidegger, 1933’te Neler Oldu?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (1976) “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’”, ss. 26-61, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

Heidegger, M. (2016) “Rusya’da Bir Savaş Esiri Kampında Bir Genç ve Yaşlı Adam Arasındaki Akşam Sohbeti”, çev. Metin Toprak, Serap Denizer, ss. 145-196, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 30*, Ana Basım Yayın, İstanbul.

Heidegger, M. (1991) “Sonsöz”, çev. Yusuf Örnek, ss. 43-52, *Metafizik Nedir?* Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (2011) *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, 2.Basım, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti, Ankara.

Heidegger, M. (2006) “Şey”, çev. Erdal Yıldız, Ali Kaftan, ss. 151-165, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 9*, Ana Basım Yayın, İstanbul.

Heidegger, M. (2006) “Şiirde Dil George Trakl’in Şiiri Üzerine Bir İrdeleme”, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım, ss. 193-232, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Heidegger, M. (2010) “Tanrılığın Menşei”, çev. Kaan H. Ökten, ss. 8-15, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (1998) *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2. Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (1982) "The Way to Language", translated by Peter D. Hertz, ss, 111-136, *On the Way to Language*, Harper and Row Publishers, New York.

Heidegger, M. (2008) "Varlık ve Düşünme", çev. Ahmet Aydoğan, ss, 19-40, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Say Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2010) "Varlık ve Görünüş", çev. Özgür Altıok, ss. 59-75, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Johnson, P. A. (2013) *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel, Sentez Yayıncılık, Bursa.

Kurtar, S. (2014) *Heidegger ve Poetik Düşünme-Düşünmeye Açılan Yeni Yollar*, Pharmakon Yayınevi, Ankara.

Özlem, D. (1998) "Giriş: Heidegger ve Teknik", ss, 9-43, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Pattison, G. (2008) "Heidegger ve "Dönüş" Meselesi", çev. Ahmet Aydoğan, ss, 261-271, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.

Pöggeler, O., Alleman, B. (1994) *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara.

Sezer, D. (1997) "Modern Egemenlik Kurma Etiğine Bir Bakış", ss, 61-86, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*, İmge Kitabevi, Ankara.

Zimmerman, M. E. (2011) *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Zimmerman, M. E. (2010) "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi", ss, 258-280, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Kısaltmalar

A: Aristoteles Metafizik Q 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği

BvD: Bilim ve Düşünüm

D: Dönüş

DD: Dilin Doğası

G: Giriş

H: Hölderlin ve Şiirin Özü Beş Kılavuz Söz

HÜ: Hümanizm Üzerine

HÜD: Heraclitus Üzerine Dersler

K: Kıryolu

M: Mektuplar 1925-1975

MG: Metafiziğe Giriş

N: Niçin Taşrada Kalıyorum

NB: Nedir Bu Felsefe

OB: Olmaya Bırakılmışlık

OT: *Olmaya Bırakılmışlık'a Dair Tartışma-Düşünme Üzerine Bir Patika Söyleşisinden*

Ö: *Öğretmen Kule Merdivenlerinin Kapısında Kule Bekçisiyle Buluşur*

Öİ: *Özdeşlik İlkesi*

P: *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*

PS: *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'*

R: *Rusya'da Bir Savaş Esiri Kampında Bir Genç ve Yaşlı Adam Arasındaki Akşam Sohbeti*

RK: *Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması*

S: *Sonsöz*

SE: *Sanat Eserinin Kökeni*

Ş: *Şey*

ŞD: *Şiirde Dil George Trakl'in Şiiri Üzerine Bir İrdeleme*

TM: *Tanrılığın Menşei*

TİS: *Tekniğe İlişkin Soruşturma*

VvD: *Varlık ve Düşünme*

VvG: *Varlık ve Görünüş*

WL: *The Way to Language*

Y: *Messkirch'in 700. Yılı 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma*

**FREGE’NİN MATEMATİK FELSEFESİNİN HUSSERL
FENOMENOLOJİSİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**
*Evaluation of The Frege’s Philosophy of Mathematics in Terms of Husserl’s
Phenomenology*

Diler Ezgi Tarhan*

ÖZET

Bu çalışmayla yapılmak istenen matematiğin temelleri ve nesnel bilginin olanağını soruşturan 20.yy matematik felsefesini; bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi, şeylerin kendilerine geri dönmek suretiyle eidetik bir düzlemde açıklayan 20.yy fenomenolojisi açısından ele almaktır. Bu amaçla özellikle, neredeyse 20.yy’ın tüm matematik anlayışlarının seyrini belirlemiş olan Frege ile 20.yy fenomenolojisinin kurucusu olan Husserl ekseninde geliştirilecek olan soruşturmada, matematiğin temelleri ve nesnel bilginin kökeni tartışması fenomenolojiyle bağlantısı içinde, özellikle ‘anlam sorunu’ bakımından sorgulanacaktır.

Çalışmanın genelinde, çok şey yazıp az şey söylemekten kaçınılacak, referanslar parlatılarak sözüme ona akademik yetkinlik ve sözde araştırmacılıkla biçimsel bir zenginlik kaygısı güdülmeyecektir. Zaten zor anlaşılır iki filozof olan Frege ve Husserl adına bir şeyler söyleyebilmek ancak sistematik bir düşünme ve anlaşılır bir üslupla mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı anlaşılması güç alıntılarla süslenmiş bir çalışmadan ziyade, sade ve akıcı bir metinle amaçlanan içerik tartışılacaktır. Temel gayemiz, birbirinden kopuk ve hatta birçok açıdan tezat görülen fenomenoloji geleneği ile matematik felsefesi geleneği arasındaki uzlaşmaz farklılıkları, birbirlerine itki sunmuş yapıcı zıtlıklar olarak yorumlamaktır. Zira felsefe tarihinde aralarında çatışma ve karşıtlık barınan savlar, uyum ve benzerlik taşıyanlardan çok daha fazla birbirleriyle ilişiktirler. Siyahın griyle değil, her daim beyazla birlikte anılması gibi...

Anahtar Kelimeler: Frege, matematik felsefesi, Husserl, fenomenoloji, anlam sorunu.

* İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi. E-mail: dilertarhan@gmail.com

ABSTRACT

What is wanted to be achieved with this study; is to tackle 20th century philosophy of mathematics which questions the foundations of mathematics and possibility of the objective knowledge; the relationship between the one who knows and the one who has been known, by the perspective of 20th century phenomenology that explains things on an eidetic surface for only to return themselves back again. Specially for this purpose, the disquisition which will be developed around the Frege who set the course for the all understanding of mathematics in the 20th century and the Husserl who is the creator of the 20th century phenomenology, will question the foundations of the mathematics and the discussion of the origins of objective knowledge in relation with the phenomenology, specially in terms of 'meaning problem'.

Generally in the study, "writing too much but not saying much" will be avoided, a formal substance with an alleged investigation and slicking the references for a so-called academic efficiency won't be concerned. Being able to say something about Frege and Husserl, who are the two already hard to understand philosophers, is only possible with using an understandable tone and systematical thinking. Because of this, rather than a study garnished with hard to understand quotations, the objective context will be discussed with a plain and fluent text. Our main goal is to interpret the uncompromising differences between the custom of the mathematics philosophy and the asunder, and in many ways oxymoronic, customs of the phenomenology, as like they are constructive contrasts that presented each others impulsion. Likewise, in the history of philosophy, arguments that has some conflicts and contrasts between them are much more related to each other than those which has similarities. Just like not mentioning black with grey but always mentioning with white...

Key Words: Frege, mathematics Philosophy, Husserl, phenomenology, meaning problem.

MATEMATİKTE TEMELLENDİRME KRİZİ VE FORMEL MANTIK DİLİNİN BENİMSENMESİ

19.yy'ın ikinci yarısından itibaren bilim ve felsefe camiasında vuku bulan kimi gelişmeler, matematiğin ve genel olarak bilimlerin kesinlikli yapısına dair derin şüpheler uyanmasına ve bilimsel nesnellüğün temellerinin sorgulanmasına yol açmıştır. Bu gelişmelerden en önemlileri; Euklidesçi olmayan geometrilerin ortaya çıkmasıyla yerleşik Kantçı anlayışın sarsılması ve Cantorcu kümeler teorisinde ortaya çıkardığı mantıksal çelişkilerin aşılamamasıdır. Bu gelişmelere bağlı olarak bilimlerin, özellikle de matematiğin apriori ve aksiyomatik temellerine duyulan güven sarsılmıştır.

20.yy başındaki matematik felsefeleri; matematiğin konusu, nesnesi ve nesnelere arasındaki ilişkileri açıklamaya yönelik çabalarında doğal dilin anlam belirsizliklerine yol açan muğlak yapısını bir engel olarak karşılarında bulmuşlardır. Bu sıkıntının giderilmesini, matematiğin temellerinin sorgulanması ve sağlam dayanaklar üzerinde yeniden temellendirilmesi için zaruri gören düşünürler; matematiğin temellerine dair araştırmanın ancak formel bir dil üzerinden; nesnellik zemininde kalınarak gerçekleştirilebileceğini fark etmişlerdir. Yani matematiğin alanı ve nesnelere dair açık ve güvenilir tanımlar yapılabilmesi için, matematiğin nesnellüğünün garantörü olacak formel bir dilin benimsenmesi zorunlu görülmüştür. Böylece matematik; olgusal, sezgisel ve metafizik unsurlardan arındırılmış formel bir dil üzerinden kendi apriori anlam temellerini kuracak ve nesnellüğün dildeki olanaklarını, mantık yardımıyla araştırılacaktır.

Peano, Frege ve Russell tarafından mantıksallaştırılan aritmetik, felsefi gelenek içinde mantıkcılıktan başka, matematiğin temellerine dair görüş bildiren sezgicilik, biçimcilik, inşacılık vb. yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ayrıca 20.yy fenomenolojisi bağlamında matematiğin ve tüm bilimlerin sağlam zemini olarak kesinlikli bir felsefeye ulaşılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla matematiğin temeller krizinin hem çeşitli matematiksel kuramların ortaya çıkmasına vesile olarak matematik felsefesinin zenginleşmesine, hem bilimin ve bilginin olanağının dil üzerinden mantıksal bir soruşturmasına, hem de bilimlere kesinlikli bir temel teşkil edecek evrensel felsefe idealinin dirilmesine yol açtığı söylenebilir. Bunların yanı sıra matematiğin nesnelere dair nesnelere dair sorgulama, matematiksel idealitelerin temsilleri ile imledikleri nesne arasındaki ilişkinin sorgulanması açısından verimli bir fenomenolojik tartışmaya yol açmış; söz konusu ayrım, Husserlci fenomenolojiden başka, mantıkcı pozitivizm ve analitik felsefe çatısı altında da 'anlam sorunu' bağlamında ele alınmıştır. Çalışmamızın konusu, işte tam da bu noktada, mantık-matematik nezdinde tüm bilimlere bağlayıcı bir nesnellüğün dil üzerinden yapılandırılıp yapılandırılmayacağı ve bununla birlikte anlam sorununun dilin ontolojik zemininde matematik ve fenomenoloji açısından değerlendirilmesi üzerinde şekillenmektedir.

17.yy'da Leibniz tarafından önerilen ve evrensel bir felsefenin teminatı olacağına inanılan 'lingua characteristica' ülküsünü 19.yy sonunda, modern sembolik mantığı kurarak gerçekleştiren Frege, kurduğu formel mantık dili vasıtasıyla, daha önce Leibniz ve Boole tarafından reforme edilmiş olan eski mantığı tamamen aşmış ve nesnel bilgiye dayanak sunan yetkin bir sembolik dili mantığın hizmetine sunmuştur. "Aslında, oluşturmak istediğim, yalnızca 'calculus ratiocinator' değil, Leibnizci 'lingua characterica' idi"¹ diyerek salt matematiksel işlem ve hesaplamaların mantık terimleriyle karşılaşılması talebini değil, ayrıca da evrensel bir matematik diline ulaşma arzusunu dile getiren Frege, *Begriffsschrift*'te geliştirdiği formel dil ile, "sözcüğün insan ruhu üzerindeki hakimiyetini yok etmeyi"² hedeflemiş ve 20.yy felsefe tarihinin seyirini belirleyecek matematiksel tahlillerde bulunmuştur. Frege'ye göre Leibnizci 'calculus philosophicus' veya 'calculus ratiocinator' düşüncesi muazzamdır ve şayet "bu denli büyük bir hedefe tek seferde ulaşamıyorsa bu, adım adım elde edilemeyeceği anlamına gelmemektedir."³ Bu bağlamda Frege şöyle demektedir:

"Bu kavramsal yazı tam olarak bu ihtiyaçtan doğmuştur. İlk olarak, bir yaklaşımın doğruluğunu en düzgün biçimde kontrol etmeli ve kökeninin araştırılabilmesi için fark ettirmeden ortaya çıkan her koşulu ele almalıdır. Bu yüzden sonuç için anlam ifade etmeyen her ifadeden vazgeçilmiştir. Benim için önemli olan her şeyi §3 *Kavramsal İçerik* (*begriffliche Inhalt*) bölümünde ele aldım."⁴

Boole'un mantığı matematikselleştirme çabasını ters yönde geliştirerek matematiği mantıksallaştırmış olan Frege, bilimsel nesnellüğün dil üzerinden araştırılması hususunda 'mantıkçı pozitivizm' ile 'analitik felsefe' üzerinde; dildeki nesnellik arayışının yol açtığı anlam sorununun araştırılması hususunda ise 'fenomenoloji' üzerinde etkili olmuştur. Özetle Frege, modern sembolik mantık dilinin kurulmasının mimarı olarak kendisinden önceki felsefi-matematiksel düşünce mirasını yüklenmiş ve onunla hesaplaşmak suretiyle formel- kavramsal bir mantık dili tesis etmiştir. Şimdi Frege'yi önceleyen bu düşünsel mirasın taşıyıcısı olan belli başlı isimlere biraz değinerek sembolik mantığı önceleyen tarihsel bağlam hakkında fikir sahibi olalım.



¹ Frege, Gottlob, *"Begriffsschrift"*, *"Über den Zweck der Begriffsschrift"*, Hildseim, Geroge Olms, 1964, s.98.

² *A.g.e.*, 'Önsöz', s.XII.

³ *A.g.e.*, 'Önsöz', s.XI.

⁴ *A.g.e.*, 'Önsöz', s.X.

FREGE İLE HUSSERLİ ÖNCELEYEN FELSEFE VE MATEMATİK DÜNYASI

1880’lerde Yeni Kantçılık tarafından savunulan sentetik apriori nitelikteki aritmetik ve geometrik önermeler kabulü, Kant karşıtı düşünürler tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır, çünkü Kant karşıtı düşünürlere göre aritmetiğin ‘görü’ye dayandırılması, nesnellik iddiasında olan bir bilim olarak aritmetiğin kesinlikli yapısına aykırıdır. Ayrıca “Kant’ın görüşüne göre, her ne kadar zihinden bağımsız bir ‘kendinde-şey’ler dünyası varsa da insanlar bunların bilgisine hiçbir zaman ulaşamaz; çünkü tüm bilgiler zorunlu olarak deneyimde verilmiş olana bağlı olmak durumundadır ve zihin tarafından belirli bir şekilde yorumlanırlar.”⁵ Ancak bununla birlikte “Kant için kendinde-şeyleri, yani asla bilinemez olanı dile getirmek kaçınılmazdır. Çünkü kendinde şey, bilginin nesnel olmayan, ama göz ardı edilemeyecek temelini gösteren şeydir... İster dile getirilebilir olsun, isterse dile getirilemez olsun, insan düşüncesi en sonunda gelip ‘kendinde-şey’e dayanıp kalır.”⁶ Kant ile hesaplaşılan bu dönemde Kantçı kuramın kritik edilen bir diğer yanı, Kantçı ‘görü’ ile ilgilidir: “Kantçı kuramın en radikal eleştirmenlerinden Bolzano’ya göre, Kant’ın aritmetiğin kökenine yerleştirdiği ‘görü’; uzam-zaman koordinatlarında gerçekleşen empirik bir deneyim olması sebebiyle bilimsel bir kurama kaynaklık edemez. ‘Duyusal görü, ya saf görüdür (uzay ve zaman) ya da duyumlama yoluyla uzay ve zamanda fiili gerçek [wirklich] olarak dolaysızca tasarımılanan empirik görüdür.”⁷ Dolayısıyla görüldüğü üzere Frege ile Husserl’i önceleyen dönemde felsefe dünyası, Kant’ın sentetik-apriori aritmetik ve geometrik önermeler kabulü, asla bilinmeyecek gizemli ‘numen’ler kabulü ve empirik görü kabulü olmak üzere üç temel noktada Kant felsefesiyle derin bir hesaplaşma içine girmiştir.

Kant’a göre mantıkta “Aristoteles’ten beri ne geri ne de ileri bir adım atılabilmektedir.”⁸ Oysa özne ile yüklem arasındaki ilişki, her daim dış dünyayla bağlantısı olan bir ilişkidir ve muhakkak “anlambilimsel bir anlayışa bağlıdır.”⁹ Çalışmamızın tam da Husserl gözünden Fregeci aritmetik felsefesini yorumlamak arzusundaki amacı, bu anlambilimsel çatıya sırtını yaslamaktadır. Nitekim mantığın dilde ve yargıda özne ile nesne arasındaki ilişkiyi soruşturması, Aristoteles’in dediği gibi illa ki anlam temellerine dönülerek saptanmak durumundadır. Böylece artık matematik felsefesi sahasından semantik bir düzleme evrilen ve bu vesileyle de Husserl ile aynı potada ele alabileceği-

⁵ Cottingham, John, “Akılcılık”, Çev.:Bülent Gözkan, Doruk yay., 2003, s.105.

⁶ Altuğ, Taylan, “Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi”, Etik yay., 2004, s.33.

⁷ Güven, Özgüç, “Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi ve Apriorilik Sorunu”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı - Doktora Tezi, İstanbul 2012, s.30. Online: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

⁸ Kant, Immanuel: “Kritik der Vernunft”, 1.ve 2.oriijinal baskıdan sonra. Ed.Jens Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998, s. B-VIII.

⁹ Tugendhat, Ernst; Wolf, Ursula: “Logisch-semantische Propädeutik.” Stuttgart, Reclam, 1922, s.79.

miz bir ortak zemine ulaşan konumuza girmeden evvel, görünüş-hakikat, anlam-gönderim, kendinde olmaklık-temsil olmaklık gibi ayrımlara ışık tutuması için semantik kuyuda el fenerimiz olacak bir kavramın, 'yönelimselliğin' kulağını çınlatalım.

Bolzano'ya göre matematiğin sağlam bir biçimde temellendirilmesi, ancak 'görü'den arındırılmış saf bir mantığın yardımıyla mümkün olabilir. Bu nedenle *'Wissenschaftslehre'*¹⁰ adlı kitabında mantık yasalarına, bizden bağımsız bir hakikat atfetmekle nesnel bilginin olanağını kurtaran filozof; bu görüşüyle 19.yy sonlarında tarih sahnesine çıkacak olan realist mantıkçılığın öncüsü olmuştur. Böylece 'kendinde tasarım'ın temsil ediliş tarzını, temsil etmekte olduğu kavramsal içerikten ayıran Bolzano; daha sonra Brentano ve Meinong tarafından geliştirilecek olan 'yönelimsellik' düşüncesinin ilk tohumlarını atmış, akabinde Frege ve Husserl felsefelerinde ortaya çıkacak olan – sırasıyla-'anlam-gönderim' ve 'noema-noesis' ayrımlarına esin kaynağı olmuştur.

"Mantıkta yer alan önceki pek çok yanlışın kaynağı, insanların bir yandan düşünölmüş doğruluklar (gedachte Wahrheiten) ve kendinde doğruluklar ile düşünölmüş tümceler ve düşünölmüş kavramlar arasında diğere yanda kendinde kavramlar ve kendinde tümceler arasında yeterince keskin ayrımlara yapmaya özen göstermemiş olmalarından kaynaklanır."¹¹

'Görü'den bağımsız bir bilgiye ulaşma denemesinde mümkün bilginin temeline 'kendinde tasarımlar'ı yerleştirerek semantiğin kurucusu olan Bolzano'yu, Boolecö simgelemi geliştiren ve gösterge-bilimin kurucusu olan Peirce izlemiş; hemen akabinde Frege'nin çağdaşı olarak Peano, Frege'nin sembolik diline göre daha kolay anlaşılır bir dil kurup onunla aritmetiğin mantıksal temellerini soruşturmuştur. Frege'ye gelinceye dek felsefenin seyrettiğı mantık-matematiksel sürecin fenomenolojik açıdan da yorumlanabilecek kilit isimleri olarak Bolzano, Peirce ve Peano'nun adını kısaca andıktan sonra, artık 20.yy matematik felsefesiyle sınırlandırılmış alanı bakımından konumuzun esas muhatabı olan Frege ve Husserl felsefelerine geçebiliriz.



FREGE'DE SAYAL SAYI KAVRAMININ MANTIKSAL ZEMİNİ VE BAĞLAMI

Bilimsel bilginin ve aritmetiğin nesnel temellerine, hiçbir zihinsel ya da duysal deneyime başvurmadan, salt kavramsal zeminde ulaşmak isteyen Frege, niceleyicileri kullanarak geliştirdiğı yüklemeler mantığı sayesinde önermelerin aksiyomatik hesabını geliştirmiş ve *'Begriffsschrift'*te aritmetiği, muğlak anlamlar içeren doğal dilden kurtarıp aksiyomatik tarzda formöle etmiştir. "Görünen o ki, en sağlam kanıtlama, tüm anlayışların temellendiğı yasalara odaklanan ve nesnelere özel niteliklerinden bağımsız, salt

¹⁰ Ayrıca bkz.: Bolzano, Bernard *"Wissenschaftslehre"*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1929.

¹¹ Güven, Özgüç, *"Kant, Bolzano ve Frege'de Yargıların Temellendirilmesi ve Apriorilik Sorunu"*, s.88.

mantıksal olandır.”¹² Aritmetiğin nesnelere olarak sayılar ve analitik yapıdaki aritmetik önermeler, aritmetiğin bu kesinlikli yapısına paralel biçimde nesnel ve mantıksal açıdan açıklanmak zorundadırlar. Bu zorunluluk uyarınca aritmetiğin temellerini araştırırken doğruluk değerinden yoksun ‘tasarımları’ (Vorstellungen), diğer empirik ve metafizik unsurlarla birlikte sayının tanımından ve aritmetiğin alanından uzaklaştırmak isteyen Frege, bu amaca yönelik olarak sayıları, zihin ya da duyum kökenli olmayan ‘düşünce içerikleri’ olarak tanımlamıştır. “Frege’ye göre düşündüğümüz ve yargıda bulunduğumuz şeyin kendisinde hiçbir öznellik ya da psikolojik yön bulunmaz.”¹³

Böylece fiili gerçek bir nesneye ya da zihinsel bir tasarıma tekabül etmeyen, yalnızca nesnel olmak bakımından nesne olan sayılar, bizden bağımsız uzam-zaman dışı bir ‘düşünceler alemi’ne aittirler ve bizim tarafımızdan tümce bağlamında yakalanmaktadır. Dolayısıyla sayı tümceleri bağlamında yakalanan sayı nesnelere, tümcede onların yerinde duran ‘özel ad’ların (‘Eigennamen’) tümce bağlamındaki işlevlerinin çözümlenmesiyle elde edilirler. “Bir özel adın anlamını bilmek demek, bir nesneyi o adın gönderimi olarak teşhis edebilmek demektir.”¹⁴ Bundan dolayı Frege sayıyı, mantıksal bir nesne olarak tümce bağlamında yakalamakla, analitik aritmetik anlayışının bir getirisi olarak mantıksal çözümlenmeden faydalanmaktadır. Ancak bununla birlikte sayı nesnelere bizim tarafımızdan tam olarak nasıl yakalandığı, psikolojizme düşmeme ihtiyatlılığından ötürü Frege tarafından açıklanmadan bırakılmıştır. Bu nedenle yapılabilecek olan şey yalnızca, tümce bağlamında kalınarak sayıya nasıl ulaşılacağına gösterilmesidir.

Sayının elde edilmesi sürecinde, sayı nesnelere, onların dildeki karşılıkları olan sayı sözcükleri arasındaki nesnel ilişkiyi tümce bağlamında mantıksal olarak analiz etmek yolunu tutan filozof, bu yönüyle, anlam-gönderim ve tasarım arasında bir ayırım yapmış olup söz konusu ayırım bakımından fenomenolojiyi besleyen bir girişimde bulunmuştur. Zira şeylerin, kendilerini bize birçok farklı biçimde sunabilmelerine karşın hep aynı kalan bir özü işaret ettikleri, yahut şeylerin bize gösterdikleri yüzleri dışında başka yüzlerinin de olabileceği gibi görüşlerden hareketle ileri sürülmüş her tez, belli bir manada fenomenolojik olmak durumundadır. Her ne kadar Frege’nin matematik felsefesi, doğrudan fenomenolojik düzlemde değerlendirilemeye de, anlam-gönderim arasında çizilen sınır bakımından, fenomenolojinin bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi, bilinenin kendini sunma ve kendinde olma biçimleri bakımından ele alabilir; anlamın nasıl ve neye verilmekte olduğu üzerine düşünebiliriz. Fakat söz konusu sorunu, fenomenolojik açıdan değerlendirilmeye elverişli yönleri açısından ele almadan evvel, Frege’nin söylediklerini biraz daha açmalıyız.

¹² Frege, “*Begriffsschrift*”, Önsöz, s.IX.

¹³ Bell, David, “*Gottlob Frege*”, A Companion to Epistemology, Ed. Dancy, Jonathan ve Sosa, Ernest, Oxford-Blackwell, 1998, s.148.

¹⁴ Frege, Gottlob, “*Aritmetiğin Temelleri*”, Çev. Bülent Gözkan, YKY, 3. Baskı, 2014, s.46.

Frege, 'tasarım'ları (Vorstellung) sayı tümcelerinden dışlamış olmakla, Locke ve Hume'cu psikolojizmden sakınmıştır. Zira Locke ve Hume, duyuma dayalı tasarımlar olarak 'ide'leri mantık ve matematiğin temeline yerleştirmiş ve ayrıca da tasarımlarla göstergeler arasında yinelenmelere dayalı çağrışımsal bir bağ kurmakla; bilimin nesnel olanağını, psikolojik ve empirik deneyime indirgemişlerdir. Bu anlayışın savunduğu 'sayı', duyu deneyiminden soyutlanmış apriori bir idea olarak Frege'nin kabul edebileceği bir tanıma sahip değildir. Zira görüyü yalnızca geometri temelinde kabul eden Frege için aritmetik nesnelere dayalı soyutlamalar olarak kabul edilmesi, onların nesnelere kopararak ele alınmalarına yol açar. Oysa Frege sayının tanımını, sayı tümcesinin bilgiye ulaştırarak olan kavramsal içeriğini, nesnesiyle olan ilişkisi içinde yakalamaktadır. Bu nedenle yargının düşünce içeriğine bakacakları yerde, düşüncenin dile getiriliş tarzında takılıp kalan Hume gibi psikolojistlerin yanısıra Boole ve Hilbert gibi formalistleri de eleştiren Frege, aritmetiğin nesnelere kendi nesnelikleri içinde tanımlamaya çalışmıştır. Sayılar, kendilerine has 'mantıksal kendilikler' olarak uzam-zaman dışındaki 'düşünceler alemi'ne aittirler. Böylece Frege ontolojik olarak bizden bağımsız bir aleme yerleştirdiği 'düşünceler'i, zihinsel kurgulardan ve maddi gerçekliklerden bağımsız 'mantıksal kendilikler' olarak açıklamakla, psikolojizmin düştüğü hataya düşmekten sakınmıştır. Bu vesileyle aritmetiğin apriori temelleri, sayının tümce bağlamındaki nesnel anlamının yakalanmasıyla gerçekleşecektir.



FREGE'DE 'SINN' – 'BEDEUTUNG' – 'VORSTELLUNG' AYRIMI

Sayı nesnesi, sayının yerinde duran sayı sözcüğü tarafından imlenen gönderimdir. Sayı sözcüğü, sayı nesnesinin dildeki ifadesi, yani temsilidir. Sayı sözcüğü, "özel ad"¹⁵ olarak tümcede sayı nesnesinin yerinde durur ve sayının anlamını verir. 'Özel ad'ın gönderimi olarak sayı nesnesi, Frege tarafından 'Bedeutung' kelimesiyle adlandırılır. Sayının dildeki ifadesi olarak rakam, sayının işareti/imi/göstergesi (Zeichen) iken; sayı sözcüğü ise sayının anlamıdır ve Frege tarafından 'Sinn' olarak adlandırılır. Son olarak sayı sözcüğünün zihinde kurgulanan ve kişiye bağımlı olan tasarımına 'Vorstellung' diyen filozof, tasarımları, doğal dil ile birlikte, aritmetiğin nesnel alanının dışında tutmaktadır.

¹⁵ Frege, *'Begriffsschrift'* adlı yapıtında işaret (Zeichen), ad (Name) ve özel ad (Eigennamen) arasında bir ayrıma dikkat çekmektedir. Bir 'özel ad' ilişkisinin temsili olarak 'ad'lar ve 'işaret'ler, belirli bir nesneye ('bestimmte Gegenstand') gönderimde bulunur ki söz konusu gönderim (Bedeutung) birçok 'ad'a ve 'işaret'e yüklenebilir. Ayrıca bkz.: Frege, Gottlob, *"Über Sinn und Bedeutung: Funktion, Begriff, Bedeutung: fünf logische Studien."* Ed.Günther Patzig, 7.baskı, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, ss.40-66, (burada) s.41.

Aritmetiğin nesnelere dildeki anlamları (Sinn) ile zihindeki tasarımları (Vorstellung) arasında ayırım yapıp Vorstellung'ları aritmetiğin alanından uzaklaştırarak anlamın nesnellliğini kurtarmıştır. Nitekim Frege, Sinn, Bedeutung ve Vorstellung arasında yaptığı ayırımla hem psikolojizmin öznel olan 'tasarım' ile nesnel olan 'kavram'ı birbirine karıştırma yanlışlığına düşmekten korunmuş, hem de salt mantıksal düzlemde kalarak anlam sorununa matematiksel nesnelere anlamı ile (Sinn) ile gönderimi (Bedeutung) arasındaki ilişki bağlamında fenomenolojik bir dayanak sunmuştur. Öyle ki bu ayırıma göre sayılar arasında anlam ya da gönderim bakımından kurulabilecek bağıntının irdelenmesi, sayının tanımında faydalanılacak kapsamsal eşdeğerlik ve eşsayıllık açısından da aydınlatıcı olacaktır. Örneğin 2^4 ve 4^2 gibi iki farklı sayı arasındaki eşitliğin kökeninde bu sayıların anlamları arasındaki bir eşdeğerlik değil, bilakis gönderimleri ⁽¹⁶⁾ açısından bir eşitlik bulunmaktadır. Dolayısıyla beraberce aynı doğruluk değerini alan önermeler arasında, yani beraberce yanlış veya beraberce doğru değerini alan iki farklı önerme arasında, anlamları farklı olsa da gönderimleri bakımından kurulan biçimsel bir denklik vardır. İşte tüm bu eşitlik, eşdeğerlik, eşsayıllık gibi mantıksal ilişkiler, hem matematik nesnelere arasındaki bağıntıların açıklanması açısından, hem de anlam sorunu bağlamında psikolojizme düşülme tehlikesinin aşılması açısından kavramsal zeminde aydınlatılmak zorundadır. Bu nedenle Frege, 'anlam-gönderim' ve 'kavram-nesne' ayırımlarını semantik düzlemde ele almıştır.

Frege'ye göre sayının mantıksal tanımına ulaşılması yolunda ilk iş sayı nesnelere kendinde nesnelliklerini elde etmekten geçer. Bunun kavramsal zeminde yapılabilmesi ise ancak ontolojik olarak bizden bağımsız bir 'düşünceler alemi' sayesinde mümkün olabilecektir. Ancak 'düşünce alemi' türünden üçüncü bir alan vasıtasıyla görüden bağımsız, ne zihinsel ne de duyuusal deneyimlere indirgenebilecek olan, salt mantıksal nesnellikler olarak 'düşünceler' elde edilebilecektir. Frege'ye göre Kantçı 'yargı bağlamı' işte tam da bu işi görmek üzere düşüncelerin tümce bağlamında verili nesnel içerikler olarak sayı tümcelerinde yakalanması bakımından rehberimiz olacaktır.¹⁶ Yani aritmetiğin sayı, küme vb. nesnelere, düşünceler alemindeki mantıksal nesnelere ve tanımlarına, onlara karşılık gelen anlamların, tümce bağlamındaki işlevlerinin çözümlenmesiyle ulaşılabilecektir. Fregeci terminolojiyle söylersek; tümce bağlamında kalınarak bir nesnenin 'Bedeutung'u, onun tümcedeki 'Sinn'i ile ilişkisi içinde ele alınmaktadır. Nesnelere anlam-gönderim açısından değerlendirilme-

¹⁶ Kantçı 'Yargı Bağlamı' vb. hususlar açısından Kant ile Frege karşılaştırmasının zengin bir kaynakça ışığında yapıldığı kapsamlı ve yetkin bir çalışma olarak adigeçen konuda daha geniş bir tartışma için ayrıca bkz.: Güven, Özgüç, "Kant, Bolzano ve Frege'de Yargıların Temellendirilmesi ve Apriorilik Sorunu", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı - Doktora Tezi, İstanbul 2012.

Online: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

sinden başka, önermelerin de bu açıdan değerlendirilmesi söz konusudur. Öyle ki önermedeki nesnel anlam, 'Sinn'; önermenin gönderimi olarak doğruluk değeri ise 'Bedeutung' olmaktadır. 'Sinn' değişse de 'Bedeutung'un değişmediği önermelerde, doğruluk değeri kendisiyle aynı kalmaktadır. Örneğin 'Erdil, tenis maçında Leyla'ya yenildi' yargısıyla 'Leyla, tenis maçında Erdil'i yendi' yargısının sadece mantıksal formu, yani anlamı değişmiş, gönderimi değişmemiştir. Dolayısıyla anlamı değişmiş olmasına karşın doğruluk değeri değişmemiş olan bu iki önerme, 'Sinn'in 'Bedeutung'un taşıyıcısı olmadığını göstermektedir. Pekala 'Sinn'i olup 'Bedeutung'u olmayan, 'yuvarlak kare' gibi ifadeler de anlamlı olabilmektedir. Demek ki "bir 'Sinn'in algılanmasıyla kati surette 'Bedeutung'un var olduğu söylenemez."¹⁷ Frege'nin esas odak noktası olarak aritmetiğin nesnelere, sayı tümcelerinde hem 'Sinn'i, hem de 'Bedeutung'u olan mantıksal nesnelere.

Sayal sayının genel kavramının sayı tümcesi bağlamında yakalanması konusu, Frege'nin kavramlar arasında yaptığı bir sınıflandırmaya değinilmesini gerektirmektedir. Frege'ye göre Sinn'i olan her 'özel ad'ın bir Gegenstand'a gönderimde bulunma zorunluluğu olmadığı gibi, Sinn'i olan kavramların da zorunlu olarak bir Bedeutung'u olması gerekmemektedir. Altına hiçbir şey düşmeyen ve kaplamı boş küme olan kavramlar da pekali anlamlı olabilirler. Ayrıca Bedeutung'u olmayan kavramlar gibi, Bedeutung'u olmayan tümceler de vardır. 'Sahte özel ad' bildiren tümceler bir doğruluk değerine, yani Bedeutung'a sahip olmayan ama buna karşın bir içerik dile getiren, dolayısıyla da Sinn'i olan tümcelelerdir. Ancak Frege'ye göre 'bir sayı tümcesi, bir kavram hakkında bir bildirim içermektedir.'¹⁸ Sayı tümcesinde içerilen ikinci-düzyen kavramlar, birinci-düzyen kavramlar hakkında bir bildirim sunarlar. Bir başka deyişle, "sayal sayının genel kavramı, aslında birinci-düzyen kavramın altına düştüğü ikinci-düzyen bir kavramdır."¹⁹ İşte burada sözü edilen birinci ve ikinci-düzyen kavramlar arasındaki farkı daha açık ifade edecek olursak: Frege'nin birinci ve ikinci-düzyen kavramlar olarak adlandırdığı kavram türleri, kaplamının boş küme olmadığı kavramlar olarak hem Sinn'i hem de Bedeutung'u olan sözcüklerdir. Birinci-düzyen kavramların altına nesnelere düşmekteyken; ikinci-düzyen kavramların altına kavramlar düşmektedir. Yani ikinci-düzyen kavramlar, sayı tümcelerinde sayıların teşhis edilebilmesini sağlayan ve altına birinci-düzyen kavramların düştüğü kavramlar olarak aritmetiğin anlam temellerinin saptanmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda, sayı tümcelerinde, sayı nesnelere yerinde duran "özel ad"lar, hem bir 'Sinn'e, hem de bir 'Bedeutung'a sahiplerdir. İşte bu, sayının dildeki karşılığının, sayının nesnel kendiliğiyle ilişkisi açısından Sinn'i ve Bedeutung'u arasındaki ilişki, formel bir dil üzerinden nesnellüğün soruşturulmasına yol açmış, buradan da fenomenoloji açısından

¹⁷ Frege, "Über Sinn und Bedeutung: Funktion, Begriff, Bedeutung", s.42.

¹⁸ Frege, "Aritmetiğin Temelleri", s.142.

¹⁹ A.g.e., s.62.

verimli olacak bir hususa; 'anlam sorunu'na ulaşılmıştır. Fakat matematik felsefesinin fenomenolojik açıdan değerlendirilebilecek açıklamaları, Husserl fenomenolojisine gelindiğinde dile getirilecektir.

'Sinn' – 'Bedeutung' ayrımını, 'fonksiyon' (kavram) – 'argüman' (nesne) kutupları bağlamında izah edecek olursak; fonksiyon, boşluklu yapısını tamamlayan argümana göre, farklı bir gönderime tekabül etmekte; yani fonksiyonun doğruluk değeri, ona yüklenen argümana göre değişmektedir. Sinn - Bedeutung ayrımının fonksiyonel formülasyonu ile Frege, aritmetiğin nesnelere 'Bedeutung'unu, sayı tümcelerindeki 'Sinn'leriyle ilgileri içerisinde tanımlamakla, modern mantığın genişleme ilkesini doğrulamıştır. İşte tam da bu nokta, bilmenin ne'liğini açıklamaya çalışan fenomenoloji açısından değerli görülebilecek bir noktadır. Zira şeylerin kendileri ile kendilerini bize sundukları halleri arasındaki ilişkiyi soruşturan her eğilim, fenomenolojik bir perspektiften faydalanmak durumundadır. Ancak bu noktayı irdelemeden evvel Frege ve Husserl felsefelerinin konumuz açısından değerli gördüğümüz noktalarına değinmeyi sürdürelim.

Husserl'e göre, dış dünyada olup biten olaylar ve kendini sunan nesnelere, gerçekte bana gösterdikleri yüzlerinden farklı yüzlere de sahip olabilen ve verili anlamlarıyla kendinde hakikatleri arasında fark olan şeylerdir. İşte tam da bu görüşle ilişkilendirilebilecek bir tutum olarak Frege'nin anlam-gönderim ayrımı, şeylerin 'Sinn'leri ile 'Vorstellung'larını birbirine karıştırma ve 'Bedeutung'a, 'Sinn' üzerinden varmaya çalışma yanlışlarını bertaraf etmek üzere ortaya konulmuştur. Frege, 'düşünceler'in doğrudan bilgisinin edinilip edilmeyeceği ve ontik yapısı konusunda yorumda bulunmak kaçınılmaz, ancak 'düşünceler'in bilinci oluşturan parçalar olarak bilince aşkın olmadıklarını, fakat bir diğer yandan da bilinç tarafından yakalanan nesnel kendilikler olduklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda Frege, fenomenal anlamda şeylerin kendilerini sundukları halleriyle, kendileri arasında bir ayrım yapmış, yani anlam ile gönderimi birbirinden ayırmış, ancak gönderimin kendinde ne olduğunun bilinip bilinmeyeceği üzerinde fikir beyan etmemiştir. Frege'ye göre bizim bilebileceğimiz tek şey, 'Sinn' ile 'Bedeutung'un birbirleriyle olan ilişkisidir. Bu nedenle Frege, 'düşünceler' olarak nitelendirilen 'Bedeutung'ların kümesine, tümce bağlamında gerçekleştirilen mantıksal çözümlemeyle ulaşmakta; 'Bedeutung'ların doğrudan kendisini değil, kapsadığı genel kümeyi elde etmektedir. Dolayısıyla aritmetiğin nesnelere olarak sayılar örnek verilecek olursa, sayıların düşünce içerikleri olarak 'Bedeutung'ları doğrudan elde edilememekte; ancak onların kaplamalarının sayal sayısının kümesine, bir dizi kavram-kaplam eşleşmesi üzerinden ulaşılabilir. Bu nedenle Frege'nin matematik felsefesinde 'görünüş-kendinde şey' ayrımı türünden fenomenolojik bir kutuplaşma yoktur, ancak 'anlam-gönderim' ilişkisi, Husserlci fenomenoloji bağlamında ele alınan 'anlamın yönelimselliği' düşüncesi açısından besleyici olmuştur.

1884 yılında yayımlanan *Die Grundlagen der Arithmetik*'te sayının ilk ve en yetkin mantıksal açıklamasını veren Frege, her ne kadar sayı tanımında faydalandığı kümeler kuramı üzerinde (daha sonra Russell tarafından) saptanacak paradoks nedeniyle, aritmetik kuramını tamamlayamamış olsa da, aritmetiğin salt kavramsal açıdan temellendirilmesi bakımından oldukça değerli bir atılım gerçekleştirmiştir.

Sayının mantıksal tanımına, kavramların kaplamalarındaki nesnel arasındaki eşleme ilişkisi üzerinden ulaşan Frege, sayının elde edilebilmesi için, sayısal bir eşitliğin anlamının saptanması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle "Hume'cu eşleme bağıntısı"²⁰ndan hareketle, sayı tümcelerindeki ikinci-düzyen kavramların kaplamaları arasında eşsayıllık türünden bir eşdeğerlik kuran ve bu eşdeğerlikten tüm bu eşdeğer kümelerin kümesi olarak sayılabilir sayılara ulaşan Frege, salt mantıksal zeminde kalarak kavramların kaplamaları arasında kurulan bir eşdeğerlik üzerinden sayının kavramsal tanımına ulaşmıştır. Sayının tanımı verilirken faydalanılan Hume ilkesi, "Leibnizci aynılık düşüncesi"²¹yle tamamlanmıştır.

'Aynılık ilkesi'ne göre kaplamaları aynı olan kavramlar birbirleri yerine kullanıldıklarında tümce anlamı değişse de tümcenin gönderimi değişmemektedir. Bu nedenle kavramların kaplamaları arasında kurulan tam eşleme, kaplamalar arasında bir eşsayıllığa ve eşsayıllık da, eşdeğer kaplamalara sahip kavramların aynı sayılabilir sayıya gönderim yapan küme altında kapsanmalarına yol açmaktadır. Böylece Frege, alışkanlığa dayalı nedensellik anlayışı, deneyime dayalı doğa yasaları ve algı kökenli apriori bilgi gibi görüşleri bakımından eleştirdiği Hume'un tek bir görüşünden, 'Hume ilkesi'nden faydalanmış ve bu ilke sayesinde sayının mantıksal açıklamasını yapmıştır. "F kavramına ait olan sayılabilir sayı, 'F kavramıyla eşsayılı' kavramının kaplamasıdır"²² hususundaki kavram-kaplam ilişkisini saptamakla Frege, mantığa büyük bir katkıda bulunmuştur. Zira bu tanımla, aritmetiğin görüden bağımsız bir açıklamasına ulaşılmıştır.

Mantık yasaları, doğruluk yasalarıdır ve bir fonksiyon olarak yüklemisel doğadaki önermenin, aldığı argümana göre belirlenen bir doğruluk değerine gönderimde bulunmasının yasalarını yönetir. Doğruluk, Frege için tümcenin Bedeutung'una yüklenmektedir. Bu nedenle 'en genel doğruluklar bilimi' olarak mantık, nesnel bilginin temel unsuru olarak öznenen bağımsız mantıksal bir varoluşa sahip olan kavramsal içerikleri, tümce bağlamında akıl vasıtasıyla yakalamaktadır. Tümce formları dilden dile değişse de doğruluk değerleri değişmeden kalmaktadır. Bu yüzden Frege, tümcenin nesnel anlamı olarak gördüğü kavramsal içerikleri -ki bunlara 'düşünceler' (Ge-

²⁰ Krş.: "Eğer iki sayı, birinin bir birimi, diğerinin her birimine karşılık gelecek şekilde biraraya gelmişlerse, onların eşit olduklarını söyleriz", Frege, *Aritmetiğin Temelleri*", s.156.

²¹ A.g.e., s.159.

Krş.: "Birbirleriyle aynı olan şeyler birbirlerinin yerine konulduğunda doğruluk değeri değişmez".

²² A.g.e., s.162.

danken) der- içeriklerin tümcedeki öznel dile getirilişlerinden ayırır. Tümce, tümcede içerilen düşüncelerin anlam bakımından doğru olması halinde doğru; yanlış olması halinde yanlış değerini almaktadır. Yani doğruluk değeri, tümcenin gönderimine göre belirlenmektedir. Bundan dolayı Frege, doğruluğun tümce bağlamı dışında bir dış kaynağa göre belirlendiği 'doğruluğun uygunluk teorisi'ni kabul etmemektedir. İşte bir önceki paragrafta da söz edildiği üzere, Frege'nin 'düşünceler'in aklın oluşturucu unsurları olarak nasıl olup da akıl tarafından yakalandıkları konusuna girmemesi ve düşüncelerin varoluşu hakkında yorumda bulunmaması, tam da adigeçen 'doğruluğun uygunluk teorisi'ne tezat anlayış açısından psikolojizm tehlikesinin bertaraf edilmesi ihtiyatlılığıdır. Frege'nin 'düşünce' ile kastettiği şeyin nasıl yakalandığını, kendi terminolojisi ve kuramı doğrultusunda açıklamayı deneyen kişi, 20.yy fenomenolojisinin kurucusu Husserl olmuştur. Husserl bu problemi, psikolojizme düşme tehlikesini göze alarak 'yönelimsellik' ışığında açıklamayı denemiştir.



HUSSERL'DE ANLAMBİLİM OLARAK MANTIK VE SAYININ REFLEKSİF TEMELLERİ

Husserl, Frege'nin sayı tanımında içerilen ve matematiksel bilginin temelini kuran, akla dolaysız verili saf düşünce içerikleri olarak sayıların, ancak bilince geri dönülerek saptanabileceklerini düşünür. Bilince geri dönülmesi ise ancak refleksif olarak kendine yönelen, yani kendini kendine konu edinen mantık ile mümkündür. Fenomenolojiyi, bilimlerin bilimi olarak yapılandırmak isteyen Husserl, tüm bilimlerin temeli olan nesnel bilim ideasının, apofantik biçimsel mantık vasıtasıyla gerçekleştirilebileceğini savunur. Böylece "bilimlerin bilimi olarak fenomenoloji"²³nin kaynağı, 'anımlar bilimi' statüsündeki mantık olmakta ve mantık vasıtasıyla tüm bilimlerin anlam dokusu araştırılmaktadır. Zira "fenomenolojiye göre bilinç, ele aldığı nesnelereanımlar olarak incelemektedir."²⁴

Leibnizci 'mathesis universalis'in evrensel temelini kurmak iddiasıyla bilimin anlam temellerini araştırmaya koyulan Husserl, bilimsel bilginin güvenilir kaynağı olarak nesnel anlamlara bir dizi fenomenolojik indirgeme neticesinde ulaşmakta, böylece psikolojik ve olgusal öğelerden arındırılmış bir zeminde nesnel ve apriori öz'leri (Wesen) saptamaktadır. Bu noktada bilincin kendisinin de yaşama dünyası (Lebenswelt) içinde, diğer şeylerle birlikte indirgemeye uğratıldığı, dolayısıyla da anlama dönüştürülmüş saf öz'leri kuran bilincin psikolojik ya da metafizik bir 'ben' ol-

²³ Ayrıca bkz.: "...Nasıl ki geometri, doğadaki ve mekandaki bütün şekiller hakkında geçerli ise, fenomenoloji de bütün bilim dallarında geçerlidir", Husserl, Edmund, *"Kestin Bir Bilim Olarak Felsefe"*, Çev. Tomris Mengüşoğlu, YKY, İstanbul, 1995, ss.16-17.

²⁴ İnam, Ahmet, *"Edmund Husserl Felsefesinde Mantık"*, Vadi yay., 1995, s.46.

mayıp saf bir bilinç olduğu göz ardı edilmemelidir. Çünkü Husserl özleri, onları kurran bilinç ile ilişkileri içinde değerlendirirken onların kurucusu olan bilincin, özlerin nesnel ve apriori doğasını gölgelemeyecek saflıkta olmasına dikkat etmiştir. Böylece fenomenoloji bünyesinde bilginin ve bilimin olanağının araştırılması, bizi mantığa, dolayısıyla da bilince götürür. Bir başka deyişle bilimin temellerine ve olanağına dair sorgulama Husserl'i geriye doğru, bilincin mantıksal idealiteleri yaratan ve anlam veren bilinç edimlerine doğru bir araştırmaya sevk eder. Bu amaçla fenomenolojik yöntemlere başvurarak mantığın kendisinden doğduğu ilk özlere ulaşmaya çalışan filozof, burada ideal olanı doğrudan görmeyi sağlayan saf bir görüye ihtiyaç olduğu sonucuna varır. Yani Husserl'e göre mantığın kökenindeki saf görü, psikolojik veya duysal nitelikte olmayıp varlığın evrensel mantığını veren ve nesnel öz'lere ulaşma imkanı sunan kategorik bir 'görme'dir.

Husserl'in aritmetiği ve diğer bilimlerini dayandırdığı nesnel zemin, formel analitik mantık tarafından aydınlatılmaya çalışılmıştır. Genel olarak apofantik mantık anlayışıyla önce yargı ve anlam formlarını araştıran filozof, yargının yargı, anlamın anlam olabilme koşullarını, saf mantığın grameri bağlamında ele almıştır. Ardından çelişmezlik mantığı uyarınca yargıların ve anlamların bizzat kendilerini inceleyip çıkarım formlarını araştırmıştır. Formel analitik mantığın son aşamasında ise doğruluk mantığı bünyesinde, çelişki barındırmayan ve birlikte ele alınabilen yargıların doğruluk değerlerini, şey durumlarıyla uygunluklarına göre belirlemiştir. Tam da bu noktada mantık yasalarını, doğruluk yasaları olarak benimseyen Frege'nin reddettiği doğruluğun uygunluk teorisini, Husserl'in kabul ettiği görülmektedir.

Husserlci mantık özellikle bilimsel kuramların anlam yapılarını incelemek ve anlam kategorilerini saptamak ister. Zira Husserl'e göre bilim kuramlarındaki temel kavramlar ve kavramsal ilişkiler, anlam kategorilerine dayanmaktadır. Bu nedenle Husserl'in esas amacı, anlamların biraraya gelme formlarını, sentaktik kategorileri ve eski formlara dayalı yeni anlamlar oluşturmayı mümkün kılan anlam formlarını saptamaktır. Nitekim *'Logische Untersuchungen'in* ikinci cildindeki dördüncü incelemede, anlam formları kuramının temeli olan mantıksal grameri inceleyen filozof, bilgiye ulaştıran temel unsur olarak 'mantıksal form' üzerinde önemle durur. Ancak Husserl'in mantıksal form ile içerik arasında belirgin bir ayırım yapmamış olduğu da belirtilmelidir. Zira bir yargıda form olarak verilen şey, bir başka yargıda içerik olarak kullanılabilir. Oysa Frege, önermedeki nesnel düşünce içeriği ile mantıksal form arasında ayırım yapmış ve önermenin anlamı (formu) değişse de gönderiminin değişmeyebileceği durumları serimlemiştir.

Kavramsal bilincin derinliklerinde saklı nesnellik, kategorik bir görmeyle verilen mantıksal nesnelere bilinçteki temellerine geri dönülerek saptanacaktır. Bu noktada, Frege ile mukayese edilecek olursa, salt aritmetiği değil, tüm bilimlerini nesnel bilgiye ulaştıracak olan anlam temellerinin dil ve mantık üzerinden kendi nesnellik-

leri içinde elde edilme çabası Husserl'in Frege'ye yaklaştığı bir noktadır. Husserl, saf bilinç ile ilişkisi içinde anlam verme yetisini ve anlamda kendini veren nesnellikleri, 'yönelimsellik' (intentionalite) bağlamında irdelerken; Frege ise aritmetiğin nesnel-rini, nesnel düşünceler alanında konumlandırmış ve bu saf düşünce içeriklerini, dil üzerindeki bir dizi mantıksal analizle tümce bağlamında teşhis etmiştir. Husserl'in Frege'den ayrıldığı nokta, Frege'nin düşüncelerin tümce bağlamında yakalanmasını bir metafor olarak kullanıp nasıl yakalandıklarını açıklamaktan kaçınmış ve görüyü dışarıda bırakmış olmasına karşın, Husserl'in nesnel idealiteleri kendi apaçıklıkları içinde bilmeyi sağlayan bir aracı olarak saf görüye (reine Anschauung) başvurmuş olması ve nasıl olup da onlara ulaşacağımızı 'yönelimsellik' uyarınca denemiş olmasıdır.



HUSSERL'DE 'ANLAM KATEGORİLERİ', 'ÇOKLUKLAR KURAMI' VE 'SACHVERHALTE'

Husserl'e göre anlam kategorileri üç çeşittir: Nominal anlam, sıfatsal anlam ve önerme anlamı. Mekanı yargı olan nominal ve sıfatsal anlam, önerme anlamına bağımlıdır ve apriori yasalar vasıtasıyla hem birbirleriyle olan ilişkileri hem de yargıdaki konumları belirlenir. Önerme anlamı ise bağımsız bir anlama sahip olup temel önermenin mantıksal formundan birçok farklı önerme türetilir. Örneğin, "Baykuş, Antik Yunan'da bilgelik ve ruhaniyet timsalidir" önermesinin yerine "Antik Yunan'da bilgelik ve ruhaniyet temsili olan, baykuştur" denebilir. Yüklemsel olan, nominal olana dönüştürülebilir, fakat nominal anlam ile sıfatsal anlam birbiri yerine kullanılmaz.

Husserl bir yandan anlamları birbirine bağlayan apriori mantık yasalarını belirlemeye çalışırken, bir diğer yandan da sentaks kurallarına aykırı ve çelişkili ifadelerin yol açtığı 'anlamsızlık' ile sentaktik olarak anlama sahip olan ifadelerin bir yargı bağlamında anlam-dışı bir biçimde bir araya getirilmesinden oluşan 'aykırı anlamlılık' durumunu inceler. 'Yuvarlak kare', 'kanatlı at' gibi ifadelerin bir yargı bağlamında kullanılmasının anlamsızlığa yol açacağını düşünen filozof, çelişmezlik mantığının kurallarının anlamsızlığı önleyeceği iddiasındadır. İki çelişik yargının beraberce doğru değeri almasının olanaksızlığı üzerine kurulu olan doğruluk mantığı ise, her biri ayrı ayrı sentaktik açıdan düzgün ifadelerin bir araya geliş tarzlarının aykırı anlamlılığını önleyici kurallar öne sürmektedir. Husserl'e göre, ancak doğruluk mantığı kurallarına riayet edilmesi halinde, "Su, eğlenceli notaların dansıdır" gibi ifadelerin aykırı-anlamlılığının önüne geçilebilir. Böylece yargının doğruluk değerini, onu ortaya koyan bilinç etkinliğinden ve ilgili olduğu şey durumlarından soyutlamaksızın apaçık kılmaya çalışan filozof, saf görünümün apaçıklığın zorunlu bağlılığı olduğunu düşünmektedir.

Bir bilinç etkinliği olarak mantık, özellikle nesnellğin kendisinde kaynaştığı 'transendental ben'de geçerlilik kaynağını bulur ve tüm bilimleri mümkün kılan genel bilim ideasına, apaçıklık (Evidenz) sayesinde ulaşılır. "Başta sadece sembolik olarak işlev gören bir ifadeyi, daha sonra bu ifadenin ifade ettiği şeye dair az çok uygun bir görüş takip etmektedir. Eğer bu gerçekleşirse, kendine özgü bir tamamlanmışlık bilinci deneyimlenir. Saf anlam edimi, saf yönelim, tamamlanmışlığını, sanki yönelim aslında bir hedefe veya plana yöneltilmiş gibi, kategorik görünümün temsil ediminde bulur."²⁵

Rastlantısal olan her şeyden arındırılmış transendental düzlemde apaçık bir görmeyle kavranan özler; bilinçteki apriori nesne anlamlarıyla aynı anda fark edilir. İşte bu farkına varmayı sağlayan edim olarak 'apaçıklık', mistik yaşantı olmaktan ziyade, sürekli indirgemelere uğratarak idealleştirilen nesnelere dönüşmüş hallerindeki özleri sezme. Bu rasyonel görme, mantık tarafından bilince verilenlerin bilinçten ve doğadan arındırılması neticesinde elde edilir. Fakat her ne kadar Husserl, 'noema'yı dolduran görüsel içeriğin tüm psikolojik ve duyuşsal öğelerinden arındırılmış saf bir görüş olduğunu iddia etse de, Husserl'in görüş anlayışının empirik temellerden kopmamış olduğu yönünde genel bir kanaat hakimdir.

Mantığın, yargı ve anlamları soruşturan nesnel yanı, onu formel bir ontolojiye bağlamaktadır. Leibniz'in geleneksel mantığı formelleştirerek kurmaya çalıştığı 'mathesis universalis' ile gelişen 'gerçeklikten arındırılmış salt form' fikri, mantığın formel ontolojik yönüne, dolayısıyla da aritmetikle ilişkiselliğine güç kazandırmıştır. Mantığa aritmetik yöntemlerle yaklaşan Boole ve De Morgan gibi isimler sayesinde formelleşen mantık, simgesel bir dile sahip olmuş ve mantıkta nesnellğin garantörü konumuna gelmiş olan sembolik dil yoluyla aritmetik nesnelere kesinlikli açıklaması, mantıktan faydalanılarak verilmeye çalışılmıştır. Böylece artık aritmetik yargıların incelenmesi süreci aşıp ontolojik düzlemde aritmetik nesnelere ne'liği ve ideal yapısı açıklanmaya çalışılmıştır. Bu noktada Husserl'in yargı ve anlam soruşturmasının, 'çokluklar kuramı' adı altında mantığın ontolojik temellerinin soruşturulduğu bir alana evrildiği görülmektedir. Yani Husserl apofantik mantıktan ontolojiye, ontolojiden de 'çokluklar kuramı' basamağı üzerinde yükselerek aritmetiğe geçmektedir. Nitekim 1891'de yayımladığı *Aritmetik Felsefesi*'nin ilk cildinde 'çokluklar kuramı' ile bilimlerin dayandığı genel dedüktif bir sistem kurmak isteyen filozof, tüm formel kuramların ideaları olarak çoklukların birbirleriyle bağıntılarını aritmetik formlar üzerinden yapılandırmış ve böylece 'mathesis universalis'in ilk basamağını kurduğuna inanmıştır. Oysa Frege'de düşünce içeriklerinin dedüktif bir biçimde soyutlamayla elde edilmesi eleştirilerek reddedilmiş ve içeriklerin, nesnelere koparılmadan, onlarla bağlantıları içinde kavramsal açıklamaları yapılmıştır.

²⁵ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Band II, Max Niemeyer, Halle, 1901, s.132.

Sınırlı sayıdaki mantıksal aksiyomdan dedüktif bir yöntemle çıkarılan aritmetik formları irdeleyen ‘çokluklar kuramı’, önermelerin formel ontolojik yanını analiz etmek yerine, bilimsel formların nasıl incelenebileceğine dair akıl yürütmekle yetinmiştir. Böylece önermelerin nesnelere anlam bağıntısı kuran ontolojik yanını ihmal eden Husserl, daha sonra geliştirdiği ‘noema-noesis’ düşüncesiyle yönelimselliğin formelleştirilmesini sağlayarak bu sıkıntıyı aşmıştır. Bir diğer yandan ‘çokluklar kuramı’nın açıklandığı *Die Philosophie der Arithmetik*’de aritmetik işlemler, psikolojik düşünme süreçlerine indirgenerek ideal görü aracılığıyla açıklanmış ve nesnel bilgi içeriğine öznel refleksiyonla ulaşılmaya çalışılmıştır. Aritmetik kavramların oluşumunu zihindeki psişik fenomenlere indirgeyen ve bu fenomenlerin psikolojik betimlemesini yapan Husserl, düşünmenin psikolojik bağıntılarına takılıp kalmış ve düşünce içeriğinin mantıksal yapısını görememiştir. Böylece *Die Philosophie der Arithmetik*’de, mantık ve aritmetiği psikolojikleştirme yanılığısına düşen filozof, her ne kadar daha sonra yayımlanan *Logische Untersuchungen*’ adlı eserinin ilk cildinde, *Die Philosophie der Arithmetik*’de benimsediği psikolojizmi koyu bir biçimde eleştirerek reddetmişse de aynı eserin ikinci cildindeki ‘Sachverhalte’²⁶ düşüncesiyle yeniden erken dönemdeki psikolojist tutumuna benzer bir yanılığa düşmüştür. Ayrıca yine bu eseri döneminde; duyuusal izlenim, öznel tasarım ve düşünce içeriği arasında ayırım yapamayan filozof, Hume’a yakın bir biçimde duyu izlenimlerinin ardılığını psikolojik biçimde açıklamış, böylece Frege’nin ‘anlam-gönderim-tasarım’ arasında çizdiği tüm sınırları ihlal etmiştir.

²⁶ **‘Sachverhalte’** : Bizlere önceden verilen olan ‘kendinde hakikatler’ olarak ‘Sachverhalte’, Frege’nin nesnel ve ideal düşünce içerikleri olarak anladığı mantıksal nesnelliklere karşılık gelmektedir. Saf mantıksal hakikatler olarak ‘Sachverhalte’, Husserl terminolojisiyle söylenirse, hem olgusal hem ideal yapıdadırlar. Fakat Husserl de Frege gibi, ‘olgusal’dan empirik bir gerçekliği değil, ‘kendinde oluş’u, yani bilinçten bağımsız ve benim tarafımdan değiştirilemez yapıda olmayı anlar. Dolayısıyla Frege’nin ‘düşünce’lerine benzer nitelikteki Husserlci ‘Sachverhalte’, Frege’nin ‘düşünceler’inden, görüyle olan ilişkisi bakımından ayrılır. Husserl’in matematiğin ilkeleri gibi ideal yasalar olarak ele aldığı ‘Sachverhalte’, yalnızca onlara bakmakla apaçık hale gelen, yani görüsel olarak bize önceden verilmiş olan nesnelliklerdir. Böylece Frege’nin ‘düşünce içeriği’ dediği kendinde nesnellikleri, ‘Sachverhalte’ üzerinden psikolojikleştirerek temellendiren Husserl, bu kendinde hakikatlerin kategorik görüyle apaçık olarak kavranılması hususunda Frege’den ayrılmıştır. Zira Frege mantıksal düşünce içeriklerinin açıklamasını kati surette bir görüye, duyuma, psişik etkinliğe yahut metafizik oluşa dayandırmamıştır. Nitekim Husserl’in matematiğin kavramlarını ve yasalarını temellendirecek ‘kendinde hakikatler’in temeline kategorik görüyü yerleştirmiş olması, bu hakikatlerin doğrudan verilmişliğinin nasıl olup da salt bir görüyle farkına varıldığını açıklamakta yetersizdir. Dolayısıyla Husserl, özlere uzam-zamandan bağımsız bir nesnel yapı atfetmekle realist bir çizgide geliştirdiği fenomenolojisini, görü tarafından tamamlanması gereken yargı anlayışıyla öznel idealizme taşımıştır. Husserl, “duyu nesnesinin duyu algısıyla ilgili olması gibi, saf mantıksal hakikat olarak ‘Sachverhalt’ in de zihinsel algıyla ilişkili olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.” (Ayrıca bkz.: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band II, Max Niemeyer, Halle, 1901, s.140)

Husserl'e göre, "yalnızca zamansal olarak birbirini takip eden ve aralıklı olarak gerçekleşen duyu izlenimleri adlandırıldıkları zaman 'temsil' haline gelir ve bilince tesir ederler."²⁷ Husserl, *Die Philosophie der Arithmetik*'de bir saatin monoton olarak tik tak şeklinde vurmasını işittiğimizde, bunun bizde uyanan duysal bir izlenim olduğunu²⁸ ve bu gibi duyu izlenimlerinin, tasarımlarla kavramsal bir bütünlük içinde olduklarını söyler. Örneğin saatin duymakta olduğum sesi, saat tasarımıyla bir ilişki içindedir. Aynen bir çiçeğin rengini görmem ile, yani görme duyumumun bana sunduğu izlenim ile çiçeğin renginin tasarımı bir bütünlük içinde edinmem gibi. Husserl bu noktada Hume'dan ayrılmaktadır; zira Hume duyu izlenimleri ile tasarımlar (ideler) arasında açık bir ayırım yapmıştır. Bu handikapa rağmen Husserl'in *Die Philosophie der Arithmetik*'de düştüğü yanılgıları fark ederek *Logische Untersuchungen*'in ilk cildinde anti-psikolojist bir tutum benimsemiş olması, önemlidir. Husserl'in *Logische Untersuchungen*'in ilk cildinde, mantık ile aritmetiği öznel refleksiyondan kurtarmak ve apaçıklığı temellendirmek konusundaki gayreti, onun mantık ve matematiğe önemli bir hizmetidir.

Husserl'e göre 'kendinde hakikatler'in kendi apaçıklıklarını, benim rasyonel apaçıklığımda bulmaları, görüsel bir deneyim olarak edimsel yaşantıya bağlıdır. Dolayısıyla bu görüsel yaşantı, psikolojik olanı aşarak nesnel olanı yakalayan bir deneyimdir. Bilinç ile bilinç deneyimine konu olan mutlak kendilikler arasındaki ilişkiyi 'yönelimsellik' kuramıyla açıklayan Husserl, hocası Brentano'dan devraldığı 'yönelimsellik' kavramının eksikliklerini gidererek fenomenolojik bir yorumunu yapmıştır. Brentano'nun 'intentional nesne' üzerinde yaptığı vurguyu Husserl, 'intentional deneyim' üzerinde yapmış ve yönelimselliği 'noema-noesis' ayrımıyla, anlam sorununa uyarlamıştır. 'Noema-noesis'²⁹ ayrımı, Descartesçı terminolojiyle söyleyecek olursak yönelimselliğin 'cogito'su olan 'noesis' ile yönelimselliğin 'cogitatio'su olan 'noema' arasındaki yönelimsel ilişkiye dayanmaktadır. Zaten "Husserl için fenomenolojinin en temel problemi, yönelimseliktir."³⁰



²⁷ Husserl, Edmund, *Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen*, "Vorstellung", I.Band, Gesammelte Schriften, Ed. Elisabeth Ströcker, Hamburg, 1992, s.32.

²⁸ *A.g.e.*, s.30.

²⁹ "Noema-Noesis" ayrımı Husserl tarafından, Husserl'in 1930 senesinde yayımlanan *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* kitabının, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort* adlı ilk cildinin üçüncü bölümünde, 'Noema und Noesis' başlığı altında irdelenmiştir. Ayrıca bkz.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch., *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort* (1930), Gesammelte Schriften, Ed.: E.Ströcker, Band V, Hamburg, 1992 § 87-96, 200-222.

³⁰ *A.g.e.*, s.337.

HUSSERL'DE 'YÖNELİMSELLİK' VE 'NOEMA' - 'NOESİS' AYIRIMI

Husserl'e göre transendental fenomenoloji düzleminde, tüm psikolojik ve duyusal öğelerle birlikte, bilinç ile nesne arasındaki ilişkinin kendisi de indirgemeye uğratılmış, buna karşın saf özler alanında yine de bilinç ile nesnesi arasında özsel bir bağ arda kalmıştır. İşte bu özsel yönelimsellik bağı uyarınca bilinç hep bir şeyin bilinci olmakta; Husserl ise bilincin hep bir şeyin bilinci olmasını sağlayan edimlerin özünü araştırmaktadır. Bilinç edimlerinin özsel yapısı (noesis) ile bu edimlere karşılık gelen ve içkin görüde ele geçirilen anlamlar (noema) arasındaki yönelimsellik, birbirlerinden ayrılamaz yapıdadır. Dolayısıyla 'noesis' ile birlikte 'noema' da betimlenmek zorundadır. "Nesneye yönelmiş olan edim (noesis), yönelimsel edimin anlamı (noema) sayesinde, yöneldiği nesneyi algılayabilmektedir. Böylece 'noema', hem bir nesneye yönelen edimi, hem de nesnenin temel özelliklerini belirlemektedir. Bu nedenle yönelimsel edimin 'noema'sı, sadece edimin nesneyi nasıl düşünmekte olduğu hususunda değil, ayrıca da nesnenin sahip olduğu özelliklerin belirlenmesinde aktif rol oynar."³¹ Dolayısıyla bilinci, "bir nesnenin bilinci" olarak sunan bilinç içerikleri olarak 'noesis', ancak 'noema' sayesinde anlam kazanabilmektedir. Ancak 'noema'nın 'noesis'e anlam kazandırıyor olması, onu var ediyor olması anlamına gelmez. Frege'deki 'fonksiyon-argüman' ayrımında nasıl ki boşluklu fonksiyonun içeriğini değerler alanı (Wertverlauf) olarak argümanlar belirliyorsa, Husserlci 'noema' da benzer biçimde 'noesis'in anlam içeriğini doldurmakta; yani 'noesis'i anlamlandırmaktadır. 'Noema' ise anlamın genelleştirilmesi olarak deneyimlenen şeyin deneyimlendiği hallerinden birine denk düşmemekte, bilakis yaşantıda deneyimlenen şeylerin tüm deneyimlendikleri hallerini ve anlamlarını kuşatmaktadır.

Nesnel ve uzam-zaman dışı bir kendilik olarak 'noesis'in anlamını içeren 'noematik öz', 'noematik anlam' üzerinden zihinsel bir görü ile kavranılmaktadır. Ancak biz 'noematik öz'ün kendinde bir varlık olarak nesnel bir varoluşunun olup olmadığı hakkında yorum yapamayız. Çünkü şeylerin fenomenal anlam ve gönderimleri aynı anda beraberce, görüsel bir birlik içinde kavranılmakta, fakat anlamdan bağımsız olarak şeylerin kendinde hakikatleri üzerine yorumda bulunulmamaktadır. Husserl, bu anlayışıyla Kant'tan ayrılır. Zira Kant, deneyim içeriklerinin ancak kategoriler aracılığıyla dolaylı olarak kavranılabileceklerini ve 'kendinde şey'lerin kati surette bilinemez olduklarını savunurken; Husserl, Kartezyen düşünceye yaklaşarak onların anlamları üzerinden, zihinde apaçık olarak kavranılabileceklerini, ancak varoluşları hakkında yorum yapılamayacağını düşünür. Bu nedenle Husserl, deneyim içeriklerini doğrudan görüsel bir apaçıklıkla kavrama ve zihinsel yaşantıların bana görünmeleriyle varlıkları arasında ayırım yapmaksızın ikisini beraberce kavrama görüşleri bakımından Kant ile taban tabana zıttır.

³¹ Husserl, Edmund, "Logische Untersuchungen I", Ed. E. Ströcker, Gesammelte Schriften (Husserliana), Band III, Hamburg, 1992, s.425.

Brentano'nun nesnesi olmayan edimler sorununda tıkanan yönelimsellik anlayışına anlam ile nesne arasında yaptığı ayırımla nefes aldırarak Husserl, 'noema'nın bir nesneye sahip olmak zorunda olmadığını düşünmektedir. 'Noema' sayesinde nesnesiz edimlerin de anlamlı olabileceklerini saptayan Husserl'e göre, örneğin 'en büyük asal sayı'nın veya 'insan başlı at' ifadesinin karşılık geldiği bir nesne olmasa da bir anlamı vardır. Husserl'e göre, bilinç ile nesne arasındaki yönelimsel bağı kuran ve anlamı veren 'noema', nesnenin kendisini değil, nesnenin anlamının zihindeki karşılığını vermektedir. Yani 'noema' asla nesnesine indirgenemez olan ve yaşantılarda deneyimlenen şeylerin bütün anlamlarını kuşatan bir yapıdadır. Hem nesneye dayalı anlama hem de tetik bileşene sahip olan 'noema', bir yandan nesnesi olmayan edimlerin birbirlerinden ayırt edilmelerine ve anlamlı olmalarına olanak tanırken, bir diğer yandan da nesnesi olan edimlerin nesnelere nasıl yöneldiklerini açıklamaktadır. "Noema sayesinde sadece edimin yöneldiği nesne değil, aynı zamanda edimin onu nasıl düşündüğü de sıkı bir biçimde belirlenmektedir."³² Böylece 'noema', tüm aritmetik, metafizik ve mantıksal ifadelerin anlamını kurtarmıştır. Zira nesnesi olmayan edimlerin de anlamlı olabileceği düşüncesinden hareketle aritmetiğin kavramları da ideal yapıları içinde anlamlı kabul edilmiştir.

Husserl'in analiz etmek istediği saf düşünce içerikleri (noesis) kendi nesne anlamını, 'noematik anlam' sayesinde kurmaktadır. Fakat 'noematik anlam', öznel tasarımlar gibi değişken bir yapıda olmayıp farklı noetik edimlerde değişmeden kalan nesnel bir anlamdır. Örneğin benim bir çınar ağacını algılayışım, onu akşam ya da sabah, uzaktan ya da yakından, gözlüklü ya da gözlüksüz algılayışlarımda değişiklik arz edebilir. Ancak bütün bu değişen algılama edimlerinde benim bilincimi, algıladığım çınar ağacıyla ilişkiye sokan yönelimsel edim, kati surette değişmemektedir. Yani ben çınar ağacını her nasıl deneyimlemiş olursam olayım, çınar ağacını deneyimleyişlerimde her ne kadar farklı algılara ve tasarımlara sahip olursam olayım, onların hepsini 'çınar ağacı hakkında' yapan değişmez bir 'noematik öz' vardır ki; 'çınar ağacının noeması' işte bütün o anlamlar kümesini kapsayan kümedir. Demek ki benim çınar ağacına yönelen algım, 'mutlak ben'deki zihinsel bir yaşantı olarak 'noesis'imdir ve birçok farklı biçimde gerçekleşebilir, hatta algı yanılısımları bile söz konusu olabilir -ki Husserl bunlara 'noema kayması' der- ama bütün bu farklı 'noesis'lerdeki 'noema', soyut bir kendilik olarak daima değişmeden kalır. Yarısı karanlıkta yarısı aydınlıkta algılanan bir kağıdın noematik renginin her daim beyaz kalması, buna örnektir. Ayrıca farklı zihinsel edimler, aynı noematik anlamda birleşebilir. Bir elmayı kokusundan tanıyan kişi ile elmayı görerek teşhis eden kişinin yönelimi farklı olsa da, ikisinin de farklı yönelimlerde teşhis ettikleri noematik anlam aynıdır; elmanın anlamıdır.

³² *A.g.e.*, s. 425.

“Ancak burada vurgulanması gereken önemli bir nokta vardır. Bir şeyin bilinci olarak nesneye yöneldiğimde, bu yönelme, nesne benim bu tür yönelmeden önce varmış da ben onu sonradan yorumluyordum şeklinde değildir. Aksine bu yönelmede, ilk kez bu anlam vermeye nesne benim için var olmaktadır.”³³

Fenomenolojik indirgemeler yoluyla empirik alandan transendental alana geçiş, bilincin yeni bir anlamlandırma sürecine tekabül eder. Artık şeylerin psikolojik ya da empirik bir algısı değil, şeylerin anlamlarının fenomenolojik algısı söz konusudur. Bu nedenle de algılananlar, real ya da irreal yapıda olsalar da, onların kendiliklerinden ziyade anlamlarıyla, yani kendilerini sundukları halleriyle ilgilenilir. Bu nedenle fenomenal şeylerin kendinde-şeylerle ilişkileri ve kendilerini gösterme biçimleri Husserl’de anlam sorununa paralel olarak ele alınmıştır. Husserl’in bilincimin yöneldiği şeyin varoluşunun önemsizliği hakkında verdiği şu örnek önemlidir:

“Mesela ben Tanrı Jüpiter’i düşünüyorum ve böylece o, düşünülmüş bir şey haline geliyor. Fakat bu sadece mental anlamda benim zihnimde içkin anlamda bir şimdiliğe sahiptir. Benim Jüpiter’i düşünmem benim bilincimde ona ait belirli bir düşünce yaşantısı ve Tanrı Jüpiter düşüncesi olduğunu gösterir. Fakat bu içkin yöneltimsel düşüncenin reel anlamda bir karşılığı yoktur.”³⁴

Görüldüğü üzere Frege’nin ‘anlam ve gönderim’ arasında yaptığı ayrımın bir türevini, Bolzano ve Mill’den esinlendiği haliyle gerçekleştiren Husserl, Frege’den farklı olarak anlamların görüyle doldurulmuş birlikler olduğunu savunmuştur. Böylece analitik filozofların gönderimi ve anlamı olmayan ama mantıksal bir formu olan önermeler olarak gördüğü mantık-matematiksel önermeler, Husserl’de boş ‘noema’ya sahip olan ifadelerdir ve ‘noema’larının görüyle doldurulması neticesinde ‘noesis’e sahip olmaktadır. Bu bakımdan Husserlci aritmetik önerme açıklaması, hem analitik felsefe geleneğinden, hem de Fregeci ‘Sinn’ ve ‘Bedeutung’a sahip aritmetik önerme anlayışından ayrılmaktadır.



HUSSERL’DE ‘SINN’ – ‘BEDEUTUNG’ – ‘GEGENSTAND’ AYRIMI

Çalışmamızın esas kaygısına, yani 20.yy matematik felsefesi açısından önemli olan fenomenolojik temellere döndüğümüzde, 20.yy’da aritmetikle ilgili söylenmiş her şeye Frege’nin matematik felsefesinin bir şekilde sirayet ettiği; benzer biçimde 20.yy’da fenomenolojik geleneğin Husserl sonrası versiyonlarında da matematikle ilişkilendirilebilecek tüm düşüncelerin, bir şekilde Husserlci arka plana yaslanarak

³³ Sözer, Önay, “*Edmund Husserl’de Fenomenoloji ve Nesnelerin Varlığı*”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yay., İstanbul, 1977, s.33.

³⁴ Bernet,R., Kern,I., Marbach,E., “*Edmund Husserl.Darstellung seines Denkens*”, Meiner Verlag, Hamburg, 1996, ss.86-87.

geliştiği görülmektedir. Nitekim Russell, Wittgenstein ve Viyana Okulu üzerinden gelişen kuramlar ve ayrıca matematiğe sezgisel, biçimci, inşacı vb. yaklaşımlar; matematik felsefesi ve fenomenoloji ekseninde sınırlandırıldıklarında, karşımıza hep Frege ve Husserl felsefeleriyle nasıl hesaplaıldığı sorunu çıkacaktır. Bu nedenle söz konusu matematik felsefesi ve fenomenoloji geleneklerinin birarada düşünülmesi, 20.yy paradigmasında bizi Frege ile Husserl'e götürmekte; çalışmamızın kapsamı açısından da bu iki düşünürün aritmetik-fenomenoloji ekseninde mukayese edilmesi kafi görülmektedir. Bu amaçla daha önce birçok ayrıldıkları ve benzeştikleri noktaları belirttiğimiz Frege-Husserl ikilisinin, değinmediğimiz bağlantılarından söz ederek soruşturmamızı sürdürelim.

Frege'nin 'fonksiyon-argüman' ayrımı üzerinden temellendirdiği 'kavram-nesne' bağıntısı, Husserl'de 'noema-noesis' ayrımına dayalı 'yönelimsellik' açısından ele alınmıştır. Kantçı tasarım anlayışından ziyade, Millci ve Bolzanocu tasarım anlayışı doğrultusunda şekillenen Husserlci 'noema-noesis' ayrımı, 'yönelimsellik' ekseninde ele alınması bakımından, Frege'yi izlemektedir. Genel olarak benzer bir iskelete sahip olan iki anlayış, Husserlci 'noema' ile Fregeci 'anlam' anlayışında birbirinden ayrılır. Öyle ki Frege'de 'anlam', nesneyi belli bir bağlamda ifade etmekten; Husserl'de "noema", anlam (Bedeutung) mefhumunun tüm edimler alanına genelleştirilmesidir.³⁵ Daha açık söyleyecek olursak, örneğin bir şeyi algıladığımda, birçok farklı mümkün algılama biçimi arasından yalnızca o algılamamda algıladığım haliyle, o şeyin tek bir algısına karşılık düşen Fregeci 'Sinn'; o şeyin tüm mümkün algılarını kapsayan küme olarak Husserlci 'noema'dan farklıdır

Husserl, Frege'nin 'Sinn' olarak adlandırdığı ve dil bağlamında tanımladığı 'anlam'ı, dil-dışı bir kaynağa (saf görüye) dayandırmıştır. Oysa Frege'de 'Sinn' nesnel ve mantıksal bir anlam olarak kendini dilde vermektedir. Husserl, Frege'nin 'Sinn'i yerine, 'Bedeutung' sözcüğünü kullanır. Husserl'e göre 'Bedeutung' (noema), dilbilimsel edimlerin ve ifadelerin anlamıdır; 'Gegenstand'dan türer ve nesneye dair veri çokluğunu, görünüşler haline getirir. 'Sinn' sözcüğünü ise Husserl, "tüm edimlere uygulanan daha geniş bir anlam mefhumu için kullanır."³⁶ Husserl'de ise 'Bedeutung' yalnızca 'ifade' ile ilgilidir. Fakat 'Bedeutung'un noetik-noematik alanda uygulanabilirliği, anlamının genişletilmesine bağlıdır. 'Sinn', gerçek özelliklerden muaf bir kavramdır. Bir örnek üzerinden açıklanacak olursa, bir ağacın 'Sinn' olarak algılanması açısından söylendiğinde, ağacın kendisi çürüyebilir, yanabilir ya da değişebilir ama ağacın 'Sinn'i çürümez, yanmaz ve değişmez. Frege'nin 'Bedeutung' sözcüğünün yerine ise 'Gegenstand'ı kullanan Husserl, 'Gegenstand'ın var olup olmadığı hakkında yorumda bulunmaktan kaçınır. Ona göre yapılabilecek tek şey; refleksiyon yoluyla, anlamın önceden verilmiş temeli olarak yaşama dünyasına (Lebenswelt) dönmek

³⁵ Husserl, Edmund, "*Ideen III*", Husserliana, Nijhoff, The Hague, 1959, s.89.

³⁶ Husserl, Edmund, "*Ideen I*", Husserliana, Nijhoff, The Hague, 1959, § 20-24, s.285.

ve özler alanında, fenomenlerin 'noema' öncesi, en saf verilmişliklerini saptamaktır. Böylece Frege'nin 'nesnel düşünce içerikleri'nin yakalanması dediği şey, Husserl'de saf verilmişliklerin transendental özler alanında (refleksiyon ile) elde edilmesine tekabül etmektedir.

Husserl'in Frege felsefesiyle yakınlık kurduğu noktalardan biri Husserlci 'noema' ile Fregeci 'Sinn'in her ikisinin de nesnel ve ideal yapıda olmaları; iki filozof arasındaki bir diğer benzerlik ise, Frege'nin 'anlam-gönderim' ayrımına benzer şekilde Husserl'in 'noema'yı 'nesne'den ayırmış olmasıdır. Fakat burada Husserlci 'nesne' ile 'noema'nın kastettiği nesneye değil, aksine 'noema'nın ondan türemiş olduğu 'gönderim' olarak 'Gegenstand'a işaret edilmektedir. Böylece nasıl Frege'de 'Bedeutung', 'Sinn'den farklıysa; Husserl'de de 'Gegenstand', 'Bedeutung'dan farklıdır. Yani her iki filozofta da 'gönderim', ile 'anlam' arasında ayırım yapılmıştır.

Nesnel bir anlam olarak 'noema', Husserl terminolojisiyle söylenildiğinde 'Bedeutung', bilinç edimlerine özsel olarak bağlı olmasına karşın bilinçte reel olarak içerilen bir nesne değil; nesneseliktir. Yönelimsellik, bilincin bir 'nesnesellik'³⁷ (Gegeständlichkeit) ile edimsel olarak ilişkiye girmesini sağladığından, noetik edim çözümlemesi yapılırken saf yaşantılarla birlikte noematik yapılar da betimlenmektedir. Bu nedenle eidetik analiz, yönelimselliğin çift taraflı yapısına uygun olarak hem 'noesis' hem de 'noema' alanında gerçekleştirilir. "Fenomenolojinin refleksiyon yapan yargısı ve mantık, 'Sinn'e yönelmiştir, refleksiyon yapmayan yargının kendisine değil."³⁸ Yönelimselliğin nesneselliği olarak 'noema', kendi içinde de ayrıca kendi nesneselliğini ve kendinde anlamını taşımaktadır. 'Noema'nın anlamı, anlamın anlamıdır ve bilincin kendi bilinç edimlerine refleksif olarak yöneldiği transendental bir düzlemde, dolayımız bir görmeyle açığa çıkarılır. Böylece dünyanın temsiline, bilinçte onlara karşılık gelen anlam ve ifadelerin apriori özünden hareketle ulaşılmaktadır.

Husserl; Locke, Hume ve Mill gibi psikolojistlerin bilginin temeline yerleştirdikleri 'ide'leri, duyu tecrübelerine indirgemelerine ve zihinsel tasarımlarla empirik deneyim arasında çağrışımsal bir ilişki kurmalarına, olgunluk döneminde karşı çıkmıştır. Husserl, tümevarımsal akıl yürütmeye ve deneyimsel gerçekliğe dayalı çağrışımcılığı, psikolojik ve tümevarımsal kuralların zorunlu bir geçerliliğe değil, ancak muhtemel bir olasılığa yaklaşabilecekleri gerekçesiyle reddeder. Ona göre, "saf mantıksal yasaları, apriori ve geçerli kılmak, tümevarımsal yasalarla mümkün değildir. Bu

³⁷ Almanca 'Gegenständlichkeit' terimi ile 'Objektivität' terimi arasında radikal bir ayırım vardır. Husserl'in 'Objektivität'i değil de 'Gegenständlichkeit'i kullanma sebebi, 'Gegenstand' teriminin kendini verdiği haliyle bir nesneye işaret etmesindedir. Bilincin dolaylı olarak nesnesi olabilen var olmayanlar bile birer 'Gegenstand' olarak bilinçte tezahür eden nesnelere. Bundan dolayı 'Objektivität'in daha ziyade 'nesnellik' sözcüğünü karşıladığı yerde 'Gegenständlichkeit' bir 'nesnesellik' olarak çevrilmelidir. Buradaki 'nesnellik' varoluşu kendinden menkul ve pozitivist bir olgusal değil, bilakis bilinçte kendini gösteren bir 'nesnesellik'tir.

³⁸ Husserl, Edmund, "Ideen I", ss.99-100.

ancak kesin bir apaçıklık (Evidenz) aracılığıyla mümkün olabilir. Zira tümevarım, yasaların geçerliliğini gerekçelendirmez, bilakis sadece bu geçerliliklerin yüksek ya da alçak düzeydeki olasılıklarını gerekçelendirir; yani haklı olasılıkları ve yasaları değil.³⁹ Ayrıca mantığın çelişmezlik ilkesinin zihinsel bir deneyime indirgenmesi Husserl açısından olanaksız görülmektedir.

Bilginin nesnesiyle bilginin edimi arasındaki ayrımı gözardı eden ve Platoncu idealiteleri zihinsel alışkanlıklara indirgeyen psikolojist anlayışı özellikle *'Logische Untersuchungen'* in birinci cildinde kapsamlı biçimde eleştiren Husserl, transendental fenomenoloji döneminde kendini, bu eleştirdiği çukurda bulacaktır. Zira bilincin kendisini kendisine nesne kılarak özne-nesne düalizmini aşmaya çalıştığı bu dönemde güçlendirdiği öznel idealizm, onu solipsizm tehlikesiyle yüzleştirecektir. Husserl, ideal öz'lerin psikolojik süreç ve tasarımlara indirgenmesine karşı olmakla birlikte, onların düşüncenin dışında bir varlıkları olduğu yönündeki realist anlayışa da karşı çıkmıştır. Daha doğrusu ilk döneminde yakın olduğu realizmi, ikinci döneminde reddetmiş ve ideal olanı mutlak bilince mahkum etmek hatasına düşmüştür. Solipsizm tehlikesini bertaraf etmek için psikolojik öznelliği, transendental öznellikte arındırmaya çalışan ve doğruluğun kaynağına apaçıklığı yerleştiren filozof, anlamların ideal özlerine psikolojiden bağımsız biçimde ulaşmak konusunda başarısız olmuştur.

Husserl'in matematiksel özleri fenomenolojik açıdan değerlendirme biçimi, *'Die Philosophie der Arithmetik'*i yayımladığı erken döneminde ve *'Logische Untersuchungen'* in ikinci cildini yayımladığı 1901 senesinde, psikolojik nitelikte olmuştur. Bu eserlerinde aritmetiğin mantık yasalarına indirgenmesini eleştiren ve nicelik, eşitlik, analogi gibi aritmetik kavramların basit mantık kavramlarından türetilmeyeceklerini öne süren Husserl, Frege'nin mantıkçı realizmine karşıt, psikolojik bir aritmetik anlayışı geliştirmiş ve sayının, zihinsel soyutlama sürecinden türetilerek görüsel olarak kavranacağını iddia etmiştir. Husserl, sayıları, psişik düşünme süreçlerine indirgeyip psişik fenomenler olarak ele almakla, anlatım içinde kendini veren 'anlam' ile 'anlamın nesnel karşılığı' arasındaki ayrımı gözardı etmiştir. Frege'nin Husserl'in bu erken dönem eserine yönelik şiddetli eleştirileri nedeniyle *'Die Philosophie der Arithmetik'* in ikinci cildini yayımlatmaktan vazgeçen filozof, 1900-1901 yıllarında yayımlanan *'Logische Untersuchungen'* ile 'fenomenoloji' disiplinini kurmuş; akabinde 1913'te yayımlattığı 'Ideen'de anlatımın formel yapısıyla ilgili edimleri, anlatımın içeriğiyle ilgili edimlerden ayırt ederek *'Die Philosophie der Arithmetik'* de düştüğü yanlışlığı aşmaya çalışmıştır. Böylece geç dönem eseri *'Ideen'* de yönelimselliği açıklayarak 'noema-noesis' ayrımını temellendirmiştir.

³⁹ Husserl, *'Logische Untersuchungen I'*, 1992, s.74.

Ideen'de anlatımın biçimini veren mantıksal formu bir yana bırakarak, anlatımın özüyle ilgili içerik yanına odaklanan Husserl, anlatımın içeriğiyle ilgili edimleri 'noema-noesis' ekseninde açıklamıştır. Bu ayrıma göre, anlatımın apriori olarak gerçekleşmesinin mümkün olduğu ifadelerin bir gönderimi varken; tasarımda, hayal gücünde gerçekleştirilebilir olup apriori olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan ifadeler 'gönderim'den yoksun kabul edilmektedir. Fakat buna rağmen gönderimsiz ifadeler, 'noema' sayesinde anlamlı olabilmektedir. Husserl'e göre aritmetiğin nesnelere; zamanla kategorik görüşle doldurulan boş noemalardır. Frege'nin argümanla doldurulan fonksiyon düşüncesinde tamamlanmış fonksiyonun bir gönderime tekabül etmesine benzer biçimde; Husserl de boş 'noema'nın görüşle doldurulduktan sonra bir 'noesis'e tekabül edeceğini öne sürmektedir. Böylece Frege'de anlamın taşıyıcısı olan 'fonksiyon' yerine, Husserl'de anlam taşıyıcısı, 'boş noema' olmaktadır. Husserl'e göre, aritmetik önermelerin doğruluk değeri kati surette empirik bir uygunluğa dayanmamaktadır. Aritmetik önermelerde dile gelen idealiteler, bilinçten bağımsız mantıksal doğruluk yasalarına dayanır.

Husserl fenomenolojisi, aritmetiğin nesnelere, tüm diğer bilimler nezdinde, her türlü anlamı mümkün kılan bilinç yönelmesi bakımından 'noema-noesis' ayrımı doğrultusunda ele almaktadır. Daha açık söylendiğinde aritmetik nesnelere, bilincin anlam verici özelliği olan 'boş x' ile nesneye yönelmede form kazanmaktadır. Mantığın fenomenolojiye sunduğu 'boş x', apaçıklığın kaynağıdır. Zira 'boş x', anlama form kazandıran unsur olarak bilginin mantıksal olanağıdır. Böylece somut yaşama dünyasından kalkılarak indirgemeler yoluyla dünyadan çekilme tavrı, fenomenolojiyi içerikleri boşaltılan formlara ulaştırmakta, bu vesileyle duyuşsal apriori uzam-zaman düzleminden, formel apriori bir düzleme geçiş yapılmaktadır. Mantığın ve aritmetiğin araştırma konusu olan apriori idealiteler, her ne kadar yaşama dünyasından bağımsız olsalar da real alana uygulanabilirler. Örneğin tüm sayılar ideal olmalarına karşın onlarla gerçekleştirilen sayma işlemi, real alana uygulanarak ortaya çıkmaktadır.

Husserl, aritmetiğin ve tüm bilimlerin evrensel temelini mantıksal kavramların nesnel doğasında görerek fenomenolojisini psikolojizmden kurtarmaya gayret etmiş ancak tüm çabalarına karşın fenomenoloji, bilginin köklerini özünde temellendiren idealizmi güçlendirerek kesin bir bilim olarak felsefe kurma idealinde başarısız olmuştur. Nitekim fenomenolojinin başarısızlığı, 1930'dan itibaren Husserl'in de bilincinde olup itiraf ettiği bir durumdur.



SONUÇ

Sonuç olarak aritmetiğin nesnel temellerinin formel dil üzerinden elde edilmesi sürecinde ortaya çıkan 'anlam sorunu', mantıksal olarak temellendirilmeye çalışılan aritmetiğin, fenomenoloji açısından verimli olacak açıklamalarla ele alınmasına yol açmıştır. Nitekim bunlardan biri; Frege'nin anlam ile öznel tasarım arasında ayırım yaparak anlamın nesnellliğini kurtarmış olmasının Husserl üzerindeki etkisidir: Husserl, Fregeci anlam düşüncesinin geliştirilmiş bir versiyonu olan tüm anlamları kuşatıcı genel bir anlam olarak 'noema' düşüncesini benimsemiş, Frege'nin gönderimi olmayıp anlamı olan nesnel düşüncesini, anlamı veren 'noema' ile anlamın nesnesi arasında ayırım yaparak farklı bir terminoloji üzerinden geliştirmiştir. Her ne kadar Husserl sözkonusu ayırmda Frege'den esinlenmiş olduğunu kati surette ifade etmese de, farklı terminoloji ve anlayışlarla, aynı soruna farklı yanıtlar sunulmuş olduğu görülmektedir.

Frege ile Husserl arasında bulunan, nesnellığın temellendirilmesi ve kesinlikli bilginin sağlam bir açıklamasına ulaşılması konusundaki ortaklık, bunu gerçekleştirme denemelerinin nitelikçe radikal farklılığından ötürü çok farklı felsefeler kurmalarına neden olmuştur. Frege nesnellığın ve dolayısıyla da nesnel yapıdaki aritmetik nesnelere temellerini, zihinsel ve olgusal olanın dışındaki uzam-zaman dışı bir düşünceler alanında konumlandırmış, Husserl ise Frege'nin savunduğu Platoncu realizmi eleştirerek reddedip nesnellığın temellerini saf transendental bir özler alanında bulmaya çalışmıştır. Bu yolda karşılaşılabilecek anlam belirsizliklerinin ortadan kaldırılması ve nesnellığın muhafaza edilmesi için Frege formel bir mantık dilini araç edinmiş, Husserl ise bir dizi fenomenolojik indirgeme ile "varoluş ve empirik nedensellik ile ilgili bütün yargıları paranteze ve askıya almıştır."⁴⁰ Neticede her iki filozof da kesinlikli bilgiyi temellendirmeye çalışırken saf mantıktan faydalanmış ve araştırmalarını nesnel bir zeminde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Husserl ile Frege'nin ayrıldıkları nokta, Husserl'in bunu yapmaya çalışırken öznel derinliklerine dönmek suretiyle orada yatan saf nesnellığı bulup çıkarması, dolayısıyla da nesnellığı güvenceye almaya çalışırken öznel gücünü güçlendirmesi; Frege'nin ise öznel topyekün konudışı ilan ederek nesnel zeminde kalmaya çalışmış olmasıdır. Her ne kadar Frege, psikolojizme düşmek pahasına, bizden bağımsız bir düşünceler alanında bulunan nesnel kendiliklerin nasıl olup da bizler tarafından yakalandığını açıklamaktan kaçındığı için metafizik sıkıntılara sebebiyet vermişse de, aritmetiğin nesne ve ilkelerinin kavramsal açıklamasını vermiş olması bakımından 20.yy felsefe tarihinde başat konumdadır.

Frege, aritmetiğin mantıktan türetilebileceğini savunup onu apriori analitik bir temelde ele almıştır. Husserl ise mantık ve aritmetiğin, bilincin kendi kendisine yönelerek kendindeki fenomenleri araştırma konusu ettiğinde ortaya çıkan formel bi-

⁴⁰ Cevizci, Ahmet, "Metafizik Giriş", Paradigma yay., Felsefe Dizisi 16. Kitap, 2001, s.110.

limler olduğunu savunmuştur. Daha açık bir deyişle, empirik ve öznel temellerinden henüz koparılamamış olan aritmetik anlayışıyla Husserl, aritmetiğin ve mantığın nesnel zemini konusunda makul bir görüş geliştirememiştir.

Çalışmamızın genelinde birbirleriyle ilgili olabilecek noktaları açısından ele alınan bu iki felsefi gelenek, filozofların aritmetikle ilgili görüşlerinin fenomenolojik olarak yorumlanmaya açık tarafları ön plana çıkarılarak açıklanmıştır. Böylece Frege ve Husserl üzerinden genel hatlarıyla açıklamaya çalıştığımız matematiğin temellerine dair fenomenolojik görüşler, matematiğin mantık, dil ve anlam sorunuyla olan ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Matematiğin temellerine dair soruşturmanın fenomenolojik ayırım ve açılımlarla bağlantılı olan yanları, elimizden geldiğince anlaşılır bir dille açık kılınmaya çalışılarak bir arada ele alınması oldukça güç olan matematik felsefesi ile fenomenolojinin 20.yy felsefe tarihindeki bağlantıları, genel bir çerçeve içinde özetlenmeye çalışılmıştır.



Kaynakça

- Altuğ, Taylan, “*Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*”, Etik yay., 2004.
- Bell, David, “*Gottlob Frege*”, A Companion to Epistemology, Ed.:Dancy, Jonathan & Sosa, Ernest, Oxford-Blackwell, 1998.
- Bernet,Rudolf; Kern.I, Marbach,E. “*Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*”, Meiner Verlag, Hamburg, 1996.
- Bolzano, Bernard “*Wissenschaftslehre*”, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1929.
- Cevizci, Ahmet, “*Metafiziğe Giriş*”, Paradigma yay., Felsefe Dizisi 16. Kitap, 2001.
- Cottingham, John, “*Akılcılık*”, Çev.:Bülent Gözkan, Doruk yay., 2003.
- Frege, Gottlob, “*Aritmetiğin Temelleri*”, Çev.: Bülent Gözkan, YKY, 3. Baskı, 2014.
- Frege, Gottlob, “*Begriffsschrift*”, “*Über den Zweck der Begriffsschrift*”, Hildseim, Geroge Olms, 1964.
- Frege, Gottlob, “*Über Sinn und Bedeutung: Funktion, Begriff, Bedeutung: fünf logische Studien*”, Ed.Günther Patzig, 7.baskı, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Güven, Özgüç, “*Kant, Bolzano ve Frege'de Yargıların Temellendirilmesi ve Apriorilik Sorunu*”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı - Doktora Tezi, İstanbul 2012. Online: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Husserl, Edmund, “*Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen-I*”, Gesammelte Schriften, Ed. Elisabeth Ströcker, Hamburg, 1992.
- Husserl, Edmund, “*Ideen I-II-III*”, Husserliana, Nijhoff, The Hague, 1959.
- Husserl, Edmund, “*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*”, Erstes Buch: “*Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort*” (1930) , Gesammelte Schriften, Ed.: E.Ströcker, Band V, Hamburg, 1992.
- Husserl, Edmund “*Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*”, Çev.:Tomris Mengüşoğlu, YKY, İstanbul, 1995.
- Husserl, Edmund, “*Logische Untersuchungen I-II*”, Gesammelte Schriften (Husserliana), Ed.: E. Ströcker, Hamburg, 1992.
- Husserl, Edmund, “*Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis-II*”, Max Niemeyer, Halle, 1901.
- İnam, Ahmet, “*Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*”, Vadi yay., 1995.
- Kant, Immanuel: “*Kritik der Vernunft*”, 1.ve 2.orijinal baskıdan sonra. Ed. Jens Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998.
- Sözer, Önay, “*Edmund Husserl'de Fenomenoloji ve Nesnelere Varlığı*”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yay., İstanbul, 1977.
- Tugendhat, Ernst; Wolf, Ursula: “*Logisch-semantische Propädeutik*” Stuttgart, Reclam, 1922.

GREK FELSEFESİ VE MODERN DÜŞÜNCE*

(1978)

Hans-Georg Gadamer

Çeviren: Egemen Seyfettin Kuşçu**

ÖZET

Hans-Georg Gadamer 20. yüzyıl Kıta felsefesi geleneği içerisindeki önemli düşünürlerden biridir. Hermeneutiğin etkili düşünürlerinden olan Gadamer'in Grek düşüncesi/felsefesi ile sıkı bir ilişkisi olduğu ve bu ilişkinin onun hermeneutik yaklaşımını biçimlendirdiği bu alanda yaptığı pek çok çalışma ve konuşmasından anlaşılmaktadır. Çevirisini sunduğumuz kısa metin iki açıdan önemli görünmektedir. Birinci olarak her ne kadar bir radyo programı konuşması olsa da Gadamer'in Almanca yayınlanan *Gesammelte Werke* içerisindeki altıncı ciltteki açılış metni olmasından, ikinci olarak ise genel okuyucular için hazırlanan *Gadamer Lesebuch* içerisindeki onaltı kısa metinden biri olarak Gadamer tarafından seçilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Grek Felsefesi, Modern Düşünce, Nesne, Özgürlük, Öz-Bilinç, Dil

ABSTRACT

Hans-Georg Gadamer is one of the leading philosophers of 20th century Continental Philosophy. As an efficient philosopher of hermeneutics, he has a strict relation with Greek thought/philosophy which formed his hermeneutic approach and both his relation and the effect of this relation on his philosophy can be revealed by his many work on this subject. This translated short text has two importance: Although it is a radio lecture it is the opening essay in the volume 6 of *Gesammelte Werke* and it is selected by Gadamer himself as one of the 16 essays included in *Gadamer Lesebuch* which is a collection for the general readers.

Key Words: Greek Philosophy, Modern Thinking, Object, Freedom, Self-Consciousness, Language.

* Metin künyesi verilen İngilizce çevirisi ile de karşılaştırılarak yine künyesi verilen Almanca orijinalinden çevirilmiştir. Bkz.: Hans-Georg Gadamer, "Die griechische Philosophie und das moderne Denken", *Gesammelte Werke*: Band 6: Griechische Philosophie II, Mohr Siebeck, 1985, s. 3-8. Karş.: Hans-Georg Gadamer, *The Gadamer reader : a bouquet of the later writings*, edited and translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, 2007, s. 266-274. Metnin son hali verilmeden önce Almancasından okuyup kontrol ederek önemli önerilerde bulunan Arş. Gör. Barış Aydoğan'a teşekkür ediyorum.

** Arş. Gör. Dr., MSGSÜ Felsefe Bölümü

Grek felsefesi ve modern düşünce; bu başlık özellikle Alman felsefesinde en başından beri gündemde olmuştur. Alman filozofların “Grecomania”sından bile söz edilmiştir ve bu terim açık ki yalnızca Heidegger’e veya yeni-Kantçılığın Marburg okuluna uymamaktadır. Söz konusu terim; Fichte, Schelling ve Hegel’in -Kant’tan esinlenerek- Platoncu ve Aristotlesçi diyalektiğin düşünmeyi kışkırtıcı fikirlerine aracı bir geri dönüşü gerçekleştirdiği büyük Alman İdealizmi hareketi açısından da aynı derecede kullanılabilir. Bununla birlikte, tuhaf bir şekilde böylesi bir yüzleşme modern düşünce için çift anlamlı bir meydan okumaydı. [Bir yandan -ç.n.] hiçbir zaman unutmamalıyız ki Grek felsefesi bugün felsefe sözcüğünü ilişkilendirdiğimiz dar anlam bakımından felsefe değildir. Felsefe kuramsal ve bu nedenle bilimsel ilginin tümü anlamına gelmekteydi ve hiç kuşku yok ki kendi düşünceleriyle bir dünya tarihini belirleyici bir tercihe önyak olan ve bilimin var edilişi ile modern uygarlığın yolunu belirleyenler Greklerdi. ‘Batı dünyası’ olarak adlandırılan Batı’yı, yani Avrupa’yı Asya ülkelerinin büyük hieratik [ruhbanı -ç.n.] kültürlerinden ayıran, kesinlikle Grek felsefesi, Grek matematiği, Grek tıbbı ve onların kuramsal meraklarının tümü ve onların entelektüel ustalıklarının ilişkili olduğu bilmeye yönelik tutkunun sözü edilen yeni uyanışıdır. Böylece modern düşünce için Grek düşüncesi ile yüzleşme hepimiz için bir kendiyle hesaplaşma türüdür.

Bu düşünme türünde insanlığın dünyada yurdunda olması¹, yurt edinmesi² ile yeni formların ve şekillerin ustasının, yaratıcısının, *teknikçinin* yani yeni bir tekniğe egemen olanın ve aynı zamanda dünyanın düzenlenmiş bütünlüğünü oluşturan formlar ve şekillerin önceden verilmiş doğal dünyasının ortasında kendisine açılmış olan özgür mekanını bulanın kendine yurt yapmasının³ arasında bir içsel karşılık anlamına gelmektedir. Böylece Grek uyanışı esnasında felsefe, insanların, doğa sahasının bu düzenlenmiş bütününe insan istenci ve insan eylemelerine sağladığı özgürlük mekanının bu dar alanına, yani orası⁴ içerisine muazzam bırakılmışlıklarını düşünerek farkına varışlarıdır. Ancak düşünmede, bu bırakılmanın kesinlikle farkına varılır ve o şunlar gibi muazzam soruların ortaya konmasına sürükler: Başlangıçta ne vardı? Bir şeyin varolması ne demektir? Hiçbir şeyin varolması ne demektir? Hiçbir şey bir şey midir? Bu soruların ortaya konması Grek felsefesinin başlangıcıdır ve temel cevaplar şunlardır: *Physis* (bütünün düzenlenmişliğindeki kendiliğinden oradalık⁵) ve *logos* (insan zanaatkarlığının *logosunu* da içerecek biçimde, bu bütünün sezgisi ve sezilirliği). Ancak böylece, Grek felsefesi imgesinin modern bilimle olan yüzleşmesinde, [modern bilimin -ç.n.] kuramsal yapabilirlik ve egemenlik kurma

¹ das Daheimsein des Menschen in der Welt

² Heimischwerden

³ sich heimisch Machen

⁴ in das Da

⁵ Von-sich-aus-Da-Sein

yolunun bir öncüsü ve [yol -ç.n.] açıcısı olarak değil neredeyse bir antipodu gibi orada durur. Grek düşünüşü sayesinde farkına vardığımız şey anlaşılabilir dünya ile üzerinde egemenlik kurulabilir dünya arasındaki karşıtlıktır.

Onyedinci yüzyılda Galileocu mekaniğin ortaya çıkışı ve onyedinci yüzyılın büyük araştırmacıları ve düşünürlerinin yeni bilgiye ulaşma ve bilgiyi çözümleme yolları düşünceleriyle başlayan büyük istila buydu. Dünya böylece modern deneysel bilimin matematiksel olarak düşünölmüş, soyut-yalıtın soru çerçevesi yoluyla yöntemsel araştırmının nesnesi olmuştur. Eğer bu yenilik bir formöl ile açıklanmak istenirse, yapılanın Grek dünyaya bakışının antropomorfizminin terk edilmesi olduğu söylenebilir. Tıpkı Aristotelesçi geleneğin fiziğinin olduğu gibi tatmin edici ve mükemmel derecede yalın olan, bize ateşin yukarıya doğru yönlendiğini çünkü onun doğasının yukarıya gitmeye eğilimli olduğunu ve taşın aşağıya doğru düştüğünü çünkü onun aşağıda olduğunda kendi yerinde olduğunu söyleyen, -doğanın insan varlığının bakış açısından ve öz-bilinçliliklerinden üretilen bu yorumu, şimdi bildiğimiz ve bizim modern dünyamıza ait olan hiç kimsenin reddedemeyeceği gibi, bilgi yoluyla dünya üzerine ustalaşmanın [ona sahip olmanın -ç.n.] ve onu kavramanın olanakları için antropomorfik bir kabuktu.

Eğer modern bilim bazı sonradan gelen ilgilerle değil daha ziyade teknolojiye, biçimlemeye, yapmaya, değiştirmeye, yapılandırmaya yönelik kendi ulaşım türü üzerinden kurulmuş olsaydı antik felsefenin mirası modern bilim içerisinde onunla yan yana varolabilirdi -çünkü dünyamızı yalnızca egemen olunabilir bir dünya olarak değil aynı zamanda anlaşılabilir bir dünya olarak görmeye olan ihtiyacımız ve isteğimiz apaçık bir olgudur. Modern bilimin yalnızca yeniden üretebildiği şeyleri anlaşılın ve bilinen olarak kabul eden yapılandırmacılığı ile Physis ile nitelenen Grek bilim kavrayışı yani şeylerin bir kendilerinde ayarlanmış varoluşlarının düzeni olarak kendilerinde var oldukları ve kendi kendilerini serimledikleri ufuk karşıttır. Bundan dolayı modern düşünüşle sözünü ettiğimiz Grek mirası arasındaki yüzleşme dolayısıyla önümüzde duran soru antik mirasın yeni zamanların ayrıcalıklı bilgi koşulları altında gizlenmiş olan bir doğruluğu bize ne ölçüde sunabileceğidir.

Eğer bu noktada kendini göz önüne seren farklılığı tek bir sözcükle işaret etmek isteseydik bu sözcük 'nesne'⁶ olurdu. Bilmek kavramının kendisinde, en azından yabancı sözcükler 'obje' ve 'objectivite'⁷, bizim 'nesnelere'⁸ bilebileceğimize yani onları kendi uygun varoluşlarında nesnel bir biliş tarzı⁹ ile bilince getirebildiğimize dair kendiliğinden anlaşılır bir öncül var görünür. Antik gelenek ve antik miras yoluyla

⁶ Gegenstand

⁷ in dem Fremdwort Objekt und Objektivität - nesne ve nesnellik de denebilirdi ancak vurguyu verebilmek için orijinal haliyle bıraktık. -ç.n.

⁸ Gegenstände

⁹ einer objektiven Erkenntnis.

bize ulaşmış olan soru, bu nesnelleştirme¹⁰ girişiminin sınırlarının nereye kadar olduğudur. İlkel olarak, içsel bir maddi zorunluluk ile şeylerde saklı, modern bilimin erişimi dışında olan belli bir nesnellik-olmama var mıdır? Bir kaç örnekle nesnelleştirmenin sınırlarını bilinir kılanın aslında Grek düşüncesinin aktüel ve süregiden mirası olduğunu sergilemeye çalışacağım.

Bana bu tema için önde gelen örnek cismin deneyimlenmesi olarak görünmektedir. Bizim 'cisim'¹¹ olarak adlandırdığımız kesin surette *corpusun* kartezyen tanımı olan *res extansa* değildir. Cismin görünüm biçimi katışıksız matematiksel yayılmışlık değildir. Belki de özsel bir biçimde, nesnelleştirme dışındadır. Çünkü insanlar cisimsellikte nasıl karşılaşacaktır? Onlar cisimsellikte yalnızca onun işlevi bozulduğunda, kendilerine karşıt ve dolayısıyla kendi olanaklı nesnellüğünde duran bir şey olarak mı karşılaşırlar? Cisimlilik kendisini kendi canlılığımıza verilmişliğinin biçimi [yolu -ç.n.] herhangi bir biçimde, hastalıkta, rahatsızlıkta vb. durumlarda bozulduğunda ortaya koymaktadır. Bu durumda, sağlığın ve iyi durumda olmanın fark edilmeyen gizemli işleyişi olan doğal bedensel deneyim ile nesnelleştirme yoluyla hastalığa egemen olma çabası arasındaki çatışma, nesne konumundaki yani teknik araçlarla iyileştirilmeye çalışılan hasta konumundaki herkes tarafından deneyimlenmiştir. Rahatsızlıkları yani cisimselliğin kendilerini nesnelleştirmeye sunan itaatsizliklerini modern bilimin araçlarıyla egemenlik altına alınabilir kılmak, modern tıp bilimimizin kendini anlayışını ifade eder.

Aslında, 'nesnellik' ve 'nesne'¹² kavramları, insanların dünyayı kendilerine yurt kılmak için aradıkları aracısız anlayışa¹³ o kadar yabancıdır ki, Greklerin bunlara uygun düşün kavramları bile olmamıştır. Onlar daha ziyade en fazla 'şey'den¹⁴ söz ederlerdi. Tüm bu alanda kullanma alışkanlığında oldukları yegane grekçe sözcük yabancı bir sözcük olarak bize [şimdilerde -ç.n.] pek de yabancı olmayan *pragma* sözcüğüdür ve yaşama pratiğinde kendisiyle haşır neşir olduğumuz bir şey anlamına gelmektedir, [dolayısıyla -ç.n.] o [pratik alan -ç.n.] aynı şekilde aldedilecek bir şey olarak bize karşı duran bir şey de değildir, daha ziyade bizim neyin içinde hareket ettiğimize ve işler yaptığımızı gönderimde bulunur. Bu, bilim tarafından yapılandırılmış modern evrensel dünya egemenliği ve onun zemininde kurulmuş olan teknoloji tarafından önemsizleştirilmiş bir yönelimdir.

İkinci bir örnek ise -ki özellikle kışkırtıcı bir tanesini seçiyorum- insanların *özgürlüğüdür*. O da benim daha önce özsel nesnelleştirilemezlik¹⁵ olarak tanımladı-

¹⁰ Vergegenständlichung

¹¹ Leib

¹² 'Gegenständlichkeit' und 'Gegenstand'

¹³ unmittelbare Verständnis

¹⁴ Ding

¹⁵ essentielle Ungegenständlichkeit

ğım yapıya sahiptir. Kuşkusuz bu hiç bir zaman tam anlamıyla unutulmamıştır ve modern bilimin ve onun bilgi için kuramsal olanaklarının yalın yönlendirmelerinin bütün bilinciyle, özgürlük düşüncesinin gelmiş geçmiş en büyük düşünürü, Kant'ı kastediyorum, özgürlüğün sözünü ettiğim bilgi için kuramsal olanaklarının kanıtlanabilir ve kavranılabilir olmadığı düşüncesini geliştirmiştir. Özgürlük doğadaki bir olgu değildir daha ziyade onun ilgi çekici bir paradoksta formüle ettiği biçimde bir akıl olgusudur¹⁶, düşünmemiz gereken bir şeydir çünkü kendimizi özgür olarak düşünmeksizin kendimizi anlayamayız. Özgürlük aklın olgusudur¹⁷.

Oysaki insan eylemliliği alanında tüm nesnellik açısından tek sınır durumu bu değildir. Ben Grekler'in, toplum tarafından biçimlendiriliyor olma¹⁸ düşüncesini yani *ethos*'u akıl olgularının yanına yerleştirdiklerinde doğru bir şey yaptıklarına inanıyorum. *Ethos* Aristoteles'in bu durum için bulduğu isimdir. Bilinçli tercih ve özgür bir seçim olanağı, zaten her zaman olduğumuz şey olarak bizimle taşınmıştır –ve biz kendi kendimize 'nesne' değilizdir. Bana öyle geliyor ki Grek düşüncesinden bizim düşünüşümüze kalan büyük miraslardan biri, Grek etiğinin gerçekten yaşanan yaşam temelinde etiğini kurması, modern zamanlarda felsefi düşünümün bir konusu olarak zorlukla yer verilen bir görüngenüye geniş yer ayırması, olanak sağlamasıdır; kastettiğim dostluk, '*philia*' temasıdır. Bu sözcük bizim açımızdan dar bir kavramsal tınlama yaratacak bir sözcüktür, bu nedenle öncelikle onunla ne denmeye çalışıldığını bilebilmek için onun bu tınlayışı genişletilmelidir. Belki de ünlü Pitagoryen deyişi olan 'Arkadaşlar arasında her şey ortaktır' sözünü hatırlamak yeterli olacaktır. Arkadaşlık felsefi düşünümde, dayanışma için kullanılan bir terimdir. Bununla beraber dayanışma dünya deneyiminin ve sosyal gerçekliğin, kişinin yapamayacağı, nesnelleştiren bir ele geçirmeye planlayamayacağı veya yapay kurumlara üstesinden gelemeyeceği bir biçimdir. Çünkü buna karşıt olarak görülebilir ki dayanışma, kurumların, ekonomik sistemlerin, yargı sistemlerinin ve sosyal adetlerin tüm mümkün etkileri ve geçerliliklerini önceler, onları *taşır* ve böylece onları kılar. Bunu en son bilecek kişi hukukçu değildir. Diğer yanda bu bana Grek düşüncesinin, bu konu açısından, modern düşünceye sunabileceği gerçekliğin bir yüzü olarak görünmektedir.

Ve şimdi bununla bağlantılı üçüncü bir fenomen: Modern düşüncede *öz-bilinçliliğin* oynadığı rolü kastediyorum. Bilindiği üzere öz-bilinçliliğin yöntemsel önceliğinin bulunması modern düşünmenin asıl dönüm noktasıdır. Bizim için yöntemsel bilgi her adımı öz-kontrol ile gerçekleştirilen bir işlemdir. Böylece Descartes'tan beri öz-bilinçlilik felsefenin kendi son açıklığını ve aynı zamanda bilimin kesinliğini en uç derecede meşrulaştıran nokta olmuştur. Ancak Grekler öz-bilinçliliğin yer-

¹⁶ ein Vernunftfaktum

¹⁷ das Faktum der Vernunft

¹⁸ das gesellschaftliche Geformtsein

üzüne açık olma ve teslim olma¹⁹ fenomeninin yani bizim bilinçlilik, bilgi veya deneyime açıklık dediğimiz [fenomenin –ç.n.] yanında ikincil bir fenomen olduğunu gördüklerinde haklı değiller miydi? Ve öz-bilinçlilik iddiaları hakkında şüphelere düşmemize neden olan kesinlikle modern bilimin gelişimi değil miydi? Nietzsche Kartezyen bilginin kökeni olan radikal şüpheyeye ilişkin şöyle demiştir: Onun hakkında daha da temelden şüpheyeye sahip olunmalıdır. Freud yaşam eğilimlerinin pek çok maskelenmelerinin öz-bilinçte saklandıklarını bize öğretmişti. Toplum eleştirisi ve ideoloji eleştirisi öz-bilinçliliğin kendiliğinden apaçık ve sorgulanamaz görünen pek çok kesinliğinin aslında tamamen farklı ilgilerin ve gerçekliklerin yansımaları olduğunu göstermiş bulunmaktadır. Kısaca [söylesek –ç.n.]: Öz-bilinçliliğe modern bilimce verilen sorgulanamaz öncelikten haklılıkla şüphelenilmelidir. Burada bana öyle görünmektedir ki bu muhteşem kendini-unutmuşluktaki düşünmek için kendi yetisini, kendi yeryüzü deneyimini aklın²⁰ apaçık gözleri olarak düşünmekle Grek düşüncesi, öz-bilginin yanlısalarını sınırlandırma yönünde ilkesel bir katkıyı kendinde barındırmaktadır.

Bu noktadan devam ederek son bir noktayı dikkate alalım. Söz konusu nokta güncel felsefe tartışmalarının içerisinde öne çıkmıştır ve her durumda yalnızca güç ve şiddet bakımından nesnellik ve nesnelleştirme kavramları aracılığıyla sıkıca tutulabilir: *Dil [language]* fenomeninden söz ediyorum. Bana öyle geliyor ki; şayet özsel kendini-unutmuşluk konuşmanın edimsel karakterini niteliyorsa, nesnel-olmanın en inandırıcı görünüşü dildir. Dilin modern konumlandırılışı sanki biz bu enstrümanları veya söylem araçlarını, sözcük ve cümle yapısı, bir tür saklama için faydalı görmüşüz ve basitçe onları karşılaştığımız her ne olursa olsun uygulayacakmı-şız gibi; dilde bir instrumentarium, bir işaret sistemi, iletişim için gerekli araçlardan bir cephanelik gördüğünde, o zaten çoktan teknik bir bozulmadır. Burada, Greklerin karşı-örnekleri karşı konulmaz bir apaçıklığa sahiptir. Greklerin dil için kullandıkları hiçbir sözcük yoktur. Onların daha ziyade dil²¹ için kullandıkları bir sözcükleri –*glotta*- yani sesleri ifade eden sözcük ve dil aracılığıyla iletişim için kullandıkları sözcükleri vardır: *logos*. Söylemin içsel kendini-unutmuşluğunun özsel olarak ilişkili olduğu şey logos ile birlikte görünüşe çıkmaktadır, ki bu, konuşma yoluyla uyandırılan, şu ana yükseltelen ve bir seslendirme ve iletişimsel bir ortaklığa getirilen dünyanın kendisidir. Şeyler üzerine konuşmada, şeyler oradadır; dünya ve insanların dünya deneyimleri, kendilerini konuşmada ve [insanların –ç.n.] birbirleriyle gerçekleştirildiği söyleşide yapılandırır yoksa [bu –ç.n.] kendisine nesnelliği temel alan ve herkes için bir bilgi olma iddiasında olan bir nesnelleştirmede yani bir kişinin içgörüsünün diğerine iletişimsel aktarımı içerisinde [olmaz –ç.n.]. Deneyimlenen dünyanın kar-

¹⁹ der Welthingegebenheit und Weltoffenheit

²⁰ Geistes

²¹ Zunge, tounge

şıklı konuşmada, logos sözcüğündeki dile getirilişi, birbirimizle değiş-tokuş edebileceğimiz her şeyi kuşatan dünya deneyimimizin iletişimsel tortulaşımı, öyle bir tür bilgidir ki modern bilimlerin büyük monoloğu ve onların gittikçe artan deneysel potansiyellerinin yanı sıra hala gerçekliğin diğer yarısını oluşturmaktadır. Modern bilim düşüncesi ile Grek Felsefe-düşüncesinin yüzleşmesi teması böylece süregiden aktüellik içerisinde. Çünkü o, modern deneysel bilimlerin görkemli sonuçlarının ve yapabilme-başarımlarının ve onların dünyaya egemenliğinin sosyal bilinçliliğe, bireylerin ve grubun yaşam deneyimine kalıp kılınması ile ilgilidir. Ancak sonuç olarak bu kalıba alınma modern bilimin yöntemleri ve onun sarsılmaz öz-kontrolü yoluyla meydana gelmemektedir daha ziyade sosyal yaşam pratiğinin kendisinde yer alır ve [bu -ç.n.] insanın gücü içerisinde bulunan, her zaman kendi pratik sorumluluğunu geliştirmesi gereken ve insan aklının kendi gücüne ve pervasızlığına karşı koyduğu sınırları koruması gereken [sorumluluktur -ç.n.]. Yurdumuzda bulunduğumuz ve kendimizi evimizde hissettiğimiz dünyanın, günümüz insanı için de bu anlamıyla anlaşılması gereken dünya olarak her ne kadar modern endüstri ve tekniğin yabancı dünyasında ona hizmet eden ve ikincil bir işlev iddiasında bulunabilir olsa da son mercî olarak kaldığını söylemek için herhangi bir kanıtı ihtiyaç yoktur.

Die griechische Philosophie und das moderne Denken^{1,2} (1978)

Hans-Georg Gadamer

Die griechische Philosophie und das moderne Denken- das ist ein Thema, das sich von jeher insbesondere der deutschen Philosophie gestellt hat. Man hat geradezu von der Gräkomanie des deutschen Philosophierens gesprochen, und das Wort ist sicherlich nicht nur für Heidegger oder die Marburger Schule des Neukantianismus gultig. Es ist ebenso für die große Bewegung des deutschen Idealismus selber gultig, der - von Kant inspiriert- von Fichte bis Hegel eine unmittelbare Rückwendung zu den Denkanstößen der platonischen und aristotelischen Dialektik unternommen hat. Indessen ist eine solche Konfrontation für das moderne Denken in einer besonderen Weise eine doppelsinnige Herausforderung. Auf der einen Seite sollte man nie vergessen, daß griechische Philosophie nicht Philosophie in jenem engen Sinne meint, den wir heute mit dem Wort verbinden. Philosophie meint das Ganze theoretischen und damit wissenschaftlichen Interesses, und es ist kein Zweifel, daß es die Griechen waren, die durch ihr eigenes Denken eine weltgeschichtliche Entscheidung eingeleitet und den Weg der modernen Zivilisation durch die Schaffung der Wissenschaft entschieden haben. Was das Abendland, was Europa, die sogenannte >westliche Welt<, von den grollen hieratischen Kulturen der asiatischen Länder unterscheidet, ist ja gerade dieser neue Aufbruch des Wissenwollens, der mit der griechischen Philosophie, mit der griechischen Mathematik, mit der griechischen Medizin, mit dem Ganzen ihrer theoretischen Neugier und ihrer intellektuellen Meisterschaft verbunden ist. So ist für das moderne Denken die Konfrontation mit dem griechischen Denken eine Art Selbstbegegnung.

In diesem Denken bedeutet das Daheimsein des Menschen in der Welt, die innere Entsprechung zwischen dem Heimischwerden und sich heimisch Machen, das den Handwerker, den Könner, den Schöpfer neuer Gestaltungen und Formen, den

¹ Hans-Georg Gadamer, "Die griechische Philosophie und das moderne Denken", Gesammelte Werke: Band 6: Griechische Philosophie II, Mohr Siebeck, 1985, s. 3-8.

² Mohr Siebeck Tübingen ile yapılan görüşme neticesinde bu eserin Türkçeye çevirisi için yalnızca Felsefe Arkivi dergisinde basılan bu çeviri için izin alınmış ve metnin bir kereye mahsus olmak üzere Türkçe çevirisinin basılmasına izin verilmiştir. Mohr Siebeck yayınevi felsefe serisi editörüne ve yazışmaları yürüttüğüm Sayın Elizabeth Wener'e bu olanak için teşekkür ediyorum.

This translation is published with the kind permission of Mohr Siebeck Tübingen.

technites, den Mann, der eine Technik beherrscht, auszeichnet, zugleich die Findung seines eigenen Platzes, die Findung des ihm eröffneten Frei-Raumes von Gestaltung inmitten einer vorgegebenen Natur, einer selbst in Formen und Gestalten geordneten Ganzheit der Welt. So ist Philosophie im griechischen Aufbruch denkendes Gewahrwerden der ungeheuren Ausgesetztheit des Menschen in das Da, in diese schmale Sparte von Freiheitsraum, die das geordnete Ganze des Naturlaufes dem menschlichen Wollen und menschlichen Können läßt. Aber eben diese Ausgesetztheit wird im Denken bewußt und führt zu dem Stellen so ungeheurer Fragen wie der: Was war am Anfang? Was heißt es, daß etwas ist? Was heißt es, daß nichts ist? Heißt nichts etwas? Das Stellen dieser Fragen ist der Beginn der griechischen Philosophie, und ihre Grundantworten heißen: *Physis*, Vonsich-aus-Da-Sein in der Ordnung des Ganzen, und *Logos*, Einsicht und Einsichtigkeit dieses Ganzen, einschließend auch noch den Logos der menschlichen Kunstfertigkeit. So aber steht das griechische Bild der Philosophie in der Konfrontation mit der modernen Wissenschaft fast wie ein Antipode da und nicht nur als ein Vorläufer und Eröffner der Bahn des theoretischen Könnens und Bewältigens. Es ist die Konfrontation zwischen der verständlichen Welt und der beherrschbaren Welt, die uns am griechischen Denken bewußt wird.

Das war der große Einbruch, den das 17. Jahrhundert mit der Schöpfung der galileischen Mechanik, mit der Reflexion des neuen Erkenntniswillens und Erkenntnisweges durch die großen Forscher und Denker des 17. Jahrhunderts begonnen hat. Die Welt ist nunmehr der Gegenstand methodischer Erforschung durch die mathematisch konzipierte und abstrakt-isolierende Fragestellung der modernen Experimentalwissenschaft. Wenn man dies Neue auf eine Formel bringen will, kann man sagen, daß es die Preisgabe des Anthropomorphismus der griechischen Weltbetrachtung gewesen ist. So großartig einfach und überzeugend die Physik der aristotelischen Tradition auch war, die uns erzählt, daß das Feuer nach oben geht, weil es seine Natur ist, da oben sein zu wollen, und daß der Stein nach unten fällt, weil er erst dort zu Hause ist, wo er unten ist - diese vom Menschen und seinem Selbverständnis her artikulierte Deutung der Natur war, wie wir wissen und wie sich niemand, der unserer modernen Welt angehört, verbergen kann, eine anthropomorphistische Verdeckung der Möglichkeiten des Weltzugriffs; und der Weltbewältigung durch Erkennen.

Wenn die moderne Wissenschaft nicht durch irgendein nachkommendes Interesse, sondern durch die eigene Art ihres Weltzugangs auf Technik, auf Formen, Machen, Verändern, Konstruieren angelegt war, so besteht daneben dennoch das Erbe der antiken Philosophie fort - in der offenbaren Tatsache, daß wir unsere Welt als eine verständliche und nicht nur als eine beherrschbare ansehen möchten und anzusehen genötigt sind. Im Gegensatz zu dem Konstruktivismus der modernen Wissenschaft, die nur das für erkannt und verstanden hält, was sie reproduzieren

kann, ist der griechische Wissenschaftsbegriff durch die Physis charakterisiert, durch den Horizont des sich von sich aus zeigenden und in sich geregelten Daseins der Ordnung der Dinge. Die Frage, die sich uns durch die Konfrontation des modernen Denkens mit diesem griechischen Erbe stellt, ist daher, wie weit das antike Erbe eine Wahrheit anbietet, die sich uns unter den besonderen Erkenntnisbedingungen der Neuzeit verdeckt hält.

Wenn wir den Unterschied, der sich hier auftut, an einem Worte zeigen wollen, so ist es das Wort >Gegenstand<. Das scheint für uns mindestens in dem Fremdwort Objekt und Objektivität eine selbstverständliche Voraussetzung des Erkenntnisbegriffs, daß wir >Gegenstände< erkennen, d. h. in der Weise einer objektiven Erkenntnis in ihrem eigenen Sein zur Erkenntnis bringen. Die Frage, die uns die antike Tradition und das antike Erbe aufgibt, ist, wieweit diesem Unternehmen der Vergegenständlichung Grenzen gesetzt sind. Gibt es eine prinzipielle Ungegenständlichkeit, die sich dem Zugriff moderner Wissenschaft mit innerer Sachnotwendigkeit entzieht? Ich möchte an einigen Proben zu illustrieren suchen, daß es in der Tat das aktuelle und fortdauernde Erbe des griechischen Denkens ist, sich der Grenzen der Vergegenständlichung bewußt zu sein.

Das führende Beispiel für dieses Thema scheint mir die Erfahrung des Leibes zu sein. Was wir >Leib< nennen, ist ganz gewiß nicht die *res extensa* der cartesianischen Bestimmung des *Corpus*. Die Erscheinungsweise des Leibes ist nicht bloße mathematische Ausgedehntheit. Sie ist vielleicht auf eine wesenhafte Weise der Vergegenständlichung entzogen. Denn wie begegnet die Leiblichkeit dem Menschen? Begegnet sie ihm nicht nur dann in ihrem Entgegenstehen und damit in ihrer möglichen Gegenständlichkeit, wenn sie gestörte Funktion ist? Als Störung des Wegegebenseins an die eigene Lebendigkeit, in Krankheit, Mißbehagen und so weiter, meldet sie sich. Der Konflikt, der damit zwischen der natürlichen Leib-Erfahrung, diesem geheimnisvollen Vorgang der Unmerklichkeit des Wohlseins und Gesundseins, und der Anstrengung des Beherrschens des Unwohlseins durch Vergegenständlichung gesetzt ist, wird von jedermann erfahren, der sich in die Situation des Objektes, in die Situation des durch technische Mittel behandelten Patienten versetzt sieht. Es drückt das Selbstverständnis unserer modernen medizinischen Wissenschaft aus, die Störungen, die der Vergegenständlichung sich anbietenden Aufsässigkeiten der Leiblichkeit, mit den Mitteln der modernen Wissenschaft beherrschbar zu machen.

In Wahrheit ist der Begriff >Gegenständlichkeit< und >Gegenstand< für das unmittelbare Verständnis, in dem der Mensch sich in der Welt heimisch zu machen sucht, so fremd, daß die Griechen dafür charakteristischerweise überhaupt keinen Begriff hatten. Sie konnten kaum auch nur von einem >Ding< sprechen. Was sie als griechisches Wort in diesem ganzen Bereich zu gebrauchen pflegten, ist das uns

als Fremdwort nicht ganz fremde Wort *pragma*, das heißt das, wovon man in der Praxis des Lebens verwickelt ist, was also nicht gegenübersteht und entgegensteht als etwas zu Überwindendes, sondern worin man sich bewegt und womit man es zu tun hat. Das ist eine Orientierung, die in der modernen, durch die Wissenschaft strukturierten Weltbemächtigung und in der auf sie gegründeten Technik an den Rand gedrängt ist.

Ein zweites Beispiel - und ich nehme ein besonders provozierendes - ist die *Freiheit* des Menschen. Auch sie ist von dieser Struktur, die ich als essentielle Ungegenständlichkeit bezeichnete. Das ist freilich nie ganz vergessen worden, und der größte Denker des Freiheitsgedankens, den es wohl gegeben hat, ich meine Kant, hat mit vollem Bewußtsein der Grundorientierung der modernen Wissenschaft und ihren theoretischen Erkenntnismöglichkeiten gegenüber gerade dies entwickelt, daß die Freiheit nicht mit theoretischen Erkenntnismöglichkeiten erfaßbar und beweisbar ist. Freiheit ist kein Faktum in der Natur, sondern, wie er es in herausförderndem Paradox formuliert hat, ein Vernunftfaktum, etwas, was wir denken müssen, weil wir uns, ohne uns als frei zu denken, überhaupt nicht mehr verstehen können. Freiheit ist das Faktum der Vernunft.

Indessen, es gibt im Bereich des menschlichen Handelns nicht nur diesen einen Grenzfall aller Gegenständlichkeit. Ich glaube, die Griechen hatten recht, wenn sie neben das Faktum der Vernunft das gesellschaftliche Geformtsein, das *Ethos* stellen. *Ethos* ist der Name, den Aristoteles dafür gefunden hat. Die Möglichkeit der bewußten Wahl und der freien Entscheidung ist durch etwas, was wir immer schon sind, immer mitgetragen - und wir sind uns selbst nicht >Gegenstand<. Es scheint mir eines der großen Vermächtnisse des griechischen Denkens für unser Denken, daß die griechische Ethik auf diesem Grunde des wirklich gelebten Lebens einem Phänomen breiten Raum gelassen hat, das es in der Neuzeit kaum noch als Thema der philosophischen Reflexion gibt; ich meine das Thema der Freundschaft, der >*philia*<. Das ist ein Wort, das für uns einen so engen Begriffsklang bekommen hat, daß wir es erst ausweiten müssen, um zu wissen, was dabei überhaupt gemeint ist. Vielleicht genügt es, an das berühmte pythagoreische Wort zu erinnern: >Zwischen Freunden ist alles gemeinsam<. Freundschaft ist in der philosophischen Reflexion ein Titel für Solidarität. Solidarität aber ist eine Form der Welterfahrung und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die man nicht machen, die man nicht durch vergegenständlichende Bemächtigung planen und durch künstliche Institutionen herbeiführen kann. Denn Solidarität liegt im Gegenteil allem möglichen Gelten und Wirken von Institutionen, von Wirtschaftsordnungen, Rechtsordnungen, gesellschaftlichen Sitten voraus, trägt sie und macht sie möglich. Das weiß nicht zuletzt der Jurist. Das scheint mir der Wahrheitsaspekt, den in diesem Falle wiederum das griechische Denken für das moderne Denken bereithält.

Und nun ein drittes, damit zusammenhängendes Phänomen: ich meine die Rolle, die das *Selbstbewußtsein* im modernen Denken spielt. Das ist bekanntlich der eigentliche Drehpunkt modernen Denkens, daß das Selbstbewußtsein den methodischen Primat besitzt. Methodische Erkenntnis ist für uns ein selbstbewußtes, jeden Schritt unter Selbstkontrolle vollziehendes Vorgehen. So ist seit Descartes Selbstbewußtsein der Punkt, an dem sich Philosophie gleichsam ihre letzte Evidenz und der Gewißheit der Wissenschaft ihre äußerste Legitimation verschafft. Aber hatten nicht die Griechen recht, wenn sie sahen: Selbstbewußtsein ist ein Sekundär Phänomen gegenüber der Welthingegebenheit und Weltoffenheit, die wir Bewußtsein, Erkenntnis, Öffnung für die Erfahrung nennen? Hat uns nicht die moderne Entwicklung der Wissenschaft gerade an den Aussagen des Selbstbewußtseins Zweifel zu hegen gelehrt? Nietzsche hat gegen jenen radikalen Zweifel der cartesianischen Erkenntnisbegründung gesagt: Es muß gründlichen gezweifelt werden. Freud hat uns gelehrt, wieviele Maskierungen von Lebenstendenzen sich uns im Selbstbewußtsein verstecken. Die Gesellschaftskritik, die Ideologiekritik haben uns gezeigt, wieviele vom Selbstbewußtsein für selbstverständlich und fraglos gehaltene Gewißheiten Spiegelungen ganz anderer Interessen und Wirklichkeiten sind. Kurz: daß das Selbstbewußtsein den fraglosen Primat besitzt, den ihm das moderne Denken der Neuzeit zugewiesen hat, darf mit Fug bezweifelt werden. Auch hier scheint mir das griechische Denken in der großartigen Selbstvergessenheit, mit der es das eigene Denken-Können, das eigene Welterfahren als das große aufgeschlagene Auge des Geistes denkt, einen prinzipiellen Beitrag zur Begrenzung der Illusionen der Selbsterkenntnis bereitzuhalten.

Nehmen wir von da aus weitergehend ein Letztes in den Blick, das gerade in der Diskussion der zeitgenössischen Philosophie ganz in den Vordergrund getreten ist und das sich ebenfalls von dem Begriff der Gegenständlichkeit und der Vergegenständlichung aus nur mit Zwang und Gewalt festhalten läßt: ich meine das Phänomen der *Sprache*. Die Sprache ist, wie mir scheint, eines der überzeugendsten Phänomene von Ungegenständlichkeit, sofern essentielle Selbstvergessenheit den Vollzugscharakter des Sprechens charakterisiert. Es ist immer schon eine technische Verformung, wenn die moderne Thematisierung der Sprache in Sprache ein Instrumentarium, ein Zeichensystem, ein Arsenal von Kommunikationsmitteln erblickt, als ob man diese Instrumente oder Mittel des Sprechens, Worte und Wortfügungen in einer Art Vorrat bereithielte und auf etwas, das einem begegnet, lediglich anzuwenden hätte. Hier ist das griechische Gegenbild von überwältigender Evidenz. Die Griechen hatten überhaupt kein Wort für Sprache. Sie hatten nur ein Wort für die Zunge, welche die Leute hervorruft -*glotta* -, und ein Wort für das durch Sprache Mitgeteilte: *logos*. Mit Logos ist genau das in den Blick gerückt, worauf die innere Selbstvergessenheit des Sprechens wesenhaft bezogen ist, die

durch das Sprechen evozierte, in die Präsenz gehobene, in die Verfügbarkeit und kommunikative Teilhabe gestellte Welt selbst. Im Sprechen über die Dinge sind die Dinge da, im Sprechen und Miteinander-Sprechen baut sich die Welt und die Welterfahrung des Menschen auf, und nicht in einer Vergegenständlichung, die sich gegenüber der kommunikativen Übermittlung der Einsichten des einen an die Einsichten des anderen auf Objektivität beruft und Wissen für jedermann sein will. Die Artikulation der Welterfahrung im Logos, das MiteinanderReden, die kommunikative Sedimentierung unserer Welterfahrung, die alles umfaßt, was wir miteinander austauschen können, bilden eine Form des Wissens, die immer noch neben dem großen Monolog ein modernen Wissenschaften und ihrer wachsenden Ansammlung von Erfahrungspotential die andere Hälfte der Wahrheit darstellt. So besitzt das Thema der Konfrontation der modernen Wissenschaftsidee mit dem griechischen Philosophie-Gedanken eine dauerhafte Aktualität. Denn es geht um die Einformung der großartigen Resultate und Könnens-Leistungen moderner Erfahrungswissenschaft und ihres Bewältigens der Welt in das gesellschaftliche Bewußtsein, in die Lebenserfahrung des einzelnen und der Gruppe. Diese Einformung geschieht aber am Ende nicht wiederum durch die Methoden der modernen Wissenschaft und ihren Weg der beständigen Selbstkontrolle; sie vollzieht sich in der Praxis des gesellschaftlichen Lebens selbst, die immer in ihre praktische Verantwortung zurückholen muß, was in die Macht des Menschen gestellt ist, und die Grenzsetzungen zu verteidigen hat, die die menschliche Vernunft der eigenen Macht und Waghalsigkeit entgegensetzt. Es bedarf keines Beweises, daß an ch für den Menschen unserer Tage in diesem Sinne die verständliche Welt, die Welt, in der man heimisch ist und in der man sich zu Hause fühlt, die letzte Instanz bleibt, der gegenüber die verfremdete Welt der modernen Industrie und Technik allein eine dienende und Sekundärfunktion beanspruchen kann.