

Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Bölümü Dergisi

(*flsf*)

Sayı 1, Bahar 2006



Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Bölümü
flsf Dergisi

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Çünür/Isparta
Tel: 0 246 211 41 64/66

Süleyman Demirel Üniversitesi
Felsefe Bölümü Dergisi

(*flsf*)

Sayı 1, Bahar 2006

Felsefe Bölümü Adına Sahibi
Işıl Bayar Bravo
Hamdi Bravo

Sorumlu Yazı İşleri Müdürleri (Editörler)

Işıl Bayar Bravo
Hamdi Bravo

Danışma Kurulu

Prof.Dr. İoanna Kuçuradi (Türkiye Felsefe Kurumu)
Prof.Dr. Doğan Özlem (Muğla Üniversitesi)
Prof.Dr. Uluğ Nutku
Prof.Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Kurtuluş Dinçer (Hacettepe Üniversitesi)
Prof.Dr. A.Kadir Çüçen (Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Kubilay Aktulum (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç.Dr. Abdullah Kaygı (Hacettepe Üniversitesi)
Doç.Dr. Halil Turan (ODTÜ)

Yayın Kurulu

Yrd.Doç.Dr. Işıl Bayar Bravo (SDÜ)
Yrd.Doç.Dr. Hamdi Bravo (SDÜ)

Yazışma Adresi

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Çünür/Isparta

(*flsf*) hakemli bir dergidir.

ISSN
flsfdergisi@hotmail.com
Tel: 0246 2114164/66

Kapak Tasarım

Bayar Grafik, Isparta

İçindekiler

Editörden	i
Sempozyum Açış Konuşması	1
Işıl Bayar Bravo	
I. Felsefenin Neliği	5
Heidegger ve Felsefe	7
A.Kadir Çüçen	
Felsefenin Ilık Yüzü: Felsefenin Neliği Tartışmalarına Bir Katkı	25
Ali Taşkın	
Eylem, Sözün Bittiği Yerde Mi?	39
Burçak İsmet	
Felsefe Nedir?	45
Meral Işıldak	
Felsefe, “Uygulanabilen” Bir Şey Midir?	59
Mustafa Dağlı	
Felsefi Farklılaşma Sorularından Değil Cevaplardan Doğar: Sofistler ve Platon	69
Özgür Uçak	
II. Varlık Felsefesi ve Bilgi Felsefesi	77
Felsefenin Temel Disiplini: Ontoloji	79
Uluğ Nutku	
Özgürlük ya da Nedensel Belirlenim, Üçüncü Bir Olasılık (Antinomi) Mümkün mü?	85
Güven Özdoğru	
Doğruluğu Epistemolojinin Sınırları Dışında Yeniden Düşünmek: Rorty ve Heidegger	95
Özgür Aktok	
III. Tarih Felsefesi ve Dil Felsefesi	103
Sartre’in İnsanı ve Tarihi Anlama Metodu: Diyalektik Anlama	105
Ogün Ürek	
İnsan Bilimlerinde <i>Bildung</i> Kavramının Yeri	117
Deniz Soysal	
Wittgenstein ve Bakhtin’de Tekdillilik ve Çokdillilik Sorunu	123
Eren Rızvanoğlu	
Unutma, Parodi ve İroni	131
Nil Göksel	

Yayın İlkeleri

- 1) *flsf Dergisi*, bir felsefe dergisidir. Kuramsal olmak kaydıyla, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilecektir.
- 2) Hakemli olan dergi yılda iki kez (Bahar/Güz) yayınlanır.
- 3) Dergiye gönderilecek yazılar; makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
- 4) Yazılar, Türkçe veya batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) olabilir. Yabancı Dilde yazı yayınlamak isteyen yazarlar, yazılarının Türkçe çevirilerini de (çift-terafli basım için) göndermek zorundadır.
- 5) **Başlık:** Makale başlığı, 14 punto olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.
Yazar Adı: Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalı ve adınıza bağlı “*”ı bir dipnotla ünvanınızı ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.
- 6) Her makalede, yazar adının hemen altında Türkçe, yazının hemen sonunda ve “kaynakça”dan önce olmak üzere bir batı dilinde, 200’er kelimeyi aşmayan **özet** ve **abstract** yer almalıdır. “Abstract”ın üzerinde, **makalenin o yabancı dildeki adı** da bulunmalıdır.
Ayrıca: özetin/abstractın başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract 9 punto ve italik olmalıdır.
- 7) **Anahtar kelimeler/key words** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların üçten az sekizden fazla olmamalıdır.
- 8) Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm. bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların alt başlıkları, ana başlığa göre bir küçük punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Times New Roman 11 punto ile yazılmış olmalı ve flsfdergisi@hotmail.com adresine gönderilmelidir.
- 9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz (şifre numaralı) olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.
- 10) Bahar sayısı için yazılar, Aralık ayının son haftası; Güz sayısı için Haziran ayının son haftasına kadar gönderilmelidir.
- 11) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 3 (üç) adet dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 12) Kaynaklara göndermeleri dipnot biçiminde, sayfa sonunda; yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirmeni); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası sırasıyla veriniz. 10 punto olmalarına dikkat ediniz.
- 13) Metnin sonuna, dipnotlarda toplanmış ve yararlandığımız kaynakların adını, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek bir **kaynakça** koyunuz.

Editör'den...

Felsefenin, genelde, -lisede okutulan ders kitaplarının da etkisiyle- yalnızca “soru soran, sorgulayan” bir etkinlik olduğuna, onu diğer bilgisel/bilimsel etkinliklerden ayıranın da bu olduğuna inanılır. Liseden sonra felsefeyle yakından ilgilenme olanağını yeniden bulamayan kişi, felsefenin kimi “ilginç”, kimi “tuhaf”, kimi “çarpıcı” görünen birtakım sorulardan oluşan kafa karıştırıcı bir alan olduğuna hükmederek ondan uzak durur.

Aslında bu hüküm yalnızca felsefeye ilgisiz insanlara özgü de değildir; bugün pekçok felsefeci de felsefi etkinliğe yalnızca bu kadar bir işlev tanımaktan geri durmamaktadır. Oysa “soru sormak” ve “sorgulamak”, yalnızca bütün bilgisel/bilimsel disiplinler için söz konusu olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün insanların da gerçekleştirdiği etkinliklerdir.

Felsefenin neliği söz konusu olduğunda yalnızca “soru sorma” etkinliğiyle sınırlanmaya çalışılmasının iki nedeni var gibi görünmektedir. Birincisi, felsefede yanıtların önemsiz olduğuna inanılmasıdır. İkincisiyse, yanıtların önemi olsa bile, yalnızca ilginçlik bakımından önemleri olduğunun, bunların doğruluğunun ya da yanlışlığının söz konusu olmadığı düşünülmesidir. (*flsf*) Dergisi yayın kurulu olarak bizler felsefeyi felsefe yapanın, sorularının niteliğinden çok, verdiği yanıtların niteliği olduğuna inanıyoruz. Herkes soru sorar, ama çok az kişi filozof sayılır. 2500 yıllık felsefe tarihi otuzbeş-kırk kişinin omuzları üzerinde yükselir. Bize öyle geliyor ki, bu az sayıdaki filozofu diğerlerinden ayıran, onların birilerinin hoşuna giden yanıtlar vermiş olmaları değil, insanların içinde yaşadıkları dünyadaki sorunlar karşısında -doğruluklarından dolayı- işe yarayan yanıtlar vermiş olmalarıdır.

Bu nedenle, ilk iki sayımızı, felsefenin neliğini yeniden ele alarak işe başlayıp, insanın değişik etkinlik alanlarını kendine konu edinmiş belli başlı felsefe disiplinlerinde çağımıza özgü sorunlara getirilmiş ve getirilebilecek olanaklı çözümleri serimlemeyi amaçlayan Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün düzenlediği “Felsefe ve Çağımızın Sorunları” başlıklı Ulusal Felsefe Sempozyumunun bildiri metinlerine ayırdık.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
FELSEFE BÖLÜMÜ
“FELSEFE VE ÇAĞIMIZIN SORUNLARI”
ULUSAL SEMPOZYUMU
AÇIŞ KONUŞMASI

Sizlere sempozyumumuzun içeriği ve amacı hakkında kısaca bilgi vermek isterim:

Sempozyumumuzun öğleden sonra gerçekleşecek ilk iki oturumunda “Felsefenin Neliği ve Felsefenin Dünyayla Bağı” üzerine olan bildirimleri ve tartışmaları koyduk. Bunu yapmaktaki amacımız, felsefenin ne olduğunu ve onu diğer bilgi disiplinlerinden ayıran özelliklerin ortaya konmasını sağlamak; felsefenin felsefe dışından olanlar tarafından sürekli maruz kaldığı “bunların bizim yaşamımızla ne ilgisi var” sorusuna yönelik bir yanıt oluşturmaktır. Bu tartışmalar, öte yandan, felsefenin ne olduğu, hangi konularla ilgilendiği, nasıl iş gördüğü gibi konularda bilgi sahibi olmak isteyen dinleyicilerimiz için de umuyorum ufuk açıcı olacaktır.

Her felsefecinin felsefenin neyle ilgilendiği, konularının neler olduğu hakkında elbette bir düşüncesi vardır. Genel olarak verilen yanıt, felsefenin “nedir?” ya da “x’in yapısı nedir?” sorularına yanıt aradığıdır. Örneğin, “toplum nedir?” ya da biraz daha açılmış haliyle “toplumun yapısı nedir?” gibi sorulara. Bu örnekler çeşitlendirilebilir: soruların öznesi “insan”, “siyaset”, “ahlak”, “bilim” vb. olabilir. Ama burada benim dikkat çekmek istediğim nokta, tarihin belirli dönemlerinde belirli toplumsal kurumların felsefeyi tahakkümü altına almasıyla zaman zaman felsefenin asıl konuları gözden kaçırılmış olsa da, felsefe, asıl olarak, insanın kendi ürünü olan, başka insanlarla birlikte ve başka insanlarla yaşamaya başladıktan sonra ürettiği, yarattığı, gerçekleştirdiği etkinlikler ve bunların ürünleri üzerine düşünmedir.

Bundan dolayı, felsefenin, her şeye yönelik “nedir?” sorularına ya da bütün nelik sorularına yanıt verdiğini ya da verebileceğini düşünmek, sanmak doğru görünmemektedir. Felsefe, örneklendirmek gerekirse, insanla birlikte, hatta insanların birlikte yaşamaya başlamasıyla birlikte ortaya çıkan “sanat” etkinliğinin ve bu etkinliğin ürünü olan “sanat eserleri”nin neliğiyle ilgilenir. Tıpkı bunun gibi, insan tarafından ve insanlar biraraya geldikten sonra ortaya çıkabilecek olan “konuşma” etkinliğinin ve bu etkinliğin ürünü olan “dil”in neliğiyle ilgilenir. Bu örnekler artırılabilir. İnsanın kendisinin ürünü olan ya da olduğu iddia edilen herşey konusunda, bunun “ne olduğunu” yanıtlama işi, felsefeye düşer.

Bu söylediklerimden, sanırım şu sonuç rahatlıkla çıkarılabilir: çok uzun yüzyıllar boyunca felsefeden yanıt talep edilmiş kimi

4 Sempozyum Açış Konuşması

konularda, hernekadar pekçok düşünür bu konular üzerine düşünmüşlerse de, felsefenin yanıt verebilmesinin olanaksız olduğu kimileri vardır: örneğin Sokrates'ten önce yaşamış olan Doğa Filozofları, "Doğa"nın ne olduğunu, onun "ne"den ya da hangi "madde"den oluşmuş olduğunu sorarak aslında felsefe tarafından yanıtlanamayacak bir soruyu ona yönlendirmiş ve doğal olarak sonraki düşünürler tarafından kabul gören hiçbir yanıt alamamışlardır. Bu soruya felsefeyle bugün bile yanıt verebilmek olanaksızdır. Çünkü bu ve bu tür sorular, felsefenin bilgi edinme araçlarıyla, yani akilyürütme ve düşünmeyle yanıtlanamaz görünmektedir.

Bu söylenenlerden felsefenin kuru bir düşünme etkinliği olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Felsefe bir düşünme etkinliği ise de ve bilimler gibi deney ve gözleme dayanmıyorsa da, bu, onun üzerine düşündüğü ve söz söylediği bir konunun (nesnenin) olmadığı anlamına gelmez. Felsefe, tam da, insan etkinliklerinin ve ürünlerinin gözle görülemeyecek, ama varlıkları da yadsınamayacak olanlarıyla ilgilenir. Bu nedenle, felsefe, örneğin, bir insan etkinliği olan "marangozluk" ve onun bir ürünü olan "masa" ile değil de, ya da, bir etkinlik olarak "terzilik" ve onun bir ürünü olan "elbise"yle değil de, bir insan etkinliği olan "siyaset"le ve onun ürünü olan "hukuk"la, "toplum"la ilgilenir. Bu örneğe bakarak, "toplum"un gözle görülebilecek bir nesne olduğu söylenerek itirazda bulunulabilir. Oysa "toplum" derken kast edilen, bir arada bulunan ve görülebilen bir insan yığını değil, bu insanlar arasında oluşturulmuş olan ve görülemeyen "işbölümü ağı", bu işbölümü ağına göre oluşturulmuş "roller", "statüler" vb.dir. Bu nedenle, yalnızca konularını saymak bile, felsefe etkinliğinin bizim yaşamımızla olan derin bağına görmeye yeter.

Bütün bunların ötesinde şuna da dikkat çekmekte fayda vardır: 20. yüzyılın başlarında bugün üniversitelerimizde de hakim olan Pozitivist Bilim Anlayışı'nın belirli bir felsefe yapma biçimine yönelik şiddetli saldırıları sonucunda, felsefe kendini yalnızca "nedir?" sorularıyla sınırlamak zorunda kalmıştır. Oysa felsefe, en verimli ürünlerini, yukarıda sözü edilen etkinliklerin ortaya çıkışının "insan" adını verdiğimiz varlığın ihtiyaçlarıyla derin bağına göstererek vermiştir. İnsana ait bir şeyin varlığının, yine insana ait ve vazgeçilmez ihtiyaçlarla bağına göstermek, örneğin "toplum"un ortaya çıkışının hangi insani ihtiyaçlardan kaynaklandığını göstermek, aslında, "toplum"un ne olduğunu söylemek kadar önemlidir. Çünkü, böyle bir araştırma, aslında "toplum" adını verdiğimiz bütünün varlık nedenini, ya da, var olmasının neden zorunlu olduğunu gösterir bize.

Bu nedenle, Sempozyumumuzda, adlarını insana ait etkinliklerden ya da bunların ürünlerinden alan temel felsefe disiplinlerine yer verdik: örneğin "bilim", "sanat", "siyaset", "etik" gibi etkinliklere, "tarih", "dil", "bilgi" gibi ürünlere.

Burada sunulacak bildirilerin ve yapılacak tartışmaların, ister çok önceden yaşamış isterse hala yaşayan filozoflardan yola çıkılsın, çağımızın sorunlarına bir çözüm önerisi getireceği konusunda hiç kuşumuz yok. Buradaki amacımız, felsefenin, eskisiyle yenisiyle, felsefenin yapısına uygun düşen tarzda yapıldığı takdirde, yaşamla ve içinde yaşanan çağla bağının hiçbir zaman kopmadığını; felsefenin sadece zaman zaman değerinin tam olarak anlaşılmadığını göstermektir. Burada sunulacak bütün bildirilerin bu işi layıkıyla gerçekleştireceğini biliyoruz. Umudumuz, sizlerin de desteğiyle, bundan sonraki senelerde de bu tür etkinlikleri yapabilmemizdir.

* * *

Bugün bizim bölümümüz için özel bir gün. Bu nedenle, bu günün ve bundan sonraki iki günün, yani bu sempozyumun, çok güzel geçeceğine dair bir duygu var içimizde. Ama bu Sempozyuma hazırlanma ve bu Sempozyumu hazırlama sürecinde, zaten herkesin bildiği, ama zaman zaman unuttuğu bir duyguyu, bir düşüncüyü yeniden anımsadık: “Hiçbir güzel şey, başkaları olmadan ortaya çıkmaz”. Bu salonda bu bir araya gelişimiz de, pekçok insanın emeği, çabası, katkısı sayesinde gerçekleşti. Ben, izin verirsiniz, buradan bölümümüz adına bu kişilere tek tek teşekkür etmek istiyorum.

Ülkemizde yaygın olan konukseverlik anlayışına uygun olarak, önce konuklarımıza, uzun bildiri hazırlıkları yapıp buraya kadar geldikleri için teşekkür etmek isteriz.

Sayın Valimiz Şemsettin Uzun’a,

Sayın Rektörümüz Prof.Dr. Metin Lütfi Baydar’a

Bize her konuda samimiyetle yol gösteren Sayın Rektör Yardımcımız Prof.Dr. İsmail Karaca’ya

Bu işi buraya kadar getirirken istisnasız her konuda, içtenlikle her sorunumuz için uğraşan Sayın Dekanımız Prof.Dr. Nurten Özçelik’e,

Eşi Sayın Prof.Dr. Sami Özçelik’e

Eğirdir Belediye Başkanı Sayın Ömer Şengöl’e

Türkiye Felsefe Kurumu Başkanı Sayın Prof.Dr. İoanna Kuçuradi’ye

VASCO Turizm Genel Müdürü, felsefeci Sayın Yusuf Örnek’e,
Arkeoloji Bölümü öğretim üyesi Yrd.Doç.Dr. Bilge Hürmüzlü’ye

Tarih Bölümü öğretim üyesi Yrd.Doç.Dr. Abdurrahman Uzunlaşan’a

Tarih Bölümü Arş.Gör.si Kansu Ekici’ye

Burada adlarını saymaya vakit yetmeyeceği için genel olarak Felsefe Bölümü’ndeki öğrencilerimize çok teşekkür ederiz.

Onlar olmasaydı, bu etkinliğin gerçekleşmesi de olanaksız olurdu.

6 *Sempozyum Açılış Konuşması*

Tekrar “hoşgeldiniz” diyor, Üniversitemiz, çağımız ve felsefe için verimli bir Sempozyum olmasını diliyoruz.

Yrd.Doç.Dr. Işıl BAYAR BRAVO

HEIDEGGER VE FELSEFE

A. Kadir ÇÜÇEN*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, geleneksel felsefe ile çağdaş felsefenin karşılaştırmasını Heidegger açısından yaparak felsefenin neliğini ele alıp açıklamaktır. Bu amaçla, geleneksel felsefenin ne olduğu, sorusunun ne olduğu ve yöntemi ortaya konulduktan sonra Heidegger'e göre felsefenin amacı, sorusu, yöntemi ve söylemi ele alınacaktır. Sonuçta Heidegger'in felsefeye yeni bir başlangıç yaparak çağımızın hangi sorunlarına yanıt verebileceği üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Geleneksel felsefe, Çağdaş felsefe, Heidegger, Metafizik, Varlık, Fenomenoloji

* * *

Bu yazının amacı, Martin Heidegger'in "felsefe" anlayışını ele alıp açıklamaktır. Felsefenin neliğinin sorgulandığı bu yazıda, kalkış noktamız, Heidegger'in felsefe tarihi ile girmiş olduğu hesaplaşmadan yol çıkararak ilk önce geleneksel felsefenin sorusunu ve yapılış tarzını ortaya koymak olacaktır. Sonra geleneksel felsefenin nasıl aşılabileceği sorusuna bir yanıt vermeye çalışacağız. Böylece Heidegger'in ve de ondan yola çıkarak bizim geleneksel felsefeden ne anladığımız tanımlanmış olacak. Yazımızda tartışılacak ve ileri sürülmeye çalışılacak ikinci tez ise, Heidegger'in "felsefeden ne anladığı" sorunsalı olacaktır. Bu sorgulamayı onun temel ontoloji olarak gördüğü felsefe anlayışı temelinde ele alacağız. Felsefenin sorusu, bu soruyu ele alış yöntemi, yani felsefenin yöntemi, felsefenin söylem biçimi ve en sonunda da felsefenin çağımızdaki problemler karşısındaki yeri ve yanıtı çözümlenecektir.

• Geleneksel Felsefe ve Heidegger

Heidegger'in çağını ve günümüz felsefe anlayışlarını ve felsefe yapma tarzlarını etkileyen özgün görüşlerinin arkasında felsefe tarihiyle atlaya zıplaya değil, disiplinli ve derinlemesine yaptığı araştırmaları ve hesaplaşmaları yer alır.¹ Bu nedenle, öncelikle Heidegger'in geleneksel

□ Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

¹ Heidegger'in yaşam öyküsü ve eserlerinin listesi A.Kadir Çüçen'in *Heidegger'de Varlık ve Zaman kitabının Beşinci Bölümünde* kapsamlı olarak bulunabilir.

8 Heidegger Ve Felsefe

felsefeyi nasıl tanımladığını, geleneksel felsefenin amacını ve sorusunu belirlemeye çalışacağız.

Heidegger'in Varlık kavramıyla olan ilgisi onun felsefeyi yeniden yorumlamasına yol açar; çünkü "felsefenin amacı, Varlığın gerçekten ne olduğunu kavramaktır."² Değişik bir deyişle, felsefe yapmak Varlık'ın anlamını sorgulayan sorular sorarak onu açıklamaktır.³ Böylece felsefe, Varlık üzerine yapılan bir sorgulamadır ve felsefe Varlıkla başlar. Bunun için, Heidegger'e göre, felsefe tüm nesne ve şeylerin kaynağı ve temeli olan Varlıkla ilgilenir. Her şeyden önce felsefenin amacı Varlığı doğada varolan nesnelere ve objelerden ayırmaktır.

Heidegger'e göre, Sokrates öncesi felsefecilerden Parmenides, Herakleitos ve Anaksimandros öncelikle Varlığı düşünen ve sorgulayanlardır. Bu düşünürler "Varlık nedir?" sorusunu doğrudan ve öncel biçimde sordular.⁴ Heidegger, bu düşünürleri "primordial thinker" (özlü ya da dolaysız düşünür) ismini verir. Fakat Sokrates sonrası düşünürler Varlık sorusunu, ikinci planda ele aldılar.

Bu yüzden, geleneksel felsefenin konusu olan "Varlık nedir?" sorusu, yerini, "varolan nesnelere ve objelere nedir?" sorusuna bırakmıştır. Sonuçta Platon'la başlayan idealar dünyasının görünüşler dünyasından ayırımı, Varlık ile nesnelere arasındaki ayırımı açmıştır. Bu ayırım, felsefenin başlıca konusu olan varlıkbiliminin (ontolojinin) değer yitirmesine neden oldu. Çünkü felsefe tarihi, Heidegger'e göre "Varlık" sorusuna geleneksel ve metafiziksel bir yaklaşımla yanlış açıklama ve yorumlama getirmiştir. Böylece, felsefe tarihi yerini geleneksel (Aristoteles) metafiziğe bırakıp, "Varlık" nesnelere, "varoluş" ise "öz"den ayrıldı. Bu farklılaşma sonucu bu kavramlar açık niteliği olmayan varsayımların etkisinde kaldı. Heidegger'e göre, özün varoluş üzerindeki öncelliği yüzünden varoluşun mutlak ve öncel olarak Varlık-olma anlamı kayboldu ve unutuldu. Böylece, "Varlık", felsefe tarihi içinde *Bir, Logos, İdea, Ousia, Töz, Cogito, Algılama, Monad, Nesne, Ben, Ruh, İstenç ve Güç* vs. gibi çeşitli anlamlarda yorumlandı. Fakat tüm bu anlamlar "Varlık"ın mutlak ve öncel ontolojik anlamını veremez. Çünkü Sokrates sonrası düşünürler "Varlık"ın gerçek anlamını, metafiziksel kavramlarla açıklayıp onun asıl anlamını unutturdular. Heidegger'e göre, geleneksel felsefe yeniden incelenip, yorumlanıp ona

² Martin Heidegger, *Parmenides*, translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz, Bloomington: Indiana University Press, 1992, s. 7.

³ Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, translated by Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press, 1959, s. 12.

⁴ Martin Reiner, "Heidegger and the Greeks", *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, edited by Tom Rockmore and Joseph Margolis, Philadelphia: Temple University Press, 1992, ss. 170-171.

yeni bir yön ve yol verilmek suretiyle ilk orijinal anlamına kavuşturulmalıdır.

• Niçin ve Nasıl Geleneksel Felsefe Tahrip Edilmelidir?

Heidegger'e göre, felsefenin amacı temel ontolojidir (*fundamental ontology*). Bundan dolayı, temel ontoloji geleneksel metafiziği ve felsefeyi yıkıp "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunu cevaplandırabilecek tek inceleme ve araştırma yeridir. Heidegger'in amacı, varlıkbiliminin tarihine dönüp onu yeniden inceleyerek, ona yeni bir yorum getirmek suretiyle, geleneksel ve metafiziksel ontoloji tarihini yıkmak ve kendisinin öne sürdüğü temel ontolojiyi felsefenin en temel konusu yapmaktır. Bu amaçla Heidegger, felsefe tarihinde Varlık kavramının ne anlamda ele alındığını ve bu anlamların nasıl yetersiz ve eksik kaldığını ilk planda ortaya koymaya çalışır.

Heidegger'e göre "Varlık nedir?" sorusu, felsefe tarihinde, "nesne ya da şeyler nedir?" sorusuyla karıştırılmıştır. Bu yüzden, her şeyden önce Varlık bir nesne ya da bir şey değildir. Nesnelere ya da şeylere var olan cisimlerden oluşur: Örneğin, ağaçlar, masalar, evler, vs. Varlık, bir ev ya da bir ağaç değildir. Kısaca Varlık bir "ontik" görünüş değildir. Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı kitabında şunları söyler: "Varlık her türlü nesneden ayrılmalıdır."⁵ Bu bir ontolojik farklılıktır. Bu önsel veya *a priori* ayırım Varlık ve nesne ayırımına yol açar. Bu görüş, Heidegger'in tüm felsefe yazın hayatında görülmektedir.

Geleneksel metafizik, Varlığı, gerçeklik ve edimsel kavramlarıyla sık sık özdeş saymıştır. Heidegger bunun yanlış bir varsayım olduğunu söylemektedir. Gerçek ve edimsel ancak Varlığın karakterleri olabilirler. Felsefe tarihinde gerçek ve edimsel dış dünyada var olan nesnelere eş değer olarak yorumlanmıştır. Heidegger'e göre, Varlık bu anlamda ele alınıp incelenemez ve yorumlanamaz. Dış dünyadaki gerçek nesnelere ancak tek tek ontik şeyleri verebilir. Felsefenin amacı, ontik olanı değil, ontolojik olan Varlığı açıklamaktır. "Varlık"ın elimizde ya da önümüzde-hazır-olan (*present-at-hand*) bir nesne olmadığını savunur. Bu düşünceye göre, Varlık şu anda var olan bir nesne olmamasının yanı sıra, daha önce ya da daha sonra var olabilecek bir nesne de değildir. Bu anlamda Varlık, dış dünyadaki bir nesne gibi daha önceden düşüncede var olan bazı kategorilerle algılanamaz. Başka bir deyişle, Varlığı kategorik bir yaklaşım kavrayamaz.

Heidegger, Varlığın düşünce ürünü soyut bir kavram olmadığını öne sürer. Böylece Varlık ne bir akıl ürünü ne de evrensel ve tanrısal bir

⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 272.

10 Heidegger Ve Felsefe

kavramdır. “Varlık, tanrısal veya evrensel bir yapı değildir.”⁶ Geleneksel felsefenin tersine Tanrı’nın varlığı, neden sonuç ilişkisi içinde incelenmemelidir. Bu yüzden, Heidegger’e göre, Varlık, Tanrı ile eş tutulmamalı ve Tanrı kavramı ile açıklanmamalıdır.

Heidegger felsefe tarihinin gelişimi süreci içinde dört genel kavramın Varlık kavramı ile birlikte ele alındığını *Metafiziğe Giriş* adlı kitabında şöyle açıklar: 1. Varlık ve oluş, 2. Varlık ve görünüş, 3. Varlık ve düşünce, 4. Varlık ve gereklilik.

Oluş, görünüş ve düşünce Varlık’ın anlamının ne olduğunu ve-rememekteler. Bunlara ilaveten Heidegger, felsefe tarihi süreci içinde Varlık hakkındaki bu tür yanlış anlama ve yorumlar sonucunda üç tane yanlış Varlık tanımı olduğunu ortaya çıkarır. Bu üç yanlış yorumlama sonucu “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusu unutulurken, Varlık başka metafiziksel kavramlarla açıklanmaya çalışıldı. Heidegger, Varlık hakkındaki felsefe tarihinde yapılan bütün çalışmaların yetersiz ve yanlış olduğunu söyler ve “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusunun kendisine kadar olan felsefelerde henüz cevaplanamadığına inanır. Bunun için Heidegger, “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusunu sormak ve ona cevap vermek için yeni bir yöntem bulmalıyız demektedir. Bunu şöyle ifade eder: “Biz öncelikle onu doğru bir şekilde yorumlamaya çalışmak zorundayız.” Bu düşüncesi sonucu Heidegger, Varlığın boş ve anlamsız olmadığına inanır. Varlık bir anlama sahiptir. “Varlık nedir?” sorusunu ancak ve ancak “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusuyla verilecek bir cevap açıklayabilir. Heidegger, bu cevabın ilk defa felsefe tarihinde kendisinin *Varlık ve Zaman* adlı eserinde verildiğini söylemektedir. Heidegger, Varlık’ın anlamının Zaman kavramı içinde *Dasein* kavramının çözümsel ve varoluşçu bir yaklaşımla açıklanabileceğini iddia eder ve savunur. Böylece felsefeye yeniden varlık biliminin önemini getirip, Varlık’ın anlamını olgu bilimsel bir yöntemle varoluşçu bir açıdan açıklamanın mümkün olabileceğini göstermiştir.

• Heidegger, Felsefe ve Sorusu

Tüm yapılan açıklamalar ve tartışmaları sonuçlandırmak gerekirse, Heidegger felsefe tarihi ile yaptığı “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusunu tartışarak, bazı metafizik kavramların Varlık kavramından ayrımlaşmasını sağlamıştır. Buna ek olarak, Varlık hakkındaki yanlış yorumların yeniden tartışılarak felsefi düşünceye değişik bir yön

⁶ Martin Heidegger, “Letter to Humanism”, *Basic Writings*, edited by David F. Krell, New York: Harper & Row, Publ., 1977 s. 216.

⁷ *A.g.e.*, s. 13.

verilmesini sağlamıştır. Felsefede Varlık biliminin önemini yeniden vurgulayarak, yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu yeni düşünce tarzı kendisinden sonra gelen diğer düşünürleri çeşitli yönlerden etkilemiştir.

Varlık'ın anlamını yanlış yorumlardan kurtarıp onu yeniden formüle etmek gereklidir. Bunlar varlık sorusuna cevap arayan gelenekçi düşünürlerin ön yargılarıdır. Bu yargılar sorunu daha belirsiz ve karmaşık yapar. Bu nedenle, önce ne hakkında soru sorduğumuzu ve inceleme yaptığımızı açık bir biçimde tanımlamalıyız. Her sorgulama bir incelemedir veya araştırmadır. Her araştırma, araştırma yapılacak konu tarafından 'önsel yönlendirilmeye' açıktır. Her sorgulama, bir şeyin hem neliğinin hem de görünüşünün bilinçli araştırmasıdır. Böylece her sorgulama, bir şeyin ne olduğu üzerine sorgulamadır.⁸ Bir şey üzerine olan tüm sorgulama, soruşturmada ortaya çıkan, bulunan, niyetlenen veya yönelinen şeydir. Kısaca her sorgulama, amaçsal veya erekseldir. O hâlde, soruşturmanın kendisi aynı zamanda soruşturulacak ve tartışılacak bir konudur. Soruşturulacak olan, soruşturma yapan varlığın kendisinden başka bir şey değildir.

Sorgulama bir tür inceleme olarak sorgulananın neliği tarafından yönlendiriliyorsa, Varlık'ın anlamı da bize bir şekilde önsel olarak verilmiştir. Çünkü biz Varlığın anlaşılmasında kendi eylemlerimizle her zaman birlikteyiz veya ilişki içindeyiz. Böylece biz, Varlık'ın anlamını kaba bir şekilde anlamaktayız. Bu anlama geleneksel kuram ve teorilerle kuşatılmıştır. Fakat yine de incelenen varlık, bize yabancı ya da tanıdık olmayan bir şey değildir. Eğer olsaydı, onu hiç kavrayamazdık.

İncelenen, "Varlık'ın Anlamı Nedir?" sorudur. Sorulan ve incelenen, *Varlığın ne tür bir şey olduğu değil, var-olmanın (Varlık'ın) ne anlama geldiğidir*. Anlaşılması gereken şey, bir şey hakkında yapılan inceleme ile bir şeyin anlamı hakkında yapılan incelemenin aynı şey olmadığıdır. İkinci tür inceleme ve sorgulama –bir şeyin anlamı hakkında yapılan inceleme– Heidegger'in amaçladığı incelemedir, çünkü bu tür sorgulama, felsefenin temel disiplinlerinin oluşmasının önsel koşuludur.

Heidegger, varlığı ancak onun ontolojik önceliğinde kavrayabiliriz, der. Kavranılan ve sorgulanan Varlık –*Dasein*– önermelerden oluşan kuramların ve hipotezlerin ışığında değil, *Dasein* denilen varlığın kendisinde açtığı varolmanın anlamındaki varoluşsal

⁸ Heidegger'in "her sorgulama, bir şeyin sorgulaması" önermesiyle vurgu yapmak istediği şey, fenomenolojik sorgulama anlayışıdır. Çünkü fenomenolojiye göre, bilinç, bir şeyin bilinci olarak bilinçtir. Başka bir söylemle boş ya da saf bilinç yoktur; bilinç her zaman yönelmişlidir. Aynı analogiyle, Heidegger'in sorgulaması da her zaman bir şeyin ne olduğu sorgulamasıdır. Böyle bir sorgulama da kendi içinde bazı önsel yönlendirmeye sahiptir.

12 Heidegger Ve Felsefe

yapısında anlamını bulur.⁹ O hâlde, Varlığın varoluşsal yapısı ancak temel (*fundamental*) ontoloji tarafından kavranabilir. Matematik, teoloji, doğa bilimleri veya insan bilimleri Varlık'ın anlamını veremez. Çünkü tüm bu bilgi alanları, varlığı kavramsal olarak ele alan disiplinlerdir. Varlığı, bir bilgi nesnesi olarak gören bu disiplinler Varlık'ın anlamını değil, varlıkların kavramsal betimlemesini verirler. *Dasein*'i bilgi nesnesi yapmak, onu varoluşsal yapısından değil, kavramsal yapısından yola çıkarak açıklamak demektir. *Dasein*, öncelikle, bilgi nesnesi değil, kendinde varolmanın tarzlarını veren Varlıktır. *Dasein*'in varlığını ancak kendi varoluşu verebilir. Bu ise ancak iki yolla olabilir: Öncelikle *Dasein*, kendi *existentiell-ontik*¹⁰ yapısını kavrar ve ikinci olarak kendi *existential-ontolojik*¹¹ yapısını kavrar. Fakat amaç, ontolojik yapısını anlayan *Dasein*'in bunu kendi *ontik* yapısı üzerinde kurmasıdır.

	Çağdaş Felsefe	Geleneksel Felsefe
Sorgulanan nesne	Varlık (<i>Sein, Being</i>)	varlık (<i>Das Seiende, beings</i>)
Sorgulanan soru	Varlığın anlamı nedir?	varlık nedir?
Sorgulama türü	ontolojik	ontik
Sorgulama terimleri	varoluşlar	kategoriler
Sorgulamada oluşan durumlar	anlama /olgusal	betimleme / nesnel
Sorgulamadaki farkındalık türü	Varoluşsal (<i>existential</i>)	Nesnel (<i>existentiell</i>)

⁹ Heidegger'e göre, bu tür bir sorgulamada dairesel veya döngüsel akıl yürütme bulunmaz. Başka bir söyleyişle, Varlığı kendi varlığında inceleme bir tür döngüsellik değildir. Bu sorgulama varlığın kendiliğini sorgulayan varlığın varolma tarzlarının doğrudan sorgulanmasıdır.

¹⁰ Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da bazı yeni kavramlar kullandığını Ön Söz'de dile getirmiştik. Bunlardan bir çift olan *existentiell* ve *ontik* Heidegger felsefesinde önemli bir yer tutar. *Existentiell* ve *ontik*, nesnelere, şeylere veya varlıklara ait bir özellik olup varoluşsal ve ontolojik bir yapı yerine, tekil bir yapı özelliği gösterir. Birşeyin kendini ontik ve existentiell yapıda kavraması onun temel varoluşsal yapısını ontik değil de, sadece nesne olarak kendini kavradığını gösterir. *Ontik* ve *existentiell* yapıdaki varlıklar veya şeyler Dünya-içinde-Varlık olamazlar, yani varoluşları yoktur.

¹¹ *Existential-ontolojik* yapı Varlığın varoluşsal yapısını veren ve onu Dünya-içinde-Varlık yapan özelliğidir.

Tablodan anlaşılacağı gibi, ikinci tarafta verilen özellikler, bir nesnenin bilimsel incelemesinden farklı bir şey değildir. Nesnelere (varlıklar) hakkındaki herhangi bir bilimsel inceleme, ontik, kategorik ve nesnelidir. Var-olmanın anlamı hakkındaki herhangi bir sorgulama, felsefi sorgulamadır; bu sorgulama, varlığın anlamını, ontolojik ve olgusal bakımdan vermenin yanı sıra, Varlığın varoluşsal yapısını açığa çıkarır. Bu terimler ve anlamları, Heidegger tarafından daha sonraki bölümlerde daha açık ve anlaşılır şekilde yeniden ele alınmıştır.

Heidegger, “*Varlık’ın anlamı nedir?*” sorusunun yeniden sorulması gerektiği üzerinde ısrarla durur; çünkü ona göre, bu sorunun defalarca üstü örtülmüş ve sorgulanan varlık kendini değil, nesnelere ele almıştır. Özellikle Descartes sonrası felsefelerden pozitivizm ve Yeni-Kantçılık, varlığı obje veya nesne olarak sorgulamış ve bilgi açısından tanımlamışlardır. Bilgi açısından ele alınan varlık, varoluşsal yapısını açığa çıkaramaz.

Heidegger, ontoloji tarihi içindeki varlığın tarihsel göreceliğini ve değişik anlamlarını belirlemek ve bunların insan varlığı ile olan ilişkilerini göstermek amacındadır. Bu nedenle, geleneksel ontolojilerin insan varlığını nasıl yanlış tanımladıklarını ve yorumladıklarını öne sürer. İlk anlamıyla onun amacı, insan olmanın ne olduğunun çözümlemelerini serimlemektir.

Aristoteles geleneğine bağlı olarak insanın “ussal, problem çözen ve inançları doğrultusunda eyleyen hayvan” tanımı, ruh teorilerinin geliştirilmesine yol açmıştır. Hatta geleneksel insan varlığı teorileri Platon’a kadar uzanır. İnsan, evreni ve evrenseli anlayan ve keşfeden varlıktır. İşte Platon ve geleneksel felsefenin bu insan tanımlaması yanlış bir yol üzerine kurulmuştur. Bu yanlış düşünme biçimi her şeyi kuramlaştırma ve teorileştirme üzerine dayandırılmıştır. Heidegger teorileştirmeyi tamamen yanlış bulmaz, fakat sınırlı bulmaktadır.

Kuramların sınırlılığı içinde Heidegger, Varlığın (insan olmanın) anlamını Platon, Aristoteles, Descartes, Kant ve Husserl’de yeniden sorgulayarak, varlık tarihini tahrip ederek, kendi temel (fundamental) ontolojisini oluşturmayı amaçlar. Fundamental ontoloji, *Dasein*’in varlığı ve onun analitik yapısının serimlenmesi ile ilgilidir. *Dasein*, Orada-Varlık anlamıyla günlük Almancada insan varlığı demektir. *Varlık ve Zaman*’ın birinci bölümünün amacı, *Dasein*’in (insan varlığının) günlük yaşamındaki varlık yapısını ortaya koymaktır. İkinci bölümü ise, *Dasein*’in varlığını Zaman fenomeni ile temellendirmek suretiyle sonuçta “Varlığın Anlamı Nedir?” sorusuna cevap için bir yol hazırlamaktır.

Dasein, basit anlamda “insan varlığıdır” demek, onun cins, tür ve ayrımla tanımlanan gerçek ve somut bir varlık olduğu anlamına gelir. Bu

14 Heidegger Ve Felsefe

anlamıyla yapılan *Dasein* sorgulaması ontik sorgulamadır. Her ne kadar *Dasein*'in ontikliği onun önselliği ve kendine yakın olan tarafı olsa da, amaç *Dasein*'in varolmasında ontolojik yapının açığa çıkarılmasıdır. Çünkü varlığın anlamı soruşturması, ancak *Dasein*'in ontiko-ontolojik varolma yapısında açığa çıkar. Bu nedenle, *Dasein*'i insan varlığı olarak tanımlamak, Heidegger'in amacı olmadığı gibi, böyle bir sorgulamayı da temel ontolojinin konusu yapmaz. Heidegger'e göre, *Dasein*, kendi ontikliğinde ontolojik varolmayı açabilen ve varolmanın anlamını olanaklı yapan varlıktır. Bu anlamıyla *Dasein*, insan varlığı değil, "insan olma olanağı"dır.

• Felsefenin Yöntemi

Heidegger bu görevleri gerçekleştirirken kendine "varlık tarihini yok etme" taslağını hedef olarak seçer ve bunun da fenomenolojik metotla yapılabileceğini öne sürer. O hâlde taslak, Varlık tarihinin yeniden yorumlanması (tahrip edilmesi); yöntem ise fenomenolojidir.

Niçin Varlık tarihinin yok edilmesi veya tahrip edilmesi gerekmektedir? Çünkü varlık tarihi bugüne kadar Varlığı kavramak için usavurmaya, tümden gelimi, klasik mantığı ve soyut kavramlaştırmayı kendine yöntem almıştı. Varlık, kavramlaştırılmış ve soyutlaştırılmıştı. Oysa Varlık bir tür soyutlama ile değil, Varlığın varoluş yapısı ortaya konularak çözümlenebilir.

Heidegger, geleneksel filozofların 'varlık nedir?' sorusunu araştırırken onlarda birtakım kategorilerin bulduklarını (örneğin, Aristoteles'te 10 tane, Kant'ta 12 tane olduğu gibi) ve buna göre varlığı anlamaya çalıştıklarını ifade eder. Ancak böyle bir anlama tematik¹² bir anlamadır. Yani kategorilerle anlaşılan bir varlığın yorumu, onu tematik bir obje yapar. Bu yol onu şemasal yapar. Bu şemasal anlamının nedeni bilgimizin yetersiz olmasından değil, bizim onu kolay bir yol olarak ya da hazır bir reçete olarak kabul etmemizden kaynaklanır. Başka bir deyişle, araştırmamızın tematik yöntemiyle "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusuna bir çözüm sağlanmış "gibi" görünürüz. Gerçekte burada ontolojinin görevi, varlığın kendi kendisini açıklamasıdır. Yani, *Dasein*'in kendini kendi dünyasallığında ve zamansallığında açıklamasıdır. Böylece bir araştırmada tematik yöntem anlamındaki bir ontoloji terimi, "varlık nedir?" sorusunu soran geleneksel filozofların

¹² Tematik anlama, belli kategori ve kavramlar ışığındaki anlamadır. Örneğin, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'yle yapmak istediği şey, akıllı bir varlığın bilme yapısını ve işleyişini ortaya koymaktı. O hâlde, bir şeyi kuramsal, ussal, kavramsal bir yapıya veya sisteme indirgeyerek açıklama, tematik veya şematik açıklamadır.

yöntemine –kategorileştirmeye– karşılık gelir ve böyle bir yöntemle “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusuna ulaşmak imkânsızdır.

Ontoloji terimini kullanmada, yani onun yöntemini belirlemede, diğerleriyle (ontoloji tarihindeki filozofların varlığı ele alış tarzlarıyla) bağlantı içinde bulunan hiçbir felsefî disiplin belirleyemeyiz. Çünkü onlar şimdiye kadar varlığı çeşitli şekillerde yanlış olarak yorumladılar. “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusuna ulaşmada yöntemimizi belirlerken, daha önceki yöntemlerle bağlantı içinde olmamalıyız. Fakat Heidegger bu sorgulamasında amacının herhangi bir felsefî disiplinin taleplerini ve isteklerini de karşılamak olmadığını söyler. Buradaki amacı yeni bir felsefî disiplin geliştirmek değildir. Böyle bir disiplin, sadece belli soruların geçerlilikleriyle ve kendi kendine şeyler tarafından talep edilen yöntemlerle geliştirilebilir.

Ancak “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusunun rehberliği ile birlikte yapılan araştırma sonucu, felsefenin temel sorusuna ulaşılır. Bu soru ise ancak fenomenolojik bir yöntem ile çözülebilir. Fenomenoloji terimi “kendinde şeyler” şeklinde formüle edilen bir maksimi açıklar.

Geleneksel Batı felsefesinin varlık kuramlarının kategori ve kavramlara dayandığını öne süren Heidegger, bu kuramların *Dasein*’in tarihselliğini ve zamansallığını veremediğini öne sürer. Yapılması gerekenin ise, geleneksel ontoloji anlayışının yeniden yorumlanarak, Varlık üzerinde yaptığı sınırlamaları ve belirlemeleri ortadan kaldırmak suretiyle Varlığı geleneksel ontolojiden bağımsız olarak varoluşsal çözümlemesini yapmak olduğunu söyler. O hâlde, geleneksel ontoloji sorgulanmalı ve yanlışları ortaya çıkarılmalıdır.

Bunu yapabilmek için geleneksel felsefenin yöntemleri yeterli değildir. Yöntem, kendinde-şeyleri direkt olarak bilince verebilen fenomenolojiden başkası olamaz. Çünkü fenomenoloji kendinde-şeylerin kendilerini gösterdikleri yerdir. Fenomen, Kantçı anlamındaki gibi, görünüş ya da deneysel sezginin nesnesi değildir. Fenomen, bir şeyin kendini kendinde göstermesidir. *Logos* ise geleneksel anlamlarında olduğu gibi akıl, yargı, kavram, tanım, temel ya da ilişki değil, buna karşın, Söz’dür. Söz ise, bir şeyi açık ya da görünen yapandır. Buna ilaveten, söz doğrudur. O hâlde *logos* bir şeyi görünen yapan hakikattir. Fenomen ve *logos*tan oluşan fenomenoloji ise bir şeyin kendisini kendine direkt ve dolaysız veren varlığı kavrama bilimidir. Bu anlamıyla fenomenoloji, teoloji, biyoloji gibi sonu *loji* ile biten bilimlerden farklıdır. Bu bilimler, konu edindikleri nesne veya olguları, doğrudan kendisinde görünen veya ortaya çıkan yapamadıkları gibi, kendilerinde açığa çıkmalarına da izin vermezler. O hâlde, fenomenoloji, nesnesini nesnesinde doğrudan açığa çıkarılan ve doğrudan görünen *gibi* yapan bilimdir. İlk anlamıyla fenomenoloji, betimleyici ve tasvir edicidir, fakat *logosta* saklı olarak var olan varlığın kendinde

16 Heidegger Ve Felsefe

görülmesini sağlamak anlamıyla, gizli olanın gizemini kaldırmak, üstünü açmak ve unutulmuş gün ışığına çıkarmak anlamıyla, ontolojinin, yani varlığın anlamının ne olduğunu veren olanaktır.

Bu tanımla fenomenoloji, gizli olanın gizemini kaldırarak, o şeyi kendine kendi olarak direkt gösteren bir yöntemdir. *Böylece fenomenoloji, ontolojiye geçiş yolumuzdur. Yalnızca fenomenoloji ile ontoloji olanaklıdır. Fenomenoloji, varlıkların Varlığının bilimidir... Fenomenolojik betimleme bir tür yorumlama metodudur... Felsefe evrensel fenomenolojik ontolojidir ve Dasein'in hermeneutiğinden kalkış ilkelerini alır.*

Böyle bir fenomenoloji iki tür üstünü açma görevini yerine getirir. **Birincisi**, henüz keşfedilmemiş keşfetmek, yani açığa çıkarmak; **ikincisi**, üstü örtülerek unutulması sağlananın üstünü açmaktır. Bu iki anlamıyla fenomenoloji, yalnızca betimlemek yoluyla bir şeyi açığa çıkarmak değil (Husserl'de olduğu gibi), aynı zamanda "yorumlama" ile açığa çıkarmaktır. Yöntem olarak fenomenolojik betimleme, yorumlamada anlamını bulur.

Dasein'in fenomenolojisi, terimin ilk anlamındaki yorumlama, yani hermeneutiktir. O hâlde ancak *Dasein*'in hermeneutiği, yani yorumu varoluşaldır. Hermeneutik, Varlığın varolmasını (varoluşunu) anlamlı yapar. Böylece fenomenoloji yöntemi, Varlığın üçüncü karakterini de açığa çıkarır: Varlığın tarihselliği veya zamansallığı, hermeneutik çalışmanın ve yorumlamanın sonucu anlamlı olur. Sonuç olarak, Heidegger'e göre, fenomenoloji, Varlığı hermeneutik, varoluşsal ve tarihsel açıdan açığa çıkaran ve onu açık ve basit yapan bir yöntemdir. Öte yandan, fenomenoloji ve ontoloji felsefenin iki ayrı disiplini değildir; felsefe evrensel fenomenolojik ontolojidir. Felsefe, *Dasein*'in hermeneutiği, varolanın analizi ve felsefenin rehberi olarak, Varlıktan kalkar ve yine varlığa döner.

Geleneksel felsefenin yaptığı biçimde epistemolojik yaklaşımla açıklanan zaman, varlığı veremediği gibi zamanın kendisini de veremez. Yine epistemolojik varlık yaklaşımı da zamanı veremez. Zaman ancak ontolojik ve varoluşsal yaklaşımla kavranıldığı zaman, varlığın otantik kararlılığındaki hakikatini verebilir. Sonuç olarak, zamansallık otantik ilginin anlamı olarak *Dasein*'in dünya-içinde-varlık olduğunu anlamasını ve kendi varoluşunun kararlılığını kavramasını sağlar. Zaman, dünyaya ilgi duyan varlık olan *Dasein*'in varlığını gerçek, sonlu ve geçici yapar. Zamansallık ise varoluşu, olgusalılığı ve düşüşün birliğini olanaklı yapar.¹³ Zamansallığın ekstanları otantik ve otantik olmayan *Dasein*'in varlığının olanaklılığı içinde Varlığın çok anlamlılığının birliğini olanaklı kılar. Kısaca zaman, varlığın ontolojik

¹³ *A.g.e.*, s. 41.

temelinin ve kendi hakikatinin anlamını görünür yaparak, onları açığa çıkarır. Zamanın zamansallığı varlığı varlık yapar.

• Çağımızın Sorunları ve Felsefe

Heidegger de, diğer 20. yüzyıl filozofları gibi felsefe etkinliğinin bir kez daha kendi kendini sorgulamasını talep eder. O, yapılan sorgulamada metafizik düşünmeyi hedef alır, fakat onu reddetmez, daha çok, metafizik düşünmeyi kendi tabanında olduğu şey olması için sorgular. Onun felsefe etkinliğinden, felsefi düşünme tarzından söküp atmaya çalıştığı şey, teknik düşünmedir. Salt açıklamayı hedef alan, sınırları ve kuralları belirlenmiş düşünme tarzının 20. Yüzyılda insanı insan olma idealinden uzaklaştırdığını düşünür ve bilimlerin bilgilerinin arttığını, onlara dayanan teknolojinin hızla yol aldığını görür; görür, ama yadsımaz, sadece eksiklik görür; salt teknik, insanı hesap etmeyen, onunla ilgisini kurmayan, salt ekonomik fayda ve zarar hesabıyla sürdürülen çalışmaların, insanı -tür olarak insanı- insan olma yoluna çıkartmadığından yakındır. Kısacası o, felsefenin bilimsel bir etkinlik olması durumunda kendi özüne uygun bir duruş kazanacağını düşünen anlayışla uyuşmaz. Çünkü o, felsefenin bilimsel olmasını değil, kendi tabanında neyse o olmasını ve bu haliyle de bir sorgulama ve yol olması gerektiğini savunur.¹⁴

Heidegger, fenomenoloji geleneğinde yer almasına karşın, fenomenolojinin çıkmazlarını görerek, farklı bir yönde ilerlemiş, özellikle de bilim idesine göre kurgulanmaya çalışılan felsefe etkinliğini bir tarafa bırakmıştır. Ona göre felsefe bilim idesine göre ölçülemez. Oysa Heidegger, felsefe etkinliğini kesin bilgi üreten bir etkinlik olmasından daha fazlası olarak görmektedir. O, felsefi sorgulamanın kavramlara ilişkin olmasını reddeder. Husserl'in fenomenolojisi felsefi düşünmede psikoloji ve geleneksel mantıktan gelen öğeleri bir kenara bırakmaya çalışır, oysa Heidegger, felsefeden geleneksel metafizik düşünmeyi ayıklamaya çalışır, ki bunun içinde geleneksel mantık da vardır. Bunu da kendisinin metafizik düşünme dediği sürece yer açmak için yapar.¹⁵

Felsefi düşünme tasarımılayıcı bir düşünme olarak gelişerek kendi sonunu hazırlamıştır. Batı felsefesinin tarihi boyunca metafizik tasarımlama, hep varolanın varlığını sormuş ve çeşitli yanıtlar vermiştir: özne, ben, akıl, tin, kişi, isteme, oluş, yaşam, madde, güç, töz, energieia,

¹⁴ Işık Eren, *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkmışlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s. 35.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 37.

18 Heidegger Ve Felsefe

vb. Oysa metafizik varlık sorusunu sormalı, onun hakikatte ne olduğunu ortaya koymaya çaba göstermeliydi. Çünkü "Varlık sorusu ve bu sorunun geliştirilmesi *var olmanın* bir yorumlanmasıdır. Yani insanın özünün belirlenmesini şart koşar. Soru her ne kadar varlık'a ilişkin olsa da Heidegger'e göre önemli olan insandır: "Benim düşüncem odur ki, varlığın açıklığının insana ihtiyacı vardır ve tam tersi olarak da insan ancak ve ancak varlığın açıklığında duruyorsa insandır."¹⁶

Heidegger'e göre Batı uygarlığı, sorgulama gerektiren, hesap vermesi gereken, insansız bir varoluştur. Bu dünya uygarlığının temelindeki düşünme nesnel, tasarımılayıcı, metafizik bir düşünmedir. Varlığı unutan bir düşünme olarak Batı'nın uygarlık olarak sunduğu bütünlüğü temelinde tutan bir düşünmedir. Bu düşünme varlığı unutarak insanı yurtsuz kılmıştır. Dolayısıyla dünyada uygarlıkmiş gibi görünen durum insana uzaktır.¹⁷

Bu açıdan Varlığı hesap etmesi talep edilen düşünme, insan ve insan dünyası bakımından önemsenmelidir, çünkü varlığı hesap eden, konu alan, onu, onunla, ona ait düşünmede gerçekleştirmek demek insanı tarih sahnesine tekrar çıkartmak demektir. Ona yurdunu geri vermek demektir. O halde tasarımlarda bulunan metafizik düşünme yerine, onu aşan, varolanı mümkün kılan varlığı hesap eden, özlü olarak adlandırılan bir düşünme olan metafizik düşünme gerçekleştirilmeli, hem felsefe, hem insan, hem de dünya uygarlığı insanı hesap eden bir uygarlık olarak tarih sahnesine çıkartılmalıdır. Bu nasıl mümkün olacaktır? Bu konudaki düşüncelerini anlayabilmek için öncelikle Heidegger'in Varlık olarak düşündüğü şeyin ne olduğuna bakmak gerekecektir. Daha sonra da onun temel kavramı olan varlıkla insan arasında kurduğu ilgi gösterilmelidir.¹⁸

• Felsefenin Söylemi

Varlığa ait olan düşünme, *özlü düşünmedir*. Özlü düşünme, "varlığın düşünmesi"dir ve varlığın bir "olagelmesi"dir.¹⁹ Varlığın düşünme

¹⁶ Heidegger'in 1968 yılında yaptığı tek televizyon konuşmasında, kendisine salt ontolojiyi hesap ettiği ve insanı ele almadığı konusunda yapılan eleştirilere verdiği cevaptır. Alıntı yapılan eser: Işık Eren, *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkişlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s. 39.

¹⁷ Işık Eren, *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkişlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s. 39.

¹⁸ *A.g.e.*, s. 39.

¹⁹ Martin Heidegger. *Metafizik Nedir?* Çeviren Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1991. s. 76. Alıntı yapılan eser: Işık Eren, *20. yy'da Felsefe: Karşı*

olarak olagelmesi için varlık insanı, insan da varlığı talep etmelidir. Varlığın insan tarafından düşünmede tecrübe edilmesi, varlığın düşünme olarak olagelmesidir. "Olagelme, kendini teslim eden, varlık ve düşünmeye birarada sahip olan, varlığın hakikati için insanı talep eden, ona ihtiyacı olan olagelmedir²⁰. Bu noktada, "insan niçin varlığın olagelmesini talep etmelidir?" sorusu akla gelebilir. Bunun cevabını Heidegger şöyle verir: "Düşünme, varlığın insanın özüyle olan ilişkisini yerine getirir"²¹. Çünkü insanın, insan olarak kendi özünü sürdürebilmesi için varlığa ihtiyacı vardır. Üstelik, insan, özünde, varlık bağlantısı dışında başka bir şey değildir. İnsan, tıpkı varlık gibi, bağlantılarının dışında anlaşılabilir.

"Düşünme olarak varlık-insan bağlantısı ve bu bağın olagelmesi insanın özlü düşünmeye kulak verebilmesi, onu tecrübe edebilmesi ile gerçekleşebilir. Varlığın insanla bir diğer bağlantısı da dildir. Dil varlığın hakikatidir. Tıpkı düşünme gibi o da varlığın hakikatine aittir. Diyebiliriz ki varlık bir yanıyla düşünme bir yanıyla da dildir, ama bunlar birbirlerinden ayrı değil bir ve aynı öze sahip olan yanlardır. Varlığı talep etmek bir tür düşünme ve bir tür dil tecrübesinin insanda gerçekleşmesini yerine getirmektir."²²

Düşünme de, dil de, öz olarak insan da varlığın hakikati içindedir. Bu yanıyla da o, şayet varlığın kendi kendini aydınlatması için uygun olan özlü düşünmeyi ve uygun dili bulursa, varlık da buna cevap verirse, yani kendini aydınlatmaya evet derse, hem kendini hakikat olarak hem de içinde oturan insanın özünü öz olarak aydınlayabilir. İşte bu aydınlatma varlığın aydınlatma olarak kendini göstermesidir.

Aydınlatma olarak kendini göstermesi dışında, varlık kendini aşma olarak da gösterebilir. Aşma olarak varlık, özünde tüm varolandan daha ötede ve ondan farklı olduğu için aşmadır ve ancak varolan açısından bakıldığında varlığın hakikatini tüm varolanın ötesinde aşma olarak görebiliriz²³.

Varolanın varlığın hakikati içinde aydınlanmasının birçok tarzı vardır. Bu tarzlardan biri de sanattır. Heidegger'e göre sanat varolanın hakikatini, yani varlığın aydınlığına çıkan varolanı gösterir. Bu demektir

Çıkışlar ve Yeni Arayışlar, Asa Kitabevi, Bursa, 2005.

²⁰ A.g.e., s. : 76.

²¹ Martin Heidegger, *Brief Über der Humanismus (Hümanizm Üzerine Mektuplar)* Basılmamış çeviri. 1946: Prg. I.

²² Işık Eren, *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkışlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s. 41.

²³ Martin Heidegger, *Brief Über der Humanismus (Hümanizm Üzerine Mektuplar)* Basılmamış çeviri. 1946: Prg. 33.

20 Heidegger Ve Felsefe

ki, varolan kendini varlık hakikatinde bize verir. Dolayısıyla da varolanın hakikati dendiğinde, bu, varlık hakikatinden ayrı olarak düşünülemez.²⁴

Hakikat, kendini bir varolana yerleştirerek ortaya çıkar. Bu, varlığın, kendi özünü varolansız sürdürememesinden ve varolanın da varlık olmaksızın varolmamasından kaynaklanan, varlığın özüne ait bir özelliktir.²⁵ Hakikatin kendini sanat eserinde ortaya koyması, hakikatin ayrıcalıklı bir tarzıdır. Çünkü varolanın hakikati kendini sadece sanat yoluyla, sanat eserinde ortaya koymaz. Hakikat, varolanın açıklığı olarak birçok tarzda gerçekleşir ve bu yüzden de tarihseldir.

Varolanın hakikatte ne olduğunun açığa çıkmasının tarzları içinde metafizik ve sanat yer alır. İnsan bu tarzlar içinde uygun bir yönelim gerçekleştirdiğinde hakikat kendini ve dolayısıyla insan kendi özünü tarih içinde ortaya çıkarır, böylece de onun özünde hep bir ve bütün kalmasının imkânı açılmış olur. Ancak, hangi tarzda açığa çıkarsa çıksın, insanın ilk önce bir imkânı gerçekleştirmesi gerekir. O da varlığın talebini duymaktır. Ancak bundan sonra varlığın sesine uyan söz onu açığa çıkarır. Böyle bir açıklıkta da insan, kendi dünyası olanı aydınlanmış olarak görür. İnsan varlıkla bağlantısını gerçekleştirmekle, varolana ilk adımı atar.

Özlü düşünme adı verilen düşünmeyi gerçekleştirilebilmek için insan, düşünmenin teknik yorumundan kaçınmalıdır. Düşünmenin teknik yorumlarından biri mantıktır ve Heidegger'e göre de bu, Sofistler ve Platon zamanından günümüze kadar süregelen olan yorumlardan biridir. Ona göre, ölçüsü mantık olan düşünme, özlü bir düşünme, varlığın insanla bağımlı kuran düşünme olamaz. O, bu haliyle kendi özünü kaybetmiş, düşünme öğesinden uzaklaşarak sona ermiştir. Bu haliyle de o, bir eğitim aracı olarak okul ve kültür etkinliklerinde kullanılan bir araçtır.²⁶ Oysa, Heidegger'in özlü olarak nitelendirdiği düşünme bir tür yaşantıya açık olmak, tecrübe olarak onu gerçekleştirmek demektir. Kişinin kendi kendinde gerçekleştirdiği bu tecrübe, ona varolanın varlığı konusunda tavır takınma ve onu bilme imkânını da açacaktır. Varolanın var olması varlıkta temel bulunduğu için de, kişi varolanı her bilme etkinliğinde aslında varlığın hakikatini çağırma görevini yerine getirmiş olacaktır.

Sanat etkinliğinin kendisi de, şayet varlık hakikatini kendi tarzında açığa çıkaracaksa, alışlagelen estetik tavırdan başka bir yol izlemek durumundadır. Bir sanat eserinin varolanın bütününe ötesine, insanın özünde sanat etkinliğini barındırdığını göstermesi ve onu orada, bu özde

²⁴ Işık Eren, *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkişlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s. 44.

²⁵ Martin Heidegger, *Brief Über der Humanismus (Hümanizm Üzerine Mektuplar)* Basılmamış çeviri. 1946 Prg. 43

²⁶ *A.g.e.*, Prg. 4.

tutması için varlığın kendine hakikatin gelişini sağlama görevini yerine getirmelidir.

Felsefe yapmanın ilk adımı olan metafizik, Heidegger'e göre, metafizik adını aldığı günden kendi zamanına kadar, varlığın insanla olan bağına kuran düşünmenin ilk adımına ulaşamamıştır. Geleneksel anlamı içinde metafizik, varolanı düşünme biçimiyle, varlığın insan varlığıyla köklü bağına kurmak şöyle dursun, bu bağına kurulmasına engel olmaktadır. Çünkü o, gerçekleştirildiği biçiminde varolanın varolan olarak ne olduğunu sorgular, ama varlık ile insan ilişkisini soru haline getirmez.

Varolanı varlıkla bağında, insanla ilişkisi içinde sorgulama, varolanı bilmeye yol açan bir sorgulamadır. Bu bilme varlığın insanla bağına gerçekleştirmesine de olanak sağlar. Bu yüzden de metafizik, geleneksel temelinde ne soruları ne de sorulara cevap arama biçimiyle, yani sorgulamasıyla Heidegger'in zorunlu gördüğü amacı gerçekleştiremez. Demek ki, metafizik soru ve sorgulamalarını başka bir biçimde yapmalıdır. Metafiziğin aşılmasının tek imkânı, onun hakikat üzerine düşünme olmasıyla mümkün görünmektedir. Kendi temelinde yüz çeviren bir metafizik insanın varlıkla bağına da sağlayamayacağı gibi, buna bağlı olarak da insanın doğası olan özünü de sürdürmez. İşte bu gerçekten ötürü metafizik aşılması gereken, kendi temelinde geri gitmesi gereken bir noktadadır.²⁷

Metafiziğin aşılması, her şeyden önce, insanın varlığın unutulmuşluğuna inanmasıyla mümkündür. Bunu gören kişiler bu unutulmuşluğa dikkat etmeyi öğrenmeli ve onun tecrübesini edinmeye açık olmalıdırlar. Böyle bir tecrübe, varlığın insanla bağına içine girmek, bu bağı orada korumak için dikkat etmeyi öğrenmektir.²⁸ Yani, insan varlığı varlığın açıklığında, açıkta durarak kendisiyle bağına korumayı görev edinmeli, bu yüzden de varolanda oyalanmamalıdır. Bunun gerçekleşmesi için düşünme daha düşünürce bir düşünme haline gelmelidir.²⁹ Kişinin kendi özünde, insan olarak metafizik özü açığa çıkarması özlü düşünmenin de metafizik tarzdaki yolunu açar. Kişi, öncelikle dünyayla olağan hale gelen bağına aşmak zorundadır. İşte bu aşma hem varolanı bir bütün olarak açığa koymalı hem de kişiyi kendi özüne götürmelidir. Bu, Heidegger'e göre, bir yaşantı olarak "hiç"i yaşamaktır.

²⁷ Işık Eren, *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkmışlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s. 49-50.

²⁸ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çeviren Yusuf Örneç, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1991. s. 12,

²⁹ *A.g.e.*, 12.

22 Heidegger Ve Felsefe

Varolanın varlığını araştırma da böyle bir hiç yaşantısını gerekli kılar. Böyle bir yaşantı insana Heidegger'in önerdiği türde felsefe etkinliğinde bulunma yolunu da açmaktadır. Felsefe etkinliği ile bütününde varolana yer açılır, günlük bilme ve değer anlayışı kırılır ve için insanda ortaya çıkarttığı sallantı sürekli olur. "Aşkın olanın" dolaylı ya da dolaysız tasarımlama alanında hareket eden her felsefe Heidegger'e göre zorunlu olarak asıl anlamda ontoloji olarak kalır.³⁰

* * *

(Heidegger and Philosophy)

ABSTRACT

The aim of this work is to explain what philosophy is for Heidegger by comparing traditional philosophy to contemporary philosophy. Through this aim, after exploring what traditional philosophy, its question and method are, according to Heidegger what philosophy, its question and method will be explained. Finally, what the response Heidegger's new conception of philosophy brings to our contemporary problems is will be discussed.

Key words: *traditional philosophy, contemporary philosophy, Heidegger, metaphysics, Being, phenomenology.*

Kaynakça

³⁰ Işık Eren, *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkişlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s. 50.

Çüçen, A.Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005.

Eren, Işık. *20. yy'da Felsefe: Karşı Çıkışlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman, (Being and Time)*, trans. by J. Stanbaugh, New York: State University of New York Press, 1996, ve *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row, Publ., 1962.

-----: *An Introduction to Metaphysics*, translated by Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press, 1959.

-----: *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. & intr. by Albert Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press, New York: Harper and Row. 1982.

-----: "On the Essence of Truth" , *Basic Writings*, trans. David Farrell Krell, New York: Harper and Row, Publ., 1977.

-----: *Parmenides*, translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz, Bloomington: Indiana University Press, 1992.

-----: "Letter to Humanism", *Basic Writings*, edited by David F. Krell, New York: Harper and Row, Publ., 1977

-----: "Dünya Resiminin Çağı", "The Age of World Picture", 1938, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. by W. Lowit, New York: Harper & Row, 1977.

-----: *Prof. Heidegger'e 1933'te Neler Oldu?* Çeviren Turhan Ilgaz, İstanbul: Y. K. Y., 1993.

-----: *Metafizik Nedir?* Çeviren Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1991.

-----: *Brief Über der Humanismus (Hümanizm Üzerine Mektuplar)* Basılmamış çeviri. 1946.

FELSEFENİN ILIK YÜZÜ

Felsefenin Neliği Tartışmalarına Bir Katkı

Ali TAŞKIN*

ÖZET

Bu bildiride felsefenin temel özelliğine işaret etmeye çalıştım. Felsefenin bütün bilimler için öncelikli bir disiplin olduğu düşüncesindeyim. Akılla temellendirilmesi koşuluyla, erken dönemlerden bugüne değin birçok alanda felsefenin büyük katkısı olduğu genel kabul gören bir düşüncedir. Günümüzün bütün bilimleri felsefenin bir dalı olarak başlamıştır; bugün de bu ayrışma sürmektedir. Her ne olursa olsun, felsefe değişik disiplinlerde ve günlük yaşamın içerisinde varlığını sürdürmektedir.

Anahtar Sözcükler: Felsefe, Yaşam, Toplum, Bilimler

* * *

Hangi bilim dalı ya da disiplin olursa olsun, işe kendini tanımlayarak, içeriğini, sınırlarını belirleyip önemini de vurgulayarak başlaması gerektiği bilinmekte, ancak bunun üzerinde pek durulmamaktadır. Felsefe söz konusu olduğunda ise tutum tersine dönerek, tanımından başlanıp, içeriği, sınırları, önemi hep tartışma konusu yapılır. Bu felsefe için olumlu bir özellik olsa da, bir takım kafa karışıklıklarına neden olduğu bir gerçektir. Sistemli felsefe hareketinin başlamasından günümüze değin tanımı ve konusu ile birlikte tartışma konusu olmayı başarmış tek disiplin felsefedir. Bu özellik felsefenin özü ile doğrudan ilgilidir. Bunun basit bir felsefe okurunun bile bilebileceği sıradan bilgi olduğu da açıktır. Dolayısıyla, böyle bir konuyu ele almak kimilerine fazlalık olarak gelebilir. Ancak daha önceden söylenmiş ya da yazılmıştır diye felsefecinin düşünmesine gerek olmadığı, söyleyecekse hep yeni şeyler söylemesi gerektiği öne sürülemez. Wittgenstein'in ünlü yapıtı *Tractatus*'a yazdığı önsözde yer alan, "Çabalarımın başka düşünürlerinkilerle ne ölçüde çakıştığını, ben yargılayacak değilim. Hem burada yazdıklarım, tek noktalarda hiçbir yenilik savı taşıyor; bu yüzden de hiçbir kaynak belirtmiyorum, çünkü düşündüğümü benden önce bir başkasının düşünmüş olup olmadığı, benim için fark etmiyor,"¹ sözleri bu itirazlara en güzel yanıt olabilir! Bu bildirinin temel varlık

□ Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba; Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 9.

nedeni “felsefenin pratiği olmadığı” savlarına karşı çıkmak olduğundan, Wittgenstein’in sözü her felsefeciye bir anlamda ilham verebilir. Yazımızın Wittgenstein’in Tractatus’u olma gibi bir iddiası olmadığı için, temelde aynı yöntemi benimsemekle birlikte, yeri geldikçe kaynak vermekten de kaçınmayacağız.

Felsefe okumanın, felsefi yazıları anlamamanın ve bunların da ötesinde felsefe yapmanın kolay bir etkinlik olmadığı doğrudur. Bu güçlüğü bilerek, düşünme zahmetine katlanmayan ve adeta, “cehalet en büyük mutluluktur”² sloganı ile hareket eden kimselerden tutun da, boşinanç ve tutuculuktan kaynaklanan kimi kaygılara kapılanlar ile bilimlerin ilerlemesi nedeniyle artık ucu açık, nerede duracağı kestirilemeyen sorular ve onlara verilecek çok çeşitli yanıtlarla uğraşmayı iş edinen felsefeye gerek kalmadığını ileri süren sözde bilim erbabına kadar birçok kesimden felsefenin gerekli olmadığına ilişkin itirazlar yükselir. Bu durumda felsefe yapmanın, felsefe yapmayı önermenin, başka bir deyişle felsefeye sahip çıkmanın bazı güçlüklere ortaya çıkar; felsefeci olmak ateş topu tutmak gibi algılanır. Her gün, değişik biçimlerde yaptığımız işin pratiği ve yararı ile ilgili imalı, bazen de alaylı değerlendirmeler ve sorularla karşılaşırız. Kimisine güler geçersiniz, kimisini soran kişinin cehaletine vererek umursamazsınız, kimilerini de gerçek bir meraklı olduğu gerekçesiyle diliniz döndüğünce bilgilendirmeye çalışırsınız.

Felsefenin genelde çok popüler bir etkinlik olmadığı konusunda geniş bir uzlaşma olduğu söylenebilir. Felsefeye karşı bu “soğuk duruş” yalnızca ülkemizde değil başka ülkelerde de rastlanan bir durumdur. Ray Billington’un şu satırları bu görüşümüzü desteklemektedir: “Felsefeci olduğunuzu söylemek, toplumsal intihardan farksızdır. Bir yabancı, birine mesleğini sormuşsa, o kişinin felsefe okuduğunu ve öğrettiğini beyan etmesi genellikle konuşmayı sona erdirir. Çoğu insanın gözünde canlanan felsefeci imgesi, meraklı, hayatın somut gerçekleriyle ilgili olmayan fikirlerin ve ideallerin peşinden giden, çözümsüz sorunlara anlaşılmaz yanıtlar veren fildişi bir kulede oturan birisidir.”³ Bu durumda felsefeci ne yapmalıdır? Sorusu, ister istemez her felsefecinin kendisine göre bir konum belirlemesi gerektiğine işaret eder. Filozofların ya da felsefecilerin takınacağı tutum konusunda iki temel görüşten söz edilebilir, *ilki*: Halkın felsefeyi anlaması neredeyse olanaksızdır, bununla zaman kaybetmeye de, felsefecinin ya da felsefenin kendisini savunmasına da gerek yoktur. Herakleitos’un, halkın felsefeyi anlayamayacağını, doğrusunun da bu olduğunu söylediğini, bu nedenle

² Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt, Denis L. Okholm. *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder; İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s.46.

³ Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1997, s. 23.

“Karanlık Herakleitos”⁴ adıyla anıldığını hatırlayıp, her türlü eleştiri ve alaya almalara ilgisiz kalmak; ya da Aristoteles’in söylemiyle “felsefe kendisi için yapılan bir bilimdir”⁵ deyip, bildiği yolda yürümektir. İkinci tutum da, felsefenin neliğine ilişkin soruların öğrenmek amaçlı olduğu, her şeyden öte bu etkinliği yapmaya karar vermiş kimselerin yaptığı işin neliğine ilişkin sorularına yanıt verilmesinin doğallığı, bu nedenle de felsefenin başlangıcından günümüze gelinceye kadar ne işle uğraştığı, bireye ve toplumlara ne verdiğine ilişkin kimi bilgiler aktarmanın gerekliliği olarak ifade edilebilir. Zor olsa da, yaptığı etkinliğin gerekliliğine inanan felsefeci ikinci tutumu tercih etmelidir. Çünkü bir çok ünlü felsefeci felsefe okumanın yararına değinmeden geçememiştir. Bilginin herhangi bir türünü ele alırken, muhatap kitlenin merakının giderilmesi çok önemlidir. Sınav sisteminin bir sonucu olarak felsefe öğrencilerinin büyük bir çoğunluğunun “tesadüfen” felsefe öğrencisi olduğu gerçeği görülürse, felsefenin neliği tartışmalarını önce felsefe kurumlarından başlatmak gerektiği kolaylıkla anlaşılabilir. Bu durumda felsefeyi bilerek seçmeyen öğrencilerden çok iyi felsefeciler çıkabileceği unutulmamalıdır. Felsefe yolcuları kazanmak için, felsefe öğretme konumunda bulunan kişiler bir biçimde, derinlemesine yapılacak soruşturma ve bilgilerin, bilgi edinme mutluluğunu en üst seviyede yaşamanın sağlayıcısı olduğu yönünde kaygı taşımadıklarını belirtmelidirler. Bir örnek olması açısından İskoç felsefeci Sir William Hamilton’ın ilk derslerinden birisinde, felsefeyi mutluluğu elde etme aracı olarak betimlemesini anmak isteriz. Ancak, Hamilton’un, felsefenin ağır ve düzeyli bir akıl ya da zihin bilimi olduğu gerçeği göz ardı edilmeyip, kısa yoldan pratik sonuçlar elde edilmesi beklenmemesi, felsefi etkinlikte bulunan kişi zamanla farklı yetilere sahip olacağını ve felsefe yapmanın ayrıcalığını yaşayacağını farkında olabileceği uyarısına da dikkat çekmek gerekir.⁶

Bildirimiz, soru sormada ve verdiği yanıtlarda hiç bir dogma tanımayan felsefenin, kendisini değişik kesimlere kabul ettirmesinde yaşadığı güçlüklerin yanlışlığını göstermeye katkıda bulunmak, felsefenin basit anlamda herkes için, bilimsel anlamda her disiplin için vazgeçilmezliğine dikkat çekmek amacıyla hazırlanmıştır. Burada, “felsefenin neliği” tartışmalarında daha çok akademik çevrelerce dile getirilen olumsuz tutumlar eleştirilecektir. Böyle bir bildiri sunmanın gerekliliği, biri Türkiye dışında olmak üzere, tarih, sosyoloji, psikoloji ve fizik alanlarında doktora yapmış olan dört akademisyen dostumun içerik olarak birbiriyle aynı olan ve “felsefenin artık işlevini tamamladığı, belki

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1967, s. 32.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 84.

⁶ Sir William Hamilton, *Lectures on Metaphysics* By, Bart. Ed. H. L. Mansel & John Veitch, London, 1870, s. 43

tarihsel bir disiplin olarak okutulabileceği” biçiminde ifade edebileceğim anlayışa karşı çıkmak düşüncesiyle ortaya çıkmıştı. Her bilim insanını aynı kategoride değerlendirmek yanlış olsa da, bu tür bir felsefeyi algılayış biçiminin azımsanamayacak kadar yaygın olduğu yadsınamaz. Öyle bir algılamaya izin verir görünüyorsa bile, bu bildiri bir felsefe savunması (apologia) değildir. Çünkü felsefenin buna ihtiyacı yoktur. Bütün karşı çıkışlara ve gereksiz olduğu iddialarına karşın varlığını sürdürmesi bunun en büyük kanıtıdır. Ancak her yerde kılı kırk yaran felsefecinin, karşılaştığı kimi itirazlara da duyarsız kalması beklenemez. Şimdi sırasıyla felsefeye farklı bakış tarzlarıyla ilgili değerlendirmelerimize geçelim.

Felsefenin çok yönlülüğünü, felsefeye bakışı, ona yüklenen görevi, kısacası felsefenin algılanış biçimi ile ilgili tavırları *felsefenin soğuk, sıcak* ve *ılık yüzü* ifadelerini kullanıp basit bir terminoloji oluşturarak betimlemeyi deneyeceğim. Anlaşılması ve pratiğe uygulanması zor felsefe söz konusu edildiğinde *felsefenin soğuk yüzünü*, anlaşılması kolay ve açık, günlük hayatın “neden ve niçinler”i çerçevesinde değerlendirilen, öte yandan roman ve benzeri kitaplarla sevdirmeye çalışılan popüler felsefeyi ele alırken *felsefenin sıcak yüzü* ifadesini seçtim. Başlıkta yer alan *felsefenin ılık yüzü* deyişi ile de, diğer iki görünüş biçimini de içerisinde barındıran, ancak gerekliliği bir kısım akıl yürütmelerle anlaşılabilir, ilgili alanın sıradan bir disiplin olmadığını ortaya koyacak, doğrudan pratiğin içinde yer alan etik, estetik, siyaset, hukuk, edebiyat, din gibi alanlarla ilgili felsefeyi, diğer yandan da dil bilimleri, fen bilimleri ve tıp da dâhil birçok bilim alanlarını kastediyorum.

Felsefenin entelektüel düzeyi çok yüksek kimselerce -yani filozoflarca- ortaya konan bir etkinlik olduğu, bunun yalnızca belirli bir düzeye ulaşmış kimselerce anlaşılabilen, bazen de bütün çabalara karşın anlaşılabilen bir disiplin olduğu genel kabul gören bir görüştür. Felsefenin bütün alanlarını kapsayan bir etkinlik olmadığı anlamına gelen bu görüşün, dışarıdan bakılan ve pek de doğru olmayan bir görüş olduğu belirtilmelidir. Çünkü felsefe ile uğraşan herkes, bir biçimde felsefi bakış açısının yaşamın her noktasında etkisini gösterdiğini fark eder. Ancak filozofların da zaman zaman zorlandıkları felsefi derin düşünceler (refleksiyon, meditasyon) ölçü alındığında, felsefenin güç olmasının yanında soğuk bakılan bir alan olduğu kabul edilmelidir. Felsefe tutkusu en üst düzeyde olduğu bilinen kimi filozofların konuya ilişkin açıklamaları ve itirafları bu gerçeği göstermektedir. Önce Hume’un iki ayrı eserinde kullandığı çok açık ifadeleri aktaralım. Şöyle diyor ünlü filozof: “...İnsan aklındaki çelişkiler ve eksiklikler karmaşasının kesif görüşü üzerimde öylesine etkili oldu ve beynimi öylesine kızıştırdı ki, tüm inanç ve uslamamayı inkâr etmeye hazırım ve hiçbir görüşe giderek bir başkasından daha olası ya da olabilir diye bakamıyorum. Neredeyim, ya da neyim? Varoluşumu hangi nedenlerden türetirim ve hangi duruma

geri döneceğim? Kimin iyiliğini elde etmeye çalışayım ve kimin öfkesinden korkmalıyım? Hangi varlıklar kuşatır beni, kimin benim üzerimde etkisi ve benim kimin üzerinde etkim vardır? Tüm bu sorularla kafam karıştı ve kendimi hayal edilebilecek en acıklı durumda, en koyu karanlık tarafından kuşatılmış ve her organ ve yetinin kullanımından bütünüyle yoksun bırakılmış bir durumda hissediyorum. Ne mutlu ki, akıl bu bulutları dağıtmaya yeteneksizken, doğanın kendisi bu amaç için yeterlidir. Beni bu felsefi melankoli ve abuk sabukluktan doğa kurtarır. Yemek yerim, bir tavla oynarım, söyleşilere katılırım; dostlarımla mutluyumdur ve üç dört saatlik eğlenceden sonra, bu kurgulara geri döndüğüm zaman bunlar öylesine soğuk, gergin ve saçma görünürler ki, içimden onlara daha öte girmek gelmez.”⁷ Hume’un “zor felsefe” (abstruse) dediği felsefe türüyle ilgili ikinci değerlendirmesi de şöyle: “...Filozof kuytu köşesini bırakıp ortaya çıkınca kayboluverir. İlkelerinin bizim gidişatımızda neredeyse hiç etki yapmaması nedeniyle de bu felsefenin vargılarının hepsinin duygularımızın şiddet ve coşkusu önünde toz olup gittiği görülür. (Bu tavır) Derin görüşlü filozofu da sıradan bir adam düzeyine indirir.”⁸ Aristoteles’in, “hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler tatmin edilmiş olduğundan felsefi bilgi aranmaya başlamıştır, felsefe yalnızca kendisi için yapılır,” yargısı bir başka örnek olarak verilebilir. Felsefe eserlerinde felsefenin soğuk yüzünü, başka bir deyişle düşünmede, anlatmada ve anlamadaki güçlüğü örnekleyecek çok sayıda filozof ve yapıtı vardır. Aristoteles’in Metafiziğinin bazı bölümleri, Hume’un başyapıtı olarak kabul edilen, İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme adlı eserinde ele aldığı “benlik”, “zorunluluk”, “nedensellik” tartışmaları, neredeyse matematiksel ilişkilere bile şüphe ile yaklaşması, bu tür metafizik sorunların bir melankoli benzetmesiyle açıklanmaya çalışılması, Kant’ın “akıl” eleştirileri, kategoriler öğretisi gibi aşkın örnekler felsefenin soğuk yüzüne örnek verilebilir.

Felsefenin sıcak yüzüne gelince, bu konuda da birçok örnek sunulabilir. Yukarıda olduğu gibi tarihsel bir sıralama ile Platon’un kolay anlaşılabilir diyaloglarını, Stoacılarından, Epiktetos,⁹ Marcus Aurelius¹⁰ gibi düşünürlerin ahlaki öğütler içeren yapıtlarını ve çeşitli *ütopya* türlerini örnek verebiliriz. Bunlara ek olarak, *Sofi'nin Dünyası* gibi roman türünde filozofların felsefeleri ile bir ölçüde varoluşçu olarak bilinen felsefecilerin yazdıkları romanların cazibesıyla ilgi gören felsefeyi de

⁷ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 250.

⁸ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, The Open Court Publishing Co., Chicago, 1927, s.3

⁹ Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, çev. Burhan Toprak, İnkılâp ve Aka Yayınevleri, İstanbul, 1967.

¹⁰ Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

buna katabiliriz. Bu popüler felsefe algılamasına bakarsanız her söylenen sözün felsefi bir alt yapısı vardır, *sanki sokaktaki her meraklı kişi felsefecidir*; hele, Descartes'in ünlü "Düşünüyorum öyleyse varım" ya da Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü bir yerlerden aklında kalmışsa, felsefeci görünmek için yeterli bir kanıt sayılabilir! Felsefenin soğuk, ya da sıcak yüzü ifadeleri ile andığımız her iki felsefe türü de bir ölçüde felsefenin içerisinde olup, birincisi de ikincisi de vazgeçilmezdir. Ancak, tek yanlı bakış açısı felsefeyi hak etmediği noktalara götürebilir. Birincideki soğukluk insanı felsefeden uzaklaştırma, ikincisi de felsefeyi sıradan bir etkinliğe dönüştürme riski taşırlar.

Bizim üzerinde daha çok durmak istediğimiz felsefe türü, hem kuramsal hem pratik yönleri önemli olan, özellikle son dönemde neredeyse bütün bilim ve sanat dallarında ortaya çıkan her şeyin bir felsefesi olması gerektiğine vurgu yapan "İlk yüzlü felsefe" olacaktır. Bilim felsefesi, Hukuk felsefesi, İktisat Felsefesi, Zihin Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Ahlak Felsefesi, Kültür Felsefesi, Biyoloji Felsefesi, Din Felsefesi, Eğitim Felsefesi gibi adını neredeyse her alana yayabileceğimiz felsefe türlerinin varlığı bile işimizin çok da zor olmadığını gösterebilir.¹¹

Felsefenin görevini tamamladığına ilişkin en ciddi gözükten eleştiri türü Jaspers'in "Bilimsel inancı olan bir kimse için en kötüsü felsefenin bilinebilecek ve bu nedenle de elde bulundurulabilecek genel geçerlik taşıyan bir sorundan yoksun olduğu savıdır," sözü ile güzel bir biçimde ifadesini bulan yaklaşımdır.¹² Bu yaklaşımı savunanlara göre felsefe, felsefe tarihi bilgisiyle merakın giderilebileceği bir disiplin olarak görülmektedir. Matematik, Fizik, Kimya, Biyoloji, Psikoloji, Sosyoloji vb. her bilimin şöyle ya da böyle bir pratiğinden söz etmek mümkündür, ancak felsefe için böyle bir pratikten söz edilemez. Örneğin "Fizik bilimi, buluşları aracılığıyla, kendisinden tümüyle habersiz olan sayısız insana yararlı olur. Bu nedenle fizik biliminin tavsiye edilmesi öğrenen üzerindeki etkisinden değil, insanlığa kazandıracakları nedeniyle olur. Bu düşünceyi baştan kabul eden bir fizik öğrencisi ya da bilinçli bir başka kişi ne fiziğin ne kimyanın ne de biyoloji ya da matematiğin gerekliliği konusunda kuşkuya yer olmadığını düşünür."¹³ Bir kimyacı için kimya bilimi olmadan hayatın düzenli olarak sürmesi bile olanaklı değildir! Kim

¹¹ Felsefe disiplinlerinin çeşitliliği ile ilgili geniş bilgi için bkz. Alwin Diemer, "Felsefe" *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, derleyen ve çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 11–28.

¹² Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?* Çev. İ. Zeki Eyuboğlu, İstanbul, 2001, s. 53. Betül Çotuksöken'in, Yaman Örs'ten yaptığı bir aktarımda, "Temel bilimlerin alanında ve toplu olarak bilimsel alanlar, evrenin içeriğini tüketebiliyorlarsa, felsefe için geriye ne kalmaktadır" sorusuna Örs'ün, "felsefe bilimin kavramlarını inceleyen bir üst etkinlik" yanıtını verdiğini belirterek konuyu tartışmaktadır. Bkz. Betül Çotuksöken *Felsefeyi Anlamak felsefe ile Anlamak.*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 36.

hangi alanla ilgilenirse ilgilensin, onun uğraş verdiği bilim olmadan yaşamdan söz edilemez. Bu bir anlamda doğru da olabilir. Fakat böyle bir yargıya varılabilirse burada da söz söyleme belki felsefecinin hakkı olacaktır. Eğer, bu savı ortaya koyanlar en azından felsefeye giriş diye bir ders okumuş olsalardı, yaptıkları bilimin bir biçimde felsefe olduğunu anlayacaklardı. Ancak ne yazık ki felsefecilerin aynı tutku ile alanlarına sarıldıklarını söylemek zordur. Felsefeci alanının vazgeçilmezliğine kendisini inandıramazsa bir anlamda bindiği dalı kesmiş olacaktır. Felsefeye bu tür karşı çıkışların yalnızca geri kalmış ya da gelişmekte olan ülkelerde değil, ileri denilen ülkelerde de bulunduğu bilinmektedir. Russell'ı da çok sert bir tepki vermeye götüren etkenin de bu tür bir tartışma olduğu anlaşılmaktadır; şöyle diyor filozof: “...Eğer felsefenin değerini belirtme çabalarında başarısızlığa düşmek istemiyorsak, önce zihnimizi, yanlış olarak gerçekçi denilen adamların önyargularından kurtarmalıyız. Bu sözcüğün genellikle kullanıldığı anlamda ‘gerçekçi’ adam, yalnızca özdeksel gereksemeleri gözü gören, insanların bedenleri için beslenmeleri gerektiğini düşünüp de zihne de besin sağlamak gerektiğini unutan adamdır.”¹⁴ Russell’ın pozitif bilimlerin ve sonuçlarının kastedilerek seçildiği anlaşılan “gerçekçi” kavramının kullanımına ilişkin itirazı Albert Einstein’in, kendisinin *History of Western Philosophy* (Batı felsefesi Tarihi) adlı yapıtına yazdığı önsöz ile daha iyi anlaşılabilir. Çünkü “gerçekçilik”, “kesinlik” gibi kavramlar felsefede baştan beri tartışılmalı da, bu gün pozitif bilimlerin de ihtiyatla kullanmaları gereken, çok değişik anlamlara çekilebilen spekülatif kavramlardır. Bu durumu görenlerden birisi Einstein olduğuna göre, doğrudan fizik ile felsefe, dolaylı olarak da diğer bilimlerle felsefe arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi açısından ünlü fizikçinin, Russell’in yukarıda anılan eserine yazdığı takdim yazısı önemlidir. Einstein söz konusu yazısında, felsefe tarihinin önemine vurgu yapıp, önce Russell’ın bilgi kuramı üzerine bir şeyler yazmak isteyip, sonra konunun güçlüğünü görünce fizikle ilgili olanlarla kendisini sınırlamak zorunda kaldığını belirtiyor. Ancak, alçak gönüllülük hissi veren bu yaklaşım onun Berkeley’den Hume’a, Spinoza ve Kant’dan Hegel’e kimi filozofların en

¹³ Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 137.

¹⁴ Russell’ı bu sonuca götüren değerlendirme şudur: “Birçok insanın, bilimsel ilerlemelerin veya yaşamın sıkıntılarının etkisiyle, felsefenin ne yararı ne zararı olan, gereksiz kılı kırk yaran bir tavırla bilinmesi olanaksız konular üzerindeki çalışmalarından başka bir şey olmadığını düşünenlere karşı ne cevap verilmesi gerekir? Fizik bilimi, buluşları aracılığıyla, kendisinden tümüyle habersiz olan sayısız insana yararlı olur. Bu nedenle fizik biliminin tavsiye edilmesi öğrenen üzerindeki etkisinden değil, insanlığa kazandıracakları nedeniyle olur. Bu durumda felsefenin faydalı olmadığı anlaşılıyor. Ancak felsefenin bilenlerine olan katkısının da dolaylı olarak yaşadıkları topluma katkısı hesaba katılırsa aynı değeri ona da vermek gerekir.” Bkz. *a.g.e.*, aynı yer.

önemli felsefi öğretilerinden ustalıkla söz ettiği gözden kaçırılmazsa, bilimle felsefenin ne denli iç içe olduğu gerçeği daha kolay anlaşılabilir. “Russell’ın felsefi çözümlerini okurken Hume duyulur perde arkasından” sözleriyle konuya hâkimiyetini de hissettirir Einstein.¹⁵

Felsefi tartışma konularının bilimsel çabalarla koşut bir biçimde ilerlemesi gerektiğine ilişkin kanıyı yalnızca Einstein gibi kişilerle sınırlamamak gerekir. Bu konuda çok sayıda örnekten söz edilebilir. Burada, doğa felsefesi, doğa bilimleri ilişkileri bağlamında bir örnek daha verelim: “Yöntemler fenomenlere uygun düşmüyorsa elenebilirler, ama fenomenler her zaman için kendilerine uygun niceliksel yollarla sağın biçimde ele alınabilirler. Buna karşılık modern fizik, ilkece, bu konuda artık ötesine geçilmez sınırlar bulunduğunu (Planck’ın etki kuantumu), yani fenomenlerin “ölçülebilirlik”lerinde aşılmaz engellere gelip dayanıldığını belirtir. Buradan bakıldığında, bir nesnenin “gözlemlenme”sinden nasıl söz edilebileceği problematiktir. Buradaki sorun, yalnızca mutlak sağlamlıkta (tam hassas) ölçümlerin olanaksızlığı da değildir (Born “kesinlik” fikrinin fiziksel bakımdan artık anlamsız olduğunu göstermiştir); hatta artık “gözlem” dediğimiz şeyin yorumunda bir değişiklik yapma gereğine ilişkindir.”¹⁶ Bu alıntılar, kişileri pozitif bilimlerin de felsefenin kimi alanları gibi kesinlikten yoksun bir alan olduğu, dolayısıyla güvenilebilir hiçbir yol bulunmadığı gibi bir yanlış yoruma götürmemelidir. Burada felsefenin, her zaman, yer ve koşulda, şu *mutlaktır, kesindir* gibi yargılara karşıt tavır geliştiren bir disiplin olduğu, bunun haklılıklarının da görüldüğüne dikkat çekilmektedir.

Felsefenin yaşamsal önem taşıdığı alanlardan bir başkasına örnek olarak da Hukuk alanı verilebilir. Hak ve adalet kavramlarının kökenleri, anlamları, doğal mı yoksa yapay birer kurum mu oldukları biçiminde sorulabilecek basit sorulardan başlayıp, hukukun ve hukukçunun izleyeceği yöntem, hukuki etkinliklerin arka planları üzerinde akıl yürütmelere değin her tartışmanın felsefi bir zemini olduğu bilinmektedir. Yasaların ve hukuki ilkelerin yalnızca biçimleri, kalıcı çözümler getiremez. Yasalara kaynaklık eden gerekçelerin sağlam olması, biçimden çok özün önemli olması da düşünülmesi gereken başka felsefi bir esastır. Her bir hukuk insanının tutarlı bir iddianame hazırlaması, ya da herhangi bir yargıda bulunması sağlam bir vicdani kanı, kıvrak bir zekâyâ sahip olması ile doğrudan ilgilidir. Bu tip pratiklerin daha çok felsefi birikim ve beceri ile olanaklı olacağı bilinen bir husustur. En eski felsefe konularından birisi olarak kabul edilen hukuk felsefesi ile ilgili

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 2002, C. I, s. 23–29.

¹⁶ Gert König, “Doğa Felsefesi” (*Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içerisinde), çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkilap Kitabevi, s. 442–443.

tartışmalar bu kanyı taşımak için yeterince bilgi sunmaktadır. Doğal hukuk, pozitif hukuk, adalet, vicdan, hüküm çıkarma (içtihat) gibi konular felsefi alt yapı olmadan hak ettiği ölçüde anlaşılabilir konular değildir. Yalnızca biçimsel yasalardan yola çıkan hukuk adamının “hukukun ruhuna” uygun bir karar vereceği tartışmalıdır. O nedenle “kanun adamı” ile “hukuk adamı” arasında bir ayırım olduğundan hep söz edilmiştir. Buradaki incelik ve tartışma doğrudan felsefenin ilgi alanına girer.

Konu felsefenin ilgili olduğu her alanı ele alarak örneklendirilebilir. Siyaset, ekonomi, tarih, ahlak, edebiyat, fizik, kimya, biyoloji, astronomi, tıp... hemen her alanda felsefenin önemi konusunda yukarıdakilere benzer akıl yürütmeler yapılabilir, felsefenin önemi ortaya konabilir. Ancak felsefenin hangi alana ne gibi katkısı olduğu yolunda doyurucu açıklamalar yapmak bu bildirinin sınırları içerisinde yapılacak kadar kısa değildir.

Felsefenin hem bir etkinlik olarak kişisel, hem de toplumsal yaşamda göze çarpan vazgeçilmezliği ve yararları çerçevesinde şunlar rahatlıkla öne sürülebilir: Her şeyden önce “insan nedir” Sorusunun yanıtı bile doyurucu bir biçimde verilemediğine göre felsefenin görevini tamamladığını söylemek olanaksızdır. Sorunun güçlüğü onun ötelenmesi ya da bir kenara atılması anlamına gelmez. Felsefe insanın boş inançlardan (hurafe) kurtulmasında en etkili araçtır. Bilimlerde sıçramalara olanak verir; siyasetçinin, bilim adamının, din adamının, hukuk adamının kalitesini artırır; toplumlar için önemli bir değer kabul edilen ahlaki yükümlülükler felsefe içerisinde tartışılıp bir uzlaşya varılabilir. Bu tür değerlendirmelere örnek olması bakımından Hume’un görüşleri önemlidir. “Felsefe sayesinde devlet adamı mevkileri daha büyük bir ince görüş ve incelikle dağıtmasını ve denkleştirmesini bilmiş, hukukçu, daha metotlu ve daha ustalıkla prensiplere göre muhakeme yürütmüş, komutan bile, hem disiplinine daha kapılamlı bir düzen vermiş hem de plan ve yapılarında daha geniş bir sezgi göstermiş olur.” Hayatta tutabileceğimiz en hoş ve masum yol, bizi bilginin ve öğrenmenin peşi sıra götürendir. Karanlık göz için olduğu kadar zihin için de acı vericidir.¹⁷

Aristoteles, felsefenin bilimlerin de üstünde bir yere sahip olduğunu şu ifadelerle anlatmaktadır: “Duyularımızdan hiçbirine bilgellik olarak bakmayız. Çünkü onlar bize hiçbir şeyin nedenini, örneğin ateşin neden sıcak olduğunu söylemezler, sadece onun sıcak olduğunu söylerler.”¹⁸ Nedenler ve niçinlerle soru sormanın ölçüsü kişilerin hayal dünyasına, entelektüel düzeyine göre değişir. Birisi günlük bir planın parçalarından öteye soru sormazken, bir diğeri dünyayı kurtarmaya çalışır! Kişi,

¹⁷ Hume, *Enquiry*, s. 7.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s. 79.

yapmak istediği işin durumuna göre mümkün, imkânsız, nedenli, nedensiz, varsayıma ya da deneye dayalı vs, akıl yürütmelerde bulunabilir. Kimi kendi varlığını bile merak konusu yapmazken, başka biri varlık felsefesinin en ince ayrıntılarına kadar gitmeye çalışır. Jaspers'e göre "Felsefe insanların uyandıkları yerde her bilimden önce ortaya çıkar."¹⁹ "Felsefeyi yadsıyan, bilmeden kendince bir felsefe geliştirir."²⁰ Popper'e göre de felsefe zorunlu bir etkinliktir, çünkü hepimiz bir sürü şeyi veri kabul ederiz ve bu varsayımların birçoğu felsefi niteliktedir; özel yaşayışta, siyasette, işimizde ve yaşamımızın başka her alanında.²¹ Bu felsefenin akademik bir etkinlik ya da uzmanlık olmadığını, başlıca profesyonel felsefecilerin yazılarını incelemekle de sınırlı kalmayıp, yaşanan ve hepimiz için önem taşıyan bir şey olduğunu savunan bir görüştür.²² . Yine Jaspers, "İyi işlenmiş felsefe bütün bilimlerle şöyle ya da böyle bağlantılıdır,"²³ derken, Heidegger de, "Eğer felsefe bilimlerden önce gelmeseydi ve onlarından gitmeseydi, tabii ki bilimler hiçbir zaman var olmazlardı" der²⁴.

Felsefenin güç anlaşılması veya bazı yönleriyle de anlaşılmasını gerekçe gösterip gereksizliğine inanmak da tutarlı bir karşı duruş değildir. Güç anlaşılmak, soyut olmak bir şeyin gereksizliğini gösterseydi, hiç bir bilim dalının, halkın pratiğini ilgilendirdiği kadarının dışında gerekliliğinden söz edilemezdi. Soyut matematiğin, akademik düzeyde bir kimya ya da fiziğin pratik yaşamda karşılaşılan hangi güçlüğü çözmeye yarayabileceğini, onun gerekliliğine inanmayana kim izah edebilir? Böyle bir pratikten yola çıkarak bu bilimlerin gereksizliği nasıl savunulabilir? Newton, Einstein gibi bilim adamlarını buluşlara götüren düşüncenin alt yapısında felsefi öngörülerin yattığı unutulmamalıdır. Felsefe yalnızca merak giderme değil, vizyona sahip olma, geçmişi ve mevcut durumu makul bir biçimde açıklama, geleceğe yönelik öngörülerde bulunmadır. Kısa bir bilim tarihi gezintisi bilimle felsefenin ne kadar birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceğinin örnekleriyle doludur.

Felsefeye soğuk bakılma nedenlerinden birisi olarak filozofların mutlak otorite tanımamaları da etkili olmuş olabilir. Otorite sahipleri, otoritelerinin sarsılacağı kaygısıyla, felsefeyi gereksiz, filozofu da tehlikeli bulabilirler. Bu bile felsefeyi ve filozofları yeterince

¹⁹ Jasper, *a.g.e.* s. 54.

²⁰ *A..g.e.*, s. 57.

²¹ Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 14.

²² Magee, *a.g.e.*, s. 14

²³ Jaspers, *a.g.e.*, s. 53.

²⁴ Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, çev. Ali Irgat, Afa Yayınları, İstanbul, 1995, s. 30.

tanımamaktan doğan tümüyle doğru olmayan bir yargıdır. Çünkü felsefe kışkırtan, sorgulanmaz denilen dogmaları sorgulayan, hesap soran, ayartan bir etkinlik olduğu kadar da, içe kapanan, yetinmeyi bilen, ihtiras ve tutkuları sınırlamayı öngören bir özelliğe sahiptir. Kynikler ve Stoacılar buna örnek olarak verilebilir. Felsefe isteyen istediği yöne götürmede yardımcı olan bir etkinliktir. Felsefe iddialı olmakla birlikte, dayatan değil, karşıtının da doğru olabileceğini hesaba katmayı öğreten bir disiplindir. Aykırılıklar hiçbir alanda olmadığı kadar felsefede yer bulurlar.

Göreceli olarak, son dönemlerde olumlu bir felsefe eğiliminden söz edilebilir belki, ama istenilen ölçüde felsefe öğretilmesi için yeterli elemanın olmadığını kabul etmek gerekir; ancak, onun temel bir disiplin olarak ilgili alanlarda okutulması için yeterli çabanın gösterildiği de söylenemez. Örneğin fen bilimleri ile uğraşanlar adeta bilim tarihini ve bilim felsefesini felsefecilere bırakmışlar, kendilerini laboratuarlara hapsedmişlerdir. Aristoteles'in şu sözünü anımsatmakta yarar var: "Bilimler arasında kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimler, sonuçlarından dolayı aranan bilimlerden daha fazla bilgeliktir. Nihayet yönetici bilim bilgeliktir diğerlerinin de ona tabi olması gerekir." Bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırıyorsa o ölçüde öğreticidir ve dolayısıyla değerlidir. Çünkü öğretmek her şeyin nedenlerini söylemektir."²⁵

Felsefenin bir tutku, bir bilgelik sevgisi olduğu bilinmektedir, o nedenle felsefe okumanın bir iş kapısı olarak algılanmaması gerekir. Bu yönde oluşabilecek sorulara güzel bir yanıt olması bakımından bir alıntı uygun olacaktır: "Felsefeyi incelemenin ve felsefe yapmanın bütün gerekçesi, felsefenin, onunla uğraşanların yaşamları üzerinde etkisiyle ilişkilidir. Felsefeyi incelemek, üniversiteden sonra "daha iyi bir iş" ile sonuçlanmayabilir; fakat sonuç, "daha iyi bir yaşam" olabilir. Felsefe, öğrencinin üniversitede incelediği diğer bazı bilgi dallarından farklı olarak, genellikle para açısından kazançlı bir kariyere götürmez; fakat bu nedenle felsefenin pratik hayatta yararsız olduğu söylenemez. Felsefe birincil olarak fikirler hakkındadır ve fikirlerin pratik yaşamımızda etkilerini görmek için çok uzağa gitmemiz gerekmez. Sadece İsa'nın, Karl Marx'ın, Adam Smith'in, John Locke'un, Mohandas Gandhi'nin, Martin Luther King'in ya da Simone de Beauvoir'in felsefelerinin siyasal ve toplumsal etkilerini anımsamak yeter. Bu kişilerin bazıları yoksulluk içerisinde yaşamışlar, hatta bazıları düşünceleri nedeniyle yaşamlarını yitirmişlerdir. Ama Sokrates'in söylediği gibi, "en önemli şey yaşam değil, iyi yaşamdır."²⁶ Bu alıntıdan, felsefenin tümünden insanı işsiz

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 82.

²⁶ Honer, & Hunt, Okholm, *Felsefeye Çağrı*, s. 25–26.

bıraktığı sonucunu çıkarmak da yanlışır. Ülkemizde, felsefecilerin de en az diğler alanlar kadar iş ve kariyer sahibi olma şansı vardır.

Felsefecileri, felsefenin gerekliliğı konusunda açıklama yapmaya mecbur eden etkenlerin başında felsefenin toplumlarda hak ettiğı ölçüde öneminin kavranamamış olması gelir. Bunun çok değışik nedenleri arasından ilk akla gelenleri bir bildiri sınırları çerçevesinde sıralamaya çalıştık. Bu konuda yazılmış çok sayıda kitap, makale ve bildiri vardır. Ancak, Wittgenstein'in şu güzel sözü her felsefecinin ilkesi olmalıdır: "Yazımın, başkalarını düşünme sıkıntısından kurtarmasını değıl, eğer olanaklıysa insanın kendi düşüncelerini harekete geçirmesini istiyorum."²⁷ Aksi halde, felsefenin yaygınlaşması güçleşecektir.

* * *

**(The Warm Face of Philosophy:
A Contribution to the Arguments on the Nature of Philosophy)**

ABSTRACT

In this paper, I strive to point out essential character of philosophy. I think philosophy is a principal discipline for all sciences. And it was common to bestow on inquiry into many different subjects, provided that it was guided by canons of rationality since from earlier times to present days. All present days discipline began as branches of philosophy, and this process of seperation ic continuing. Anyway, philosophical inquiries appear in various disciplines and in everyday life.

Keywords: *Philosophy, Life, Society, Sciences.*

Kaynakça

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

Aurelius, Marcus, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanit, Küyerel Yayınları, İstanbul, 2000, s. 8.

- Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Çotuksöken, Betül, *Felsefeyi Anlamak felsefe ile Anlamak*. İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000
- Diemer, Alwin, “Felsefe” Günümüzde Felsefe Disiplinleri, derleyen ve çev. Doğan özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, çev. Burhan Toprak, İnkılâp ve Aka Yayınevleri, İstanbul, 1967.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1967.
- Hamilton, Sir William, *Lectures on Metaphysics* By, Bart. Ed. H. L. Mansel & John Veitch, London, 1870.
- Heidegger, Martin, *Nedir Bu Felsefe*, , çev. Ali Irgat, Afa Yayınları, İstanbul, 1995.
- Honer, Stanley M., Thomas C. Hunt, Denis L. Okholm, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, Ankara, 2003.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, The Open Court Publishing Co., Chicago, 1927.
- Hume, David, *İnsan Doğas Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?* Çev. İ. Zeki Eyuboğlu, İstanbul, 2000.
- König, Gert, “Doğa Felsefesi” Günümüzde Felsefe Disiplinleri içerisinde, çev. Doğan Özlem, s. 442–443.
- Magee, Bryan, *Karl Popper’in Bilim Felsefesi*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 2002.
- Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

EYLEM, SÖZÜN BİTTİĞİ YERDE Mİ?

Burçak İSMET*

ÖZET

İnsanın dünyayla kurduğu her türden ilişkinin, yarattığı her türden bilginin kaynağının oluş durumuyla açıklandığı bir tavrın felsefeye sunduğu olanak nedir? İnsan deneyimi ve bilgisinin süreç ve değişim olarak temellendirildiği felsefi tutumun ortaya koyduğu pratik nasıl bir önem arz eder? Gilles Deleuze'ün aşkın empirizm görüşü ile algı, bilgi ve düşünce üretimi açısından felsefeye kattığı yenilik, kavram anlayışına getirdiği yeni bakış açısı ile özetlenebilir. Kavram, semantik, sentaktik ve pratik boyutlarıyla oluşu, olumsuzluğu ve yaratıcılığı ihtiva eder ve düşünme pratiğine yepyeni hareket alanları açar.

Anahtar Sözcükler: Kavram, Oluş, Olumsuzluk, Praxis, Değişim, Temsil etme

* * *

Felsefenin ne olduğu üzerine düşünüldüğünde, modernite sonrası nasıl bir kimliğe büründüğü sorgulandığında, felsefenin epistemoloji anlayışının tamamen değiştiği ortaya çıkıyor. Günümüzün en önemli düşünürlerinden biri olan Fransız filozof Gilles Deleuze'ün felsefeye bakışından yola çıkarak, felsefenin nasıl bir değişim geçirdiğini açıklamaya çalışacağım.

Epistemolojinin dönüşümü, *kavram* nosyonunu bütünüyle değiştirmekle başlıyor. Bu tavır, yapısalcılık ya da fenomenolojiye karşıt bir tavır olup, klasik anlamdaki kabul görüşleriyle, birbirlerine önsel ya da üstün tutulmuş halleriyle nesne ya da kavramın ya da deneyimin bilgi üretmeye muktedir olmadığını savunur. Gilles Deleuze'ün *Felsefe Nedir?* adlı eserinde, felsefi kavramı nasıl ele aldığını, kavramın anlam ve içeriğinin nasıl bir değişime uğradığını göstererek, söz ve eylemin felsefe pratiğinde nasıl tam da aynı şey olduğu sonucuna varılabildiğini açıklamak istiyorum.

1. Düşünme Pratiğinde Değişim

Bu değişimi, en yalın şekliyle bilgi öznesi ve nesnesine bakış açısının değişimi olarak özetlemek mümkün. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan post-yapısalcılığın bir mensubu olan Deleuze, bilginin ne saf deneyim temelinde (fenomenoloji) ne de sistematik

□ Araştırma Görevlisi, ODTÜ Felsefe Bölümü

40 Eylem, Sözü'nün Bittiği Yerde Mi?

yapılar temelinde (yapısalcılık) inşa edilemeyeceğini, bu temel arayışının, başlangıcı Platon'a kadar uzanan *doxa* zaafının sonucu olduğunu iddia eder. Kapalı sistemler dahilinde üretmeye alıştığımız bilgi için bir temel, bir üst-yapı, bir *Urdoxa* olmadığının kabulü, bize icat etme, yaratma ve deneme fırsatının verilmiş olduğu anlamına gelir. Deneyimin ya da dilin bize bir tür temel sağlayamayışının nedeni, normatif veya standart bir deneyim modelinin önvarsayımıdır. Fenomenoloji, deneyimi özne merkezli bakış açısına indirmediği için yetersiz kalmıştır. İnsanın dış dünyayı deneyimlemesinden ibaret bir varsayımlar silsilesidir fenomenoloji ve deneyimle, *praxis* ile bir mesafe koyar insanın arasına. Yapısalcılık ise bilgiyi deneyime değil ama deneyimi mümkün kılan yapılara; kavram yapıları, dil veya göstergelere, bilgiyi ise salt göstergelere ve simgelere dayandırarak insan ve deneyimini birbirine dışsal kılmıştır.

Deleuze'ün önemi tam da bu noktada, *oluş* ve *farklılık* (becoming and difference) düşüncesini ortaya koymasında yatar. Önce bir *varlık* tahayyül edip daha sonra oluş aşamasına geçtiğini veya farklılaştığını varsayan Batı düşünce tarihine karşıt olarak, Deleuze bütün felsefesini oluş gerçeği üzerinde kurar. Ve ona göre felsefe, düşüncenin dinamizmini ve değişkenliğini ortaya koyduğu, düşüncenin kendi "oluşunu" yarattığı bir sahnedir ve en büyük rolü de kavram yaratmaktır.

Kavram her şeyden önce, nesneye yüklenen bir "gösteren" (signifier) ya da varlığı "temsil etmeye" (represent) yarayan bir araç değil, düşünceyi harekete geçiren ve onu bütün sınırlarına kadar zorlayan, dünyayı dönüştürmeye kadir itici gücün kendisidir. Kavram, alıştığımız anlamının çok ötesinde felsefi *sorundur* Deleuze için.

Özgül deneyimlerin, şeylerin hallerinin, aktüel durumların ötesinde felsefi sorun hayatın olanaklılığına atıfta bulunur. Hayatı bir bütün olarak düşünme gücünü bize en iyi veren kavram da farklılıktır. Hayatın ne olduğunun değil -bu felsefeyi salt bir kanılar (*doxa*) toplamından ibaret kılmıştır-, ne olabileceğinin üstüne düşünceler üretmesi gereken bir pratiktir felsefe. *Olumsal* (contingent) olanın üretimi doğrultusunda hayatı değiştirip dönüştürme gücü olan felsefe, bu yanılla kendi içine kapalı ve akademik bir disiplin değil, pratiğin, hareketin ve eylemin ta kendisidir.

Kavramlar, nesnelere iliştilmiş etiketler ya da adlar değildirler; bir düşünme yönelimi veya yönü üretirler. Deleuze'e göre, kavramların gündelik kullanımı, onların temsil ettiği, halihazırda mevcut bir dünya olduğunu varsayan ve bu kullanımın bir uzlaşımı, iletişimi, enformasyonu amaçlayan bir temsil ve kanı modelinden doğar. Kavramların felsefi kullanımı ise, kanı ve gündelik kullanıma uymaz, sağduyunun dogmasından muaftır, temsil edici olmaktan çok yaratıcıdır ve dolaysız olarak hayata içkin ve onu etkileyicidir.

Felsefi kavrama dair söylenmesi gereken en önemli şey, kavramın homojen bir şekilde ele alınıp izole edilemeyeceğidir. Örneğin, gündelik kullanımda “mutluluk” kavramının karşılığı sayısız özgül tasvir olabilir, fakat bunların hepsi bir şekilde bu dünyanın deneyim alanlarıyla sınırlı olmaktadır. Felsefedeki karşılığı ise, şu ya da bu mutluluk örneğine ait olmayacaktır; yeni bir mutluluk olanağını veya düşüncesini mümkün kılmak ve yaratmak zorundadır. Homojen derken kastettiğim, aşına olduğumuz mutluluk deneyimini tahayyül ederken, yaşanmışlık düzeyinde ele alışımızdır. Oysa olumsuzluğun bize sunduğu, sıkışık kaldığımız Kant’ın algı ve bilgi üretme dünyasından kendimizi kurtarmaya davettir. Bu dünyanın üstünde ya da ötesinde bir hakiki dünya arayışı, bizi kendi yapıp ettiklerimize, kendi deneyimlerimize yabancı ve uzak tutarken, bilgiyi sadece *olana* endeksleyip, sınırlı ve kısıtlı algı düzeylerine mahkum bir halde, kavramı sadece sözlük anlamından ibaret bir tekdüzeliğe, sabitliğe, yalıtılmışlığa ve aklın ve sağduyunun diktasında esarete sürüklemiştir.

Değişmez bir gerçekliğin kabulü, kavramı temsil düzeyine indirgeyip, kendi deneyimimizden bağımsız olarak düzenli, değişmez bir varlık anlayışına karşı tepkisel (reactive) olarak ortaya çıkan nominal değerler sistemine tabi kılar. Oysa Deleuze’ün kavramı tepkisel değil etkin, pasif değil aktif, temsili değil yaratıcıdır. Bir kavram bizi kışkırtır, düşünme biçimlerimizi sarsar ve deneyimi yeni yoğunluklara açık hale getirir. Tamamen farklı bir görme biçimini ve yaşama olanağını sunan, etkileşime açık, harekete geçirici ve semantik, sentaktik ya da pragmatik olsun her yönüyle heterojen bir yapıya sahip olan, oluşu ifade eden bir dinamiktir kavram. Örneğin, Nietzsche dile “mutluluk” kavramını eklemekle kalmamış, kavram dilin işleyiş biçimini de değiştirmiştir. Dil, temsili olmaktan çıkar ve dış dünya adı altında toplanan nesnelere ya da özne merkezli kategorilere göre kendini konumlandırmak zorunluluğundan kurtulur. Özne ve nesnenin ilişkiye girdiği her yeni anda, kendini bir kez daha farklı olarak yaratır. Mutluluk tam bu noktada, insanın, dış dünyanın bilgisine ancak ondan yabancılaşarak ulaşabildiğini öngören geleneğin yıkılması halinde ortaya çıkar. Ve Deleuze için felsefe tam da düşünmemizi yeniden-yönlendiren kavramlar yaratma kapasitesidir.

Hayat bütünüyle bir yaratımdır ve ancak özgül ve tekil eğilimlerimize göre oluşan bir yaratımdır. Deneyim sadece yaşadığımızı değil, yaşamadığımızı da içerir. Çünkü, olanaklılık ya da olumsuzluk, farklı türden deneyimlerin ve anlamlandırmaların birbirleriyle ilişki kurmalarını sağlayan, aralarında bağlar kuran ve sınırları sonsuzca genişlemiş heterojen bir bağlam öbeği oluşturan güçtür. Bir şeyin ne olduğuna değil, ne olmadığına bakmalıyız ve dahası bu şeyin ne olmadığını, değişmeyen biçimine bakarak değil ama özgül farklılaşma ve yaratma şeklini, özgül sorununu saptayarak, yani kavramının anlam ve

42 Eylem, Sözü'n Bittiği Yerde Mi?

içerik kapasitesini alabildiğine genişleterek ve zenginleştirerek anlayabiliriz. Deleuze'un felsefesini basitçe bakış açılarını değiştirme çabası olarak görüp, naif bulmak pekala mümkün; fakat unutmamalıyız ki, sunmaya çalıştığı her yeni bakış açısı, bize düşüncenin sınırlarını zorlama imkanı tanıyan ve düşünme pratiğinin yepyeni hayatlara açılmasına olanak sağlayan yaratıcı bir güç teşkil eder.

2. Düşünceden Eyleme

Deleuze, felsefenin ne olduğundan yola çıkarak, kavrama getirdiği yeni yaklaşımla, dünyaya bakışımızı değiştirmeyi hedefler. Değişen bakış açılarının, algı ve bilgi üretimimizde nasıl farklılıklar yaratacağını etik, politik ya da metafizik bağlamlarıyla ele aldığı *Logic of Sense* (Anlamanın Mantığı), *Difference and Repetition* (Farklılık ve Tekrar) *Anti-Oedipus* adlı eserlerinden sonra kaleme aldığı *What is Philosophy?* (Felsefe Nedir?) kitabında, epistemoloji ve ontoloji ayrımını ortadan tamamen kaldırıp, bilgiyi ve varlığı, *praxisin*—yani, özgül, tekil ve tikel olan deneyimin— içinde birleştirmek suretiyle insanı, dünyayı ve yaşamı tek bir içkinlik düzleminde (plane of immanence) toplayarak, düşünce, söz ve eylemi, oluşun sonsuz deviniminde bir döngü haline getirmiştir. Bilginin kaynağının neye tekabül ettiğini sorduğumuzda, günümüzde artık ne özneye ne özne ötesine ne de öznenin dışında bir yere denk düşmediğini görürüz. Özne sadece eylemleriyle tanım bulur. Deneyim özneye içkindir ve öznenin varlığını yaratan da oluşun kendisidir. Öznenin neyi nasıl yaptığı, nasıl ortaya koyduğu, nasıl ifade ettiği, deneyimlerine ne yakınlıkta durduğu, ne derecede dahil olduğudur asıl sorun. Etiğin estetikle, ontolojinin epistemolojiyle birleştiği yer işte burasıdır ve buradan eylemle sözün ne birbirlerine önsel ne aşkın ne de dışsal olmadığı yargısına varılabilir kanısındayım. Birbirlerinin açığa çıkma olanaklarını taşıyan, aynı yüzün iki farklı ifadesi halinde bir yakınlık ilişkisidir aralarındaki. İsim ya da cisim değildir değişen, ama gramerin kendisidir.

Yaşanmışlığın, deneyimlerin özneye tamamen içkin ve ait olmasının önemi, öznenin yepyeni kavramsal göndermelerin açığa çıkmasına muktedir olmasında yatar. Bu durum özneyi ampirik ve solipsist olmaktan çıkarır ve olumsal bir yapıya bürüyerek, özneyi ve deneyimini zamana ve gündelik kanılara tabi olmaktan kurtarır. Kavram yaratmak, öznenin kavramın ortaya çıktığı düzlemi (Deleuze için bu “içkinlik düzlemidir”) farklılaştırması, yeniden yaratması, sayısız kez tekrarlayıp aynı bırakmamasıdır. Kavramın sahip ve ait olduğu dinamizm, onu kökensel görüş ya da genel, yaygın kanı olmaktan çıkarıp ortodoks anlamlarından kurtararak, kavramı, yeni düzlemler, üretim alanları ve ürünler yaratmasını sağlayan bir makine haline getirir. Kavramlar bu

içkinlik düzlemi boyunca yerleşir, yer değiştirir, düzen ve bağlantılarını değiştirir, yenilenir ve kendilerini yaratmayı sürdürürler. Düzlemi yaratan beyin, zihin ya da fail konumundaki öznedir, ama düzlemi dolduran, ona bir yoğunluk, derinlik, boyut kazandıran kavramlardır. Yani kavramı yaratan özneye bir yaşanmışlık sunan gene kavramın kendisidir. Nesne, varlık ya da olay biçimlerinde tezahür eden kavramların içkinlik düzlemi felsefeden başkası değildir. İster epistemolojik, ister ontolojik, ister metafizik, isterse pratik olsun dünyayla kurduğumuz her türden ilişki biçimi felsefe tarafından belirlenir. Sorunun neliğini, bakış açısının menziline, kavramın biçim ve içeriğini tayin eden yani özetle hayatta *oluşumuzu* ve *duruşumuzu* kavrama olanağı sunan tek güç bu felsefi kapasitedir.

3. Sonuç

Deleuze'ün konstrüktivizm olarak adını koyduğu bu yaklaşımda kendini sürekli ortaya koyan ve yaratan kavram, nesnesini de aynı anda yaratır. Bergson'un "dureé"si, Descartes'in "cogito"su, Heidegger'in "Dasein"ı sadece terimsel bir farklılık yaratmakla kalmaz, kavramın oluştuğu içkinlik düzlemini de bütünüyle değiştirir. Her kavram kendi yaşama alanını kendisi oluşturur ve gücül (virtual) bir olumsuzluk taşır. Bakış açısı olarak ele aldığımız kavram, düşünme düzlemini tam da kendi özgül ve tikel varlığı aracılığıyla yeniden şekillendirir. Resmettiği yer, düzlem olarak aynı olsa da, her bir kanvasta bambaşka manzarayla karşılaşırız.

Kavramın her yönüyle *oluş* olması, yapısındaki heterojenlikten kaynaklanır. Kendini ancak düzlem üzerindeki diğer her noktayla ilişkiye girerek yaratabilir. "Fakat kavramlar düzlemde türemezler, onları düzlem üzerinde yaratmak için kavramsal kişilik gerekir, tıpkı düzlemin kendisini çizmek için de gerektiği gibi"¹. Ve bu bağlamda kavram tam da bir düşünce eylemidir. Ve her düşünce bir Oluş-karıdır (Fiat) ve Deleuze'e göre konstrüktivizm de budur. Bu karar, felsefi sorundur ve "eğer kavram bir çözümse, felsefeye sorunun koşulları, varsaydığı içkinlik düzleminin üzerinde ve sorunun bilinmezleri de, seferber ettiği kavramsal kişiliklerde bulunur"².

"Felsefe her biri öteki ikisine yanıt veren ama kendi başına ele alınması gereken üç öge sunar:

1. Çizmek zorunda olduğu felsefe-öncesi düzlem
2. İcat etmek ve yaşatmak zorunda olduğu felsefe-yakını kişilikler

¹ Gilles Deleuze-Felix Guattari; *Felsefe Nedir?*; YKY, İstanbul 2000; s. 72.

² s. 76.

44 Eylem, Sözü'n Bittiği Yerde Mi?

3. Yaratmak zorunda olduğu felsefeye kavramlar³.

Düzlemin çizimine Akıl, kişiliklerin icadına İmgelem, kavramların yaratılmasına Zeka diyen Deleuze'e göre bu felsefenin *teslisidir* ve bir kavramın vaftizi ancak, onun yeni algı, bilgi, deneyim ve yaşama alanları oluşturmasıyla gerçekleşir.

* * *

(Is Action Comes out Where the Words Come to an End?)

ABSTRACT

What does such an attitude admit of to philosophy, which states becoming as a source of every kind of relation that man makes with the world and every kind of knowledge and information that he produces? What is the importance of such a way of philosophizing that bases process and change upon human knowledge and experience? It is likely to summarize this, by the innovation of Gilles Deleuze's transcendental empiricism which brings and creates a new perspective through concept, for the sake of human perception, sensation, knowledge and thinking. By means of its dimensions; semantic, syntactic and pragmatic, concept involves becoming, contingency and creation hence it produces new activity areas for thinking practice.

Keywords: *Concept, Becoming, Contingency, Praxis, Change, Represent*

Kaynakça

Colebrook, Claire; *Gilles Deleuze; Bağımsız Kitaplar*, İstanbul 2004.
Deleuze, Gilles-Felix Guattari; *Felsefe Nedir?*; YKY, İstanbul 2000.

³ s. 73.

FELSEFE NEDİR?

Meral İŞILDAK*

ÖZET

Bu yazıda, felsefenin ne olduğu, ne olmadığı ve onun, yaşamımızın her alanında giderek artan önemi üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: felsefe, sorgulamak, yorum, eleştiri, bilmek, anlamak.

• * *

Giriş

Tarafımızca seçilmeyen, koşulları hakkında doyurucu bir bilgi sahibi olmadığımız, belirsizlikler ve bilinmeyenlerle dolu yaşamın içinde, insan ediminin boyutlarını ölçerek yaşamı güvenli kılabilen en önemli etkinliklerden biri felsefedir. Yaşamak, kimi zaman bir şeyler yapıyor olmak, kimi zaman ise bilerek (bilinçli olarak), bir şeyler yapmaktan sakınmaktır. Zira yapmamak da bir eylem biçimidir. Bir şeyi yapmak ya da yapmamak kararı, tercihlerin teraziye konulmasıdır. İnsan, sürekli kararlar vermek zorundadır ve kimi zaman çok zevkli olabilen bu etkinlik, kimi zamanlarda ise fazlasıyla tedirginlik ya da acı verici olabilmektedir. Karar vermek, mevcut koşullar içinde bir şıkkı yeğlemek, onu seçmektir. Bu seçim ise, her şeyden önce bilgiyi (bilmeyi) zorunlu kılmaktadır.¹

“Yaşam, zaman stadyumunda bir yarış, bir performanslar ve tercihler zinciri midir?

Engellerle dolu bir yolu izleyip, bu engelleri aşarak, bir noktadan diğerine ulaşmak için sarf edilen bir çabadan mı ibarettir yoksa?

Sadece bir yerlere ulaşmak, ya da bir şeyler olmak mıdır?

Yoksa seçilmiş ya da verilmiş belli bir yolda yürüyüşüne devam etmek, kimi zaman da koşmak mıdır?

Hepsidir yaşam.”²

□ Dr., ADÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın.

¹ Ibanez, Félix Marti, *Felsefe Öyküleri*, İmge Kitapevi, Çeviren; Hamide Koyukan, Ankara, 1996. s. 18.

² A.g.e. , s. 19.

46 Felsefe Nedir?

Yapmaktır o, burada ve şimdi.

Ancak, sadece emek (yapmak) tek başına yeterli olmamaktadır, bu emeğin yönünü çizecek tarihsel bir bilincin olması da zorunludur. Uygarlığımızın teknolojide kaydettiği ilerlemenin, ahlaki ve felsefi donanım bakımından kaydettiği ilerleme ile eşit olmadığı uzun zamandır bilinen ve üzerinde tartışılan bir konudur. Zaten bugün hissedilen ve yaşanan çok yönlü sıkıntıların başlıca nedenlerinden biri de, bu ahlaki ve felsefi yordamın eksikliği ve geri plana itilmiş olması değil midir? Uygarlığımız bugün, yol boyunca yapmış olduğu tercihlerin, ama özellikle tarihsel dönüm noktalarında yapılan yön değişikliklerinin acısını çekmektedir. Günümüzde artık açık ve net olarak görülmektedir ki, büyük uygarlıklar, toplumsal ve siyasal farklılıklarını ne yazık ki, sahip oldukları büyük teknolojiyi, taş devrindeki insanlardan çok da farklı olmayan bir şekilde kullanarak çözmeye çalışmayı sürdürmektedirler. Tarih öncesi insanın binlerce yıl önce birbirlerine attıkları ilk kurşunlar olan çakmak taşlarının yerini, bugün artık hidrojen ile atom bombaları ve kimyasal silahlar almıştır. Çağdaş insan çok ilerlemiş, gurur duyduğu bir uygarlık ve teknoloji geliştirmiştir ama diğer insanlarla olan çelişkilerini çözmek için başvurduğu yöntemi, mağara adamınınkinden ayıran tek fark, bugün, kullanılan silahların tahrip gücünün daha yüksek olmasından ibarettir. Uygarlığımızın yansıttığı birbiriyle uyuşmayan, karmaşık görüntü karşısında önerilebilecek tek şey, felsefeye daha çok eğilmek, onu daha iyi bilmeye ve anlamaya çalışmak olacaktır.

Felsefeden ne anlaşılacaktır?

Bildiğimiz gibi, felsefe ile ilgilenmeye başladıktan bir süre sonra, ortalama bir insan genellikle şöyle şeyler söylemeye başlamaktadır:

“Bütün bu, kavramları, yöntemleri analiz etme ve eleştiriden geçirme işi iyi de, tüm bunların ne yararı var ki? Bir kere, bu yoğun zihinsel işlemler (kavramları öğrenme, kavrama, analiz etme, sorgulama ve eleştirme vb.) çok sıkıcı. Ayrıca ben, gerçekte bu teknik ayrıntılarla hiç ilgilenmiyorum. Benim bilmek istediğim şey, bütün bunların ne ifade ettiği, ne anlama geldiği... İçinde yaşadığım dünya gerçekten nasıl bir dünyadır? Bu dünyada, peşinden koşulmaya değer şeyler nelerdir? Felsefe, bizi bu sıkıcı işlemlerle karşı karşıya bırakmak yerine, neden, tüm bu işlemlerden çıkarılması gereken sonuçların neler olduğunu doğrudan doğruya söylemiyor?”³

Bizlere pek de yabancı gelmeyecek olan bu ifadelerde de görülebileceği gibi, ortalama insan, aklını kurcalayan ve yanıtlamakta

³ *Randall, Jr. John Herman-Buchler, Justus, Felsefeye Giriş, Çeviren: Ahmet Arslan, Ege Üni. Sosyal Bilimler fak. Yayınları, İzmir, 1982. s.9.*

güçlük çektiği sorulara bir *cevap* ister, çünkü birçok filozofun, hayatta karşılaşılan sorunlara ilişkin olarak yanıtlara sahip oldukları gibi bir iddia ile ortaya çıktığını bir şekilde duymuştur. Gözden kaçırdığı nokta ise, söz konusu yanıtı, her filozofun içinde bulunduğu koşullarda ve kendi bakış açısından ileri sürdüğü, dolayısıyla bu yanıtların ancak benzer koşullar içinde bir anlam ve değere sahip olabileceğidir. Örneğin Aydınlanma, Modernite ve Kapitalizm gibi tarihsel, ekonomik ve kültürel süreçlerden geçmiş bir ülke ve toplumun ferdi olarak bir filozofun sözgelimi, yoksulluk sorunu ve daha insancıl koşullarda yaşama arzusunun gerçekleştirilmesine yönelik açıklama ve önerileri, tamamen farklı koşullarda yaşamını sürdüren ve söz konusu süreçlerden geçmemiş toplumlarda yaşayan insanlar için geçerli olmaktan oldukça uzak bir yanıt olacaktır. Bu nedenle bu yanıtların, her ne kadar benzeri sorunlarla yüz yüze gelmiş olsalar da, insanların tümü için aynı derecede geçerli olması mümkün değildir. Farklı zaman dilimlerinde ve farklı toplumlarda, ekonomik, kültürel ve toplumsal koşullar ve dolayısıyla sorunların ortaya çıkış biçimleri de farklı olacaktır.

Felsefeye ilgi duymakla birlikte, henüz onu tanıma imkanını bulamamış olan sıradan bir insan, genellikle felsefeyi, çok şey vaat eden, çekici ama aslında vaat ettiklerini karşılamaktan uzak, anlaşılması neredeyse imkansız denilebilecek kadar zor ve ilk başta uyandırdığı ilginin aksine, aslında çok sıkıcı bir uğraş olarak görmektedir. Filozofların yazdıklarında, zihnini meşgul eden sorunların nasıl çözülebileceklerine ilişkin herhangi bir ipucu yerine bulabildiği tek şey, bu sorunların çeşitliliğinin ve derinliğinin, kendi düşündüğünden çok daha fazla olduğunun farkına varmasını sağlayan ve onu aslında hiç ilgilendirmeyen analizler bolluğu olmaktadır. Felsefe ona, aklını kurcalayan sorunun kaynaklarına, koşullarına, biçimlerine ilişkin bir sürü ayrıntılı bilgi ve analizler vermekte, ama onun sorununun nasıl çözülebileceğine ilişkin herhangi bir şey söylememekte ya da tüm bu birikim içinde neyi seçmesinin daha iyi olabileceği konusunda ona hiç de yardımcı olmamaktadır. Kendisinin bu filozoflar kadar akıllı ve bilgili olmadığını düşünen sokaktaki insan, doğal olarak filozofların yanıtlarında, her insan için geçerli olabilecek bilgi, öneri ya da çözümler bulmayı umut etmektedir. Daha da açık bir şekilde söylemek gerekirse, ortalama insanın felsefeye yönelmesinin altında yatan asıl neden, kendi düşünme ve bilgilenme yeteneğini geliştirmekten çok, kendisinin çıkarması gereken sonuçları hazır olarak bulabileceğine ilişkin beslediği umuttur.

Felsefe Nedir?

Felsefe, bir takım gizli hikmetlerle dolu olduğu görüntüsü veren, bazı ağırbaşlı ve saygıdeğer insanlarca dile getirilen gizemli kavramlarla bezenmiş, adeta çözülmek üzere hazırlanmış bir bilmece değildir.

48 *Felsefe Nedir?*

Hayatın bizzat içinden yükselen bir etkinlik olarak felsefe, aslında yaşamın diğer olgularından çok uzaklarda ya da onlardan çok farklı değildir. Sözelimi kimi zaman o, soğuk algınlığı kadar basit bir şeydir, kimi zaman kalp krizi kadar dramatiktir. Kimi zaman ise, sözelimi bir veba kadar vurucu ve yıkıcı bir şeydir.⁴

Felsefe, insana, geçmişine ait zengin deneyim ve birikimini göstererek, ona, kendi kaderini çizmesinde yardım edebilir. Böylece, onun bugününü doğru değerlendirmesine ve gelecek yönelimleri için isabetli seçimler yapmasına yardımcı olabilir. Çünkü insan sürekli yolculuk içinde olan bir varlıktır. İnsan olmak demek, yolda olmak demektir. İnsan tamamlanmamıştır, dolayısıyla, yaşadığı sürece her bir anda farklılaşmaktadır. Yaşamak, içkin ve belirlenmiş bir var oluşa sahip olmak değil, bu var oluşu andan ana gerçekleştirmeye çalışmaktır. Yaşamak, insanın miras aldığı birikim, donanım ve doğayı, kendi düşünceleri, sözcükleri ve eylemleriyle uzlaştırmaya çalışmasıdır.

Felsefenin konusu nedir?

Aslında felsefenin konusu, her bireysel var oluşun temel toplumsal ve tarihsel boyutundaki insan yaşamıdır. Bize, her tarihi çağa, o çağa egemen olmuş yaşamın ve kuşakların bakışı ile bakma olanağını sağlayan etkinlik, felsefedir. Felsefe ile uğraşmak, daha ötelere açılmak ve bireysel yaşamın özünü araştırmaktır. Bir yanıla bilimdir o, nesnelere bilgisidir. Bir yanıla ise, gerçekler arasında gidip gelirken, yol göstericiliğine ihtiyaç duyduğumuz bir pusuladır. Ama özellikle ilk filozoflar açısından baktığımızda, o bir yaşam biçimidir.⁵

Felsefe zor bir konudur ve spekülative düşüncenin karmaşıklıklarını tanımayanlar için şaşırtıcıdır. Bunun da ötesinde, teknik terminolojiden çok hoşlanır. Üstelik çeşitli felsefelerin vardıkları sonuçların birbirleriyle tam bir çelişki içinde olmalarının yanı sıra, tartışılması gereken konuların neler olması gerektiği konusunda da çeşitli felsefeler arasında hiçbir anlaşma yoktur. Hemen her felsefenin, tartışılmaya değer bulunduğu konu, diğer felsefeninkinden farklıdır. Bu durumda, felsefeye yeni başlamış bir okuyucunun, “Eğer filozoflar, ne aradıklarını bile bilmiyorlarsa, onu bulmaları nasıl beklenebilir ki?” diye düşünmesi elbette şaşırtıcı olmayacaktır, ancak yine de durumun böyle olması, felsefenin bir tarafa itilmesini haklı çıkarmaz. Çünkü filozof, fizikçi ya da biyolog gibi evrenin şu ya da bu bölümünü açıklamakla uğraşmaz. O, sıradan insanın ahlaki iç sezgilerini, azizlerin dinsel bilincini, sanatkârın estetik beğenisini ve buna benzer insana özgü pek çok disiplinden ve düşünsel etkinliklerden gelen düşünce ve bilgilerin hiç birini göz ardı etmeden ve bunlara benzer daha pek çok insani öğeyi

⁴ *Felsefe Öyküleri*, s.10.

⁵ A.g.e. , s.10

kuşatacak şekilde, evreni ve insanlık tarihini bir bütün olarak kavramaya çalışır. Bu nedenle, her şeyi içine alan bu kadar geniş kapsamlı ve kuşatıcı bir araştırmada, spesifik sorunlara ilişkin belirli ve kesin bilgiler bulmayı beklemek, pek de haklı bir davranış olmayacaktır.⁶

Felsefenin kendisinin, sürekli bir değişim içinde olduğu da doğrudur, çünkü incelediği konuların kendileri sürekli bir değişim içinde oldukları için, onlara ilişkin bilgilerin değişmesi de olağandır. Ayrıca durmadan değişen ve zaman zaman, önceki ileri sürülen görüşlerle çelişkili hale gelen, yalnızca felsefe değildir. Bilimin öyküsü de, terkedilmiş kuramların yıkıntıları ile doludur, zira bir çağın bilimsel kuralları ile ilkeleri, sonraki dönemlerde tümüyle değişmektedir. Dolayısıyla kendi alanında o güne dek ileri sürülenlerden daha farklı ve öncekilerle çelişen görüşler ileri sürmek, felsefenin, kendi dışındaki disiplinlerle (bilim-sanat) ortak olan yönüdür. Diğer disiplinlerden farklı olarak felsefede daha belirgin bir şekilde kendini ortaya koyan özellik, üzerinde fikir yürütülen konulara ilişkin farklı görüşlerden değil, ama, filozofların düşünüş biçimleri arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.⁷

Görüldüğü gibi felsefe, yalnızca gerçeklerin katalogunu çıkarmakla yetinmemekte, bu gerçeklerin anlamını da araştırmaktadır. Bilim adamının, din adamının, sanatçının ve sıradan kişilerin deneyimlerini bir araya toplamakta ve birbirinden bu kadar farklı tüm bu deneyimlerin hepsini olanaklı kılan bir evrenin nasıl bir evren olabileceğini anlamaya çalışmaktadır. Burada felsefenin yapmaya çalıştığı şey, bizzat bu gerçeklerin kendileriyle ilgilenmekten ibaret olmayıp, aynı zamanda bu gerçeklerin insan varlığına ifade ettikleri anlamı ortaya koymaya çalışmaktır. Bunu yaparken filozof, bir dizi seçme ve reddetme ilkesi geliştirir ve insanlara ifade ettikleri anlama bağlı olarak gerçekleri, önemleri bakımından bir sıralamaya tabi tutar. Bazılarını, önemli olarak kabul edip, inceleme alanına dâhil ederken, diğer bazılarını da önemsiz ya da gerçek dışı olarak kabul ederek dışlar. Anlam ve öneme ilişkin bu değerlendirme ve tartma çalışmalarında, filozofların kendi bakış açıları, dünya görüşleri ve kendilerine özgü değer ve düşünceleri önemli ölçüde belirleyici olmakta, kendi benimsemiş oldukları değerler ve düşüncelere uyumlu olanlar değerlendirmeye tabi tutulurken, bu değer ve düşüncelerle uyuşmayanlar, değerlendirme dışı kalmaktadırlar.⁸

⁶ Joad, C.E.M., *Dünyanın Büyük Felsefeleri*, Çeviren: Semih Umar, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1985. s. 10.

⁷ *Dünyanın Büyük Felsefeleri*, Çeviren: Semih Umar, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1985. s. 10.

⁸ A.g.e. , s.10.

50 *Felsefe Nedir?*

Bu değerlendirme esnasında filozofun yaptığı şey, kendisi için anlam taşıyan düşüncelerle benzeşim içinde olanları dikkate alarak bir takım sınıflandırma ve düzenlemelere gitmek, kendisine göre güzel ve iyi olmayanları, bu sınıflandırma ve değerlendirme işleminin dışında bırakmaktan ibarettir.

Filozofun neyi anlamlı ya da önemli bulup bulmadığı, onun sahip olduğu düşünme biçimi kadar, kişiliğine ve huylarına da bağlıdır. Dolayısıyla kimi filozofların benzer öğeler ve uyum gördüğü yerlerde, başka bazı filozoflar sadece farklılıklardan oluşan bir karmaşa göreceklerdir. Bazı filozoflarca Tanrısal olarak görülen kimi şeyler, başka filozoflarca, sadece rasgele bir araya gelen ilineksel olaylardan ibaret bir şey olarak değerlendirilecektir. Dolayısıyla aynı gerçeğe bakan her filozofun, onda gördüğü şey farklı olacaktır.

O halde felsefe ile ilgilenen bir okurun ilk olarak farkında olması gereken şey, aslında herkes için aynı olan gerçeklere dayandırılan sonuçların, farklı olabileceği olmalıdır ve bu farklılık yadırganmamalıdır. Nasıl ki bir toplumun oluşabilmesi için farklı ilgi ve yetilerle donanmış insanlara gerek varsa, aynı şekilde, içinde birbirine zıt ve farklı pek çok öge ve özelliğin hepsini birden barındıran dünya ile ilgili gerçeği, bir bütünsellik içinde ortaya koyabilmek için de farklı düşünüş biçimlerine ihtiyaç vardır. Biz, birbirinden farklı ahlaki yargıların olmasına dayanarak, tüm ahlakı yadsımak gibi bir tutum içine girmeyiz. Aynı şekilde, birden çok dini inancın mevcut olmasına dayanarak, dinin tümünün asılsız ve saçma olduğu şeklinde bir iddia içine girmeyiz. O halde, her filozofun kendine özgü sisteminin olması, bizim, felsefeyi asılsız ve saçma olarak kabul edip, ondan yüz çevirmemize bir gerekçe temin etmemelidir.

Aslında, şu bir gerçektir ki, felsefenin kesinsizliğinden en çok tedirginlik duyanlar ve bu kesinsizliğine dayanarak felsefeyi küçümseyen ya da inkâr edenler, sorgulamaktan çok inanmaya kaçınılmaz bir gereksinim duyanlar arasından çıkmaktadır. Bu tür bir ihtiyaç içinde olanlara göre önemli olan şey, incelemenin konusu olan şeyin içerdiği gerçeklik oranından ve aslını yansıtmasından çok, kesinliğidir. Böylece, incelemenin konusu, bir bilgi formu halinde kabul edilebilecek ve artık onun, değişen durum ve koşullara uygun olarak her seferinde yeniden sorgulanması gerekmeyecektir.

Bazı insanların, kendi inandıklarının tam tersi yargıların da var olabileceğini, üstelik bu yargıların doğru da olabileceklerini kabul etmekte zorlandıkları bir gerçektir. Zira bu yargıların doğru olabileceğini kabul etmeleri, kendi inançlarını bir kez daha gözden geçirmelerini, hatta belki de onların bir kısmını bırakmalarını gerektirecektir. Kendi inançlarını bırakamayan bu tip insanlar, bilgi değeri taşıyıp taşımadığına ilişkin sorgulamalara, söz edilen nedenden dolayı pek sıcak bakmayıp,

bu tür sorgulamalardan mümkün olduğunca uzak dururlar. Bu durumda yaptıkları şey, bu yargıları, her türlü tartışmanın dışında bırakarak, aslında bir sanı bilgisinden öteye gitmeyen yargıları birer dogmaya çevirerek dondurmaktır.

Felsefe, insanoğlunun bilme istenci olarak düşüncenin kaosla giriştiği kavganın yanı sıra, kendi kendisini tanımlamaya da uğraşmıştır. Dolayısıyla, felsefenin niteliği ve niceliği üzerinde kafa yormuş olan neredeyse tüm filozoflar, kendi dönemlerinde, aynı koşullar ve konumlar içinde felsefeye ilişkin kendi tanımlarını da geliştirmişlerdir. Ancak geldiğimiz bu noktaya dek, sanatın duyumsayarak, bilimin ise işlevselleştirerek bizlere sağlamış oldukları bilginin tümünün bizlere kazandırmış olduğu soyutlama gücü ve yeteneğini göz önüne alarak bu soruya yanıt vermeye çalıştığımızda, *felsefe nedir* sorusunu yanıtlamak üzere, çözümsel (analitik) bir tanımlama çabası yetersiz kalacak gibi görünmektedir. Çünkü felsefe nedir sorusuna verilecek yanıt, en az *Çözümsel* olduğu kadar, *bireşimsel* (sentetik) bir yanıtı da gerekli kılmaktadır.

Kendisini çevreleyen sınırsız dünyada insanın yapabileceği tek şey, bu dünyanın bilmecelerini yavaş yavaş, adım adım çözmeye çalışmaktır. Ancak ne kadar çok bilmece çözüp, ne kadar çok yol olsa da, dünyayı yine de hiçbir zaman tam olarak kavrayamayacaktır. Felsefe insanın sonsuz olanı, her şeyin temelinde yatan nedenleri ve yasaları kavrama yolunda sürekli bir arayış içinde olma çabasını içerir ve bu çaba, ulaşılmış olan her yeni bilgi ve kabulü yeniden sorgulamadan geçirmede istekli bir düşünce yapısını zorunlu kılar. Felsefenin ne olduğuna ilişkin hemen her filozofta farklılaşan düşünce ve söylemler arasında kişinin kaybolup gitmemesini sağlayacak olan yöntem, felsefenin kökenine dönmek olacaktır. Felsefe nerede ortaya çıkmıştır? Bazı toplumlarda daha hızlı, bazılarında daha yavaş gelişmesinin nedenleri nelerdir?

İlkel insan ile modern insanın düşünce ve duyguları arasındaki farklılıklara dikkat çeken kimi düşünürlerin, felsefenin, insan bilincinin doğal gelişiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmasının mümkün olmadığını düşündüklerini biliyoruz. Bu düşünürlere göre felsefe, yüce ve tanrısal bir güç olarak, yine böyle bir güç tarafından seçilmiş halklara, özellikle de Batı Avrupa halklarına sunulmuş bir armağandır. Örneğin 19. yüzyıl İngiliz düşünür ve toplum bilimcisi Spencer, bir zencinin doğası gereği soyut düşünme yeteneğine sahip olmadığını, onun duygularının aklına egemen olduğunu düşünüyordu. Ona göre gelişmemiş halkların bireyleri, yalnızca somut imgelerle düşünebildikleri

için, karmaşık ve soyut felsefi düşünceleri kavrayabilmeleri mümkün değildir.⁹

Bilindiği gibi Yunanlıları derinlemesine düşünmeye yetenekli kılarak, Yunan mucizesini hazırlayan etmenlerden birinin de, Yunanistan'ın çeşitlilikler sergileyen coğrafi yapısı ile yumuşak iklimi olduğu düşünülmüştür. Ancak, Galina Kirilenko'ya göre, felsefenin Yunanistan'da gelişmesinin asıl nedeni, coğrafi değişiklik ve yumuşak iklimin kendisinden çok, bu coğrafi yapı ve iklimin üretimin artmasında oynadığı rolde aranmalıdır. Eski Yunanistan'da demir ve bakır filizlerinin çıkarılarak, bunların eritilmesinin yöntemlerinin keşfedilmesi ve hasatın çoğalarak, el sanatlarının gelişmesi, felsefenin ortaya çıkmasından önceki bin yılda gerçekleşerek, insanın elleri yerine geçecek aletlerin üretimine olanak sağlamıştı. Böylece insan gittikçe artan bir şekilde bir yandan doğaya karşı korunurken, aynı zamanda bu süreç içinde kendini de doğadan ayırmaya ve kendine sıcak evler, rahat ve ısıtan giysiler, verimli tarlalar ve kentlerden oluşan *ikinci bir doğa* kuruyordu. İşte, Kirilenko'ya göre, insanın kendini doğadan koparması sürecinde doğa, gitgide insanın bilincindeki somut özelliklerini yitirmiş ve insanın zihninde giderek, daha genelleştirilmiş ve soyutlaştırılmış bir biçim almaya başlamıştır. Bu ise, insanın doğaya, kendi dünyasından ayrı olarak var olan tek bir bütün olarak bakması, doğadan bağımsızlaşması ve doğayı düşüncesinde, kendi varlığının dışında bir yere koyması ile sonuçlanmıştır. Artık insan, kendini, doğa ile özdeşleştirememekte, bunun yerine, düşüncelerini, kendisini doğadan ayıran nedenler üzerinde yoğunlaştırmaktadır.¹⁰

Yine, Kirilenko'ya göre, Eski Yunanlıların, çok sayıda birbirinden ayrı nesnenin ardında tek bir bütün görmesini sağlayan soyutlama yeteneğinin gelişiminde, ticaretin yaygınlaşmasının, madeni para basımının ve malların karşılıklı değişiminin (değiş-tokuş) de büyük bir payı bulunmaktadır. Madeni paranın ortaya çıkışı, bir yandan insanın kendini nesnelerin görünüşlerinden; kullanım amaçlarından; renk, tat ve koku gibi niteliksel özelliklerinden soyutlamasını sağlarken, öbür yandan düşüncenin gelişimine bazı katkılarda da bulunmuştur. Sözelimi, madeni paranın kullanımının yaygınlaşması ile hesap işine iyice giren insan, yavaş yavaş dikkatini, yaptığı değiş-tokuş işlemindeki nesnenin niceliksel yönünde yoğunlaştırması sırasında, nesneyi, taşıdığı diğer özelliklerinden ayırmış ve onun yalnızca niceliksel özelliklerini dikkate alırken, belki de farkına varmadan, felsefi düşünmenin önemli bir ön koşulunu da yerine getirmiş olmuştur.¹¹ Çünkü her rakam, aslında bir

⁹ Kirilenko, Galina-Korshunova, Lydia, *Felsefe Nedir*, Çeviri: Gül Aysu, Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1987. s. 13.

¹⁰ A.g.e. s. 18-19.

¹¹ A.g.e. ,s. 19.

soyutlamadır. Böylece matematiğin gelişimine paralel olarak ortaya çıkan soyutlamalarla akıl yürütmeye başlayan insan, ticari etkinliklerin gereğini yerine getirirken, aynı zamanda felsefenin en önemli koşullarından birini de yaşama geçirmiş oluyordu.

Yine Kirilenko'ya göre, eski Yunanistan'da bilginin, rahiplerin tekelindeki bir ayrıcalık olarak görülmemesinin ve dolayısıyla gizli tutulmamasının, tam tersine, geliştirilip yaygınlaştırılmasının da, hem felsefi hem de bilimsel bilgi alanının ve yöntemlerinin giderek gelişmesinde ve genişlemesinde önemli bir rolü bulunmaktadır.¹² Dolayısıyla, ilgilerinin genişliğine bağlı olarak, yöneldikleri bilimsel bilginin de alanı genişledikçe Yunan düşünürleri, tek tek fenomenleri bilimsel olarak açıklama çabalarından gittikçe uzaklaşmış, bunun yerine, var olan her şeyin temellerini ve nedenlerini anlayabilmek üzerinde yoğunlaşmaya başlamışlardır.

Kısaca özetlediğimiz gibi, felsefenin mahiyetine ilişkin olarak düşünen tüm filozoflar, kendi dönemlerinde ve buldukları konum ve koşullardan hareketle, felsefenin ne olduğuna ilişkin bir takım tanımlar geliştirmişlerdir. Ancak, bugün, bulunduğumuz noktadan baktığımızda, felsefenin ne olduğu sorusunun artık, sadece analitik bakış açısından yanıtlanması pek de yeterli olmamaktadır. Bu bakış açısının yanına, en az onun kadar, hatta belki daha da fazla önemli olan bireşimsel bakışın da dahil edilmesi, *felsefe nedir* sorusuna getirilmeye çalışılan yanıtları daha isabetli ve aslına uygun kılacak gibi görünmektedir.¹³

Herkes soru sorabildiğine göre, filozofun sorduğu sorularda farklı olan nedir?

İnsanın gündelik yaşamı, bir takım yapıp etmeler, eylemler içinde geçer demiştik, zira yaşamak istiyorsa, eylemek zorundadır. Eylemek ise, son çözümde, genellikle insanın ya kendi bedensel-tinsel varlığında ya da çevresinde bir değişikliğin oluşması veya oluşturulması ile sonuçlanmaktadır.

Bu eylemlerin başladığı noktaya biraz daha yakından baktığımızda göreceğimiz bir diğer şey, eylemden neredeyse tümüyle farklı bir şey olan *sorudur*. Başka bir deyişle, soru-eylem ilişkisi, bizim gündelik yaşamımızda oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Kimi zaman sorular eylemi başlattığı gibi, kimi zaman da eylemler sorulara yol açmaktadır. Gündelik yaşamımızda sorduğumuz soruların çoğu, pratik yaşamın içinden gelmekte olup, çoğunlukla eylemlerle ilgilidir. Bu sorular, varlığımızı sürdürebilmemiz ve yaşamımızı düzenleyebilmemiz için duyulan gereksinimlerle yakından ilişkilidirler ve bu yönleri

¹² A.g.e. ,s. 20.

¹³ *Felsefe Nedir*, s. 13.

54 *Felsefe Nedir?*

nedeniyle de ya kendileri eylemlere yol açarlar ya da eylemlerle sonuçlanırlar.

Ama bir de, çok daha nadir olmakla birlikte, pratikteki belirli eksiklikleri gidermek ya da belirli gereklilikleri yerine getirmekle ilgili olmayan sorular vardır. Bu soruların, varlığımızı ayakta tutmak ya da gündelik yaşamımızı düzenlemekle ilgili kaygılarla hiçbir ilişkileri yoktur. Aslında, bu sorular da, insandaki bir tür gereksinimin dışlaşmasıdır, ancak bu tür soruların gündelik yaşamı ilgilendiren herhangi bir gereksinim ya da düzenleme kaygısıyla ilgisinin olmaması nedeniyle, bu tür soruların bir takım eylemlerle giderilmeleri de mümkün değildir.

Filozofun sorduğu sorular da, yanıtları aranan birer sorudurlar, ancak bu tür sorular bir başkasına sorulmayıp, kişinin kendi kendine sorduğu birer soru olmak özelliğini taşımaktadırlar. Felsefenin sorularının en belirgin özelliği öncelikle budur. Felsefede sorulan sorular, bir kalabalığın önünde, sözgelimi bir filozoflar topluluğuna yapılan bir konuşmada dile getirildikleri zamanlarda bile, aslında soruyu soranın daha önce kendine yönelttiği ve öncelikle kendisi için sorulmuş birer soru olmak özelliğini taşımaktadırlar.

Filozof, bilindiği gibi, öncelikle soru soran bir kişidir, ama sıradan insanlardan farklı olarak bu soruları, başkalarına değil, öncelikle kendine soran kişidir. Zaten filozofu kendi kendisiyle yaptığı konuşmalara başlatan etken de, genellikle, kendisine sorduğu bu sorulardır.¹⁴ Bu soruların başkalarına değil de, kendine sorulmasının en önemli nedeni, böyle bir soruyu (sözgelimi: İyi nedir?) soran kişinin (filozofun), sorduğu soruya ilişkin başkalarından alacağı hiçbir cevapla yetinmemesi, bu sorunun çok daha derinlerine inmeye çalışmasıdır. Çünkü felsefenin sorduğu sorular, yanıtları bir kerede verilebilecek sorular değildirler. Ayrıca yine bu sorular, genellikle, verilen yanıtlarda soruyu soranın belirleyici özelliğinin ağır bastığı sorulardır. Başka bir deyişle, cevap, soruyu soran ile çok yakın bir ilişki içinde olup, soruyu soran tarafından belirlenmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, herhangi bir felsefe sorusunu soran kişinin işi kendi kendisiyledir. O, bu tür soruları, başkalarının bu konudaki düşüncelerini duymak amacıyla sormaz, çünkü felsefe, herkesin gidebildiği yere kadar kendi ayaklarıyla gitmesini gerekli kılan bir alandır. Kişi, kendi sorularını öncelikle kendine sormalı ve sorduğu soruya verdiği ilk yanıtlarla yetinmeyip (çünkü yüzeysel olacaklardır), gittikçe derinleşmeli ve farklı yanıt arayışlarını sürdürmelidir. Felsefede önemli olan, soruya hemen yanıt vermekten çok; sorusundan vazgeçmemek, aynı soruyu tekrar tekrar

¹⁴ Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1980. s. 20.

sormak ve her seferinde, öncekilerden farklı görüş açlarına ulaşmaya çalışmaktır¹⁵.

Sorduğu soruları göz önüne aldığımızda, Bochenski'nin de söylemiş olduğu gibi, felsefenin, kapısını hiçbir alana kapatmadan ve kendini sadece önceden belirlenmiş yöntemlerle kısıtlamadan, ulaşabildiği her alana ulaşmaya çalışan evrensel bir bilim olduğunu düşünmek mümkün gibi görünmektedir.¹⁶ Sözgelimi felsefe de, kendisinden ayrılan bilimlerin uğraştığı alanlarla uğraşıp, onların boş bıraktıkları alanlarda, sorulmamış olan soruları sorabilmektedir. Dolayısıyla onu, bu bilimlerden ayıran özellikler, daha çok onun yöntemleri ve bakış açıları ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin yöntem bakımından bakıldığında felsefe, birçok bilme yönteminden hiç birini kullanmayı yasaklamadığı gibi, kendisi sadece belli bir yöntemle sınırlamayı da düşünmemektedir. Sözgelimi, fizikçini kendisini, her şeyi duyular aracılığıyla gözlenebilen görüngülere geri götürmekle yükümlü tutması, felsefeci için zorunlu ve bağlayıcı değildir. O kendini, sadece deneyci-indirgemeci yöntemle sınırlamaz, verilmiş olanı içinden kavrama yöntemini ya da daha başkalarını da kullanabilir.¹⁷

Felsefenin, bilimlerden, bakış açısı bakımından ayrılması ise, kendisini bilimlerin kendi ilgi alanları ile sınırlı olan bakış açıları ile sınırlandırmamasında ortaya çıkmaktadır. Örneğin bilimler bilgi ortaya koyar, filozof ise bilginin ya da bilinen şeyin ne olduğu sorusunu sorar. Bilimler yasa koyarlar, filozofun ilgilendiği ise, 'yasa'nın ne olduğudur. Sokaktaki insan hazdan, yarardan söz ederken, filozof, hazdan ya da yarardan ne anlaşılması gerektiğini düşünür. Aynı şekilde filozof elbette toplumun gelişmesinde etkisi olan değerlerin neler olduğuyla ilgilenir, ama onun asıl ilgisini yönelttiği sorun, değerlerin kendisinin (kendisinde değer) ne olduğunu anlamaya çalışmaktır.¹⁸ Dolayısıyla filozof ya da felsefe, öteki disiplin ya da bilimlerin varsayımlarıyla yetinmez, daha ötelere gidip, bilimlerin hiçbir zaman inmeyi düşünmedikleri derinliklere inmeye çalışır.

Peki, filozof başkasına hiç soru sormaz da, sorularını yalnızca kendine mi yöneltir? Kuşkusuz, filozof da zaman zaman, başkalarına soru sorar. Hatta onun üzerinde yoğunlaştığı sorunlardan bir kısmının, bu, başkalarına sorduğu sorular sırasında ortaya çıkan problemlerden kaynaklandığını söylemek bile mümkündür. "İyi derken anladığınız nedir?" gibi bir soru, buna örnek olarak verilebilir. Ancak bu, başkasına sorulan soru da aslında, soran kişinin bu soruyu daha önce kendisine

¹⁵ *Felsefenin Çağırısı*, s. 21.

¹⁶ Bochenski, J.M., *Felsefeye Düşünmenin Yolları*, Çeviren: Kurtuluş Dinçer, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996. s. 30.

¹⁷ A.g.e. s.29.

¹⁸ A.g.e. s.29.

56 Felsefe Nedir?

sorduğunu açığa çıkarmaktadır. Zaten ilgili konuşma sırasında ortaya çıkan problemi, karşılıklı konuşma sırasında fark edebilmesini mümkün kılan da işte, bu önceden konu üzerinde kendine sorduğu sorular ve çözüm arama yönünde sarf ettiği akıl yürütme çabalarıdır.

Açıklık, felsefenin vazgeçilmez bir koşuludur, çünkü dile getirenin dışında herkese kapalı bir gerçek, yalnızca yarı gerçektir. Ancak, açık olmayan konusunda düşünmekte yarar var. Açık olmayanlar acaba filozoflar ve bilim adamları mı, yoksa biz mi onlardaki açıklığı yorumlayacak bilgiden yoksunuz? Ama bu arada, şunu da akıldan uzak tutmamakta yarar bulunmaktadır ki, hiçbir bilimsel ve felsefi bilgi, ilgilendiği alanlarda kendisini apaçık ortaya koymaz.

Sonuç

Eski dünyada insanların yaşamlarını sürdürmelerinde, inançlar oldukça önemli bir rol üstlenebilmekteydi. Günümüzde artık bu inançların etkisi ve önemi kalmamıştır. Bugün yaşamımızı sürdürmemizde, bize yardımcı olabilecek en önemli şey, düşüncedir. Taşların ya da yıldızların veya bitki ve hayvanların düşünmelerine gerek yoktur; onların yazgılarını belirleyen yasalar, buna gerek bırakmamaktadır. İnsan için ise durum, bunun tam tersidir. İnsan hep, bir şey yapmak ya da yapmamak durumundadır. Yapması ve kaçınması gereken şeyleri belirleyen ise kısmen inançlar, ama daha çok düşünceler olmuştur. İnançlar ve düşünceler değiştiğinde, insanın yaşamı da değişmiştir. Kısacası insanın yaşamını belirleyen en temel öge, düşüncedir. Dolayısıyla insanın kaderini belirlemesinde ona en büyük yardım felsefeden gelecektir.¹⁹

* * *

(What is Philosophy?)

ABSTRACT

In this paper, it is attempted to study what the philosophy is and what the philosophy is not and its gradually increasing importance in all areas in our lives.

Key words: *philosophy, question, comment/interpretation, criticism, knowing, understanding.*

Kaynakça

¹⁹ *Felsefe Öyküleri*, s. 22.

- Başaran, Melih, *Ve Niçin (Yine) Felsefe...(Yapıçözümler)*, YKB,İstanbul, 1993.
- Berlin,Isaiah, “Felsefeye Bir Giriş” Çeviren; İlkay Sunar, *Yeni Düşün Adamları*, Editör: Bryan Magee, Türkçe Basım Editörü: Mete Tunçay, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.
- Bochenski, J.M., *Felsefeye Düşünmenin Yolları*, Çeviren; Kurtuluş Dinçer, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.
- Deleuze, Giles-Guattari,Felix, *Felsefe Nedir*, Çeviren:Turan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1993.
- Gasset, José Ortega, *İnsan ve Herkes*, İspanyolca’dan Çeviren: Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.
- Honer, Stanley M,-Hunt, Thomas C., *Felsefeye Çağrı*, Çeviren: Hasan Ünder, İmge Kitapevi, Anakar, 1996.
- Ibanez, Félix Marti, *Felsefe Öyküleri*, Çeviren: Hamide Koyukan, İmge Kitapevi, Ankara, 1996.
- Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, çeviren: Mehmet Akalın, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.
- Joad, C.E.M., *Dünyanın En Büyük Felsefeleri*, Çeviren: Semih Umar, Remzi Kitapevi, İstanbul, m1985.
- Kaufmann, Walter, *İnsanı Anlamak I (Goethe, Kant ve Hegel)*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Kirilenko, Galina- Korshunova, Lydia, *Felsefe Nedir*, Çeviri: Gül Aysu, Bilim ve Sanat Kitapevi, İstanbul, 1987.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1992.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988.
- Markoviç, Mihailo, *Hümanizm ve Ahlak Felsefesi*, Çeviri: Ali Ünlü, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.
- Nagel, Thomas, *Her Şey Ne Anlama Geliyor (Felsefeye Küçük Bir Giriş)*, Türkçesi:Hakan Gündoğdu, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.
- Russell, Bertand, *İktidar*, Türkçesi: Mete Ergin,Cem yayınevi, İstanbul, 1990.
- Randall, Jr. John Herman- Buchler, Justus, *Felsefeye Giriş*, Çeviren: Ahmet Arslan, Ege Üni. Sosyal Bilimler fak. Yayınları, İzmir, 1982.
- Warburton, Nigel, *Felsefeye Giriş*, Türkçesi: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

58 *Felsefe Nedir?*

Uyur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984.

FELSEFE, “UYGULANABİLEN” BİR ŞEY MİDİR?

Mustafa M. DAĞLI*

ÖZET

“Soru sorma”, felsefenin önemli bir yanına karşılık gelmektedir. Sorulan sorulara aranacak yanıtlarla ilgilenme ve bu konuda -kendi yöntemleriyle- yol gösterici, yardımcı olabilme ise belki daha da önemli bir yanını oluşturmaktadır felsefenin. 30-35-40 (ya da daha az) kişinin -bu alandaki- çalışmalarıyla özetlenebilir felsefe tarihi bir açıdan. Diğer yandan düşünme bireysel bir etkinlik olduğu ve her insanın felsefeyi kendi algılama biçimi bulunduğu için, dünyada yaşamakta olan -ve yaşamış- insan sayısı kadar felsefeyle ilgilenme biçimine erişilebilir. Bu bildiride Husserl, Heidegger, Dewey gibi filozofların felsefeye yaklaşım (ve Rorty, Castañeda, Mandt, Cahoon, vb. tarafından konunun ele alınış) farklılıklarına işaret edildikten sonra, Sokrates’in “Sınanmamış hayat, yaşanmaya değer” söyleminden yola çıkılıp “toplumsal sorumluluğunu bilme”nin işlevine değinilmekte ve filozof ile ‘örnek’ insan bağlantısı sorgulanmaktadır. İlişkin açıklama yapılırken felsefenin ‘örtük’ olma niteliği belirtilerek Gözlükçü’den yardım alınmakta ve sıradan insanın “söylenen” ile “yapılan” (+ “fikir” ile “zikir”) uyumuna verdiği değer anımsatılmaktadır. Kendi çevresine ve çağına sorumlu davranışlar sergileyen bir felsefecinin, benimsediği eğilimin ötesinde, felsefe yapılması yönünde taleplerle karşılaşabileceği işaretlenmektedir. Yazın olanaklarından da yararlanan irdelemelerin sonunda, ‘uygulamalı felsefe’ bir akademik disiplin olarak dinleyicinin (/okuyucunun) dikkatine sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uygulamalı felsefe, örtük felsefe, Sokrates, Gözlükçü, felsefi yaklaşımlar, felsefenin neliği.

* * *

İlk Pencere

Camın kenarında durmuşum. Düşünüyorum. Dışarıya bakıyorum, kuşbakışı. Her biri bir yana gidiyor insanların. “Düşünme biçimleri de böyle -hareket ettikleri gibi- galiba” diyorum içimden. “Adını koymuş olmasalar bile, yaşamlarında yer alıyor felsefe; -şöyle ya da böyle- bir biçimde.” “Ama buradan yola çıkınca, dünyada yaşamakta olan

-ve yaşamış- kaç insan varsa, -neredeyse- o kadar da felsefeyle ilgilenme biçimi çıkmaz mıydı karşımıza?” sorusu uyanıyor peşinden, zihnimde. “Hepsine birden nasıl yetişebiliriz ki bunların?” “Kabataslak ve çok genel mi bakmam gerekir acaba?” diye düşünüyorum sonra. Yine çıkamıyorum ne var ki işin içinden. ‘İnsan hakları’ gibi kimi konuda, birey temelli ele alınıyor zira insanlar. ‘Felsefe tarihi’ gibi kimi alanda

□ Felsefe Dr., TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.

60 Felsefe, “Uygulanabilen” Bir Şey Midir?

ise, ‘okul’lar ve belirgin filozoflar anlatılıyor. “İnsan hakları”ndan vazgeçemiyorum; çok da derinde kökleri üstelik onun, benim ‘felsefe’ denen şeyi anlama şeklimde. “Felsefe tarihi”niyse bir tür pusula imiş gibi algılayabilirsiniz felsefe için (diye düşünüyorum). “Geçmişini bilmeden, geleceği aydınlatmanın mümkün olmadığını” söyleyebilirsiniz. İnsanların felsefeyle *ilgilenme* biçimlerini, önemli saydığınız bazı konuları nasıl değerlendirdikleri, belirli sorulara -ya da sorunlara- nasıl yaklaştıkları ve ne tür yanıtlar verdikleriyle sınıflandırabilirsiniz. Yaptığımız işlemlerin sonunda, felsefe tarihinde yer edinmiş 30-35-40 (hatta belki daha da az sayıdaki) filozofun etrafında toparlanabilen gruplara erişebilirsiniz. Sürmektedir öte yandan, “sokaktaki” yaşam...

II. İkinci Pencere

“Ülkemizde (ve genellikle de günümüz dünyasında) felsefenin saygınlığı nasıl peki ‘sokaktaki insanlar’ arasında?” diye soruyorum sonra kendime. Dürüstçe söyleyecek olursam, ben pek de parlak göremiyorum durumu. Kendi tarihsel ya da kültürel köklerinden kaynaklanan dışsal bir “saygınlık” ile karşılaşılabilir belki kimi yörede (ya da dünya ülkesinde); ama hepsi o kadar. “Bu tabloda felsefecilerin sorumluluğu ya da yapabilecekleri şeyler var mıdır?” sorusunu ise “Evet” diye yanıtlamak istiyorum. Değişik pek çok olgu sorgulanabilir belki, bu tablonun kökenlerine ilişkin. ‘Sıradan insan’ın kolaycılığa yatkınlığı belirtilebilir ilkin. Günümüzde bu öğenin ağırlığını artırmakta bulunduğu işaretlenebilir. Yanıt farklılıkları arasında bir tercih yapamayış (ya da bir tanesine bağlanamayış) söylenebilir, sonra. Körü körüne söylemlerden herhangi birini yinelemek “felsefe” olmayacaktır zira; öte yandan sıradan insan, nice değerli filozofların bile üzerinde anlayamadığı bir konudaki en doğruyu kendisi mi bileceğini düşünebilecektir. ‘Felsefe’ denilen şeyin tanımı -ya da neliği- üzerinde dahi sonu gelmeyen, “derin” irdelemeler yapılmakta değil midir? (30-35 -ya da 40?- felsefesal yaklaşımın bağdaşabildiği nokta amaç mıdır, yöntem mi? Yoksa kapsam mı? Dışarıdan bakılınca, “bağ” kurulamamaktadır. Oysa örneğin tıp camiası, insan bedenini konu edinmekte ve vücudun belli bölgelerinde ihtisaslaşabilmektedir yıllardır.) Kendi küçük öyküsü içinde felsefenin bir yeri bulunduğunu -ve isterse çok daha fazlasının olabileceğini-görmemekte, dolayısıyla da pek önemsememektedir bu alanda yapılan çalışmaları günümüzde “sıradan” insan. Belki daha kötüsü ise, kimi (demokratik) toplumdaki yönetim katmanları da uyabilmektedir sözünü etmeğe çalıştığım “felsefe duyarsızlığı” modasına. Soruna nasıl yaklaşılmalı ve *ne* yapılmalıdır?

III. Nereden Başlamalı?

“Bulduğumuz yerden” diye düşünüyorum. “Herkes kendi bulunduğu yerden.” Kendimiz ile konuşarak. Hâlleşerek. Felsefenin *neliği* ve (hangi tür) sorunlarla *nasıl* ilgilenmesi gerektiği üzerinde

düşünmeye çalıştığımızdaysa örneğin Richard Rorty gibi, farklı eğilimler çıkacaktır karşımıza.¹ Felsefenin sanki bir bilimmişçesine ele alınabildiğini söylüyor Rorty; buna Husserl'i örnek gösteriyor. Ya da bir sanatmış gibi algılanabildiğini belirtiyor; Heidegger'i örnek göstererek. Yahut da sanki bir "toplumsal yaşamı yönetme gereci"dir sözü edilen şey Rorty'ye göre; bu eğilimin örneği olarak da Dewey'i belirtiyor. Rorty'nin sözünü ettiğim yazısının bulunduğu *The Institution of Philosophy* adlı kitaptaki makalesinde Hector-Neri Castañeda ise, işaret edilen ve benzeri tutumların aslında bir "felsefe orkestrası"nın parçalarını oluşturduğunu söylüyor.² Aynı kitapta A. J. Mandt da, felsefesal etkinliklerde *çoğulculuğun* vazgeçilemezliğini vurgulamaktadır.³ Belki de -değerli dostum- Carlin Romano'nun o kitapta belirttiği -ya da değindiği- gibi, felsefenin "dokunulamazlığı"dır sözü edilmesi gereken.⁴

Tam örtüşmese bile buradaki gruplama biçimini andıran bir başka değerlendirmeyi, Lawrence E. Cahoon'un *The Ends of Philosophy* adlı kitabının peşinden *Metaphilosophy* dergisinde yayımladığı yazısında buluyoruz.⁵ "Episteme" anlamında bilim, "praxis" türünde eylem, veya "poiesis" bağlamında sanat çiziyor felsefenin sınırlarını bu yazıda. Belirgin kişiler de değişebilmektedir yaklaşıma göre, belki de doğallıkla. (Cahoon'un yazısında Hegel anılabiliyor bir grup filozofu özetleyen kişi olarak, örneğin. Post-Hegelciler ise "Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Comte, Stuart Mill, Nietzsche, Frege, Husserl, vb." şeklinde söylenebiliyor.) Felsefede farklı yaklaşımların olması kaçınılmazdır diye düşünüyorum. Herkes kendi 'yaklaşımını' dile getirecektir.⁶ Kendi değerlendirmesini yapacaktır.⁷ Üç değil dört, beş, altı bitiş yeri de gösterilebilirdi felsefe için; söyleme bağlı olarak.⁸ Bu tabloda

¹ Richard Rorty. "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics"; Cohen, A. and Dascal, M., eds. 1989. *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?* La Salle, Illinois: Open Court, 13-33.

² Castañeda, H. "Philosophy as a Science and as a Worldview"; *a.g.y.*, 35-60.

³ Mandt, A. J. "The Inevitability of Pluralism: Philosophical Practice and Philosophical Excellence"; *a.g.y.*, 77-101.

⁴ Romano, C. "The Illegality of Philosophy"; *a.g.y.*, 199-216.

⁵ Cahoon, L. E. "The Plurality of Philosophical Ends: Episteme, Praxis, Poiesis"; *Metaphilosophy* 26/3 (July 1995), 220-229. Cahoon, *The Ends of Philosophy* başlıklı kitabı için "Albany: Suny Press, 1995" bilgisini iletiyor ve dergideki yazısının kitabın sonuç bölümünü özetlediğini belirtiyor.

⁶ Örneğin, bkz: Philipse, H. "Towards a Postmodern Conception of Metaphysics: On the Genealogy and Successor Disciplines of Modern Philosophy"; *Metaphilosophy* 25/1 (Jan. 1994), 1-44.

⁷ Örneğin, bkz: Garrett, R. "'Experience and Philosophical Method': Does Dewey's View of Method Speak to the Needs of Philosophy Today?"; *Metaphilosophy* 23/1-2 (Jan./Apr. 1992), 139-146.

⁸ Örneğin, bkz: Quirk, M. J. "Four Kinds of Metaphilosophy: Griswold on Platonic Dialogue"; *Metaphilosophy* 23/1-2 (Jan./Apr. 1992), 147-157.

62 Felsefe, “Uygulanabilen” Bir Şey Midir?

-özellikle de felsefeciler açısından- belki de en önemli şey, çoğulculuğun vazgeçilemezliğini unutmamaktır sanıyorum.⁹ Karşısındakini dinleyebilmek, ona “tahammül” edebilmek, onu *anlamaya* çalışmak...

Herkesin “bulunduğu yerden” başlamasını önermiştim. Sokrates’in “Sınanmamış hayat, yaşanmaya değer” söyleminden yola çıkmak istiyorum.¹⁰ Her şeyin sınanmasını gerekli -ve hatta olanaklı-kılmasa bile yaşam. Bunda, *Sokrates’in Savunması*’nı¹¹ ‘felsefe’ sözcüğüyle tanıştığı sıralarda okumuş (ve ondan çok etkilenmiş) olmanın rolü ne kadardır, bilmiyorum. Bir felsefeci için “toplumsal sorumluluğunu bilme”nin, önemli olduğunu düşünüyorum. Biraz daha ötesini belki hatta; toplumun yaşam kesitlerinde gözleyebilmeliyiz gibime geliyor felsefeyi. *Sıradan* insanın yaptığı gibi, bir anlamda. “Felsefeci, felsefeyi kendi yaşamı ile ilişkisi içinde algılamalı” diye düşünmekteyim. Örneğin “düşünce deneyi” terimini, bu bağlamda telaffuz edebiliyor felsefeciler.¹² Bir *yöntem* olarak kullanabiliyorlar.¹³ Ciddiye alındıklarında, bize yardımcı olabilir diye düşünüyorum bu tür *deneyler* de; kimi şeyi henüz yapmamışken, “yapmama” kararı alabilmekte. “Felsefeyi nereye uygulayabiliriz ki?” ya da “Felsefeyi kim, nereye uygulamalıdır?” gibi sorular, üzerlerinde durulmaya değer sorulardır diye düşünüyorum. Hatta, uzun irdelemeleri gerektirdiklerinde bunlardan kaçınmamaya da. Peki, “uygulamak” NE demek olabilir ki acaba? Felsefenin “aşikâr, ortada duran” bir şey değil de *örtük* olma özelliği çıkmaktadır diye düşünüyorum burada karşımıza. Açığa çıkarılmayı gereksinen; kendisine erişilebilmesi için istediği (düşünsel ve gündelik) zahmetin çekilmesinden sonra da yalnızca bir siluet olarak karşımızda duran. Hâl böyle iken, nasıl söyleyebiliriz ki ‘sıradan’ insanın felsefeyi “uygulayabilmesini”?

İnsanımız sevecen, sıcakkanlı çok zaman. Derdini açabiliyor dostuna. Sezdirebiliyor, paylaşabiliyor. Çıtlatıyor en azından. “Seher vakti acep kimler ağlamış / Çimenler üstünde gözyaşları var” diyor örneğin. Yahut da “Mey o mey, canan o canan; / Sohbet o sohbet, değil...” diye saptamalar yapabiliyor. Ama yılıp -ya da usanıp- “Ya serhoş ol ya rüyada / Hayat uyanmaya değer” de diyebiliyor.¹⁴

⁹ Amacı değişik olsa da, bir ‘çoğulcu’ kullanım için bkz: Sabre, R. M. “The Plurality Schema as a Tool”; *Metaphilosophy* 22/1-2 (Jan./Apr. 1991), 76-83.

¹⁰ “Sınanmışlığın” bir başka ele alınışı için, örneğin bkz: Dalton, P. “The Examined Life”; *Metaphilosophy* 23/1-2 (Jan./Apr. 1992), 159-171.

¹¹ Eflâton. *Sokrates’in Savunması*. Çev.: Teoman Aktürel. 1971. Remzi Kitabevi, İstanbul.

¹² Terimin bir kullanılışı için, bkz: Gomila, A. “What Is a Thought Experiment?”; *Metaphilosophy* 22/1-2 (Jan./Apr. 1991), 84-92.

¹³ Örneğin, bkz: Brooks, D. H. M. “The Method of Thought Experiment”; *Metaphilosophy* 25/1 (Jan. 1994), 71-83.

IV. Ne Yapılabilir?

Gerek yaşamıyla ilgili bize ulaşan bilgileri, gerekse elimde bulunan kitaptaki Savunma'sını incelediğimde Sokrates, sanki "örnek" davranışlar sergilemek peşinde imiş gibi geliyor bana. Düşünmeye başlıyorum: Felsefeci, "örnek" bir insan mıdır? Felsefeci, 'örnek insan' olabilir mi? Onu 'sıradan'lıktan ayıran özellik nedir? Felsefeci 'örnek insan' olamayacaksa, "soru soran, sorgulayan (ama etliye-sütlüye bulaşmayan)" biçiminde tanımlanması daha doğru olmaz mıydı felsefenin? Duruyorum burada. Soruyorum kendime: "Sokrates'in 'erdem' saydığı ve peşinde olduğu şey, bir cins *söylenen* ile *yapılan* uyumu mu idi? Ya da *fikir* ile *zikir* uyumu?" 'Uyum'un *neliği* üzerinde de ayrıca ve uzun uzun düşünülebilir sanıyorum. NE yapınca -ya da yapmayınca- "uyum" oluşacaktır?¹⁵ Ama galiba kendine saygısından ötürü içmişti Sokrates 'şerbet'i; "sıradan insan"ın gönlünü kazanmak amacıyla değil. Yaptığı işin bir parçası imiş gibi sanki; ya da -bir anlamda- devamı olarak. Hangi eğilimin savunucusu olursa olsun felsefe ile uğraşmakta bulunan kişi, kendi yakın çevresine ve çağına sorumlu davranışlar sergilemesi gerekiyor galiba. Belki de Sokrates *gibi* olabilmek için gerekiyor bu yalnızca.¹⁶

Siluet beliriyor bu sırada yanımda. Felsefeyi "sahipsiz bir paspas"a benzetiyor. Sonra da ekliyor: "Herkesin filozof ve herkesin mantık profesörü olduğu bir dünyada yaşamaktayız. Etiğin hâli nasıldır ki böyle bir dünyada?" Ve dörde katlanmış bir kâğıt tutuşturuyor elime. Kayboluveriyor. Açıyorum kâğıdı. Okuyorum. Üstünde şunlar yazıyor:

*Aynaya bakınca,
gördüğün sen misin?*

Bir Dost

Düşünmeye başlıyorum. "Ne demek istiyor olabilir ki acaba?" Aklıma "Karga ile Kavak" öyküsü geliveriyor birden. Karga, -dalına konup durduğu- kavağa dermiş: "Beni anlamıyorsun." Gel zaman git zaman bu

¹⁴ "Seherdeki gözyaşları" TRT'de 2006 yılında yayınlanmış olan bir türküden; "mey aynı, sohbet farklı" ve "uyanmaya değmeyen hayat" yine 2006 yılında TRT'de yayınlanan iki farklı şarkıdan alınmıştır.

¹⁵ Felsefenin "ana" dalları geliyor bu sırada aklıma. Ve (İstanbul'da, Ağustos-2003'te yapılmış olan) *XXI. Dünya Felsefe Kongresi*'ndeki "Bildiri Sunulabilen Oturumlar"ın başlıkları.

¹⁶ Burada farklı eğilimlerin birbirlerini anlamaya çalışmasının, fakat en azından dinleyebilmesinin (ve ona tahammül edebilmesinin) önemini belirtmek anlamlı olabilir mi? Yaklaşım farklılığı arttıkça, bu sorunun dikkate alınması belki daha da değer kazanacaktır.

64 Felsefe, “Uygulanabilen” Bir Şey Midir?

hep böyle devam edince, bir gün kavak dayanamamış. Demiş ki fısıltı hâlinde: “Esas sen beni...” Karga ile kavağınkine mi döndü durumlarımız yoksa? Neden “fel-“ der demez daha “Felsefe yapma!” diye şarkılar söyleniyor peki? Biz, -yani, pek çoğumuz- ‘felsefe kargaları’ mıyız acaba? Dalıyorum. Sonra bir bakıyorum ki yanımda GÖZLÜKÇÜ, *felsefe gözlükçüsü*. “Felsefenin *saygınlığı* üzerinde düşünüyordun galiba..” diyor. “Neden hâllerimiz böyle?” diye soracaksın şimdi. Toplum içinde felsefecinin konumu, yeni mezun tıp doktorununkine benzer, yerine göre. Dağ başında kalabilecektir kimi zaman. Bunların bazılarında da önüne çok ünlü bir ordinaryüs prof. getirilebilir acilen. Apandisiti patlamıştır. Bulabildiği araç, yalnızca bir kör jilettir sözgelisi. Hastayı kurtarıp kurtaramamak ise, *onun* hünerli ellerine kalmıştır. Ne yapılmalıdır durum böyle iken?” Durup bir nefes alıyor. Sonra, devam ediyor: “Bence bir değil, iki şey. Teknik olanaklar seferber edilecektir öncelikle. O esnada ne yapılması gerektiği bulunacaktır ya da bilinecektir. Yapılacaktır. Hasta gidicidir aksi takdirde. Ama sonra, olup bitmiş bulunanların değerlendirmesi yapılabilmelidir dürüstçe. İşte bu ikinci kısım, ya ihmal ediliyor, ya çok haşın davranılıyor, ya da ‘nalıncı keseri’ giriyor devreye. İlk kısma benzeyen durumlarla da, daha sık karşılaşılıyor o vakit.” Felsefeyle uğraşan kişilerin kendi yakın çevrelerine ve çağlarına (elbette yer, zaman ve miktar koşulları dikkate alınarak) sorumlu davranışlar sergileyebileceklerini düşündürüyor bu bana. Hatta, sergilemeleri gerektiğini de galiba. Felsefeyi içten içe isteyen, ya da ince ince işleyen şarkılar ile türküler okşuyor belleğimi. Gözlükçü devam ediyor: “Günün birinde bir bilge, o gece konuğu olduğu evde, kentin varlıklı kişisinin bir gün önce bir kız çocuğu doğduğunu öğrenmiş. Ne var ki evde sessizlik egemenmiş sevinç yerine. Bebeğin adı bile yokmuş. Bebeğe “Gül” adının konmasını önermiş bilge. Ve varlıklı kişiye bahçesine güller dikmesini, güllere bülbüllerin eşlik etmesini öğütlemiş. ‘Çocuğun bahtı, güllerininki gibi olsun’ demiş. Ertesi gün de gitmiş. Seferber olup yetiştirmişler gülleri. Çok da güzel bir bahçe olmuş; mis gibi kokular yayılıyormuş metrelerce ötelere. Yalnız, bir sorun varmış nedenini bilmedikleri ve çare bulamadıkları. Kuşlar ‘bülbül’den ziyade ‘papağan’a benziyormuş. Ne denirse mükemmelen tekrarlayabiliyor, fakat şarkı-türkü terennüm edemiyorlarmış bir türlü. Yeni şeyleri ise hiç-hiç-hiç üretmiyorlarmış. Güller solmaya, canlılıklarını yitirmeye başlamışlar. Gül Hanım da durumdan etkilenince, varlıklı kişi çevreye haberler salarak, sorununu çözecek olana yüklü ödülleri vaat etmiş.” Gözlükçü burada duruyor. Bakıp yüzüme, soruyor: “Öykünün sonu, *nasıl* olabilir ki sence?” Çok beklemiyor sessizlik içinde; devam ediyor: “İlk gelen ‘bilgili’ kişiler, kuşların ‘maya’sının bozuk olduğunu söylemişler. Sonra gelenler de, eksikliği ‘bülbül özü’ olarak belirlemişler. Ama bülbül özünün hangi çarşıdan alınabileceği belirsizmiş; mayanın nasıl düzeltileceği de.” Bir daha bakıyor yüzüme, sonra: “Öykü uzun. Ama ben kısa tutacağım” diyor. “Bahçıvan ölüvermiş

ansızın. Meğer karısının fazla konuşmasından rahatsız olan bahçıvan, (güllerin rahat edebilmesi için) yemlerini her verdiğiğinde yaptığı eğitim ve denetimlerle sağlıyor imiş sükûneti. Kuşlar onu görmez olunca, çarpık ve düzensiz başlayan ötüşler yavru kuşların şakıması ve gonca güllerin canlanması biçiminde devam etmiş. Gül Hanım'ın da neşesi gelmiş yerine. Komşu kentin varlıklı kişinin oğlu ile kırk gün kırk gece düğün-dernekleri olmuş.” O nefeslenmek için biraz durunca, soruyorum: “Bahçıvanın kuşlara uyguladığı disiplin, hangi tür ‘bilgi’nin ürünüdür?” Dikkatle yüzüme baktıktan sonra: “*Uygunsuz bilgi*” diyor. “Ya her şey ‘fen’, ya hemen ilâhiyat gibi. ‘Ayıplı’ bilgi olabilmesi için, *bilerek* ve *isteyerek* yapılmış olması gerekirdi. Burada eksik bulunan, ‘bülbul özü’ dedikleri şeye gündelik yaşamlarımızda ‘felsefe’ diyebilmeliyiz mi demek istiyorsun? O zaman turnalar selam söyleyebileceklerdi yâre; güvercin de haber getirebilirdi sıladan...” Kayboluveriyor, ben farkına varmadan. Gözlükçü, gönül bahçemde yaşıyormuş. Nerededir acaba gönül bahçelerimiz? Sağa sapınca hangi sokak ve kaçınıcı hane, bilen var mı?

V. Son Pencere

Felsefeyi nerede aramalıyız? Galiba, yaşamın içinde. Gül bahçesinde. Ama, örtüsünün altında. Ona gereken özeni göstermez ya da uygun yöntemlerle erişmez iseniz; dikenler bataabilir elinize, yahut papağanlaşabilir bülbüller. Güller de solabilir, ölebilir.¹⁷ Uygun biçimlerde kaldırdığımızda üstündeki örtüyü, karşınızdadır; avucunuzun içinde değilse bile. Kendi çağına ve çevresine sorumlu davranışlar sergileyebilen bir felsefeci, ilgisini çekebilir ‘sokaktaki’ insanların. Felsefe *yapılması* için taleplerle gelebilirler bu kez üstelik; “Felsefe yapma!” türünden hafifletilmiş müziklerle değil. Felsefe “kafalarını ütöleyen” bir söz yığını olmaktan çıkıp, durumlarını aydınlatmaya yarayan bir şeye dönüşebilecektir çünkü öylece. Sorunlarına çözüm ararken, yardımcı olabilecektir ‘sıradan’ insanlara.

Bunun için de felsefenin bilime, sanata, şiire, şarkıya, türküye, spora, askerliğe, vb. değişik yaşam durumlarına gömülü olabildiğinin fark edilmesi gerekiyor. Belki de, “uygulamalı felsefe” diye bir akademik disiplini telaffuz etmek bile çok anlamsız sayılmayabilecektir.¹⁸

¹⁷ Sevgili hocam (Prof. Dr.) Ahmet İnam’ın TÜBİTAK *Bilim ve Teknik* dergisi tarafından düzenlenen “Aydınlanma Yolunda” başlıklı seri Konferans’ların iki tanesinde açtığı iki terimi anmak isterim şimdi: ‘Bilgi Sağlığı (=epistemiyatri)’ ve ‘Anlam Sağlığı (=noeziyatri)’.

¹⁸ İlkokullarda “Yurttaşlık Bilgisi” dersleri okutulurdu biz küçük iken. Yeni bilgiler ışığında “Vatandaşlık ve İnsan Hakları” biçiminde gelişim gösterdi bu alan. “Hayat Bilgisi” dersleri de (benzer bir yol izlenerek) “Hayat Bilgisi ve Düşünme Eğitimi” şeklinde güncelleştirilse, nasıl olurdu acaba?

Bir başka düzlemde bakıldığında ise, “Uygulamalı Etik” bir lisansüstü program olarak bulunabilmektedir -ODTÜ gibi- kimi Üniversitemizde; ya da, örneğin kendi camiasında

(Is Philosophy Something “Applicable”?)

ABSTRACT

“Question asking” is an important aspect of philosophy. Given answers (to these questions) even constitute a more important philosophical facet, when considering the roles they play. In one way, history of philosophy can be summarized via works of 30-35-40 philosophers. In the other, thinking is a personal activity; and every human has her (/his) particular philosophy grasping form. In this paper, different philosophical trends (i.e. Husserlian, Heideggerian, and Deweyan as mentioned e.g. by Rorty) and different ends of philosophy (i.e. episteme, praxis, and poiesis as stated e.g. by Cahoon) are accepted with different aspects of philosophy (as pointed out e.g. by Casteñada or Mandt). Then, “Unexamined life is not worth living” (the Socratic speech) is questioned (in some ways); for if it can signal towards virtues (and finding some pathways as criterion of an ordinary human conduct for this means). Some kind of consistency (or harmony of action and discourse) is requested there. Tacidness is mentioned as an aspect of philosophy; and Eye-glasser (E.G.) helped me in this search, exploiting essay forms. Philosophy can be demanded by ordinary human in her quest (or exploration) to understand related to “what is going on” from a responsibly acted philosopher, beyond her (/his) trend. At the end, it is mentioned that “applied philosophy” can be suggested as an academic discipline.

Keywords: Applied philosophy, tacid philosophy, Socrates, Eye-glasser, philosophical trends, metaphilosophy.

Kaynakça

BROOKS, D. H. M. “The Method of Thought Experiment”; *Metaphilosophy* 25/1 (Jan. 1994), 71-83.

Yapay Zekâ'nın lakabı “Uygulamalı Bilgi Kuramı [İng.: Applied Epistemology]” olabilmektedir.

Günümüz insanı, bir yandan yaşamında etkileri giderek çoğalan modern teknolojiler (ve ilişkin olgular), diğer yandan da (örneğin “sanal gerçeklik” gibi boyutları bulunabilmesinden ötürü) karmaşıklığın ve soyutluk düzeyinin artması nedeniyle, buna ihtiyaç duymaktadır.

- CAHOONE, L. E. "The Plurality of Philosophical Ends: Episteme, Praxis, Poiesis"; *Metaphilosophy* 26/3 (July 1995), 220-229.
- CASTAÑEDA, H. "Philosophy as a Science and as a Worldview", Cohen, A. and Dascal, M., eds. 1989. *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?* La Salle, Illinois: Open Court.
- DALTON, P. "The Examined Life"; *Metaphilosophy* 23/1-2 (Jan./Apr. 1992), 159-171.
- EFLÂTUN. *Sokrates'in Savunması*. Çev.: Teoman Aktürel. 1971. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- GARRETT, R. "Experience and Philosophical Method': Does Dewey's View of Method Speak to the Needs of Philosophy Today?"; *Metaphilosophy* 23/1-2 (Jan./Apr. 1992), 139-146.
- GOMİLA, A. "What Is a Thought Experiment?"; *Metaphilosophy* 22/1-2 (Jan./Apr. 1991), 84-92.
- MANDT, A. J. "The Inevitability of Pluralism: Philosophical Practice and Philosophical Excellence", Cohen, A. and Dascal, M., eds. 1989. *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?* La Salle, Illinois: Open Court.
- PHİLİPSE, H. "Towards a Postmodern Conception of Metaphysics: On the Genealogy and Successor Disciplines of Modern Philosophy"; *Metaphilosophy* 25/1 (Jan. 1994), 1-44.
- ROMANO, C. "The Illegality of Philosophy", Cohen, A. and Dascal, M., eds. 1989. *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?* La Salle, Illinois: Open Court.
- RORTY, Richard. "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics"; Cohen, A. and Dascal, M., eds. 1989. *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?* La Salle, Illinois: Open Court.
- QUİRK, M. J. "Four Kinds of Metaphilosophy: Griswold on Platonic Dialogue"; *Metaphilosophy* 23/1-2 (Jan./Apr. 1992), 147-157.
- SABRE, R. M. "The Plurality Schema as a Tool"; *Metaphilosophy* 22/1-2 (Jan./Apr. 1991), 76-83.

FELSEFİ FARKLILAŞMA SORULARDAN DEĞİL CEVAPLARDAN DOĞAR: SOFİSTLER VE PLATON

Özgür UÇAK*

ÖZET

Bu bildirinin ana konusu, felsefi farklılaşmanın birincil etmeninin felsefenin sorduğu sorular değil, bu sorulara verilen cevaplar olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bilindiği gibi antik Yunan felsefesinin çıkış noktası 'varolan'ın neliği ya da başka bir ifadeyle varolan tözün ne olduğu olmuştur. Bu bağlamda, 'varolan nedir?' sorusu felsefenin ilk sorusudur denilebilir. Doğa filozofları bu soruya maddi bir dayanak ya da tözle çözüm bulmaya çalışmışlardır. Ancak sofistler doğa filozoflarının bu çabalarını yetersiz hatta çelişik bulmuşlar ve felsefenin temel konusunun insan olması gerektiğini savunarak yeni bir geleneğin başlangıcını oluşturmuşlardır. Onlar insanın bilme ediminden bağımsız, mutlak bir varlık anlayışına karşı çıkmışlardır. Platon ise sofist gelenekteki görececi bilgi anlayışına karşı çıkararak varolanın ancak mutlak Formlar olabileceğini ileri sürmüştür. Bu çerçevede bildiri 'varolan nedir?' ve 'varolan nasıl bilinebilir?' sorularını temel alarak, bu iki soruya verilen yanıtlarla felsefede farklı öğretilerin nasıl ortaya çıktığını sofistler ve Platon örneğiyle göstermeyi amaçlamaktadır.

***Anahtar Kelimeler:** Felsefi farklılaşma, cevaplar, varolan, sofistler, Platon.*

* * *

Antik Yunanda felsefi etkinliğin çıkış noktasının varolanın neliği olduğu genel olarak kabul edilir. Felsefenin ana, daha doğrusu tarihsel olarak ilksel uğraşı varolan tözün ne olduğu üzerine olmuştur. Ancak bu sorun, felsefi etkinliğin konusu olarak "insan" önem kazandıkça güncelliğini yitirmiştir. Kabaca denilebilir ki, temel soru "varolan nedir" sorusundan "insan için iyi olan nedir" sorusuna evrilmiştir. Sofistlerle başlayan bu gelenek belki de en özlü tanımını Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" ifadesinde bulur. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken nokta Protagoras'ın işaret ettiği insanın bir tür olarak değil tikel bir birey olarak ortaya konması gerekliliğidir. Buna göre insanın bilgi için elinde olan biricik araç kendi duyuları ve bu duyuların nasıl işlendiğidir. Bu tarz bir düşüncede varolan hakkında mutlak doğru olana pek yer yoktur. Çünkü duyular ve işlenişleri kişiden kişiye değişmektedir ve mutlak bir bilgiden bahsetmek anlamsızdır. Sofistler insanı felsefi "malzeme" yaparak büyük bir çığırın başlangıcını

□ Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Doktora Öğrencisi.

70 Felsefi Farklılaşma Sorularından Değil Cevaplardan Doğar...

oluşturmuşlardır. Felsefenin doğa, bilgi, varlık, etik ve estetik gibi belli başlı sorularına verilecek yanıtların tümü bu soruları soran insanın konumuna, toplumsal alışkanlıklarına, arzularına ve algılarına bağımlı kılınmıştır. Ancak diğer yandan bilgi görelî hale gelmiş ve felsefi sorulara verilecek cevapların gücü, argümanların kendi gerçekliklerinden çok bu soruları cevaplayanların belâgat yeteneklerine dayanır olmuştur.

Bilindiği gibi Sokrates bu geleneğe karşı çıkan filozofların başında gelir. Ancak sofistlerin argümanlarını belirli bir kuramla sistemli bir şekilde eleştiren filozof Platon'dur. Platon felsefi etkinliği mutlak, değişmez bilgi peşinde bir çaba olarak kabul etmiştir, ancak felsefesini sadece doğal alanla sınırlamamıştır. Sofistler ve Sokrates arasındaki gerilim onun felsefesine de yansımış ve iyi nedir, erdem nedir, ölçülülük nedir gibi sorular ve cevapları diyaloglarında başat bir konum elde etmişlerdir. Platon'a göre bu kavramların tanımları muğlak ve kişiden kişiye değişir bir karakterde değildir. Tersine bu sorulara onların neliğini ortaya koyan, onları diğer kavramlardan ayıran doğru cevaplar verilmedikçe felsefe kendi doğasından uzak ve amacı sadece "ikna" olan bir sürece dönüşecektir.

Bu bildirinin amacı felsefi yolun daha ilk ortaya çıkış sürecinde ve özerk bir sistem haline gelirken ortada bulunan belli başlı sorunlara verilen farklı yanıtlarla nasıl ayrı patikalarda ilerlediğidir. Sofistler ve Platon örneğinde görüldüğü gibi sorular ve felsefenin kendine has sorunları genelde aynı olmasına rağmen bu sorulara olan yaklaşım ve verilen yanıtlar birbirinden oldukça farklıdır. Bu bildiride felsefeyi ve genel olarak onun ekolünü belirleyen ana ögenin, felsefenin sorduğu sorulardan çok bunlara verilen yanıtlar olduğu sofistler ve Platon örneğiyle gösterilmeye çalışılacaktır. Sonuç olarak felsefe için hâlâ güncelliğini koruyan bu olgu işlenmeye çalışılacaktır.

Sofist gelenek içinde sayılan filozoflar arasında en bilinen isimler Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias ve Antiphon'dur. Bu filozofların siyasetten etike, retorikten mantığa çeşitli alanlarda kendi devirlerini oldukça derinden etkileyen değişik görüşleri vardır. Ancak ben zamanın kısıtlılığından dolayı bu geleneğin en önemli temsilcisi Protagoras'ın konuyla ilgili görüşlerini yorumlamaya çalışmakla yetineceğim. Platon'un *Protagoras* diyalogunda belirttiğine göre Protagoras "sofist" ismini kullanan ilk filozof. Kendisinden kalan kısacık fragmanında tanrıların varolup olmadıkları konusunda ya da varlarsa nasıl var oldukları konusunda bir şey bilemeyeceğimizi çünkü insanın kısa ömrüne karşın konunun oldukça muğlak olduğunu söylüyor. Hamisi olan ünlü Atinalı devlet adamı Perikles öldükten sonra başına dert açacak bu septik tutumun felsefesinin diğer konularında da geçerli olduğunu görürüz.

Protagoras'a atfedilen yazılı kaynakların birkaç fragmandan ibaret olması onun felsefi düşüncelerinin ne olduğu konusunda doksografik bir yöntemi gerektiriyor ve elde olan ikincil kaynaklarla anlamlı bir bütün oluşturulmaya çalışılıyor.

Bilindiği gibi Protagoras'ın en ünlü öğretisi insanın her şeyin ölçüsü olmasıdır. Yunanca (*metron anthropon*), Latince (*homo mensura*). Bu öğreti şöyle özetlenebilir; insan her şeyin ölçüsüdür; varolanların var olduklarının da, varolmayanların var olmadıklarının da (Platon, Theaetetus 151 e). Bu bildirinin amacına göre öncelikli araştırılması gereken nokta bu önermenin hangi olası sorunun ya da soruların karşılığı olduğudur. Bu önermeden şu iki soruyu türetmek mümkündür;

- (i) Varolan nedir?
- (ii) Varolan nasıl bilinebilir?

Bu iki temel sorunun ve bunlara verilen cevabın önemi antik felsefe için olduğu kadar günümüz için de geçerlidir. Ancak şunu kısaca belirtmekte yarar görüyorum; Protagoras'ın önermesinde yer alan "varolan" kelimesi antik Yunan felsefesinde oldukça çağrışımlı bir kelimedir. Kelimenin karşılığı 'einai' (olmak) mastarından gelen 'to on' participiumudur. Bu haliyle kelime gramatik olarak hem sıfat hem de fiildir. Taşdığı anlam bakımından ise 'varolan'ı karşıladığı kadar 'gerçek olan'ı da karşılar. Bu nedenle antik Yunan felsefesinde varolan nedir sorusunun araştırılmasının gerçek olan nedir sorusuyla paralel gittiği unutulmamalıdır.

Protagoras'ın önermesinden türettiğimiz sorulara dönecek olursak, bu iki soru biraz sonra göreceğimiz gibi Platon'un felsefesinde de başat bir konuma sahiptir. Peki Protagoras ve ondan sonra gelen sofist gelenek bu iki soruyu nasıl yanıtlamışlardır?

Öncelikle ortaya çıkan sonuç varolanın varlığının ve varolmayanın yokluğunun, onu bilen kişiden bağımsız olamayacağıdır. Aslında bu sonuç doğa felsefesi filozoflarına bir yanıt ya da bir tepki olarak yorumlanabilir. Bilindiği gibi doğa felsefesi filozofları her şeyin kendisinden oluştuğu bir ilk ilkenin, Yunanca ifadesiyle 'arkhe'nin peşindeydiler. Bu töze ilk doğa filozofları Thales su, Anaximandros bitimsiz ve belirlenimsiz bir ilke anlamında *aperion*, Anaximenes 'aer', yani hava demişlerdir. Daha sonraki doğa filozoflarında ise bu görüşlerin farklılaştığı ve daha kompleks hale geldiği görülür. Ancak ortak noktaları varolan için temel bir ilke aramaları ve bu ilkenin mutlak olmasıdır. Protagoras ise görüldüğü üzere bilme ediminin öznesi olan insandan bağımsız, saltık bir ebedi ilke ve varlık anlayışına karşı çıkmıştır.

72 Felsefi Farklılaşma Sorularından Değil Cevaplardan Doğar...

Bu nedenle Protagoras'ın öğretisi kendisine kadar süren gelenekten kesin bir ayrışmayı içermektedir. Doğa filozofları hep geçerli olan bir gerçeklik varsayımından yola çıktıkları halde birbirlerinden oldukça farklı hatta zaman zaman zıt sonuçlara varmışlardır. Sofistlere göre bu çaba boş bir çabaydı ve çalışmalarının insanı ilgilendiren pek az yanı vardı.

Protagoras'la başlayan sofist gelenek için varolanın ve onun dayandığı ilkenin nesnel ve herkes için geçerli olan bir yasanın olmadığını söyleyebiliriz. Bu anlayış doğrultusunda felsefelerinin yönelimi evren hakkında spekülatif bir araştırmaya değil insan ve toplumsal ilişkiler hakkında uygulanımsal bir eğitime doğru olmuştur. Sofistler felsefelerinin konusu olarak insanın içinde bulunduğu makrokozmosu değil, insanı, yani mikrokozmosu seçmişlerdir.

Protagoras'ın önermesinden türettiğimiz birinci soruya ilişkin sonuç olarak diyebiliriz ki, sofistler insandan bağımsız mutlak bir varlık anlayışını reddederek felsefelerinin merkezine -varlık ve gerçeğin yerine- insanı koymuşlardır. Bu tutumun Protagoras'tan sonra sofist gelenek içinde ikinci büyük filozof sayılan Gorgias'ta daha da radikal bir hal aldığı görülür. Gorgias'a göre hiçbir şey var değildir. Eğer bir şey varolsaydı bile onun bilgisi olamazdı. Son olarak böyle bir bilgi olsaydı bile bu bilgi başkalarına aktarılamazdı. Gorgias'ın bu savlarının gerekçeleri bu bildirin sınırlarını aşmakla birlikte, savların sadece kendileri bile sofizmin Protagoras'tan sonra varlık karşısında nasıl bir seyir izlediğini göstermeleri bakımından ilginçtirler.

İkinci soru olan 'varolan nasıl bilinebilir' sorusunu ele alalım. Protagoras'ın önermesinde vurguladığı nokta insanın her şeyin ölçüsü olduğu idi. Buna göre bilgi için kurucu öge bilginin konusu olan şeyin kendisi değil, bilme ediminde bulunan kişi olacaktır. Protagoras'ın bilgi kuramı Platon'un *Theaetetus* diyalogunda ayrıntılı bir şekilde tasvir edilir. Platon ana teması bilginin neliği olan *Theaetetus* diyalogunda bilgi hakkında üç varsayım ele alır. Birincisine göre bilgi duyumdur. İkincisine göre bilgi sanıdır ve üçüncüsüne göre ise bilgi doğru kanıt -yani *logosa*- dayanan sanıdır. Diyalogda yer alan birinci varsayım Protagoras'ın görüşü olarak değerlendirilir. Bu varsayıma göre bilginin temel dayanağı duyumlardır. Bilgi duyu organları aracılığıyla toplanan verilerin özne tarafından işlenmesiyle ortaya çıkar. Bize çok tanıdık gelen bu deneyci epistemolojik söylem aslında sofistlere kadar gelen felsefe geleneği içinde pek fazla dillendirilmiş bir şey değildir.

Kendilerinden kısaca bahsettiğimiz doğa filozofları ve sonra gelen diğer okullar felsefi diskurlarında temel olarak usamlama aracılığıyla tündengelsel bir yöntemi kullanmışlardır. Temel bir ilke belirledikten

sonra tek tek fenomenleri bu ilke aracılığıyla açıklamaya çalışmışlardır. Sofistler ise sonuçlara tikel gözlemler aracılığıyla varılabileceğine inanmışlardır. Gözlemler de duyular yoluyla ortaya çıktıklarına göre varolan şeyler hakkında duyulardan bağımsız mutlak bir bilgiden bahsetmek olanaklı değildir. Platon'un *Theaetetus* diyalogunda Protagoras'ın konu hakkında verdiği örneğe göre aynı rüzgar bir kişiye sıcak gelirken bir diğer kişiye soğuk gelebilir. Bu durumda bu kişiler aynı rüzgar hakkında zıt savlar öne süreceklerdir. Rüzgarın gerçekte sıcak mı yoksa soğuk mu olduğu ise konu dışıdır. Sonuç olarak sofistlere göre varolan bir şey için karşıt iki ayrı sav olması bir çelişkinin değil, varolan şeylerin bilgisi için duyular dışında başka bir aracımızın olmadığına göstergesidir. Protagoras bu nedenle yanlış sav diye bir şeyin olamayacağına, herkesin kendi duyularına referansla aynı konuda farklı savlara sahip olabileceklerine inanmıştır.

Sonuç olarak denilebilir ki Protagoras'ın ve genel olarak sofistlerin bu epistemolojik tutumları görececi bir bilgi anlayışına olanak sağlamaktadır. Varolan şeyler hakkında nesnel ve mutlak bir bilgiden bahsetmek olanaklı olmadığına göre, felsefecinin yapması gereken çeşitli seçeneklerden görece daha yararlı ve yerinde olanı bulup onun peşinden gitmeye çabalamaktır. Sofistlerin bu görececi tutumlarının ahlaki alanda da benzer sonuçlar verdiği görülür. Ahlaki olarak da mutlak iyi ve mutlak kötü şeylerden bahsetmek anlamsızdır. İnsanlar farklı toplumlarda yetişirler ve farklı ahlaki alışkanlıklara sahiplerdir. Bu nedenle bir toplumun ahlaki geleneklerinin diğerinden iyi ya da kötü olduğu söylenemeyeceği gibi, bir insanın edimlerinin diğerlerinden daha iyi ya da kötü olduğunu söylememizi sağlayacak bir kriter de mevcut değildir.

Bu iki soru çerçevesinde Platon'un felsefesini genel olarak ele alacak olursak, Platon'un, özellikle orta dönem diyaloglarında, gerek varolanın neliği gerekse onu nasıl bilebileceğimiz konularını felsefesinin merkezine yerleştirdiğini görürüz. Ve onun bu sorulara verdiği yanıtların felsefe tarihinde bir dönüm noktası teşkil ederek felsefenin belli başlı konularını sistematize ettiklerini söylemek abartı olmaz.

Platon'un "varolan nedir?" sorusuna verdiği yanıt, onun sofistlerle temelden ayrıldığı noktayı açıkça gösterir. Sofistler varolandan insana duyu yoluyla aktarılan ve sürekli değişen şeyleri anlarken, Platon bu şeylerin sadece görüngülerden ibaret olduklarını söyler ve herhangi bir hakikati barındırmadıklarını iddia eder. Daha önce de değinildiği gibi, antik Yunan felsefesinde 'varolan' aynı zamanda "gerçek, hakiki olan" anlamlarına da gelir ve Platon'a göre sürekli değişim halinde olan zamansal ve mekansal nesnelere çelişki içerirler. Çünkü bir zaman bir

74 *Felsefi Farklılaşma Sorularından Değil Cevaplardan Doğar...*

şeylerken başka bir zaman başka bir şeye dönüşeceklerdir. Platon'a göre içinde çelişki taşıyan bir şeyin gerçekte varolması olanaklı değildir.

Ancak şu vurgulanmalıdır ki Platon bu dünyayı tamamıyla yadsımaz ve Parmenides'in tersine değişimin kendisini bir çelişki, bir olanaksızlık olarak görmez. Bir çok diyalogunda Herakleitos'un görüşlerine verdiği değer aşikardır. Platon sadece sürekli değişen zamansal ve mekansal nesnelere mutlak bir gerçekliğe sahip olamayacaklarını ve onlardan yola çıkarak varlığın neliğine ilişkin sorulara cevap veremeyeceğimizi söyler. Bu duyu nesnelere zamansal ve mekansal olarak koşullu oldukları için, Platon'un felsefenin amacı olarak gördüğü koşulsuz bilgiye bu duyu nesnelere hareketle ulaşmak ona göre imkansızdır.

Başka bir deyişle o varolandan değişen, duysal nesnelere yerine, duyular üstü, değişimin dışında bir şey anlar. Platon'un varolandan anladığı bu şey, bilindiği gibi, Formdur. Platon'un varlık anlayışına göre Formlar ne değişirler ne de çelişkilidirler. Değişime konu olmayan, bu dünyanın dışında mutlak ve ebedi bir karakterleri vardır. Diğer yandan Platon'un duyular nesnelere olan yaklaşımı tümüyle olumsuz da değildir. Onların pay aldıkları Formlar vasıtasıyla diğer şeylerden ayrıldıklarını ve kendi tanımlarına sahip olduklarını söyler.

Platon'un varolan şeyin ne olduğu sorusu karşısındaki bu yaklaşımı kendisini Protagoras'ın "insanın her şeyin ölçüsüdür" şeklinde kısaltılabilecek öğretisinin de karşısında konumlandırır. Protagoras'ın öğretilerinde varolanın gerçekliği, onu bilen özneye kesin bir şekilde bağımlı kılınmışken, Platon varolanın gerçekliğini insanın onunla olan ilişkisinden bağımsız kabul etmiştir. Platon'un bu anlayışı matematiksel ve somut öğeler için geçerli olduğu kadar estetik ve ahlaki olan alanlar için de geçerlidir. O bir çok diyalogunda iyi nedir, erdem nedir, adalet nedir, güzel nedir ve benzeri sorulara cevap ararken, bu soruların kişiden kişiye değişen ya da belli sınıflar için geçerli olan cevaplarına karşı çıkmıştır. Tersine örneğin erdem kendisinin ne olduğu anlaşılmadıkça, tek tek erdemli edimlerin ne olduklarının anlaşılacağını savunmuştur. Buna göre Platon için insan varlık ya da hakikat söz konusu olduğunda onun neliğini ve sınırlarını belirleyebilecek bir ölçü değildir. Platon gerçekliği bu değişen dünyanın ötesine koyarak görececiliğe giden yolu kesin bir şekilde kapatmaya çalışmıştır.

Platon'un varolanın nasıl bilinebileceğine ilişkin görüşleri varolanın ne olduğu konusundaki görüşleriyle paraleldir. Varolan nasıl mutlak ve duyular üstü Form olarak kabul edildiyse, varolanın bilgisi de bu değişmez Formların bilgisi olarak kabul edilmiştir. Platon sofistlerin duysal temele dayanan epistemolojik yaklaşımlarını ve aynı konu

hakkında tek bir doğrudan bahsedilemeyeceği gibi yanlış bir bilgidен de bahsedilemeyeceği savlarını ve bunların yarattığı güçlükleri bu yolla aşmaya çalışmıştır.

Sofistler varolanın bilgisinin kaynağını duyumlara dayandırarak nesnel, bilimsel bilginin -yani *epistemenin*- mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdi. Platon ise sofistlerin savdukları bu bilgi anlayışına karşı çıkararak onların bilgi diye adlandırdıkları şeyin aslında sanı -yani *doksa*- olduğunu öne sürmüştür. Platon'un anlayışına göre bilgi, varolan Formun bilgisi olmak durumundadır; çünkü duyu nesnelereyle ilgili söylenen her şey, nesnenin değişken görünümüne ilişkin olacağından ve duyular zamana ve mekana bağlı kalacağından bu yolla konu olan şeyin özüne ilişkin bir bilgi mümkün olmayacaktır.

Duyusal olmayan Formların bilgisine duyu organlarıyla ulaşmak mümkün olmayacağı için, Platon'a göre Formlar -yani varolan hakikat- ancak saf uslamlama yoluyla bilinebilir. Diğer yandan Platon için bu dünyada karşılaştığımız şeylerin bilgisi de Formlardan elde edilecek mutlak bilgiye bağlıdır. En üstte duran formun yani tümelin bilgisi edinilmedikçe, bu tümelerin altında yer alan tikellerin ne olduğunu tam olarak bilmenin de bir olanağı yoktur. Bu anlamıyla Platon'un bilgi görüşünde savunduğu yöntem de sofistlerin tersine tümdengelimsel bir yöntemdir.

Sonuç olarak bu bildiride felsefe tarihinin erken dönemlerinde birbirini takip eden bu iki geleneğin benzer soru ve sorunlardan yola çıkarak bu sorulara verilen yanıtlarla nasıl farklı yönlerde ayrıldıkları genel olarak gösterilmeye çalışıldı. Felsefe tarihinde yüzyıllardır benzer sorular araştırma konusu olduğu halde birbirinden oldukça farklı pek çok sistemin ve okulun bulunmasının kaynağı bu sorulara verilen yanıtlarda yatmaktadır. Ancak buradan felsefenin ayırıcı özelliklerinin belki de en başında gelen soru sormanın değerinin küçümsendiği anlaşılmalıdır. Doğru soru felsefenin gideceği yönü belirlediği kadar, onun yaratıcı özüdür de. Fakat felsefeyi kendi içinde ekollere ayıran temel etmenin çoğu kez ortak olan soruların karşılığında verilen yanıtların olduğu felsefe tarihinde sıkça gözlenen bir olgudur. Verilen cevaplar daha sonra gelen farklı felsefe akımlarına kaynaklık ederek güncelliklerini sürdürürler. Ele alınan iki örnek açısından bakacak olursak, sofistlerin varolan karşısında takındıkları şüpheli tavır, onu ele alan, bilen insandan bağımsız bir araştırmanın güçlüklerine işaret etmiş olması itibarıyla çağdaş ampirisizmin ilk nüvelerini içinde barındırır. Platon ise aynı soruna karşılık olarak ortaya koyduğu akılcı görüşleriyle hem ortaçağ için hem de ileriki dönem rasyonalizmi için oldukça önemli bir filozof olmuştur.

(Philosophy Comes out from Answers: Sophists and Plato)

ABSTRACT

The main subject of this assertion is that the fundamental reason of philosophical difference is not questions asked by philosophy, but answers given for these questions. As it is known, the origin of ancient Greek philosophy is 'whatness of being', in other words, 'what is substance'. Nature philosophers have attempted to get a solution to this question by a material substratum. However, the sophists accepted the endeavors of the nature philosophers inadequate and contradictory. Sophists rejected the understanding that 'being' is absolute and independent from human's knowing. Plato, however, did not accept the relativistic understanding of knowledge, and he maintained that 'being' must be absolute Forms. In this framework, with these two questions, 'what is being?' and 'how can being be known?', and with answers to them, how philosophical difference occurs in philosophy is tried to show in this paper by the cases of the sophists and Plato.

Key words: Philosophical difference, answers, being, sophists, Plato.

Kaynakça:

- Copleston, F., *A History of Philosophy*, vol. 1, Greece and Rome, Burns and Oates, 1946.
- Curd, P., *A Presocratics Reader*, Translations by Richard D. McKirahan, Hackett Publishing, Indianapolis, 1996.
- Platon, *Diyaloglar 2*, "Protagoras", çev., Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Platon, *Diyaloglar 2*, "Theaitetos", çev., Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Taylor, C.C.W (edit.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 1, "From the Beginning to Plato, The Sophists", G.B., Kerferd, Routledge Press, New York, 1997.

FELSEFENİN TEMEL DİSİPLİNİ: ONTOLOJİ

Uluğ NUTKU*

ÖZET

Günümüzde felsefe çalışmalarında temel disiplin sorunu üzerinde durulmaması, akımların çokluğunun neden olduğu bir keyfîlik görünümündedir. Parçalı çalışmalar, birer ayrıntı çalışması olarak önemlidir, fakat bunlar kendi başlarına, dağınık konular olarak bırakılırsa, bütünsel kavrayışlara ulaşamaz. Felsefenin, başlangıçlarından günümüze kadar çok çeşitli şekillerde tanımlanması, onu kanaatler düzeyine indirmez. Önemli olan, çeşitlilikte birliği gösterecek bir temel üzerinde durmaktır. Bu temeli ancak ontoloji sağlayabilir, çünkü disiplinlerin sorun öbeklerine yönelen temel soru daima varlık dayanaklarını araştırma doğrultusundadır, -bilginin, inancın, değerlerin, sanatın vd. Tanımlar birbirinden ne kadar uzak görünseler de, hatta ontolojiyi unutup bilgi teorisini, dil teorisini, kavram çözümlemesini öne çıkarsalar da, sonunda ontolojiye dayandırılabilirler. Örneği, Wittgenstein'in, Moore'un felsefe anlayışları hayattan, eylemden uzak görünürler. Aslında onlar felsefenin özüne uygundurlar, kaba saba, gelip geçici eylem reçeteleri değildirler. Ontolojinin bugünkü görevi, insanlığın geleceğini genelliğinde güncel, güncelliğinde genel düşüncelerle hazırlamaktır.

Anahtar Sözcükler: ontoloji, varlık, bilgi, değer

* * *

Konuşmamın başlığı belki çoğu kimseye aşırı bir iddia, kimilerine gereksiz bir iddia, kimilerine eski bir iddianın tekrarı, kimilerine de bir izm'e tutunma gibi görünebilir. Birinciler felsefenin dağınık işlerinden hoşlanan ve sorunların kenarında dolaşanlar; ikinciler böyle bir sorunu hiç edinmemiş olanlar; üçüncüler felsefe tarihinin eskilerin yeni biçimlerde geniş getirilmesi olduğu zehabına kapılanlar; dördüncüler de "izm" kalıplarıyla düşünmeyi huy edinmiş olanlardır. Hepsinin ortak yanı, bulanık suda balık avlamayı felsefî düşüncenin çoğulcu özgürlüğü sanmaları; felsefenin bir bilgi türü, hem de ilerleyen bir bilgi türü olduğunu anlamamalarıdır. Onlara göre felsefe çağdan çağa, toplumdan topluma, filozoftan filozofa değişen kanaatlerin, görüş açılarının, hareket noktalarının ortaya çıktığı bir alandır. Bu durumda önceki filozofların sonrakilerle, sonrakilerin daha sonrakilerle karşılaştırılmaları, ya da bu bile fazla görülürse, her filozofun aslında ne kastettiği iş edinilir. Böylece "filozoflar neyi bildiler, neyi bilgi sandılar?" sorusu boşta kalır. Felsefî bilginin neliği sorusu dışlanınca herşey söylenebilir; düşünceler arasında bağıntılar, düşünceler

□ Profesör Dr., Emekli Öğretim Üyesi.

tanınmayacak hale getirilinceye kadar gevşetilir, rastgele kurulur; şimdiden geçmişe doğru bir suçlamalar zinciri bile kurulabilir. Örneği, 20. yüzyıldaki azgın siyasal aklın sorumlusu olarak Yeniçağın Aydınlanma akımı suçlanır. Aydınlanmanın geçmişinde de Grek felsefesinin “akıl” kavramını merkeze koymuş olması bir yanılığın olarak görülür ve hepsi suçlanır. Kendilerini son ve en üstün, en bilgili kuşak sayanlar -*epigones*- suçlanmamak için geçmişi suçlayacaklardır.

Felsefeye ve onun ilk disiplinlerinden olan ontolojiye böyle bakışlar onun yapısında ve doğrultusunda hiçbir şey değiştirmez; sadece üstünü örter. Bunlar revaçtaki Amerikanca terimle sadece birer “approach”/yaklaşımdır. Bir felsefe disiplininin sorun alanı “approach”larla anlaşılacak gibi, seçilen bir hareket noktasıyla da anlaşılabilir. Bir hareket noktasından yola çıkılır, fakat araştırma yol aldıkça karşılaşılan fenomenler ve çözümlemedeki güçlükler, hareket noktasından uzaklaşmayı, hatta vazgeçmeyi gerektirebilir. Bu durumda hareket noktasına ille de tutunarak akıl yürütmeler bir çember içinde dönüp durmaktan ileri gitmez, izm’lere saplanır. Oysa varılacak yer, çıkış yerleri çeşitli olsa da, aynıdır: felsefi bilgi.

Başlangıçtaki güçlük -yola koyulma güçlüğü- yol boyunca da vardır; üstelik varılan noktada da vardır. Bunu felsefenin, hiçbir bilimin kaldıramayacağı tanım çeşitliliği göstermektedir. Tanımları yan yana bırakmayıp -Kant’ın deyişiyle kanaatler oyununa, *philosophia*’yı *philodoxa*’ya çevirmeyip- hepsi felsefede birleştirilmek istenirse, bunu sağlayacak bir zeminin bulunması zorunlu olur. Perspektif çokluğunu parçalanma olarak değil, sorunlar örgüsünün bütünlüğü içinde ayrışmalar ve işlenişler olarak anlamak, temel disiplin sorununu ciddiye almaktır. Bütünlüğü göstermeyi üstlenen disiplin diğer disiplinlerin bir karmaşımı değil, taşıyıcısı olacaktır. Bilginin varlık dayanağı, değerlerin varlık dayanağı, dilin varlık dayanağı vb. ve her birinin gerek kendi içinde gerek birbirleriyle bağıntıları, öncelikli konulardır. Hem öngörüşler hem çıkarımlar bütünlüğe yönelik olacağından, bu uğraş, Nicolai Hartmann’ın belirttiği gibi, hem *philosophia prima* hem *philosophia ultima* özelliğindedir.

Burada ‘çağdaş’ yahut ‘yeni’ ontolojinin real ve ideal varlık, real varlığın tabakaları/sferleri, genel ve özel kategoriler, varlık tarzları (modaliteler) gibi konularına girmek gereksiz. Bazı düşünceler serpiştirmek sorunları canlı tutmak için yeterlidir. Ontolojinin neden temel disiplin olduğu sorusuna, daha önce denenmemiş ama yürünebilir olduğunu düşündüğüm bir patikadan girmek istiyorum. Konuşmamın başında uzakta tuttuğum felsefe tanımları içinden iki örnek seçerek yakına getirmeye ve tanım olmaktan çıkarmaya çalışacağım.

Wittgenstein, *Tractatus*’da (4.112 paragraf) şu tanımları verir: “Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir.” Bu kitabı ilk ele alışında bir sayfasını rastgele açan bir felsefe-sever, ilkin bu cümleyi okursa, öğretisiz etkinliğin nasıl olabileceğini düşünecektir. Yazarı bir akım içine

yerleştirme isteğiyle onun *praxis felsefesi* yaptığını düşünecek, ama aynı zamanda irrationalistler arasına katacak ve bu duruma şaşıracaktır. Üstteki ve alttaki cümlelerde şunları da okuyacaktır: “Felsefenin amacı, düşünceleri mantıkça açıklığa kavuşturmaktır.” “Felsefenin sonucu ‘felsefi önermeler’ değildir, önermelerin açıklığa kavuşturulmasıdır.”

Bunlar daha da şaşırtıcıdır, çünkü düşünceleri, önermeleri sadece açıklığa kavuşturmakla insanlığa nasıl hizmet edilebilir, dünya iyiye doğru nasıl değiştirilebilir? Felsefe-sever sevgi tezahüründen kendini alıkoyabilirse, düşünceleri açıklığa kavuşturmanın toplumsal işlevini anlayabilir, -elbette ‘toplum’ kavramıyla bütün insanların toplumunun kastedildiğini bilmesi koşuluyla. Bulanık düşüncelerin insanları önyargılara nasıl saptadığına, önyargılarla ne bayraklar açıldığına tarih şahit. Ontoloji insan varlığı üzerine akıl yürütürken önermeleri, sırf tutarlılık bakımından değil, gerçeklik içerikleri bakımından da, tarihsel dile getirilişleri bakımından da ele alır; geniş bir zemin döşer. Felsefe tarihindeki hesaplaşmaları ve felsefi bilgiye katkıları da taşıyan bu zeminde, çağımızda analitik felsefe adıyla bilinen önerme çözümlemesi ile Sokrates’in düşünceleri açıklığa kavuşturmak için tanımları belirginleştirme ve Platon’un kavramın yapısını inceleme çabaları aynı doğrultuda buluşurlar. Düşüncenin açıklığa kavuşması aynı zamanda varlığın açıklığa kavuşmasıdır. Küçük bir hatırlatmaya izin verirseniz, Grekçe hakikat kavramı *-aletheia-* varolanlarda örtük kalmış olanı görünür kılma anlamını taşır.

İlk okuyuşta daha yadırganacak bir örnek George Edward Moore’un şu sözleridir: “Dünyanın yahut bilimlerin aklıma herhangi bir felsefe sorunu getirmiş olabileceğini hiç sanmıyorum. Aklıma felsefe sorunları getiren şeyler, dünya yahut bilimler üzerine başka filozofların söyledikleridir.” Bu felsefe anlayışına şöyle itirazlar olabilir: “Felsefenin güncellikle bağı, dolayısıyla toplumsal işlevini yok sayıyor. Konuşulmuşlar üzerine konuşmak, gelecek için yeni öneriler getirmez.” Felsefeye *heuristik*/yönlendirici işlev biçen bu tür itirazların dışına çıkıp ve yan tutmayıp şu somut soruyu kendime sorabilirim: Bombalanmakta olan bir şehirde yaşasam ve herkes gibi bir sığınağa inip beklesem, içinde bulunduğum bu tarihsel-toplumsal koşullu durum, insanların günün birinde hiç savaşmayacaklarına dair ya da savaşarak intihar edeceklerine dair oluşturduğum bir öngörüşü etkileyebilir mi? Bu iki seçenekten birinde karar kılmış olsam, bacağımanın yahut kolumun kopması hiçbir şey değiştirmez, çünkü zaten hem dünya tarihinin hem de kendi güncelliğimin etkisi altında bir karar vermişimdir. Bu soru güncellikten genelliğe açılan bir sorudur ve felsefenin özüne aittir. Moore bunu anladığı için, Birinci Dünya Savaşı esnasında cepheden bir ara gelip kendisini ziyaret eden ve “savaş sizi nasıl etkiledi?” diye soran öğrencisi edebiyatçı Strachey’e “neden etkilesin ki?” sorusuyla cevap vermiştir. Filozoflar üzerine konuşmak dünyayı kuşatan sorunlar üzerine konuşmaktır ve felsefeyle uğraşan bir kimse kendisini bundan

soyutlayamaz. Dünya üzerine konuşmuş filozoflar üzerine konuşmak, düşünce geleneğimizin sürdürülmesidir ve hiçbir zaman tekrardan ibaret kalmamıştır.*

Ontolojik bakış, varolanların çeşitlilikte birliğine bir *speculum*'dan, zirveden bakış değil, kuş bakışı spekulasyon değil, çeşitliliğin içinden geçen bütünleyici bir bakıştır. Felsefeyle uğraşan herkes bir uğrak seçmekte özgürdür. Kimisi, büyük söylemlerin despotik ve yıkıcı olduğu savıyla postmodern küçük söylemi yeğler; açıklamalar yerine betimlemeleri yeğler. Kimisi büyük işlerin ancak büyük söylemlerle başarılabilirliğini savlar. Kimisi, felsefe parça alanlarda çalışmadıkça, yüzeysel göz atışlarda kalacağını, güncelliğe hitap edemeyeceğini söyler. Bu tutum alışlar, ne kadar farklı olsalar da, Hegel'in kendi zamanına kadar gelen felsefeler için söylediğini, daha çok çeşitlilik gösteren günümüz felsefeleri için de söyleyebiliriz: "felsefe olmakta birleşirler."

Ontolojinin taşıyıcı olduğu savı mütevazidir. Disiplinlerin özgül sorunlarına müdahale etmeden onların varlık dayanaklarını gösterir. Örneği, bilgi teorisinde, insanın varolanların çeşitliliğini ve bağıntılarını bilmeye yönelişindeki değişmezlerle (duyumları algıda bütünleştirme, kavramı içeriklendirme, deneyimler dayanağında önceden kavrama gibi) yönelinen nesne alanlarının değişmezleri (nedensellik kategorisinin tüm gerçeklik alanlarını kapsamaması gibi), kısaca bilginin varlık temelini gösterir. Burada Hartmann'ın kategorial analizi nasıl yaptığını, yanlışları nasıl düzelttiğini (örneğin, zihnin doğaya yasa dikte edemeyeceğini, yasayı doğadan edineceğini) anlatmaya gerek yok; bunlar zaten açıkça yazıldı. Burada önemli soru, temel disiplin sorusunun günümüzde neden gözardı edildiğidir. Gerek felsefede gerek bilimlerde alt dalların hızla çoğalmasıyla varlık bütününün görülemeyecek kadar çeşitlilik içermesinin tahammül edilemezliği mi? Sanmıyorum, çünkü alanlar üzerine bilgilerin çoğalması, kategorilerin sayılamayacak kadar çoğalması demek değildir. Gerçi kategoriler ne on tanedir (Aristoteles) ne de oniki (Kant), ama her yeni bilgi yeni bir kategorinin keşfi değildir. Örneği, genetik kodlanma kalıtım kategorisi içindedir; kuantum, mekanik olmayan hareket biçimidir; toplumsallık bir regulation sistemidir, vbg. Asimetri simetri ile, kaos kosmos ile, kesinti süreklilik ile, devrim evrim ile birlikte var. Bu fenomenler bir real diyalektiğe işaret eder. Bunlar ontolojinin her çağda yeni bilgilerle işlenebilecek bir uğraş olması demektir.

□ Moore üzerine bu söylediklerim, 28 yıl önce yazdığım ve 6 yıl sonra da yayımladığım ("Felsefe Arkivi", sayı 25, 1984) "G.E. Moore'un 'Naturalistçe Yanıltmaca Yanıltmacası" başlıklı makalemin son kısmının bir eleştirisidir; bir özeleştirmedir. Moore'un bu sözü için bakınız: P.E. Schlipp, ed., *The Philosophy of G.E. Moore*, Illinois, 1942, s.14.

Kurgular, doğal veya tarihsel senaryolar, modeller ontolojiyi ilgilendirmez. İşlenişin idealistçe mi, materyalistçe mi olduğu sorusu da gayriciddi olduğundan dışarı atılır. İnsani zaaftan doğan kavramlar, bu kavramlarla oluşturulan varsayımlar -örneği yaratıcı, planlayıcı üstün varlık ve buna koşut olan, mükemmelliğe doğru bir basamaklar düzeni- işlenemez metafiziklere yol açtığından ve bilginin önünü tıkadığından elenirler. Gene de, bu tür kavramların neden/nasıl oluştuğunu çözümlenmek felsefeye düşer, ontolojik antropolojinin bir görevidir. İnanmanın ontolojik-antropolojik çözümlenmesi henüz tamamlanmamış bir görevdir.

Son olarak, unutulmuş görünen metafizik sorunların yerini belirtmeye çalışayım. Bir sorunun metafiziksel olabilmesi için, o sorun hakkında asgari bilginin olması gerekir. Ölümsüz ruh metafiziksel bir sorun değildir, çünkü asgari bir bilgisi dahi yoktur. Cansız, yani fiziksel ve anorganik kimyasal süreçlerden canlı süreçlerin nasıl meydana geldiğinin sonuna kadar açıklanamazlığı metafiziksel bir sorundur, çünkü işlenebiliyor, çözüm aranabiliyor. Adalet kavramıyla gerçeklikteki ve geçerlikteki hukuk sistemlerinin bağdaşmazlığı, çözümsüz bir sorun artığı bıraktığından, metafizikseldir, ama bağdaşabilirliği insanlığın idesidir de. İşlenebilir olmasına rağmen, çözülemez olduğunu önceden bildiğimiz, paradoksal olduğunu bildiğimiz tek sorun var: mutlak başlangıç, mutlak son. Astro-fizik bunun çözümü için uğraşiyor. Ama bunun diğer sorun artıklarından farkı, her çözüm girişiminin düşüncüyü yeniden çözülemezlik ağına sokmasıdır, -büyük patlamanın öncesindeki sonsuz büyük patlamalar gibi. Mutlak başlangıç ve mutlak son, aklımızın kosmos ile örtüşmeyen kavramlarıdır. Bu insani çaba, ilk ve son sayfaları bizce hiç bilinmeyecek olan bir kitabın bu iki sayfasını yeniden yazma girişimidir; bizi hiç seyretmeyi seyretmemiz, bizi hiç umursamayanı umursamamızdır. Bilinemez olanı bilme isteği pek insanidir, ama insan varolanların nasıllığının ötesinde bir ölçüt değildir; bunu bulamaz, yalnızca kurgular. Bu nedenle, varlık bilgisi bakımından insan, varolanlar arasında bir varolandır. Gene de bir farkla: Sonuna kadar açıklayamayacak olsa da bütünlüğe bakabilmesi; üstelik, bütünlüğün ardına, sonsuzluğuna bakabilmesi.

.....
* * *

(The Basic Discipline of Philosophy: Ontology)

ABSTRACT

Philosophical studies today do not concern themselves with the problem of fundamental discipline, an attitude which seems to be influenced by arbitrary selections of standpoints due to the plurality of movements. Studies in part are important as studies in detail, but if they are left by themselves as dispersed topics, conceptual integrities can never be reached. Philosophy has been defined in a great variety of ways since its beginnings, but this fact does not reduce it to the level of mere opinion. What is important is to stand on a fundament which shows unity in variety. Only ontology is able to secure this fundament, because the basic question directed to the problem groups of disciplines is always concerned with the fundamentals of their being,-of knowledge, of belief, of values, of art etc. Definitions may seem to be far away from each other, and they may even forget ontology and may push on the foreground the theory of knowledge, the theory of language or the enterprise for conceptual analysis; but all of them can eventually be set aright on ontological grounds. For example, Wittgenstein's or Moore's understandings of philosophy seem at first sight to be disconnected from life, from action. In reality they are connected to the essence of philosophy. They are not vulgar, transient prospectuses for action. The present task of ontology is to prepare the future of humanity by furnishing ideas actual in their generality and general in their actuality.

Keywords: *ontology, being, knowledge, value.*

ÖZGÜRLÜK YA DA NEDENSEL BELİRLENİM, ÜÇÜNCÜ BİR OLASILIK (ANTİNOMİ) MÜMKÜN MÜ?

Güven ÖZDOYRAN*

ÖZET

Özgürlük ve nedensellik iki temel felsefi kavramdır. Bu iki kavram arasındaki sorunlu ilişki felsefi sistemler arasındaki ilişki üzerinde de dolaylı olarak etkilidir. Bu yazının amacı, bu iki kavramı Kant'ın ilk kritiğini merkeze alarak tartışmak, Kant'ın üçüncü antinomideki çözümünü özetleyerek, bu çözümü yorumlamaktır.

***Anahtar Kelimeler:** Özgürlük, Nedensellik, Üçüncü Antinomi, Anlama Yetisi, Akıl*

* * *

Açıktır ki, iki kavram, “özgürlük” ve “nedensel belirlenim” birbirini dışlayan, eğer biri tercih edilecekse diğerini zorunlu olarak dışarıda bırakan, öyle ki birine doğru olan yönelim diğerinin olasılığını reddetmeyi dayatan ve artık günümüzde neredeyse iki temel ideolojik pozisyonudur. İstisnasız olarak tüm nesnelerin doğadaki nedensellik yasasına tabi olduğu, belirlendiği bir dünyada özgürlük kavramından bahsetmek mümkün değildir. Bu yasayla kurgulanan bir dünyada, insanı edimlerinden dolayı sorumlu tutmaktan bahsedilemez. Doğadaki bir nesne olarak insan da bu nedensellik yasasının katı belirlenimi altındadır ve edimlerini etkileyen motifler başka bir empirik olguda aranmalıdır. Dahası, “suç” ya da “ceza” kavramlarına karşı geliştireceğimiz dil, dolaylı olarak bu iki kavram arasındaki tercihimize göre şekillenecektir. Başka bir deyişle, örneğin “suç” olgusuna karşı takınacağımız tavır, “nedensellik” ve “özgürlük” arasında gidip gelen sarkacın bizi yönlendirmesine bağlıdır.

İddia edilebilir ki, kendi akıl yürütmelerini ya da gerekçelendirmelerini “özgürlüğün” olasılığını ortadan kaldıran, ama “nedensel belirlenimin” önünü açan bir felsefi dizgeden hareketle gerçekleştiren bir birey, aynı zamanda politik, hukuki ya da ahlaki konularda da kendini konumlandırırken bu referans noktasından bağımsız düşünemeyecektir. Kant, açık olarak deneycilerin ahlak konusunda söz söyleme haklarının olmadığını iddia eder. Burada sorun artık bir meşruiyet sorununa dönüşmüştür. O halde, görülüyor ki, bizim daha en başta aldığımız felsefi pozisyon, hukuki ve ideolojik sorunları tartışırken

□ ODTÜ, Doktora Öğrencisi.

yapacağımız akıl yürütmeleri de “belirleyecektir”. Bununla beraber, günümüzde ise “suç” ya da “ceza” olguları yalnızca teknik birer hukuki terime dönüşmüştür. Bu kavramları tekrar “ahlak sistemi” içerisinde tartışmak ve en temelde bilgi felsefesiyle yola çıkmak demek bu kavramları tekrar ussallaştırmak ve onları tekrar ait oldukları bağlama taşımak demektir. Başka bir deyişle, eylemlerimizde özgür olmak için, öncelikli ve zorunlu koşul, bu özgürlüğün bilgisine sahip olmaktır. Bütün bu yorumlar ışığında, Kant iki açıdan son derece önemli bir noktayı temsil ediyor:

Birincisi, bu önem tümüyle “Üçüncü Antinomi”nin bizatihi kendisindedir. Bu antinomide Kant yukarıda vurguladığım özgürlük ve nedensellik yasası arasındaki gerilimi, uzlaşmazlığı ele alır. O, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, bu antinomiye çözerken özgürlük idesini, nedensellik yasasıyla beraber öne sürer ve bu iki kavramın çelişmeye düşmeksizin bir arada varolabileceğini iddia eder. Ona göre, doğadaki nedensellik yasası bilgi için zorunlu iken, özgürlük de ahlak için vazgeçilmez bir ön koşuldur. İnsan, doğadaki diğer nesnelere gibi nedensellik yasasının koşullarına bütünüyle tabi olsaydı, edimlerinden sorumlu tutulamazdı.

İkincisi, Kant hukuk teorisini ahlak sisteminden türetir. Başka bir ifadeyle, o, hukuk teorisinin temellerini ahlak sisteminde bulur. Bu iki sistemde de temel nosyon “kendini sınırlama”dır. Hukuk sistemi açısından, bu kavram dışsal nedenlerle belirlenir (örneğin meşru devlet otoritesi), ahlak sistemi açısından belirleyen içseldir, akıl'ın kendisidir. İlkinde, dışsal özgürlük sorununun merkezindeyken, ikincisinde “içsel” özgürlük (istencin özgürlüğü) tartışılır.¹ Burada Kant'ın asıl çabası hukuki ödevleri kategorik imperatif'ten türetme çabasıdır. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz: Kant açısından yalnızca ahlak değil, hukuk alanı da ussallık taşır, taşınmalıdır; ve bu ussallık aklın nedenselliği ya da özerkliği ile –özgürlük ile- açığa çıkar. Kant'ın kendi ifadesiyle, özgürlük ahlakın *ratio essendi*'sidir.² Öyleyse, eğer Kant'ın üçüncü antinomide eğilimi antiteze yönelik olsaydı ve aklın nedenselliğini, “özgürlükten kaynaklanan nedenselliği” reddetseydi, bu durumda ne ahlak için ne de hukuk açısından söyleyebilecek sözü kalmış olurdu. Perry'nin vurguladığı gibi, ilk kritikte “özgürlük” kavramı sorunlu da olsa karşımıza çıktığında bunu bir son olarak değil, ama başlangıç noktası olarak almalıyız.³

O halde, Kant üçüncü antinomide nasıl bir çözüm üretir?

¹¹ Immanuel Kant. *Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press, 1991, s.42

²² Immanuel Kant. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s.4

³³ Ralph Barton Perry. “The Abstract Freedom of Kant”, *The Philosophical Review*, Vol.9, No.6, 1900, s.630

Kant, özetle, bu ilk kritiğindeki “Analitik” bölümünde, özel olarak “İkinci Analoji”de, Hume’un eleştirileri sonucunda “saygınlığını” önemli ölçüde kaybeden “nedensellik yasası”na “itibarını” yeniden iade etmeye çalışırken, diğer yandan, “Diyalektik”in “Üçüncü Antinomi”yi ele aldığı bölümünde, özgürlüğün teorik zeminini kurmaya, aklın bir idesi olarak “aşkınsal özgürlük”ü bu yasanın koşullarından kurtarmaya çalışır. Böylelikle Kant, “Analitik”te, nedensellik yasasının nesnel geçerliliğini dayandırdığı bilginin koşullarını kurar. Bu kurma süreci aynı zamanda deneyimin sınırlarını belirler. Kant için, deneyim empirik bir bilgidir.⁴⁴ Fakat diğer yandan aynı deneyim, tümüyle görüngülerin sentetik birliğine dayanır. Yargının sağladığı analitik birliğinden farklı olarak, sentetik birlik aynı sürecin farklı yönleri olan üç ayrı sentez ile sağlanır (A edisyon, Aşkınsal Çözümleme –nesnel çözümleme-: *görüde tamalığın sentezi, imgelemede yeniden üretimin sentezi, kavramda tanımanın sentezi*). Böylelikle içerik saf görü formları olan uzam-zaman ile sağlanırken, “bilgi” verili olanların bu sürece tabi olmasıyla ortaya çıkar. Kant’ın ifadesiyle “düşünceler içerik olmadan boş, görümler kavramlar olmadan kördürler.”⁵⁵ Anlama yetisinin saf kavramı olarak nedensellik de mümkün deneyimin nesnelere uygulandığında geçerlilik kazanır. Bu anlamıyla, nedensellik kategorisi deneyimin zorunlu bir koşuludur. Bizim için deneyimi mümkün kılan, tüm nesnelere neden-sonuç ilişkisi içinde algılamaktır. Dolayısıyla, öyle sanıyorum ki, şu şekilde formüle edebileceğimiz bir genelleme en azından ilk kritik söz konusu olduğunda doğru olacaktır: Aşkınsal olan her bilgi, ya da bilgi içerisindeki her aşkınsal öge *saf (rein), a priori*’dir, ancak her saf öge aşkınsal değildir. Sadece deneyime uygulanabilen saf öge ya da bilgi aşkınsal olabilir. Kant, “Diyalektik”te ise doğadaki nedensellik yasası ile beraber numen bir neden olarak “aşkınsal özgürlüğü” de öne sürer. Bu durumda, deneyimin birliği ilkesini ortadan kaldırdığı için, deneyimin sınırlarını aşan bu özgürlük idesi problemlili bir kavramdır. (Aklın idesi derken Kant’ın kastı “deneyim dünyasında kendisine karşılık gelen hiçbir obje olmayan” kavramdır. Akıl, deneyimin nesnelere ile değil, ama yalnızca anlama yetisi ve onun kategorileri ile ilişki kurar. Akıl bu ideleri üretirken hala anlama yetisinin kavramlarıyla çalışır. Çünkü anlama yetisinin saf kavramları düşünce formlarıdır ve onları kullanmaksızın “düşünmek” mümkün değildir. Yani, “numen” düşünülürken yine bu kavramlar üzerinden çalışılır. Ancak bu tür kullanımda kavramların empirik değil, “aşkınsal” kullanımı söz konusudur ve aşkınsal kullanımda kavramlar duyusallık tarafından verilen deneyim nesnelere değil, kendinde şeylere uygulanır –Kant çalışmasının bazı bölümlerinde “aşkınsal” ile “aşkın” terimlerini, aralarında anlam açısından kesin ayrımlar olmasına rağmen, birbirlerinin yerlerine kullanır-. Başka bir ifadeyle, anlama yetisi

⁴⁴ Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. Bedford & St. Martin’s, Boston, 1965, B 218

⁵⁵ A 51/B 75

“düşünme kapasitesi” olarak tanımlanır, ama aynı anlama yetisi yukarıda sözü edilen “sentez” ile çalışırsa aynı zamanda “bilme” kapasitesidir. Dolayısıyla, anlama yetisinin kategorileri duyusallık ile verilenlerin sentetik birliği ile ilişkili iken, aklın kavramları, yani ideleri, “genel olarak tüm koşulların koşulsuz sentetik birliği” ile ilişkilidir.⁶ Aklın ideleri, anlama yetisinin kavramlarından farklı olarak “şematize” değildir.) Ancak Kant ne doğadaki nedensellik yasasından ne de özgürlük idesinden vazgeçecektir, bunun yerine bu iki farklı nedenselliğin birbiriyle çatışmadan bir arada varolabileceğini göstermeye çalışır. Aslında, temel olarak bu ilk kritiğinde Kant’ın amacı böyle bir özgürlük idesinin nesnel gerçekliğini ispatlamak değil, yalnızca onun doğadaki nedensellik yasasıyla çatışmadığını göstermektir. Bunu yaparken de, aşkınsal idealizmin temel ayrımını, “duyulur dünya” ile “düşünülür dünya” ayrımını öne sürer, böylece birbirini dışlayan bu iki kavram, nedensellik ve özgürlük, farklı zeminlerde birbirleriyle çatışmadan bir arada varolabilir. Kant üçüncü antinomide özgürlüğü kurtarabilmek için bazı kavramlar, ayrımlar öne sürer: “dinamik-matematiksel sentez”, “homojen-heterojen”, “ilk başlangıç”, “sonlu-sonsuz seri”, “yeterlilik” v.b. Böylelikle Kant, birbiriyle çelişir görünen bu iki kavramı bir arada tutmaya çalışır, daha doğru bir ifadeyle sisteminde özgürlük’e meşru bir biçimde yer açmaya çalışır.

Öncelikle, Kant antinomilerin yapısını açıklamak için *Antitetik* (*Antithetik*) kavramını kullanır.⁷ Buna göre, burada tek yönlü bir argüman yoktur. Tersine, birbiriyle çatışan iki sav söz konusudur –tez ve antitez- ve bu iki sav’dan hiçbiri bir diğeri üzerinde üstünlük sağlayamaz. Bu savlar, aklın doğası ve ilkesi gereği, ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir.

Üçüncü antinomünün “tez”i doğadaki nedensellik yasasının tek başına “doğa”yı açıklamakta yeterli olamayacağını, bununla beraber ikinci bir nedenselliği, “özgürlük” yoluyla nedenselliği varsaymamız gerektiğini iddia eder. Tez’in bu iddiasına göre, eğer doğadaki her şey nedensellik yasasına tabi ise, yani doğadaki her olayın zamansal olarak kendisinden önce gelen bir nedeni varsa, bu durumda zamansal olarak önce gelen bu neden’in kendisi de daha önce gelen başka bir olayın sonucu olacaktır ve bu nedensel seri hiçbir zaman tamamlanamayacak ve başlangıcı olmayacaktır. O halde, bu seri bize hiçbir zaman nedensel bir açıklamayı sağlayacak yeterli koşulu da sunamayacaktır. Böylece, tez’in argümanına göre, tek başına nedensellik yasası kendisiyle çelişiktir. Bu noktada tez’in argümanlarına daha dikkatle bakmak gerekiyor. Tez burada nedensellik yasasının katı belirleniminden kurtulabilmek için zorunlu bir neden olarak özgürlüğü öne sürerken, “açıklayıcı olma”,

⁶⁶ A 391/B334

⁷⁷ A 421

“yeterlilik”, “gerçek neden” ve “ilk başlangıç” gibi kavramlar neredeyse argümanın bütün ağırlığını taşır. Bu argüman içinde bütün bu saydığımız kavramlar birbirleriyle sıkı sıkıya bağlıdır. Buna göre, “ilk başlangıç” kavramı bizi zorunlu olarak bir diğer kavram “gerçek ya da doğru neden” kavramına gönderir. Böyle bir neden, içerisinde mutlak *kendiliğindenliği* (*spontaneitat*) barındırır. Bu kendiliğindenlik Kant tarafından “aşkınsal özgürlük” olarak adlandırılır. O “özgürlük”ü “kendiliğinden yeni bir durum başlatma gücü” olarak tanımlar. Böyle bir kendiliğindenlik zamanda belirlenen ve zamansal olarak daha önce gelen başka bir nedeni gerektirmez. Böyle bir özgürlükten kaynaklanan nedenselliğin kendisi de duyular dünyasında yer almazken, dolayısıyla empirik yasaların belirleyiciliği altında değil iken, başlattığı nedenler dizisi duyular dünyasında yer alacaktır. Sonuç olarak, tez’in argümanına göre, özgürlükten kaynaklanan nedensellik olmadan nedenler dizisinde biz hiçbir zaman “ilk neden”e ulaşamayacağız. Böyle bir durumda da tamamlanmış bir seriden bahsedilemez. Kant’a göre bir neden nihai açıklamayı verebildiği sürece “gerçek neden” olabilir. Başka bir ifadeyle, sadece “gerçek neden”, kendisi görüngüler alanında olmayan mutlak bir kendiliğindenlik olabilir. Böylece, kendiliğindenlik özelliği nedeniyle bir ilk neden olarak özgürlük kendisinin nihai açıklamasını verebilir durumda olacaktır. Burada nedensellik yasası her olay için yeterli bir nedeni gerektirmektedir ve böyle bir yeterlilik görüngüler alanında yer alan ve dolayısıyla zamanın koşullarına tabi olan nedenler tarafından sağlanamaz; çünkü mümkün deney alanında serideki her olay kendisinden önceki bir olay tarafından belirlenmiş durumdadır. Böylelikle bu serideki her öge türetilmiştir ve koşulludur. O halde, Kant’a göre, evrensel nedensellik yasası nedensel serinin mutlak bir totalitesini bize veremeyeceği için, akıl zamansal olarak önce gelen bir olay tarafından belirlenmeyen, yeni bir seri başlatma yetisine sahip “kendiliğindenlik” idesini, özgürlüğü, üretir.⁸⁸ Akıl bir idesi olarak özgürlük mümkün deneyim alanında verili değildir, dolayısıyla teorik akıl tarafından kavranamaz. Nedensellik kategorisinin kaynağı anlama yetisinin kendiliğindenliği iken, özgürlük idesi kaynağını aklın kendiliğindenliğinde bulur. Bu durumda, yukarıda bahsettiğim özgürlük ve nedensellik arasındaki gerilim, Kant söz konusu olduğunda anlama yetisi ile akıl arasındaki gerilime dönüşür.

Diğer yandan antitez, dünyada özgürlük gibi bir nedenselliğin olmadığını ve meydana gelen her olayın doğa yasalarına tabi olduğunu öne sürer. Aslında, antitez tüm gücünü analitik’te kurulmuş olan sistemden alır. Ve onun üzerine yeni bir argüman inşa etmez. Antitez’e göre, eğer kendisi görüngüler dünyasında olmayan, ama etkisi bu dünyada yeni bir seri başlatabilen böyle bir özgürlük varsayılırsa, deneyimin birliği ilkesi ortadan kalkacaktır. Başka bir ifadeyle, bu şekilde

⁸⁸ A 533/B 561

kurgulanan aklın özgürlük idesi, İkinci Analoji’de kurulan nesnel ve evrensel olduğu gösterilen nedensellik yasasıyla çelişir.

Kant’a göre bu, görünürde bir çatışkıdır, yani birinci ve ikinci antinomiden farklı olarak bu aklın gerçek bir çatışkısı değildir. Burada hem tez hem de antitez doğrudur. Eğer biz aşkınsal idealizmin temel ayrımını, fenomen ve numen ayrımını çözüm için anahtar olarak kabul edersek, bu antinomi de kendiliğinden çözülmüş olur. Çözüm basittir: Bu iki farklı nedensellik, iki farklı alanda çalışırlar. Yani, bir doğa yasası olarak nedensellik ilkesi görüngüler dünyasında, özgürlükten kaynaklanan nedensellik ise düşünülür dünyada birbirleriyle çelişmeden varolabilir. Bu anlamıyla insan bir yandan duyulur dünyada yer alan bir görüngü olarak bu nedensellik yasasına tabi olacaktır, ama öte yandan aynı insan numen karakteri nedeniyle kendisi zamansal olarak önceden başka bir olay tarafından belirlenmeden yeni bir seri başlatabilecek, yani özgür olabilecektir. Böylelikle Kant belki de felsefe tarihinde üzerinde en çok tartışılan çözümünü göstermiş olur. O aşkınsal özgürlüğün “gerçek”liğini “henüz” göstermediğini, ama sadece teorik açıdan nedensellik yasasıyla çelişmediğini göstermeye çalıştığını söyler. Ona göre bilimle uğraşırken biz yine de doğayı sanki böyle bir özgürlük yokmuş gibi ele almalıyız.⁹ Ancak bu antinominin çözümü hala tartışmalıdır ve bir çok yorumcuya göre Kant burada kendi koyduğu sınırı ihlal etmekte ve meşru olmayan alan içinden konuşmaktadır.

Bu antinomi’nin çözümünde sorunlu gördüğüm iki noktayı vurgulamak istiyorum. Ancak bu sorunları netleştirebilmek için öncelikle bir iki noktanın daha altının çizilmesi gerekiyor. İlk olarak, Kant tarafından, anlama yetisinden farklı olarak, diyalektik’te, akıl’a atfedilen temel görev koşulsuz bilgiye ulaşma eğilimidir. Bunu yaparken akıl bir prensipten yol çıkar: “Eğer koşullu olan verilmiş ise, koşulların tüm serisi ve dolayısıyla tümüyle koşulsuz olan da verilmiştir.”¹⁰ Böylelikle akıl, anlama yetisi ile bize verilen koşullar dizisinde geriye doğru giderek bir ilk nedene, koşulsuz olana ulaşmaya çalışır. Bu regresyon ya da gerileme süreci “sentez”i beraberinde getirir. Bize verili olan koşullu’dan seri içinde geriye doğru giderken aynı zamanda koşullu olanları bir sentez’e tabi tutarız: –gerileyen (regresif) sentez-. Kant bu sentezi ya da regresyonu, diziyi oluşturan öğelerin niteliğine göre ikiye ayıracaktır: dinamik regresyon ve matematiksel regresyon. Bu ayrım son derece önemlidir, çünkü bu ayrımı referans olarak aklın ürettiği antinomiler de dinamik ve matematiksel antinomiler olarak ikiye ayrılır; ve Kant her grup için farklı bir çözüm üretir. Buna göre, matematiksel antinomiler için “ne tez ne de antitez doğrudur” derken, dinamik antinomiler için “hem tez hem de antitez doğrudur” diyecektir. Şimdi, dinamik

⁹⁹ A 672/B 700

¹⁰¹⁰ B 436

regresyonda sentezin yapıldığı dizi içerisindeki her ögenin empirik olma zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla burada “heterojenlik” söz konusudur. Dinamik olması demek, daha önce “analitik” bölümünde de Kant’ın açıkladığı gibi, tek tek nesnelere ilgilenmek yerine, onların birbirleriyle olan ve anlama yetisi ile olan ilişkilerine bakmak demektir. O halde, burada öğelerin hangi türde olduğu göz önünde bulundurulmaz. Ancak diğer yandan matematiksel regresyonda serideki bütün öğeler istisnasız olarak empirik olmalıdır. Başka bir ifadeyle neden-sonuç zincirini oluşturan bütün öğeler birbirleriyle aynı türden, yani homojen olmak zorundadırlar. Kant’ın antinomiler için sunduğu çözümlerin farklılaşmasına tekrar geri dönecek olursak, matematiksel antinomilerde çalışan matematiksel sentezde homojenlik söz konusu olmasına rağmen, yani sadece empirik regresyona izin vermelerine rağmen, aynı zamanda koşulsuz olan talep edilir. Buradaki sorun şudur: Matematiksel antinomiler koşulsuz olanı, tıpkı koşullu olanlar gibi, mümkün deneyim dünyasında ararlar. Ancak böyle bir totalite, koşulsuz olana ulaşma, empirik regresyon ile mümkün değildir, çünkü görüngüler dünyasında her şey koşullu olarak verilir. Bu durumda Kant’a göre matematiksel antinomiler kendileriyle çelişirler. Bu antinomilerde hem tez hem antitez yanlıştır. Dinamik antinomilerde ise serideki her öge empirik olmak zorunda olmadığı için numen bir ögenin, nedenin olasılığı söz konusudur. Böylece numen bir ilk başlangıç ile serideki totalite sağlanmış olur. Bütün bu açıklamalar ışığında üçüncü antinominin antitez’ine tekrar bakacak olursak sorunu görebiliriz. Burada antitezin nedensel seride sadece empirik öğelere izin verdiği açıktır, yani burada homojenlik dayatılmaktadır. Halbuki Kant’ın kendisi de *Prolegomena*’da nedensel bağıntılarda homojenlik bulunabileceğini ama bunun bir zorunluluk olmadığını söyler.¹¹ Antitezin argümanına göre totalite bu durumda empirik serinin tamamı olarak kavranır. Ancak yukarıda da açıklamaya çalıştığım gibi, Kant için empirik bir regresyon ile böyle bir totalite sağlamak mümkün değildir. Burada antitez, sunduğu argümanlarda serideki öğelerin birbirleriyle olan ilişkilerini değil, tek tek öğelerin hangi türden olduklarını göz önünde bulundurur. Ancak biz Kant’ın matematiksel antinomilerde yaptığı analizi ve sunduğu çözümü göz önüne alırsak şu şekilde bir sonuca ulaşabiliriz: Her ne kadar üçüncü antinomi dinamik olarak sunulsa da, bu antinominin antitezi yalnızca matematiksel regresyona izin verir, bu durumda da antitez kendisiyle çelişir ve doğru olma iddiasını bütünüyle yitirir. Burada, özetle, tek tek antinomilerin konu edindiği nesnelere bakmaksızın, bu antinomilerin zemini olan aklın kendi iç dinamiği ve çözüm için sunulan süreci dikkate alıyoruz.

İkinci olarak, yine antitez karşı argümanını bütünüyle Analitik’te kurulan dile dayandırıyor gibi görünse de son derece kritik bir hataya düşüyor: Numen ve fenomen ayrımını kabul etmiyormuş gibi görünüyor.

¹¹¹ Immanuel Kant. *Prolegomena*. Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002, s.97

92 Özgürlük Ya Da Nedensel Belirlenim...

Kant Analitik'te nesnelere için kural, ilke, yasa olarak ne tanımlıyor olursa olsun bütün bu belirleyiciler sadece görüngüler için geçerlidir. Bu anlamda, Kant nedensellik yasasını kurduğu ikinci analogide “doğadaki her şey istisnasız olarak evrensel doğa yasası tarafından belirlenir” derken, kastı sadece görüngülerdi. Sorunu buradan ele alacak olursak antitez zaten geçerliliği kaybediyor. Ayrıca, şu kesindir ki, en başından beri, Kant özgürlük varsayımına sıkı sıkıya bağlıdır ve o, özgürlüğü nedenselliğin belirleniminden kurtarmak için haklı olarak “numen” kavramına, “düşünülür dünya”ya yönelmiştir. Öte yandan, Kant'ı bu haklı amacında köşeye sıkıştıran yegane problem numen'in bilinemez, ancak sadece düşünülebilir olmasıdır. Onun hakkında yapacağımız her yargı zorunlu olarak mümkün deneyim dünyasının sınırını aşmamıza neden olur. Böylelikle, Kant antitez'in argümanına ya da Analitik'in yasalarına karşı, böyle bir özgürlüğün varlık iddiasıyla, yani numen bir neden olarak özgürlüğün bizatihi içeriğine dair yargıda bulunamazdı. Kısaca, birinci kritikte bilginin sınırı fenomenin sınırı ile çizilmiştir ve Kant aklın nedenselliği olarak özgürlüğü analitik'in argümanlarıyla çatışmadan meşru bir biçimde öne sürebilmek için, antitezin saldırılarına ve Analitik'in argümanlarına karşı onların kendi dillerini kullanır, çizilmiş olan sınırın içinden konuşmaya çalışır. Bu şekilde aynı zamanda mümkün deneyim'in sınırını ihlal etmemiş olur. Bütün bu nedenlerden dolayı, Kant “ilk neden”, “tamamlanmış seri”, “gerçek neden”, “yeterlilik”, “açıklama”, “sonlu seri sonsuz seri” gibi kavramlar kullanır ve böylelikle kısmen hala Analitik'in çizdiği sınırlar içindedir. Kant'ın temel sorunu bu kavramlar değildir, bu kavramlarla yapay bir biçimde oynar. Bu kavramlar numen bir nedenselliğin içeriğine dair bir şey söylemez, tam tersine onlar empirik nedensellik yasasının eksikliğine dair bir şeyler söyler. Burada vurgu nedensellik yasasının noksanlığına dairdir. Ancak bu durum bazı hayati sorunlara yol açar. Analitik'in dilini Antitez'e karşı kullanmakla, Kant sadece Antitez'e zarar vermiş olmaz, ama aynı zamanda “kusursuz” olduğunu düşündüğü Analitik'in argümanlarına da zarar vermiş olur. Diğer bir deyişle, bu durumda deneyimin birliği ilkesi de bozulmuş olur. Görüngüler alanında, nedensel dizideki öğeler, yeterlilik koşulunu yerine getiremediği için, ikinci analogide nesnelligi ve evrenselliği kanıtlanan nedensellik yasası da kendisiyle çelişir duruma gelmiştir. Böylelikle, Kant üçüncü antinomide çözüm olarak bu iki nedenselliğin çatışmadan bir arada varolabileceğini söylese de artık elimizde sadece bir tek nedensellik kalmıştır: özgürlük'ten gelen nedensellik. Birinci kritikte açıktır ki, başlangıçtan üçüncü antinomiye kadar, nedensellik yasasının varlığı tartışmaya yer bırakmaksızın gösterilmiş ve kabul edilmiştir, -çünkü bu nedensellik olmadan deneyim bizim için mümkün olmazdı-, bu antinomi de ise Kant'ın amacı yalnızca özgürlük'ün olasılığı için yer açmaktı. Ancak, bütün bu yukarıda saydığım gerekçelerden ötürü argüman, doğadaki nedensellik yasası ile

özgürlük arasında bir çekişmeye dönüşmüş, ve sonuçta şaşırtıcı bir biçimde nedensellik yasası özgürlük'e bağımlı hale gelmiştir.

Sonuç olarak, her ne kadar Kant'ın savunduğu bu bir arada varolabilme durumu sorunlu gibi gözükse de, o felsefi dizgesini nedensellik yasasının katı belirlenimciliğine mahkum etmemiş ve teorik akıl tarafından olasılığı gösterilmeye çalışılan bu özgürlük'ün üzerine kendi ahlak sistemini ve hukuk teorisini kurmuştur. Felsefe tarihindeki belki de en zengin akılyürütmeleri içeren bu antinomi ve çözümüyle nihai amaç olan "ahlak"ı kurabilmeyi meşru kılacak olan "istencin özgürlüğü" için "sorunlu" da olsa "aşkınsal özgürlüğün" mantıksal olasılığını göstermeye çalışmıştır. Böylelikle Kant, felsefesinde ortaya çıkacak muhtemel bir krizi, düğümlenmeyi aşmış olur.

* * *

(Freedom or Causal Determination, Is Third Probability (Antinomy) Possible?)

ABSTRACT

Freedom and natural causality are two basic philosophical notions. The problematic relation between these two notions also has an indirect effect on the relation between philosophical systems. The aim of this paper is to discuss these two concepts by putting Kant's first critique at the center and to interpret his solution by summarizing his solution of third antinomy.

Keywords: Freedom, Causality, Third Antinomy, Understanding, Reason

Kaynakça

- Kant, Immanuel (1965). *Critique of Pure Reason*. Çev.: Norman Kemp Smith, Boston: Bedford & St. Martin's.
- Kant, Immanuel (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev.: İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev.: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Perry, Ralph Barton (1900, Kasım). "The Abstract Freedom of Kant", *The Philosophical Review*, Vol.9, No.6.

94 *Özgürlük Ya Da Nedensel Belirlenim...*

DOĞRULUĞU EPİSTEMOLOJİNİN SINIRLARI ÖTESİNDE YENİDEN DÜŞÜNMEK: RORTY VE HEIDEGGER

Özgür AKTOK*

ÖZET

Bu bildiri, doğruluk kavramını modern epistemolojinin sınırları dışında düşünmüş olan iki filozofun, Amerikalı neo-pragmatist Richard Rorty ve Alman Martin Heidegger'in doğruluk anlayışlarını karşılaştırarak ele alıyorum. Öncelikle Rorty'nin "pragmatik doğruluk" anlayışını açıklığa kavuşturduktan sonra, bu anlayışın, Rorty'nin ortaya attığı kendi özgürlük gerekçesinin altını nasıl oyduğunu gösteriyorum. Daha sonra, Rorty'nin kendi kendisini reddeden argümanındaki bu temel sorunun, onun tutarsız Platonculuk tanımına dayandırdığı Platonculuk eleştirisinden kaynaklandığını ortaya koyarak, Heidegger'in Rorty'e göre daha tutarlı olan Platonculuk tanımı ve eleştirisi üzerine inşa ettiği "ontolojik doğruluk" anlayışını, Rorty'nin doğruluk anlayışına göre daha başarılı bir doğruluk anlayışı olarak öneriyorum.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Rorty, doğruluk, epistemoloji, ontoloji, pragmatizm, Platonculuk

* * *

1. Giriş:

Sunuma başlarken, öncelikle kısaca bu sunumda yapmayı amaçladığımı özetlemek istiyorum. Öncelikle, Richard Rorty'nin pragmatik doğruluk anlayışını ele alacağım. Richard Rorty, felsefenin çok geniş anlamda düşünürsek, özünde bir çeşit yeniden temsiliyetçi epistemoloji kuramına indirgenebileceğini düşünür.¹ Bu *epistemolojist* felsefe ise Rorty için özünde Platonculuk'tur.² Demek ki, Rorty neo-pragmatik doğruluk anlayışını, Platoncu bir doğruluk anlayışının eleştirisi olarak inşa etmiştir. Diğer bir deyişle, Rorty'nin doğruluk eleştirisi ve anlayışı, onun Platonculuk tanımına, ve bu tanım üzerinden geliştirdiği eleştiriye dayanmaktadır. Bu sunumda, Rorty'nin Platonculuk tanımına bir eleştiri yönelteceğim. Bu tanımın tutarsız bir tanım olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Tutarlı bir Platonculuk tanımı yaparsak, Rorty'nin pragmatik doğruluk anlayışının da bu tutarlı Platonculuk tanımı içine girdiğini görebiliriz. Böylece aslında tutarlı bir

□ Araştırma Görevlisi, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü

¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press. Princeton, NJ: 1979, s 3.

² Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press. Minneapolis: 1982, Giriş.

Platonizm tanımı, pragmatizmi de kapsadığından, Platonculuğu eleştirmek, tutarlılık gereği, Rorty'nin pragmatik felsefesini de eleştirmek, ve onun yerine daha da farklı bir doğruluk anlayışını önermeyi gerektiriyor. Bu konuşmada, Rorty'nin tutarsız Platonculuk tanımı yerine, Heidegger'in daha tutarlı olan Platonculuk tanımından faydalanacağım. Bir eleştiri, ancak varsaydığı tanımlar tutarlı olursa güçlü bir eleştiri olabileceğinden, Platonculuk'un eleştirisine dayanan bir doğruluk kavramı, Rorty'nin değil, Heidegger'in önerdiği tanım üzerinden, ve bu tanımla bağlantılı olan eleştirisi üzerinden ele alınmalıdır. Dolayısıyla, Heidegger'in doğruluk anlayışı, onun daha tutarlı Platonculuk eleştirisinin üzerine inşa edilen daha tutarlı ve başarılı bir doğruluk anlayışı olarak bu bildiride Rorty'ninki yerine önerilecektir.

2. Rorty'nin Karşı Çıktığı Modern Epistemolojinin Geleneksel Doğruluk Kavramı

Birinci sorumuz, Rorty'nin neye karşı çıktığıdır. Önce bunu biraz açmak istiyorum. Modern epistemolojiyi Kartezyen gelenek tarafından özne ile nesne arasına açılan bir uçurumun kapatılma kaygısının ifadesi olarak okuyabileceğimizi düşünüyorum. Epistemolojide karşımıza çıkan “doğruluk” kavramı, işte bu uçurumun aşılma çabası olarak, yaygın bir şekilde dünyanın zihinde *yeniden temsili* olarak formüle edildi. Diğer bir deyişle, doğruluk, önerme, inanç gibi zihinsel fenomenlerin, dış dünyayı oluşturan olgularla “uyum” ya da “tekabüliyet” ilişkisi içinde olması yolu ile öznenin, nesnelliği kendi varlığında *yeniden temsil etmesi* olarak yorumlandı. Doğruluk, bu bağlamda, yeniden temsil, yani İngilizcesi ile bir “representation”, dünyanın ikinci bir kez daha sembolik üretimi demektir; ya da dünyanın “kopyalanması”, ona benzer bir “resmin” zihince çizilebilmesi olarak da düşünebiliriz doğruluğu.

3. Rorty'nin Platonculuk Tanımı

Demin de söylediğim gibi, Rorty, felsefenin özünde çok geniş anlamda düşünürsek, bir çeşit genel epistemoloji kuramına indirgenebileceğini düşünür. Çünkü tüm felsefi sorgulama, hangi konuya yönelirse yönelsin, iki şeyi varsayar: Birincisi, insana aşkın olan bir doğruluğun, bir öte-gerçekliğin varlığını. İkincisi, felsefenin ödevinin işte bu aşkın doğruluğun bir “yeniden temsil etme” bir çeşit “en doğru kopyayı çıkartmak” olduğunu. Rorty'ye göre Platonculuk tanımı budur, Rorty'nin karşı çıktığı Platonculuk da budur. Ona göre modern felsefeye geldiğimizde gerçekçi ve nesnelci olan felsefe akımları, aslında farkında olmadan bu Platoncu geleneği sürdürürler. Onlar, her ne kadar Platon'a karşı olsalar da, onun aşkın varlık alanını maddesel bir dış gerçeklik adı altında sürdürürler. Gerçekçi, yani, realist bir ontoloji üzerine inşa edilen modern epistemoloji teorilerine göre önermelerimiz dış dünyadaki olgulara tekabül ediyorsa, doğru; etmiyorlarsa yanlış olma niteliği taşırlar. Rorty, neo-pragmatist doğruluk anlayışı ile, modern

epistemolojinin ve *epistemolojize* edilmiş olan modern Platoncu felsefe geleneğine karşı çıkar.

Böylelikle, Rorty'nin Platonculuk tanımının açıklığa kavuştuğunu varsayıyorum. O halde Rorty'nin Platonculukta karşı çıktığı şey nedir? Şimdiden sonra, bu bağlamda, Rorty'nin Platonculuk'ta karşı çıkışında kullandığı etik-politik gerekçesi ile ilgilenmek istiyorum.

4. Rorty'nin Platonizme Karşı Çıkmak için Sunduğu Etik-Politik Gerekçe ve Alternatif Doğruluk Kavramı Nedir?

Rorty'ye göre insanı ve tüm insanlığı aşan evrensel, aşkın bir nesnel doğruluk fikri, ona göre totaliteryan, baskıcı bir toplum düzenini insanlara dayatmak anlamına gelir. Rorty evrenselci söylemi baskıcı, özgürlük karşıtı bularak, onun yerine yerelci, yani toplumdan topluma, kültürden kültüre, cematten cemaate değişen, çoğulcu bir doğruluk anlayışını savunur.³ Bu yaklaşımda, doğruluk, tüm bir toplumun üzerinde uzlaştığı şeydir. Rorty'ye göre insanın oluşturduğu sosyal cemaatler, toplumun kendisi, neyin doğru, neyin yanlış olduğuna “diyalog” yoluyla karar verme gücüne sahip tek mercidir. İnsanın toplumsal bir varlık olarak hayatta başarıyla kalmasını sağlayan ve toplum tarafından üzerinde uzlaşmış olan tüm önermeler bütünü, böylelikle “doğru” olarak tanımlanır. Görüldüğü gibi, Rorty için doğruluğu belirleyen, önermelerin dış dünyaya uyup uymaması değil, toplum tarafından üzerinde uzlaşıp uzlaşmıyor olmasıdır. Böyle bir uzlaşım ise, toplumsal refah sağlayan pragmatik bir ögedir. Rorty bu yüzden kendi doğruluk anlayışına “epistemolojik davranışçılık” adını verir.⁴

5. Rorty'nin Pragmatik Doğruluk Anlayışı Neden Savunulabilir Bir Anlayış Değildir?

Rorty'ye olan eleştirim, onun Platonculuk tanımına yöneliyor. Rorty, farkında olmadan, Platonculuğun sınırlı bir tanımı üzerinden, Platonculuğu, “kısmen” eleştirmiş olur. Dolayısıyla, eleştiri yetersiz kaldığından, eleştirilen şeyin yerine önerilen, yine Platonculuğun sınırları içinde kalır. Böylelikle, bu tutarsız tanım üzerine inşa edilen Rorty pragmatizmi, aslında örtük bir Platonculuk olarak karşımıza çıkar. Rorty'nin Platonculuğa yönelttiği totaliter, baskıcı olmak gibi eleştiriler, onun kendi felsefesine de yönelmiş olur. Bildiride bu noktaları

³ Bkz Richard Rorty, “Solidarity or Objectivity?” Post-analytic Philosophy, ed. John Rajchman ve Cornel West. Columbia University Press. New York: 1985. Rorty bu makalesinde, nesnelliğin yerine, dayanışmayı, doğruluğun tanımı açısından daha yüksek bir epistemolojik değer olarak ileri sürmekte, nesnelliği, toplumsal dayanışmayı, özgürlüğü ve toplumsal refahı tehdit eden, tehlikeli bir nosyon olarak reddetmektedir.

⁴ Rorty *epistemolojik davranışçılık* kavramını özellikle “Philosophy and the Mirror of Nature (Felsefe ve Doğanın Aynası)” adlı yapıtında geliştirmiştir.

vurguladıktan sonra, son olarak, daha önce de belirtmiş olduğum gibi, Heidegger'in daha tutarlı Platonculuk eleştirisi üzerinden, onun ontolojik doğruluk anlayışını önereceğim.

Şimdi, eleştirimi açıklamak istiyorum: Rorty'nin tanımı neden tutarsız? Rorty, önermelerimizi doğru kılan insana aşkın bir varlık ve doğruluk alanını reddederken, insanın kendisini aşkın bir otorite haline getirir. Kısacası, Rorty için Platonculuğun tanımı, insanın otoritesinin başladığı yerde sona erdirilir. Dünyaya, doğru yapma gücünü bahşetmeyen Rorty, nedense insana gelince sonsuz bir yetki gücü vermektedir. Dolayısıyla, Rorty aslında Platonculuğu eleştirirken, insan-merkezci bir doğruluk anlayışına sürüklenir. Heidegger'in Platonculuk tanımı açısından bakarsak, insan merkezci ve özneyi ya da insan toplumunun kendisini en yüksek otorite ilan eden her türlü felsefe, aslında Platonculuğun ulaştığı doruk noktasıdır. Yani Rorty için Platonculuğun bittiği yer olan insan-merkezcilik, ya da insan-biçimcilik, Heidegger için tam da tersine Platonculuğun çağımızda aldığı bir biçimdir.

6. Heidegger'in Platonculuk Tanımı ve Eleştirisi

Şimdiye dek gösterdiğim, Heidegger'in tanımına göre Rorty'nin Platonculuk tanımının daha dar kaldığıdır. Rorty'nin dar tanımına göre, pragmatizm Platonculuğun dışında kalır. Heidegger'in geniş tanımına göre ise pragmatizm tanımın içinde kalır. Heidegger'in tanımı neden daha tutarlı bir tanım? Burada, biraz da Nietzsche'nin Platonculuk yorumunu devreye sokmak istiyorum. Daha doğrusu, Heidegger'in Platonculuk tanımını, Nietzscheci bir gözle okumayı öneriyorum. Heidegger'in Nietzsche'yi son metafizikçi ve son Platoncu ilan etmesine karşın, Nietzsche ile paylaştığı ortak bir görüş bulunur: Her iki düşünürüne göre de, Batı metafiziğinde ortaya çıkan varlık anlayışı, belli bir yorum sonucunda ortaya çıkmış olumsal bir anlayıştır. Diğer bir deyişle, varlık ve varlığın doğruluğu anlayışları, belli bir yorumbilgisel dolayım üzerinden anlaşılmalıdır.

Heidegger'e göre, doğruluk sorunu, varlık sorunundan ayrılamaz; ve doğruluk varlığın bir karakteristiği olarak ele alınmalıdır. Bu açıdan baktığımızda, varlık birbirine indirgenemeyecek iki temel özelliğe sahiptir: Kendini bir yandan ifşa eder, var-olanlar üzerinden zamanın içinde kendini var kılar. Ancak varlık ifşa olduğu ölçüde, hatta bundan çok daha fazla, örtük kalır, yani kendi kendini tam olarak açığa çıkarmaz, göstermez. Dolayısıyla, varlık kendini hem gösterir, hem de saklar; hem verir, hem sakınır; hem aydınlatır, hem de karartır. Aydınlik ile karanlığın diyalektik bir bütünlüğü söz konusudur burada. Antik Yunanlılar'ın "*Aletheia*" kavramı, işte bu çift yönlülüğe vurgu yapmaktadır. *Lethein*, örtülü olma, *a-lethein* ise, örtüksüzleştirme, gizinden sıyrıp çıkartmak gibi anlamlara gelir ve bu da Antik

Yunanlılar'ın “doğruluk” kavramını ifade etmek için kullandıkları kelimedir.⁵

Heidegger'in “ontolojik doğruluk” anlayışı, doğruluğu doğrudan doğruya varlığın bu ifşa olması ve örtük kalması diyalektiği üzerinden kavradığı için, doğruluğu epistemolojinin sınırları ötesinde düşünebilen bir kavrayıştır. Heidegger'e göre, doğruluk önermelerin ya da inançların bir özelliği olmaktan önce, varlığın bir özelliğidir; insanın varlık ile kurduğu varoluşsal/ontolojik bir ilişkide açığa çıkar. Böyle bir ilişki, epistemolojik, yani salt bilişsel bir ilişki değildir; insanın dünyası ile kurduğu teorik, pratik, duygusal, estetik, etik tüm ilişkilerde açığa çıkan, daha temeldeki bir ilişkidir.

O halde Heidegger'in Platonculuk tanımı ve eleştirisi nedir? Heidegger'e göre, demin bahsetmiş olduğum çift anlamlılık, yani aydınlık ve karanlık arasındaki denge, Platon tarafından, aydınlık lehine bozulmuştur.⁶ Varlığın doğruluğu, doygun ve sonsuz bir mevcudiyet, açık seçik kavranabilecek öncesiz ve sonrasız bir bulunuş olarak kavranmıştır. Nietzscheci bir açıdan bakarsak bu doğruluk anlayışı, varlığın karanlık ve kontrolümüzden kaçan belirsiz karakteristiğini bastırmak, onu göz ardı etmek ve onu tamamen kontrol altına alabilmek için insanın ortaya koyduğu bir yorum ile gerçekleşir. Yani, aslında insanın kendini aşan aşkın bir varolan, ezeli ve ebedi bir varolan tahayyülü ile doğa karşısındaki güçsüzlüğü ve olumsuzluğundan kaçmak ve aşkın bir varlık alanı üzerinden zamana ve varlığa olan hıncını almayı ister. Bu yüzden, aslında modern teknoloji ile doğa, yani varlık üzerinde tahakküm kurma ve doğayı salt bir hammaddeye dönüştürme, Platon'un idealar alemi vasıtası ile doğa, diğer bir deyişle *phusis*, ya da “varlık” üzerinde tahakküm kurma projesinin devamından başka bir şey değildir. Özetlersek, Heidegger'e göre *Platonculuk*, Platon ile birlikte belirgin biçimde başlayan ve Nietzsche'nin felsefesinde doruk noktasına ulaşan, “varlığın unutulmuşluğu (Seinsvergessenheit) olarak yorumlanabilir.⁷ Dolayısıyla, Rorty'nin Platonculuğu sadece aşkın bir varlık alanının yeniden temsil edilme saplantısı olarak yorumlaması, Heidegger açısından baktığımızda yetersiz kalıyor. Rorty, aşkın varlık alanı yerine,

⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*. Çeviri: John Macquarrie and Edward Robinson. Harper and Row. New York: 1984, s. 33 ve s. 219.

⁶ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Vol.65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F.-W. von Herrmann. Klostermann. Frankfurt: 1989), 1936-8 el yazmaları, s. 339.

⁷ Heidegger'in Platonculuk'tan ne anladığını, ve bunu Nietzsche'nin felsefesi ile nasıl ilişkilendirdiğini, özellikle Nietzsche seminerlerini topladığı kitapta, “Nihilizm” başlığı altında bulmak mümkündür. Bkz, Martin Heidegger, *Nihilism. Nietzsche II*. Çeviri: Frank A.Capuzzi. Harper and Row. New York: 1982.

insanı ve insan toplumunu koyarken, hatırlarsak, etik ve politik bir özgürlük kaygısından yola çıkıyordu. Oysa ki Rorty'nin insan-merkezciliği, kendi kaygılarıyla onu çelişki içine sürükler gibi gözüküyor. Rorty'nin Platonculukla olan sorunu, sadece “kime tahakküm yetkisinin verileceğine” dair bir sorundur. İnsanın dışındaki bir varlığa bunu vermek istemez, ama insana verir. Oysa ki çağımızın en temel sorunu bugün varolan doğayı ve insan bedenini ve ruhunu maksimum kontrol etme ve onlardan en yüksek verimi sağlama saplantısına sahip pragmatik kültürel paradigmanın dışına çıkabilmek sorunudur. Bugün dünyamızın ve çevrenin sorunları, yerkürenin savaş, açlık, yoksulluk, eşitsizlik gibi sorunlarının temelinde, Frankfurt okulu üyeleri ve Heidegger, Derrida gibi filozoflara bakarsak, insanın kendisine ve doğaya karşı bir tahakküm çabası içinde olması yatar. Rorty işte tam da insanın kendi refahı için her şeyi yapabileceğini savunan pragmatizmi, bu tahakküm gücünün Platoncu aşkın bir varlık alanından, insan toplumlarına devredilmesinden başka bir şey değildir diye niteler. Kanımca, böyle bir el değiştirme, sorunun özünü çözemez. Platonculuğun tutarsız tanımı, Rorty'yi farkında olmadan, tutarsız etik ve politik bir eleştiriye sürüklemiştir.

Heidegger'in doğruluk anlayışının Rorty'ninkine olan üstünlüğü nereden kaynaklanıyor? Heidegger'e göre de tıpkı Rorty gibi, doğruluk *kısmen* ve büyük ölçüde insanın içinde yaşadığı kültürel dünya ve paradigma tarafından belirlenir. Ancak Rorty'de olduğu gibi *mutlak* bir belirlenim değildir bu; sadece kısmi bir belirlenimdir. Heidegger bu anlamda, Platon karşıtı biçimde, doğruluğun, insana aşkın bir Platoncu evrende aranıp bulunamayacağını düşünür. İnsanın yorumlarının ötesinde bir kendinde doğruluk, yeniden temsil edilebilecek bir gerçeklik yoktur. Peki o zaman hiç bir şey yok mudur insanın ötesinde ve insanı aşan? İşte tam bu noktada, Rorty bu soruya yanıt olarak “hayır” derken, Heidegger sorunun yanıtını bize, “varlık” diye verecektir. Ancak burada “varlık” Platon'un aşkın dünyası, ya da maddecilerin fiziksel gerçekliği gibi bir şey değildir. Kanımca Heidegger'in varlık kavramı, bu noktada bir anlamda, Kant'ın kendinde-şey (*Ding-an-sich*) kavramı gibi iş görür. Varlık, belirlenimi olmayan bir sınır kavramıdır. Biz onunla ancak toplumun içinde, kendi insan dünyamızda karşılaşırız ve bunun ötesinde, ona erişmemiz mümkün değildir. Ama yine de varlık tüm toplumsal ilişkilerin toplamından fazla bir şeydir. Heidegger varlık ile varolmakta olan şeyler arasındaki bu ayrıma “ontolojik ayrım” (Ontologische Differenz) adını verir. Ontolojik ayrım sayesinde bir birey, içinde yaşadığı toplumun onayladığı bir görüşe tek başına da olsa karşı çıkabilir ve toplumun bütün üyeleri yanlış, o birey ise doğru bir görüşü savunuyor olabilir. Hatta Heidegger'e göre, toplumda egemen olan normlar, değerler, geleneksel görüşler ve pratikler, çoğunlukla “hakiki olmayan”

yani aşılması gereken, yenilenmesi gereken fenomenlerdir.⁸ Ontolojik ayırım sayesinde, Heidegger felsefesinde, toplum ile varlık arasındaki “fark,” her zaman için bireyin toplumla kendi arasına belli bir eleştirel mesafe koyabilmesinin olanağı olarak, yani bireyin toplum tarafından mutlak bir belirlenimini, boğulmasını önleyen bir özgürlük alanı olarak bulunmaktadır. Rorty’de ise doğruluğun son belirlenim alanı toplumdur ve kanımca, toplum içine kapanmış bu bireysellik anlayışı, Rorty’yi farkında olmadan istemediği bir özgürlük sorunu ile karşı karşıya bırakmaktadır. Birey, ne yaparsa yapsın ait olduğu toplumun uzlaşımlarının sınırları ötesindeki aşkın bir doğruluk olanağından tamamıyla yoksun bırakılmış, adeta içinde yaşadığı topluma, onun değer ve standartlarına “mahkum” kılınmış gibidir. Rorty Heidegger ile kıyaslandığında, toplumsal uzlaşımın bel bağladığından, muhafazakar ve etnik-merkezci, sonuç olarak da bireyin özgürlüğünü, toplumu kendi içine kapanan bir fetiş öge haline getirmesiyle, savunmayı amaçlarken, bunu gerçekleştiremeyen bir görüşe sahiptir denebilir.

7. Sonuç

Bana göre Rorty, neo-pragmatik felsefesi ile pratik varoluşun, toplumsal uzlaşımın, doğruluğun belirlenmesinde çok önemli bir rolü olduğunu göstermeyi başarmış bir filozoftur. Pragmatizm, dünyadan soyutlanmış, salt düşünen Kartezyen bir özneyi, pratik, eylemde bulunan toplumsal bir özneye dönüştürebildiği için, *doğruluk* kavramını dar anlamdaki teorik epistemolojinin sınırları ötesine taşımayı başarmıştır diyebiliriz. Ama, doğruluğu toplumsal pratik uzlaşım ile özdeşleştirmek, demin işaret ettiğim, son derece muhafazakar ve insan-merkezci küresel bir tahakküm tehlikesini içermektedir.

Heidegger’in felsefesi, insanın toplumsal, kültürel ve pratik yaşamını da doğruluğun temel konusu haline getirerek, pragmatistlerin görüşlerine kısmen yaklaşmaktadır. Öte yandan, Rorty gibi doğruluğu pragmatik ve toplumsal olanla özdeşleştirmemektedir. *Varlık* kavramı, Heidegger felsefesinde her zaman Platoncu olmayan *minimal* bir aşkınlık olanağını korur. Böylece hem Platonculuğun yarattığı özgürlüğe dair sorunlardan, hem de pragmatizmin yarattığı muhafazakarlık, kültürel görececilik gibi sorunlardan uzak durur. Tüm bu varolan gerekçeler nedeniyle bu sunumda, Heidegger’in ontolojik doğruluk anlayışının, Rorty’nin pragmatik doğruluk anlayışına göre daha tercih edilir bir anlayış olduğunu savundum.

* * *

⁸ Hakiki olan (*eigentlich*) ve hakiki olmayan (*uneigentlich*) kavramlarının açılımı için bkz: Martin Heidegger, *Being and Time*. Çeviri: John Macquarrie and Edward Robinson. Harper and Row. New York: 1984, s. 42f, 43, 53, 163, 322.

**(Rethink the Truth Beyond the Borders of Epistemology:
Rorty and Heidegger)**

ABSTRACT

In this presentation, I examine and compare the two different conceptions of truth of two philosophers; the neo-pragmatist American philosopher Richard Rorty and the German philosopher Martin Heidegger, who have thought the concept of truth beyond the limits of epistemology. Firstly, after I clarify Rorty's conception of "pragmatic truth," I show how Rorty's conception undermines its own main motivation for freedom. Secondly, I show that the basic problem with Rorty's self-refuting argument stems from his criticism of Platonism, which he bases on his own inconsistent definition of Platonism, and at the end, I offer Heidegger's ontological conception of truth, which he bases on his more consistent definition and criticism of Platonism, as a more successful conception of truth.

Keywords: Heidegger, Rorty, truth, epistemology, ontology, pragmatism, Platonism

Kaynakça

- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çeviri: John Macquarrie and Edward Robinson. Harper and Row. New York: 1984.
- Heidegger, Martin. Gesamtausgabe Vol.65: *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F.-W. von Herrmann. Klostermann. Frankfurt: 1989, 1936-8 el yazmaları.
- Heidegger, Martin. *Nihilism. Nietzsche II*. Çeviri: Frank A.Capuzzi. Harper and Row. New York: 1982.
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press. Minneapolis: 1982.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press. Princeton, NJ: 1979
- Rorty, Richard, "Solidarity or Objectivity?" *Post-analytic Philosophy*, ed. John Rajchman ve Cornel West. Columbia University Press. New York: 1985.

SARTRE'İN İNSANI VE TARİHİ ANLAMA METODU: DİYALEKTİK ANLAMA

Ogün ÜREK*

ÖZET

Bu yazı Sartre'in diyalektik anlama metodu üzerine bir değerlendirmedir. Bu değerlendirmeye göre, Sartre insanı ve tarihi anlamaya çalışırken insanın yalnız bir yönünü, onun üreten bir varlık olma yönünü temele almış ve bu yönün tarihsel değişmelerine ilişkin saptamada bulunmuş ve bunu anlamaya çalışmıştır. Oysa tarihsel varlık alanı bütün insan fenomenleriyle birlikte, onun başarıları ve bu başarıları ve fenomenleri "yöneten" ilkelerin alanıdır. Dolayısıyla ancak her çeşit insan başarıları bir bütün olarak görüldüğü zaman, tarihsel varlık alanı bir bütün olarak ele alınabilir.

Anahtar Kelimeler: Sartre, Tarih, Anlama, Metot

* * *

Düşünce tarihindeki yeri açısından bakıldığında Sartre, kendi tarih ve toplum anlayışının temellerini Marx'ın felsefesinde görür ve amaçladığı şeyi de, Marksizm ile varoluşçuluğu bir araya getirecek bir tarih ve toplum anlayışı ya da yapısal ve tarihsel bir antropoloji ortaya koymak olarak açıklar. Bu çerçevede, *Metot Sorunları* başlığıyla yayımladığı makaleler dizisine yazdığı "Önsöz"ün hemen başında şunu sorar Sartre: "Bugün yapısal ve tarihsel bir antropoloji kuracak araçlara sahip miyiz?"¹ Ona göre bu soru cevabını ancak marksist felsefede bulur. Çünkü Sartre için zamanının aşılmaz tek felsefesi marksizmdir.

Sartre'a göre Marx'ın felsefesinin gücünü ve zenginliğini oluşturan, onun tarihsel süreci bütünlüğü içinde aydınlatan en köklü girişim olmasıdır.² Sartre, zamanının aşılmaz tek felsefesi olarak gördüğü Marx'ın felsefesini de bir anlamda Hegel ve Kierkegaard'ın düşüncelerinin bir sentezi olarak görür.

Sartre'a göre "en geniş felsefi tamlama Hegel felsefesinde görülür. Hegel'de bilgi en seçkin saygınlığına yükseltilmektedir."³ Onda bilgi, varlığı dıştan gözlemekle yetinmez, varlığa katılır ve onunla

□ Dr., Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Görevlisi

¹ Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t.I, Editions Gallimard, Paris, 1985, s,14

² a.g.e., s,35

³ a.g.e., s,22

bütünleşir. Akıl, kendini nesneleştirir, yabancılaştırır ve durmaksızın kendi tarihinde kendini gerçekleştirerek yeniden bulur. İnsan ise kendini dışlaştırarak şeylerde yitirir, ama her yabancılaşma, filozofun saf bilgisiyle sonunda aşılır. Böylece Hegel'de "mutsuzluğumuza neden olan çelişmeler ve çatışmalarımız sanki aşılsın diye ortaya konmuş anlardır."⁴

Sartre'a göre Hegel'le karşılaştırıldığında, Kierkegaard pek önemli bir filozof olarak görünmemektedir. Kierkegaard'ın bir filozof olmadığı apaçık ortadadır. Zaten kendisi de bu ünvanı reddeder. Aslında Kierkegaard, bir dizge içine sıkışıp kalmak istemeyen Hegel'e karşı yaşanmış olanın indirgenemezliğini ve kendine özgülüğünü ileri süren bir hristiyandır.⁵ Kierkegaard'a göre öznel yaşam, yaşandığı sürece bilgi nesnesi yapılamaz. Bu tür yaşam, ilke olarak bilgiye sığmaz. Örneğin acı üzerine ne söylenirse söylenir, ne düşünülürse düşünülür, acı kendinde ve kendisi için çekilmediği ve bilgi onu dönüştürmekte yetersiz kaldığı sürece bilgiye sığmayacaktır.

Ancak Sartre'a göre dönemin çerçevesi içinde değerlendirildiğinde, Hegel kendi açısından ne kadar haklıysa, Kierkegaard da o denli haklıdır. Hegel haklıdır; çünkü Danimarkalı ideolog gibi sonunda boş bir öznelliğe varan donmuş ve kısırlı tutarsızlıkta diretmek yerine, Jenalı filozof kavramlarıyla somut gerçekliği amaçlar. Kierkegaard haklıdır; çünkü acı, gereksinim, tutku ve insanların düştükleri sıkıntılar ne aşılabilen, ne de bilgiyle değiştirilebilen katı gerçeklerdir.⁶

Ama Sartre'a göre Kierkegaard ve Hegel'den daha çok Marx haklıdır. "Çünkü Marx, Kierkegaard ile birlikte insan varoluşunun kendine özgülüğünü doğrulamakta, Hegel'le birlikteyse insanı nesnel gerçekliği içinde kavramaktadır."⁷ Marx insan gerçekliğinin bilgiye indirgenemez olduğunu, yaşanması ve üretilmesi gerektiğini ileri sürmekte, ancak onu, küçük burjuvanın katı ve aldatıcı boş öznelliğiyle karıştırma yanılığına düşmemektedir. O, bu insan gerçekliğini felsefi tamlaşmanın doğrudan konusu yapmakta, araştırmalarının merkezine somut insanı, yani belli bir andaki gereksinimleriyle, varoluşunun maddesel koşullarıyla, şeyler ve insanlara karşı savaşımla belirlenen insanı yerleştirmektedir.⁸

Ama Sartre'a göre, Marx sonrası marksizmin, özellikle de 20.yüzyılın ikinci yarısından sonraki marksizmin gölgesi tarihi karartır olmuştur. Bu durum, marksizmin tarih ile birlikte yaşamayı bırakmasından, bürokratik bir tutuculukla değişikliği özdeşliğe

⁴ a.g.e., s,22

⁵ a.g.e., s,23

⁶ a.g.e., s,24

⁷ a.g.e., s,26

⁸a.g.e., s,26

indirgemeye girişmesindedir.⁹ Marx sonrası “marksizmin bize öğreteceği yeni bir şeyi yoktur, çünkü durmuştur.”¹⁰ Bunun nedeni, bu felsefenin dünyayı değiştirmek isteyen felsefe olma isteğidir. Bu da marksizmde teoriyi bir yana, praksis’i öte yana iten bir bölünmeye yol açmıştır.¹¹

Sartre’a göre, bugünkü durumda marksizme iki temel noktada eleştiri yöneltebiliriz. Hiç şüphe yok ki, marksizm sınıf çıkarlarının bireysel çıkarlara karşı nasıl zorla benimsetildiğini, yalın bir insan ilişkileri bütünü olarak görünen pazarın, nasıl alıcı ve satıcılar arasında gerçeklik kazanmaya yöneldiğini göstermektedir. Ama marksizm bu “topluluk nesnelere”¹² nin doğası ve kökeni konusunda belirsizliğe bürünmektedir.¹³ Ona göre “marksizme yöneltebilecek ikinci eleştiri, onun bu nesnelere toplumsal yaşamın bütün düzeylerinde hiçbir zaman inceleme kaygısı duymamış olması nedeniyledir.”¹⁴ Oysa insan, ancak bu topluluk nesnelere ilişkisinde bulunduğu koşulları tanımayı öğrenmektedir.

20.yüzyılın marksistleri, yetişkinler dışında hiç kimseyle ilgilenmemektedir. İnsan onları okurken, ilk parasını kazandığı zaman doğduğuna inanası gelir. Kendi çocukluklarını unutmuş olan bu marksistler okununca, insanlar sanki yabancılaşma ve şeyleşmelerinin deneyimine ilkin çalışma yaşamlarında varıyorlarmış gibi görünür. Oysa her insan, bu durumu, ilkin çocuk olarak, anne ve babasının yanında yaşamaktadır. Özellikle cinselliğe önem veren yorumlara karşı direnen marksistler, insandaki doğanın yerine yalnızca tarihi koyduğunu ileri süren bir yorum metodunu eleştirmek için, söz konusu cinsellik yorumlarından yararlanma yoluna gitmektedirler. Marksistler, cinselliğin, belli bir düzeyde ve belli bir bireysel görünüm içinde bulunduğumuz durumun bütünlüğünü yaşamadaki yollardan yalnız biri olduğunu daha anlayamamışlardır.¹⁵

Sartre’a göre “verilen bu örnekler, bu felsefede somut bir antropolojinin eksik olduğunu ortaya koymaktadır”¹⁶ Bu nedenle “insanı marksizm içinde yeniden ortaya çıkarmak”¹⁷ gerekir. Çünkü,

⁹ a.g.e., s,36

¹⁰ a.g.e., s,31

¹¹ a.g.e., s,31

¹² Sartre’ın burada sözünü ettiği topluluk nesnelere, örneğin bir kilise, bir banka, herhangi bir fatura ya da bir gazete gibi nesnelere (1985a:67).

¹³ a.g.e., s,66

¹⁴ a.g.e., s,67

¹⁵ a.g.e., s,57

¹⁶ a.g.e., s,71

¹⁷ a.g.e., s,71

108 Sartre'in İnsanı Ve Tarihi Anlama Metodu: Diyalektik Anlama

Marksizm, bitmiş tükenmiş olmak bir yana, henüz çok gençtir, hatta çocukluğunu yaşamakta, gelişmeye yeni yeni başlamaktadır. Bu nedenle çağımızın felsefesi olarak kalmaktadır. Onu doğuran koşullar daha aşılmamış olduğundan, düşüncelerimiz ne olursa olsun ancak marksizm denilen bu verimli toprak üzerinde biçimlenebilir.¹⁸

Sartre, insanı marksizm içinde yeniden ortaya çıkarmak amacıyla, verimli bir toprak olarak gördüğü marksist düşünceyle kendi varoluşçu insan anlayışını biraraya getirir. Ona göre “böylece varoluşun kavranılması marksist antropolojinin insansal temeli olarak ortaya çıkar.”¹⁹ Çünkü “marksizm bugün, aynı anda hem yapısal hem de tarihsel olabilecek olanaklı tek antropoloji”²⁰; insanı bütünlüğü içinde kavrayan, insanı bulunduğu koşulların maddeselliğinden hareketle ortaya koyan tek felsefedir.²¹

Marksizm gibi varoluşçuluk da insanı, üretim tarzı ve ilişkileriyle birlikte sınıf savaşları içinde ele alır. “Varoluşçuluk ve marksizm aynı nesneye yönelirler. Ancak marksizm insanı düşüncenin içine hapsederken, varoluşçuluk onu her yerde arar. Bulduğu yerde, işinde, evinde, sokakta.”²² Başka bir ifadeyle, varoluşçuluk marksizmden farklı olarak insanı varoluştan hareketle inceler.²³ Varoluşçuluk marksist ilkelere bağlı kalarak, kişinin üretim güçleri ve ilişkileriyle belirlenmesi için dolaylılamalar (les mediations) yapar.²⁴

Böylelikle Sartre'a göre varoluşçuluk, tarihsel olayın kendine özgünlüğünü doğrulamakta, olaya işlevini ve çok boyutluluğunu geri vermeye çalışmaktadır. Marksizm ise toplumun yapısını, sınıf savaşlarının aldığı biçimi, üretim ilişkilerini, sınıfın yükselme hareketini ve her sınıfın içinden ortaya çıkabilecek farklı çıkar gruplarını birbirine düşüren çelişmeleri göstermektedir.²⁵

Bütün bu nedenlerle Sartre'ın bütün amacı, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin “Giriş”inde Kantçı bir ifade biçimiyle de dile getirdiği gibi, “gelecekteki her antropolojiye prolegomena'nın temellerini atmak”²⁶, başka bir ifadeyle, felsefi antropolojinin iç çelişmelerini gün ışığına

¹⁸ a.g.e., s,36

¹⁹ a.g.e., s,129

²⁰ a.g.e., s,128

²¹ a.g.e., s,128

²² a.g.e., s,35

²³ a.g.e., s,129

²⁴ a.g.e., s,54

²⁵ a.g.e., s,97

²⁶ a.g.e., s,180

çıkarmak ve ortaya koyacağı metotla bu çelişmeleri giderecek çözümlerin bir taslağını yapmak olacaktır.²⁷

Amacı yapısal ve tarihsel felsefi bir antropoloji kurmak olan Sartre, bu amaç doğrultusunda diyalektik bir aklın olduğunu göstermeye çalışır. Onda diyalektik akıl, özgür pratik organizma olarak insanla, insana ilişkin bilgi arasındaki hareketli tamlama ilişkisidir. Organizma olarak insan, biyolojik yanıyla bir gereksinimler varlığı; toplumsal yanıyla pratik bir varlık, bir praksis varlığıdır. İnsanın asıl yapısını oluşturan ise toplumsal yanı, praksis varlığı olma yanıdır. Çünkü insanın özü, eylemde ya da praksis'te ortaya çıkar. Praksis varlığı olarak insan aynı zamanda bir projeler varlığıdır. O, projeleriyle praksis'ine amaçlar koyar, bu amaçlar da praksis'e anlam katar.

Sartre'da praksis'in kendini gerçekleştirdiği varlıksal ortam, akış halindeki tamlama etkinliğinin gerçekleştiği yerdir. Bu varlıksal ortamda praksis, kendisini kuşatan madde dünyasını tamlattırırken aynı zamanda kendisini de tamlattırır. Çünkü insan maddeyi ürettiği, işlediği ve kullandığı ölçüde, işlenmiş madde (la matière ouvrée) de insanı üretir, işler ve kullanır. İnsan ile madde arasındaki bu tamlama etkinliğinin iki temel özelliği vardır. İlkin, bu etkinlik sürekli akış halindedir. İkinci olarak o, diyalektik olan bir tamlama etkinliğidir. Sartre'da tamlamanın sürekli akış halinde olması demek, diyalektik olan bu etkinliğin geçmişte, şimdide ve gelecekte gerçekleşen etkinlik olması, başka bir ifadeyle tarihsel olması demektir. Bu nedenle, Sartre'da "tarihsel diyalektik, diyalektik olan bireyin praksis'ine dayanır."²⁸ Bununla da Sartre, insanın yapı özelliğinden hareketle yapısal ve tarihsel bir antropolojinin olanaklılığını temellendirir.

Diyalektik tamlama hareketinin, bir yandan temelini insanın yapı özelliğinden alan yapısal bir hareket, diğer taraftan da sürekli açık halinde olduğu için tarihsel olan bu ikili özelliği Sartre'ı, bu hareketi anlamının metodunun adımlarını belirlemede temel oluşturur. İleriye yönelik-geriye dönük olmak üzere birbirini tamamlayan iki andan oluşan diyalektik metodun geriye dönük anında, diyalektik tamlama hareketinin anlarını ortaya koyan Sartre, ileriye yönelik anda, geriye dönük anda ortaya koyduklarını değerlendirmek amacıyla diyalektik tamlama olarak tarihin hareketini inceleme konusu yapar. Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin İkinci Cildi'nde inceleme konusu yaptığı tarihe, özellikle de tarihin anlaşılabilirliğine (l'intelligibilité de l'histoire) ilişkin temel sorusu "tarihin bir anlamı var mıdır?" sorusudur. Ona göre "tarihin bir anlamı var mıdır?" sorusu da "tarihin hareketinin yöneldiği bir proje var mıdır?" sorusuyla aynı sorudur. Flaubert örneğinde,

²⁷ a.g.e., s,14

²⁸ a.g.e., s,194

diyalektik metot temelinde onun *Madam Bovary*'i yazmaya götüren projesini, yani Flaubert'in bireysel praksis'ine yön veren projesini anlamaya çalışan Sartre, aynı bakış açısıyla, tarihsel akıl olarak diyalektik aklın hareketini belirleyen projeyi anlamak için de diyalektik metodu, başka bir ifadeyle diyalektik anlamayı (la compréhension dialectique) kullanır. Çünkü Sartre, diyalektik tamlama anlayışını, tek bir bireyin yaşamıyla insanlık tarihinin özdeşliği anlayışı temelinde ortaya koyar.²⁹

Sartre, Flaubert'le ilgili örneği bireyin praksis'ine yön veren projeyi anlamada dialektik metodun nasıl işleyeceğini göstermek için verir. Örneğin, edebiyat tarihinde realizmin babası olarak görülen Flaubert üzerine bir inceleme yapmak istiyorum. Flaubert'in şu cümleyi söylediğini öğreniyorum: "Madam Bovary, benim". Bununla birlikte Flaubert'in yaşamının hangi döneminde olursa olsun, herhangi bir cinsel sapıklığı olmamasına karşın, Baudelaire gibi ince duygulu ve kadınsı bir mizaca sahip olduğunu; doğuya yaptığı bir yolculuk sırasında, yaşamını Hollanda'da sürdüren, sürekli kurduğu düşlerle kendini yiyip bitiren ve sanat anlayışının bir simgesi olarak gördüğü gizemli bir kızın öyküsünü yazmayı düşlediğini; hastalandığında doktorların kendisine huysuz yaşlı bir kadınmişçesine davranmalarının Flaubert'in belli belirsiz çok hoşuna gittiğini de öğreniyorum. Bu durumda yapıtın kendisi, yani yazınsal imgeler göz ardı edilmeden şu soruları sormak gerekecektir: "*Madam Bovary*'nin yazarı kendini niçin bir kadına dönüştürmekte ve bu başkalaşım onda ne gibi bir imge taşımaktadır?" ya da "19. yüzyılın ortasında, erkeğin kadına bu sanatsal dönüşümü ne anlama gelmektedir?" ve son olarak "Gustave Flaubert'in söz konusu olanaklar alanı içinde kendini bir kadın olarak ortaya koyabilmesi için nasıl bir kişiliğe sahip olması gerekmektedir?" Bu soruların temelindeki soru da Kantçı terimlerle şu şekilde ortaya konabilir: "Deneyimin kadınsallaştırılması hangi koşullarda olanaklıdır?" Bu sorulara verilecek cevap her türlü biyografiden bağımsızdır. Ancak şu soru gündeme geldiğinde artık yazarın biyografisine, yani doğrulanmış gerçeklere başvurmak gereklidir: "Bir yazar nasıl bir kişiliğe sahip olmalı ki, kendini yapıtında ilkin gizemli bir keşif olarak gösterdikten sonra kararlı ve "biraz erkeksi" bir kadın olarak nesnelleştirebilsin?" Bu noktada elbette ki yapıt, yaşama sorular yöneltmekte, yaşamdan köklenmekte ve yaşamı aydınlatmaktadır; ancak yapıt yine de tam açıklanışını yalnız kendinde bulmaktadır. Yapıt incelendiğinde ise biyografiyi aydınlatacak bir varsayım ve bir araştırma metodu olmaktadır.³⁰

Sartre'a göre, Flaubert'in *Madam Bovary*'i yazmaya götüren projesini anlamanın ilk aşaması olan geriye dönük anda bir dizi

²⁹ a.g.e., s,184

³⁰a.g.e., s,108

hiyerarşik imgeler bütünüyle karşılaşılmaktadır. Bu imgeler şunlardır: Madam Bovary, Flaubert'in "kadınsılığı", bir hastane binasında geçen çocukluk, çağdaş küçük burjuva sınıfında varolan çelişmeler, ailenin, mülkiyetin evrimi vb. Bu durumda, her imge diğer imgeyi aydınlatmakta, ama imgelerin birbirlerine indirgemelerinde imgeler arasında tam bir ardardalık sağlanamamaktadır. Her tek imge, bir önceki imge için içeren bir çerçeve oluşturmakta, ancak içeren imge içerilen imgeden daha zengin olmaktadır. İşte Sartre'a göre, bu noktada ileriye yönelik andaki bakışı kullanmak gerekmektedir.³¹ Geriye dönük bakış aşamasında diyalektik harekete değil, yalnızca onun izlerine rastlanır. İleriye yönelik bakış ise, amaçlanan nesneleşmeye ulaşmak için diyalektiğin her anını bir önceki an'a dayanarak zenginleştiren tamlatıcı hareketi ve bu hareketin temelinde olan projeyi ortaya çıkarmaya çalışır. Sartre'a göre ileriye yönelik bir bakışta amaç, Flaubert'in küçük burjuva sınıfından kaçmak için çeşitli olanaklar alanı boyunca, kaçınılmaz bir biçimde kendini *Madam Bovary*'nin yaratıcısı ve olmayı reddettiği o küçük burjuva olarak ortaya koyduğu projeyi yeniden bulmaktır. Her projede ise bir anlam saklıdır. İnsan bu proje aracılığıyla dünyadaki üretimini belli bir nesnel bütünlük, yani anlamlı bir bütünlük olarak amaçlar.³² Flaubert'in amaçladığı, yalnızca bir yazma kararı değil, dünyadaki varlığını özgün bir yoldan gösterebilmek için tuttuğu belli bir tarzdeki yazma kararıdır. Bir realist olarak tanınmasına karşın Flaubert, realizmden nefret ediyor ve bu tutumunu bütün yaşamı boyunca da yeniliyordu. O, sanatın yalnız mutlak saflığını seviyordu. Ama Sartre'a göre bu durumda şunu sormak gerekir: Halk, Flaubert'teki bu örtük metafiziği ve realizmi neden sevdi ve aslında kılık değiştirmiş zavallı bir adamdan başkası olmayan bu hayranlık uyandırıcı kadın karakterine (Madam Bovary) ne diye bu denli önem verdi? Bu noktada Sartre'a göre Flaubert, döneminin kendisine kazandırdığı başarının etkisiyle, yapıtının kendinden uzaklaştığını görmekte ve artık yapıtını tanıyamamakta, bu yapıt bütünüyle ona yabancı kalmaktadır. Bununla da Flaubert kendine özgü nesnel varoluşunu birdenbire yitirmektedir. Ama yine de yapıt, aynı zamanda, dönemine yeni bir ışık tutmakta, tarihe yeni bir soru yöneltmeye olanak vermektedir. Söz konusu soru şudur: Bu dönem nasıl bir dönemdir ki, özellikle bu kitabı isteyebilmiş, bu kitapta kendi imgesini yalana saparak bulabilmiştir? Sartre'a göre bu noktada tarihsel eyleme ilişkin yanlış bir anlamayla karşı karşıya kalınır. Tarihin bu çelişmeyi aştığı gösterildiğinde de, insanın ve zamanın diyalektik tamlamada bütünleşeceğini söylemek sonuç olarak yeterli olacaktır.³³

Sartre'a göre, ileriye yönelik-geriye dönük metot olarak diyalektik anlama metodunun ayrıntıları kavranmak istendiğinde,

³¹ a.g.e., s,111

³² a.g.e., s,111

³³ a.g.e., s,113

bireyler ya da gruplar arasındaki çatışmaların tarihin hareket ettiricisi olduğunu ve tarihin her an tamlaşmaların tamlaşmalarını gerçekleştirdiğini kabul etmek gerekir.³⁴ Çünkü diyalektik anlama, ancak tamlama hareketi temelinde ortaya konabilir.³⁵ Başka bir ifadeyle “diyalektik aklın anlaşılabilirliği kolayca kurulabilir. (Çünkü) bu anlaşılabilirlik, tamlama hareketinden başka bir şey değildir.”³⁶ Bu durumda “diyalektik aklın temel anlaşılabilirliği, bir tamlamanın anlaşılabilirliğidir.”³⁷ Tamlama ise, praksis'in belli koşullarda ve belli bir amaç doğrultusundaki gelişimidir. Pratik organizmanın praksis'inin bu gelişiminde ortaya çıkan çelişmeler, bu praksis'in anlari olarak görülmelidir. Bu çelişmeler, pratik alanda kendini gösteren çalışmanın geriye döndürülemez bir şekilde zamanın akışına katılmasıyla ortaya çıkarlar. Pratik alanda eylemin yol açtığı her türlü dönüşüm de akış halindeki tamlamanın kısmi ilerleyişi olarak görülmelidir. “Bu kısmi ilerleme (ise), kendine özgü çelişmede kendi kendinin anlaşılabilirliğine sahiptir.”³⁸

Tamlama hareketindeki çelişmeler, bütün ile parçanın ve parçaların birbiriyle anlaşılır ilişkileridir.³⁹ Bu genel anlaşılabilirliğin temel özelliği, kendi kendini somutlaştırabilmesidir. Bu somutlaşmada, hareketli karşıtlıklar bütünü olarak çelişmeler, tasarlanmış bir amaçtan ve aşılmış durumlardan hareketle kendini açığa çıkarır.

Bu noktada Sartre, tarihsel bir eylemi anlamada tek bir savaşı anlamayı örnek olarak verir. Ona göre tek bir savaşı anlamak, başkasının praksis'ini kendine özgü nesnelikte içkinlikte kavramak demektir.⁴⁰ “Çünkü bir projenin diyalektik anlaşılabilirliği, başkasının projesini anlamaya dayanır.”⁴¹ Düşmanımı kendimle, kendimi düşmanım aracılığıyla anlıyorum. Başka bir ifadeyle düşmanımı, ona karşı kendimi korumak için ürettiğim eylemle içten ve doğrudan anlıyorum. Doğrudan ve içten anlamak, başkasının praksis'ini onun amaç ve araçlarıyla kavramak demektir. Bu nedenle, başkasını ortadan kaldırma projesi olarak savaş, başkasını anlamada bir derinleşmedir.⁴²

³⁴ a.g.e., s,135

³⁵ Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t.II, Editions Gallimard, Paris, 1985,s,11

³⁶ Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t.I, Editions Gallimard, Paris, 1985, s,163

³⁷ a.g.e., s,161

³⁸ Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t.II, Editions Gallimard, Paris, 1985,s,11

³⁹ a.g.e., s,12

⁴⁰ Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t.I, Editions Gallimard, Paris, 1985,s,892

⁴¹ a.g.e., s,887

⁴²a.g.e., s,892

Sartre'a göre tamlama akış halinde bir süreç olduğundan, tarihsel sürecin her anında tamlama hareketi etkide bulunur. Bu nedenle, diyalektik tamlama hareketindeki bütün pratik yapıların diyalektik bir anlamı vardır ve bu tamlama hareketindeki her tek olay, tekliğinin zengin sınırsızlığında bütün bu pratik yapıyı tamlattırır.

“Her tek tamlama, tek olarak içerilmiş olduğu kadar, tamlama olarak da ierendir.”⁴³ örneğin, nasıl ki tek ma bütün maçları içeriyorsa, aynı şekilde her ma da tek maçı kendine özgü nesnel gerçekliği içinde içerir. Çünkü içeren tamlama, kendi içinde teklik gösteren şeyler tarafından somutlaştırılmıştır. Bu durumda, her tek kendini hem somutlama, hem de içerilmiş tamlama olarak tanımlar. Bu tek tek içerilmiş tamlamalar da, ancak, zgr pratik organizmalar olarak bireyler tamlanan projeler olarak grldğinde, içeren tamlamayı somutlaştırır.⁴⁴ çünkü içeren tamlama, içerilmiş tamlamaların ideal birliğidir.⁴⁵ Bu nedenle, içeren tamlama, her içerilmiş tamlamada kendi anlamını bulur.⁴⁶

Böylece, bütün kısmi tamlamalar tarafından içerilmiş ve amaç haline getirilmiş olan içeren tamlama, praksis'in bizzat kendisidir. Başka bir ifadeyle, içeren tamlamanın pratik gerçekliği, kendini diyalektik olan praksis aracılığıyla ispatlar. Praksis ise her an, kendine özgü dışsalılığı, içkinlikte eritmeye girişir. Praksis ile ilgili olan bu ikinci noktanın da iki sonucu vardır: ilkin bu eritme girişimiyle praksis, pratik-eylemsizlik alanında kendini nesnelleştirir, destekler ve sınırlar. İkinci olarak, praksis'in bu eritme girişimiyle birlikte, içeren somutlama, pratik-eylemsizliğin erimesi ve dolayımılması olarak praksis sürecinin bütün düzeylerinde kendini gerçekleştirir.⁴⁷ “Praksis sürecinin kendinde varlığı, evrendeki içeren tamlamanın ve içeren tamlamadaki evrenin eşdeğerliliğidir.”⁴⁸ çünkü “praksis süreci teriminin içeren tamlamadan başka bir işlevi yoktur.”⁴⁹

İermenin tamlaması, pratik-eylemsizlik alanının neden olduğu yetkinsizlikten kurtulan grupların inişli çıkışlı ifte hareketidir.⁵⁰ Başka bir ifadeyle, grupları pratik-eylemsizlik alanının dışına çıkaran bu inen çıkan akışkan hareket, içeren tamlamanın temelini oluşturur. Bununla birlikte, içeren tamlama, hiçbir zaman son bulmayan bir hareket olduğundan, bu ifte akışkan hareket, zamansal bir görünüm altında,

⁴³ Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t.II, Editions Gallimard, Paris, 1985,s,59

⁴⁴ a.g.e., s,247

⁴⁵ a.g.e., s,314

⁴⁶ a.g.e., s,247

⁴⁷ a.g.e., s,242

⁴⁸ a.g.e., s,330

⁴⁹ a.g.e., s,347

⁵⁰ a.g.e., s,245

sarmallar şeklinde ilerleyen bir hareket halini alır.⁵¹ Sartre'in diyalektik tamlama hareketinin anlaşılması derken kastettiği, içeren tamlama bu sarmallar şeklinde ilerleyen hareketinin anlaşılmasıdır.

Sartre'da sarmal hareket olarak içeren tamlama, bir praksis, hatta ortak bir praksis olmanın ötesinde,⁵² kendini zamanın akışına katan bir praksis'in birliğidir.⁵³ Çünkü ona göre, organik olan ile inorganik olan arasındaki dolayım olarak eylem, ne organik, ne de inorganiktir. O, daha ziyade, bu iki statünün birliğidir. Bu birlik, diyalektik bir deneyim ve tamamen yeni olan bir statüdür.⁵⁴ Praksis bu birliği de, tek tek yaşamlarda, kendini hem güncel bütünlüğü içinde eşzamanlı, hem de insani derinliği içinde artzamanlı olarak gerçekleştirir.⁵⁵ Bundan dolayı, her bireysel davranış, içerilmiş bir tamlama altında, içeren toplumsal tamlamayı yeniden üretmektedir.⁵⁶

Sartre'a göre, kendini zamanın akışına katan özerk praksis'in sarmal ve içeren tamlamasının diyalektik anlaşılması, şimdinin gelecek aracılığıyla, geçmişin de şimdi aracılığıyla ortaya çıkarılmasından başka bir şey değildir.⁵⁷ Çünkü içeren tamlama, tarihin anlaşılabilirliğinin temelidir.⁵⁸ Tarihinin bu anlaması, önceki koşullardan ve saptanmış nesnellikten, ayrıntı niteliğindeki eylemlerin biraraya getirilmiş çeşitliliğine gider.⁵⁹ Ama tarihçi, yalnız praksis'i anlamayla uğraşmaz; bununla birlikte o, eylemin temelinde kalan bir artık olarak eylemsiz olanı da ortaya çıkarır. Dolayısıyla tarihinin bu anlama hareketi önce geriye dönük, sonra da ileriye yöneliktir.⁶⁰

Sartre'da anlama, tarihinin praksis'idir. Ona göre, tarihinin praksis'i olarak anlamının yapısı ise doğrudan eylemin yapısıdır. Tarihi anlamayla en son sınırından, yani bittiği noktadan hareket ederek pratik zamanı kavrar. Böylece yönlendirilmiş zamanın diyalektik kavranması olarak anlamada, davranışların dışsallığı problemi arka plana itilmiştir. Davranışların bu dışsallığıyla da her davranışın, bütün diğer önceki ya da sonraki davranışlardan bağımsız olduğu görülür.⁶¹ Örneğin bir çalışanın davranışını kavradığımızda ve bu çalışanın dışsallıkta ürettiği

⁵¹ a.g.e., s,246

⁵² a.g.e., s,247

⁵³ a.g.e., s,251

⁵⁴ a.g.e., s,400

⁵⁵ Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t.I, Editions Gallimard, Paris, 1985,s,171

⁵⁶ Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t.II, Editions Gallimard, Paris, 1985,s,267

⁵⁷ a.g.e., s,296

⁵⁸ a.g.e., s,42

⁵⁹ a.g.e., s,297

⁶⁰ a.g.e., s,297

⁶¹ a.g.e., s,378

değişimlerle davranışının başını ve sonunu anladığımızda, bu davranışı izleyen davranışları önceden görmek ve bu davranıştan önce gelen davranışları bulmak olanaklıdır. Dolayısıyla tek kelimeyle, her davranış, diğer davranışların dışındaysa, o zaman bu davranışların bütünlüğü bir tamlama hareketini oluşturur.⁶²

Sartre'a göre, bu anda asıl önemli olan, diyalektik anlamının tek nesnesi olan insanın praksis'ini, kendine özgü tekliğinin doğrudan ve temel yalınlığı içinde ortaya koymaktır.⁶³ İnsanın praksis'i dışındaki praksis'lerin diğer olanaklı olabilecek tipleri ise insan için anlaşılabilir.⁶⁴ İnsanın yaptığı tarihin akışı içinde praksis'in sahip olduğu tek aşılama amaç, yaşamını sürdürmektir.

Bu söylenenlerin ışığında, sonuç olarak şunlar söylenebilir: Sartre, insanı ve tarihi anlamaya çalışırken insanın yalnız bir yönünü, onun üreten bir varlık olma yönünü temele almış ve bu yönün tarihsel değişimlerine ilişkin saptamada bulunmuş ve bunu anlamaya çalışmıştır. Oysa tarihsel varlık alanı bütün insan fenomenleriyle birlikte, onun başarıları ve bu başarıları ve fenomenleri "yöneten" ilkelerin alanıdır. Dolayısıyla ancak her çeşit insan başarıları bir bütün olarak görüldüğü zaman, tarihsel varlık alanı bir bütün olarak ele alınabilir. Gerçi insan yaşamında bazı insanların tek bir değer tarafından yönetildiği sanısını uyandıracak durumlar vardır, ama bu başka değer gruplarının varolmadığını göstermez.

* * *

(Sartre's Understanding Method on Human and History: Dialectical Understanding)

ABSTRACT

This paper is an evaluation about Sartre's method of dialectical understanding. According to this evaluation, Sartre, in his treatment of history and human being, takes the producing aspect of human being as a basic point and then assesses historical alterations of this aspect. The sphere of historical being is yet a sphere of principles "directing" the phenomena and achievements as well as of the whole phenomena of

⁶² a.g.e., s,380

⁶³ a.g.e., s,393

⁶⁴ a.g.e., s,394

116 Sartre'in İnsanı Ve Tarihi Anlama Metodu: Diyalektik Anlama

humanity and of his achievements. In this respect the sphere of historical being can only be considered as a whole if the any kind of achievements of humanity is seen as a whole.

Key Words: Sartre, History, Understanding, Method

Kaynakça

Kuçuradi, İoanna. *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992

Sartre, Jean Paul. *Sanat, Felsefe ve Politika Üstüne Konuşmalar*, (Derleyen: Ferit Edgü), İstanbul: Çan Yayınları, 1968

Sartre, Jean Paul. *L'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1957* t.I et

II Paris, Editions Gallimard, t.III, 1972b

Sartre, Jean Paul. *Cahiers pour une morale*, Paris, Editions Gallimard, 1983

Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*, t.I Paris, Editions Gallimard, 1985

Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*, t.II Paris, Editions Gallimard, 1985

Sartre, Jean Paul ve DİĞERLERİ. *Marksizim ve Ekzistansiyalizm: Diyalektik Üzerine Tartışma*, (Çev: N. Engez), İstanbul: İzlem Yayınları, Tarihsiz

Schwarz, Theodor. *Jean- Paul Sartre et le marxisme, Réflexions sur la critique de la raison dialectique*, Paris, Editions L'age d'Homme, 1976

Seel, Gerhard. *La dialectique de Sartre*, Paris, L'Age d'homme, 1995

İNSAN BİLİMLERİNDE *BILDUNG* KAVRAMININ YERİ

Deniz SOYSAL*

ÖZET

İnsan bilimleri ve bu bilimlerin çalışmalarının nasıl meşrulaştırılacağı ve karşılaştığı epistemolojik sorunların üstesinden nasıl gelineceği sorularına yanıt verebilmek için başvurulması gereken en önemli kavramlardan biri, Gadamer tarafından, Bildung olarak sunulur. Bu kavram, takt ve estetiğin insan bilimleri ile ilişkisi bağlamında ve yöntem düşüncesinin karşısında bize bir başlangıç noktası olarak sunulur.

Anahtar Kelimeler: Gadamer, İnsan Bilimleri, Bildung, takt.

* * *

İnsan bilimlerinin temellerini araştırırken öncelikle incelememiz gereken kavram, Hans-Georg Gadamer'e göre, hümanist geleneğin geliştirdiği, ancak öncesinde ortaçağ teolojisinin de kullandığı *Bildung* kavramıdır. *Bildung* dilimize "kültür, eğitim ya da kendini yetiştirme" olarak çevrilse de, anlaşılması için çok daha geniş bir açıklamayı gerektirir. Kavramın kökü *Bild*, yani "imaj" ya da "imge"dir. Sonundaki *-ung* eki ise, "bir eylem, bir süreç ya da bir olay" ya da "bunların bir sonucu"nun söz konusu olduğunu gösteriyor.¹ Dolayısıyla *Bildung* yalnızca bir sözcük olarak ele alındığında iki anlama gelebilir; birincisi "birisinin ya da bir şeyin bir imge haline sokulma eylemi, süreci ya da olayı" ve ikincisi "bir eylem, süreç ya da olay sonucu olarak ortaya çıkan imgenin" kendisi.² Ortaçağ teolojisinde kavram kendini oldukça net bir biçimde ortaya koyar: Tanrı insanı kendi imgesine göre yaratmıştır, ancak insan Tanrı ile eş olmadığı için bu imge insanın içinde yalnızca gizil bir güç olarak bulunur; insanın onu ortaya çıkarması, eğitmesi ve geliştirmesi gerekir.³ Kavram Hümanizm tarafından kullanılmaya başlandığında bu dinsel bağlamından çıkarılmış ve daha toplumsal, psikolojik ve sanatsal bir bağlam içine yerleştirilmiştir. Bu kavramı 17. yüzyılın en önemli kavramı olarak ele alan Gadamer, insan bilimlerinin 19. yüzyılda bu kavramın sağladığı atmosfer içerisinde şekillendiğini

□ Araş. Gör., ODTÜ Felsefe Bölümü.

¹ Swen Erik Nordenbo, "*Bildung* and the Thinking of *Bildung*". *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity* içinde, der. Lars Lovlie, Klaus Peter Mortensen, ve Sven Erik Nordenbo (Cornwall: Blackwell, 2003), s. 25.

² Nordenbo, "*Bildung* and the Thinking of *Bildung*" s. 25.

³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum Publishing Group, 2004), s. 10.

iddia eder. Ancak kavram zamanla yöntem düşüncesine yenilmiş ve bu yenilgi insan bilimlerinin *Bildung* kavramı sayesinde estetik ile kurduğu derin bağların kopmasına neden olmuştur. Gadamer'e göre *Bildung* kavramının insan bilimlerindeki kurucu yeri unutulmuştur, bu bilimlerdeki epistemolojik sorunların ortaya çıkmasının nedenlerinden biri de budur. Çünkü *Bildung* kavramı insan bilimlerinde elde edilen bilgi türünü temellendirebilmemiz için gerekli kavramlardan biridir. *Bildung*'un genellikle eğitim ya da kültür ile eşanlamlı olduğu düşünülür; ancak Gadamer buna karşı çıkar ve kültür ile *Bildung* arasındaki farkı Wilhelm von Humboldt'tan şöyle bir alıntı yaparak anlatmaya çabalar: "...dilimizde *Bildung* dediğimiz zaman [kültürden] daha yüksek ve daha içsel bir şeyi, yani bilgiden ve tam bir düşünsel ve ahlaki çabadan anlayışa ve kişiliğe doğru ahenkle akan bir us halini kastediyoruz."⁴ Bu akış halindeki us, edinilmiş bir kültürün, eğitimin ve kendini yetiştirmenin bir yansıması ya da ürünüdür. Bu süreç yalnızca "kültürlü olmak" ile açıklanamaz, çünkü söz konusu olan bir kişilik ya da karakter eğitimi ve kişisel gelişimdir. *Bildung* artık dinsel bağlamda kullanılmadığına göre, bu artık içimizdeki Tanrı imgesini ortaya çıkarmaya yönelik bir gelişim olamaz. Humanist anlamda *Bildung*'un hedeflediği nitelikleri "kendine sahip olma, kendine hakim olma, [ve] bir tür özerklik" ile özetleyebiliriz.⁵ Bu hedef hiç de günümüz eğitiminin hedefi olan, testlerle ve benzeri sınavlarla ölçülmeye çalışılan bilgi birikimi değildir. Bilgi birikimi insan kişiliğine hiçbir etki yapmaksızın da elde edilebilir bir hedeftir. Halbuki *Bildung*'un hedeflediği niteliklere ancak bir yabancılaşma sonucunda ulaşılabilir. Kendine sahip ve hakim olma, özerk olma gibi niteliklere ulaşmanın neden bir tür yabancılaşmayı kaçınılmaz hale getirdiğini anlamak içinse Hegel'e dönmemiz gerekir. *Bildung* kavramı Hegel'in felsefe dizgesinde önemli bir rol oynar. Hegel'de insanın düşünsel ve ussal yanına verilen önemi görürüz. Ussallık insanı doğal ve dolaylımsız olandan, yani çıplak duyu algılarının sunduğu dünyadan sürekli uzaklaştırır ve Hegel felsefesinde insanın bu uzaklaşma anından itibaren insan olma niteliğini kazandığı kabul edilir. Ancak bu kopma anının ne öncesinde ne de sonrasında insanın bir eğitmeni olmamıştır. İnsan kendi kendine şekil vermek, öğretmenlik yapmak ve kendi kendini yetiştirmek zorunda kalmıştır. İşte bu *Bildung* sürecidir, ancak yüz yıllar geçtikçe artık insan bu kendini yetiştirme sürecinde yardım alabileceği ya da zorunlu olarak yardım aldığı ve

⁴ Wilhelm von Humbolt. *Gessammelte Schriften*. Akademie ed., VII, part 1, 30. Aktaran Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum Publishing Group, 2004), s. 9.

⁵ Paul Standish, "Preface" to *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity*, der. Lars Lovlie, Klaus Peter Mortensen, ve Sven Erik Nordenbo (Cornwall: Blackwell, 2003), s. vii.

yaşamı boyunca ancak küçük bir parçasıyla tanışabileceği devasa bir geleneğin parçası olmuştur. Bu temelde Hegelci terimlerle *Bildung*'u bireyin evrensel olan ile ilişki kurabilme ya da kendi tikelliğinden sıyrılabilme yeteneğini sürekli olarak geliştirme çabası olarak tanımlayabiliriz. Hegel'in pratik *Bildung* olarak bahsettiği şey kendini emekte, çalışmada, işte ortaya koyar. Gadamer Hegel'in bu vurgusunu "bir 'kapasite,' bir beceri edinerek insan kendisini hisseder" diyerek açıklar.⁶ Pratik *Bildung* "istek, kişisel ihtiyaç ve özel çıkarlarımızdan" kendimizi kopararak evrensel olanın peşinden gitmektir. İşini gerçekten iyi yapan herkesin pratik *Bildung*'a sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁷ Hegel'de insan *Bildung* sayesinde kendini tümele ya da evrensel olana yükseltebilir, bu anlamıyla *Bildung* pratik bir "görev" olarak karşımıza çıkar.⁸ Bu öyle bir görevdir ki ancak tikelliğimizden ödün vererek ve yaptığımız işe kendimizi tamamen teslim ederek ve yaptığımız iş ile aynı anda kendimizi de şekillendirerek başarılabilir. Kuramsal *Bildung*'a ise insan bildiklerinin ve doğrudan deneyimlerinin ötesinde olana, yabancı olana, ötekine yönelerek ve sonrasında tüm elde ettikleriyle "kendisine geri dönerek" ulaşabilir.⁹ Burada dikkat edilmesi gereken nokta tarihsellik vurgusu ya da başka bir deyişle kendinden farklı olana kendini bulma düşüncesidir. İnsan bilimlerinde nesnellik adı altında sunulan bilimsel bilgi, aslında *Bildung* kavramının insan bilimlerinde yeterince geliştirilmeden terk edilmiş olmasının bir ürünüdür ve bu nedenle de yönleme dayalı bilim anlayışı insan bilimlerinde ortaya çıkan epistemolojik sorunlara yanıt veremez. Çünkü ne nesnellik ne de yöntem düşüncesi, bir bilim insanı olarak toplumla, yabancı olanla nasıl bir ilişki kuracağımıza dair bize bir ipucu vermediği gibi, bu ilişkiyi özne-nesne ilişkisine indirgeyerek gerçek bir ilişki, insanın insanla ilişkisi olmaktan çıkarır. Ancak Gadamer'e göre Hegel'in usun evrensel olana yükselebileme yeteneği olarak sunduğu *Bildung* kavramı bize doğru bir çıkış noktası sağlamasına rağmen insan bilimleri için yetersiz kalır.

İnsan bilimlerini bilim yapan şey "öğrenilemez ve taklit edilemez bir takt" (*tact*) ya da bir durumu tüm incelikleriyle değerlendirme ve ona göre davranma yeteneğidir.¹⁰ Günlük yaşamda taktı "nerede neyi yapacağını ya da neyi söyleyeceğini bilmek" olarak tanımlayabiliriz. Gadamer insan bilimlerine uygulayarak, taktı şöyle tanımlar: "Takt'tan genel ilkelerden çıkarılan bilgilerin yetersiz kaldığı durumlara ve bu durumlarda nasıl davranılacağına dair özel bir duyarlık

⁶ Gadamer, *Truth and Method*, s. 11.

⁷ A.g.y., s. 12.

⁸ A.g.y., s. 11.

⁹ A.g.y., s. 13.

¹⁰ A.g.y., s. 13.

ve hassasiyeti anlıyoruz.”¹¹ Yani insan bilimleri genel ilkeler, genel geçer yasalar, evrensel doğrular ve benzerlerinin olmadığı bir alanın bilimidir, çünkü toplumsal hayatta, insan dünyasında bunlar yoktur. O zaman insan bilimleri bize ne verebilir sorusuyla karşılaşırız. Aydınlanma çağından sonra artık ilkelerin, yasaların, değişmez doğruların varlığında bilgiden bahsetmek fazladan bir meşrulaştırma sürecini gerektirmez. Henüz keşfedilmemiş yasa ve ilkeleri araştırmanın bir bilgi arayışı olduğu da pratik anlamda kabul edilmiştir. Bunların olmadığı bir alanda bilginin nasıl elde edileceği ise hala devam eden ve son yüz yıl içerisinde hararetlenmiş bir tartışma konusudur. İşte takt burada kritik bir rol oynar, çünkü taktin tanımı yalnızca genel ilkelerin var olmadığı durumları değil, varolan genel ilkelerin verileri değerlendirmekte yetersiz kaldığı durumları da içerir. Eğer bilim insanını insan bilimleri bağlamında gerçekliği doğru bir biçimde yeniden üreten ve sunan kişi olarak tanımlarsak, taktı da bir durumu onu en doğru şekilde yeniden üretilip sunabilecek kadar iyi anlayabilme yetisi, yeteneği ya da özelliği olarak tanımlayabiliriz.

Bu durumu daha iyi anlayabilmek için Hermann von Helmholtz’un insan bilimlerini doğa bilimlerinden nasıl ayırdığına bakmamız yararlı olacaktır. Helmholtz doğa bilimlerinin üstüne kurulduğu yöntemi “mantıksal tümevarım” [logical induction] olarak adlandırır. Bu yöntemde mantıksal çıkarım yoluyla “evrensel olarak geçerli yasalar”ın kurulması amaçlanmaktadır. İnsan bilimlerinde (daha doğrusu Helmholtz’un ve tüm Alman geleneğinde kullanıldığı ismiyle *Geisteswissenschaften*’de, yani “tin bilimleri”nde) geçerli olan yöntemse, Helmholtz’a göre, “estetik tümevarım”dır [aesthetic induction].¹² Estetik tümevarım bilim insanının, insana dair fenomenler arasında bir bütünlük oluşturan anlamlı bağlantılar kurma sürecini anlatır. İnsan ve toplum ile ilgili evrensel olarak geçerli yasalar bulunmadığından, bu bağlantıları kurma işi, insan bilimcinin çalışmasına, yeteneğine, aldığı eğitime, kendisini ne yönde nasıl yetiştirdiğine ve benzerlerine bağlıdır. Örneğin, Freud’un elinde daha öncekinden ya da çağının bilim adamlarının sahip olduğundan daha fazla veri yoktu, ancak elindeki verileri öyle bir bütünlük içinde birbirleri ile ilişkilendirmişti ki, psikoloji için bir dönüm noktası oldu. İşte sanatsal tümevarım, bilim adamının sahip olduğu verileri aralarında anlamlı bağlantılar kurarak bir bilimsel bütünlük içinde değerlendirme yapma sürecidir. Bu süreç sanatsaldır, çünkü genel geçer yasalara değil, bilim adamının yorumlama ve değerlendirme

¹¹ A.g.y., s. 14.

¹² Hermann von Helmholtz, *Science and Culture: Popular and Philosophical Essays*, der. David Cahan (Chicago: The University of Chicago Press, 1995) s. 84-85. Metindeki tüm çeviriler benimdir.

yeteneğine dayanır. Helmholtz sanatsal tümevarımı bulabileceğimiz en göze çarpan örneğin yüksek kalitede sanat eserleri olduğunu söyler. Çünkü, der Helmholtz, böyle sanat eserlerinde sanatçının nasıl en ince ayrıntılardan yola çıkarak insana ya da topluma dair doğrulara ulaştığını görmek bizi şaşırtır. Burada önemli olan nokta genel geçer yasaların yokluğunda nasıl bilgi elde edeceğimiz sorusuna Gadamer'in önerdiği yanıtıdır. Gadamer Hümanist geleneğe ve bu geleneğin öne çıkardığı *Bildung* kavramına başvurarak şu iddiasını güçlendirmeye çalışır: günümüzde bilimsel bilgi üretimi bu sürecin yalnızca bir aracı olan yöntem düşüncesi ile neredeyse özdeşleştirilmiştir. Artık bir sonuca kabul edilmiş yöntemlere başvurmadan ulaşıldıysa o sonuç bilimsel olarak kabul edilmemektedir. Bir dereceye kadar, doğa bilimleri için, bu yöntem ısrarının bilgi edinme sürecini olumsuz etkilemediğini söyleyebiliriz. Ancak insan bilimlerinde, bilim insanından, mantıksal tümevarım, nicel ya da istatistiksel kesinlik ve yöntem bağıllık gibi kriterler beklenmektedir. Bunlar bilim adamına yardımcı olacak araçlar olmaktan çıkarılıp olmazsa olmaz koşullar haline gelmiştir. İnsan bilimleri nicel verilerden yararlanabilir, hatta nicel verileri temel alabilir, ancak oluşturduğu bütünlük ve veriler arasında kurulan bağlantılar açısından her zaman niteldir. *Bildung* kavramı, içerdiği karakter eğitimi ve kişisel gelişim vurguları ile bizim için bir anahtar işlevi görür. *Bildung*, tüketilecek bir meta üretmeyen marjinalleştirildiği günümüz ideolojisinin karşısında hem insan hem de bilim insanları olarak ayakta kalabilmemize yardım edebilecek yegane kavramlardan biridir. Kişinin öğrendikleri ile kendine dönerek kendine şekil vermesi, yani öğrendikleriyle kendini değiştirmesi gerekir; çünkü insan bilimleri kendini değiştirme yeteneği ve cesareti olmayan bilim insanlarına değil, değişime, dönüşüme ve gelişime açık; anlama, öğrenme ve bilgi edinme için zorunlu olan yabancılaşmadan korkmayan, çalışmalarını bir bilim insanı sorumluluğuyla ve bir sanatçı duyarlılığıyla sürdüren bilim insanlarına ihtiyaç duyar. İnsan bilimlerinde bu anlayış yani *Bildung* ortamı yerleşip, yayılıp meyvelerini vermedikçe, insan bilimlerini bilim yapan şeyin ne olduğu sorusu da cevapsız kalacaktır ve insan bilimleri de doğa bilimlerinin etkilerinden çekiştiren bir yetim olmaya devam edecektir.

* * *

(The Place of *Bildung* in Human Sciences)

ABSTRACT

To reply the questions of how to legitimize human sciences and their studies and how to deal with the epistemological problems that these sciences confront, Bildung is presented by Gadamer as one of the most important concepts. Within the context of tact's and aesthetics' relation with these sciences and against the idea of method, Bildung is presented for us as a starting point.

Key Words: *Gadamer, Human Sciences, Bildung, tact.*

Kaynakça

- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method* (London: Continuum Publishing Group, 2004)
- Helmholtz, Hermann von. *Science and Culture: Popular and Philosophical Essays*, ed. David Cahan (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).
- Standish, Paul. "Preface" to *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity*, der. Lars Lovlie, Klaus Peter Mortensen, ve Sven Erik Nordenbo (Cornwall: Blackwell, 2003).
- Nordenbo, Swen Erik. "*Bildung* and the Thinking of *Bildung*". *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity* içinde, der. Lars Lovlie, Klaus Peter Mortensen, ve Sven Erik Nordenbo (Cornwall: Blackwell, 2003)

WITTGENSTEIN VE BAKHTIN'DE TEKDİLLİLİK VE ÇOKDİLLİLİK SORUNU

Eren RIZVANOĞLU*

ÖZET

Yirminci yüzyılda egemen dil düşüncesinde bir dönüşüm olmuştur. İdeal ve üniter bir dil anlayışının yerine, dilin içindeki çoğulcu yönleri gösteren düşünceler geçmiştir. Bu yazıda da bu dönüşüme katkıda bulunan Bakhtin ve ikinci dönemiyle Wittgenstein'in etkileri irdelenecektir.

Anahtar sözcükler: Dil Oyunları, Heteroglossia, Yaşam Biçimleri, Üniter Dil

* * *

Postmodernizmin, bir yönüyle, modern üst anlatılara bir karşı çıkış olduğu söylenebilir. Bu karşı çıkışın temelindeki savlardan biri de, bu üst anlatıların bütünü kapsadığı iddiasındaki dil anlayışlarıdır. Bu anlamda, modern, kuralcı dillerin yerine, dilin soyutlanabilecek herhangi bir özsel doğasının olmadığı düşüncesini öne süren kimi düşünürler, egemen düşüncenin yerine, dilin değişkenlik gösteren bir toplumsal oyun ve kılığlar düzeni olduğu düşüncesini getirmişlerdir. Bu bakımdan birbirinden bağımsız geleneklerden gelen Wittgenstein ve Bakhtin, dilin bu değişken ve çok katmanlı doğasını anlatmaya çalıştıklarında yakınlaşmaya başladılar. *Dil oyunları* düşüncesiyle Wittgenstein, ve *heteroglossia* (çok dillilik/söylemlilik) düşüncesiyle de Bakhtin, dili değişmez bir yapı olarak gören ve onu tekil bir anlamda değerlendiren düşünürlerle karşı çıkmışlardır. Böylece bu noktada Wittgenstein'in *dil oyunları* düşüncesiyle, Bakhtin'in *heteroglossia* düşüncesi arasında üstteki vurgulamalar bağlamında bir ortaklık kurulabilir.

Wittgenstein'in felsefesi genelde iki ayrı döneme ayrılır. Bu dönemlerden ilkinde, dilin, olguların mantıksal biçimini yansıttığı bir ideal dil düşüncesi egemendir. Dil gerçekliğin resmidir. Ona göre dünya, olduğu gibi olan her şeydir¹. Dilse tümcelerin toplamıdır². Bu düşüncesinin tersine Wittgenstein ikinci döneminde, ideal dil düşüncesinden uzaklaşmış, gündelik dili temele almıştır. Bu dönüşümle Wittgenstein, ideal dil düşüncesini bırakıp dili yaşayan bir şey olarak ele

□ Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

¹ Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico Philosophicus*. (Çev: Oruç Aruoba), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996. önerme 1.

² a.g.e., önerme 4.001.

almaya başlamış; ilgisini, dilde ideal bir birlik ilkesi aramaktan, dil içindeki farklılıkların incelenmesine kaydırmıştır. Burada bizi ilgilendiren, genel olarak Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinin tümünden çok, bu dönemi ıralayan en önemli iki kavramdır: dil oyunları ve yaşam biçimleri. Bu iki kavramıyla Wittgenstein, hakikatin taşıyıcısı bir dil anlayışına karşı gelerek, dildeki çoğulluğu vurgulamıştır.

Wittgenstein'a göre anlamı öğrenmek, her zaman bir şeyin kullanımını öğrenmektir. Bu şey ya dilsel olan ya da dilsel olmayan, ama her zaman uzlaşımsal bir imdir. Biz neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda dilde uzlaşırız. Bu kanılarda değil, yaşam biçimlerinde uzlaşmadır³. Böylesi bir im, farklı kullanımlarla farklı anlamlar kazanır. Dolayısıyla bir dile sahip olmak çok kapsamlı bir yetidir. Dil, sayısız yetenekten ve beceriden oluşan, dilsel olan veya olmayan toplumsal edimlere dayanan bir yetidir. Bir dil imgelemek, bir yaşam biçimi imgelemektir⁴. Wittgenstein'a göre sözcükleri anlamlandıran da bu yaşama biçimleridir. Yani onun için anlam, bir yanıyla ancak yaşayarak edinilen bir şeydir. Biz örneğin Türkiye de İngilizce öğrenebiliriz; ama onu kullanan insanlar arasında yaşamamışsak, o dildeki ince ayrımları bilemeyiz. Burada söz konusu olan yaşama biçimleri, uzlaşma dayanır ve "dil oyunları"yla dile gelir. Uzlaşımı bilmeyen, "oyun"a katılamaz. Burada kullanılan 'yaşama biçimleri' kavramıyla, gerçekliğin farklı yaşam biçimleri arasında varolabileceği imlenir.

Wittgenstein "dil nedir" sorusunu sorar. Böyle bir soruya verilecek yanıt, ilk ve son olarak ve gelecekteki herhangi bir deneyimden bağımsız olarak verilmelidir⁵. Oysa ona göre, böyle bir şey olanaksızdır. Bu durumda biz doğrudan karşımızda duran şeye, yani dile bakmalıyız ve onda gördüklerimizi not etmeliyiz. Buna karşın biz düşüncenin biricik olduğunu düşünürüz. Düşünce ve dil bize dünyanın birer bağlaştığı, resmi olarak görünür. Oysa ki bunların uygulanacakları dil oyunu kayıptır⁶. Burada Wittgenstein ilk dönemindeki düşüncelerine göndermede bulunur ve sonra bir itirafta bulunur. "Biz, araştırmamızda kendine özgü, derin, temel olan şeyin, onun dilin eşsiz özünü yakalama çabasında bulunduğu yanılısaması içindeyiz"⁷. Burada Wittgenstein, aslında düşüncesindeki çok temel bir dönüşümü imlemektedir. Artık Wittgenstein ideal bir dil anlayışından vazgeçmiştir. Onun için yapılacak şey artık bellidir: üst kavramlardan vazgeçmek ve dünya, dil, deneyim gibi kavramların, artık

³ Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. Blackwell Publishing, 2004. s. 241.

⁴ a.g.e., 2004, s.19.

⁵ a.g.e., 2004, s. 93.

⁶ a.g.e., 2004, s. 95.

⁷ a.g.e., 2004, s. 97.

masa, kapı kadar alçakgönüllü kullanımlar olduğu sonucuna varmak. Bu noktada dil oyunları düşüncesi olgunlaşmaya başlar.

Wittgenstein, dil ile dilin iç içe geçtiği etkinliklerin bütünü dil oyunları diye adlandırır⁸. Bir dil oyunu, normal durumda bir sıra dilsel ifadeden oluşur ve bu ifadelere eylemler eşlik eder. Burada dil oyunlarının bir özelliği öne çıkar: bir eylemle birlikte olması. Aslında Wittgenstein dil oyunlarının genel bir tanımını asla vermez. Onun için bir deneyimin aktarılması, bir kitap okumak, fıkra anlatmak, bilmece çözmek v.b., bunların tümü dil oyunudur; ama Wittgenstein bunların tümünü belirleyecek bir tanım yapmaz, yalnızca onlar arasındaki ilişkiyi daha açık kılmak için aile benzerlikleri kavramını kullanır. Burada önemli olan dil oyunu terimiyle, bir dili konuşmanın, bir etkinliğin ya da bir yaşama biçiminin parçası olduğunun gösterilmesidir⁹. Bunun dışında dil oyunları için temel olan bir şey de onun temellendirilemez olmasıdır. Yani kendisi diğer her şeyin temelidir. Bu noktada tüm dil oyunlarında ortak olan şeyi araştırırken, Wittgenstein'in ortaya attığı aile benzerlikleri kavramına değinmek gerekir.

Wittgenstein, dil diye adlandırdığımız her şeyde ortak olan bir şeyi ortaya koyamayacağımızı, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamızı sağlayan tek bir ortak şeyin olmadığını, ama onların birbiriyle çok farklı biçimde bağıntılı, yani akraba olduklarını söyler. Biz bubenzerlikler ve akrabalıklar sayesinde onların hepsine “dil” deriz¹⁰. Burada Wittgenstein, dama, satranç, tavla ve kağıt oyunları örneklerini verir ve bunların hepsinde ortak olan şeyin ne olduğu sorusunu sorar. Örneğin damayla satranç arasında bir çok benzerlik vardır, ama kağıt oyunlarına geçince bu benzerliklerin çoğu yok olur. Top oyunlarına geçince ortak olan kalmaz, aralarında yalnızca belli bağlar sezilir. Burada aile benzerlikleri kavramının kullanılmasının nedeni, aynen bir ailede de aile bireylerinin hepsinde ortak olan şeyi söylemenin zor olmasına rağmen yine de bu bireylerin bir aile olduğunun bir biçimde sezilmesi gerçeğine dayanır. Bu durumda Wittgenstein şöyle söyler, “biz, birbirine geçen ve birbiriyle çapraşıklaşan benzerliklerin karmaşık ağını görüyoruz. Bazen kapsayıcı bazen ayrıntılı benzerlikler¹¹. Wittgenstein, kimi durumda örtüşen kimi durumda da ayrışık duran, ama tam anlamıyla birbirini dışlamayan bir diller çokluğundan söz etmektedir. Ona göre dil, yolların bir labirentidir. Dildeki karmaşık yollarda bazen şaşırır, bazen yönünü bulan, dili kullanan insandır. Öyleyse dil, elbette benim yaşamımın içindedir. Dil, özdeş olmayan, karışık parçalardan oluşan bir varlıktır.

⁸ a.g.e., 2004, s. 7.

⁹ a.g.e., 2004, s. 23.

¹⁰ a.g.e., 2004, s. 65.

¹¹ a.g.e., 2004, s. 66.

Wittgenstein ideal bir dil düşüncesine karşın dikkatini, konuşulan dile çevirmiş ve böylece dili yaşanan bir şey olarak ele almıştır. Dildeki çoğulluğu vurgulayan Wittgenstein ile benzer bir biçimde, Bakhtin de dili, konuşulan dil olarak ve insan etkinlikleri içinde ele almıştır. Bakhtin de birleştirici ve kapsayıcı bir dil anlayışına karşın gelmiş ve onu kendi özgül düşünce anlayışı içinde temellendirmiştir. Bakhtin için tarihsel varoluşun herhangi bir verili uğrağında varolan dildeki katmanlaşmayla tekil bir ulusal dil, onun içinde varolan lehçelere, yapısal öbek davranışlarına, mesleki jargonlara, belli türlerin dillerine, yaş gruplarının dillerine, taraflı dillere, yetkenin diline, çeşitli çevrelerin ve geçici modaların dillerine, günün hatta belirli bir saatin özel toplumsal politik amaçlarına hizmet eden dillere bölünecek biçimde katmanlaşır¹². Bu dillerin her birinin, kendi sloganları, kendi sözcük dağarcıkları ve kendi vurgulamaları vardır, Bu noktada Bakhtin tam da o zamana kadarki dil felsefesinin ve dilbiliminin, üniter dille bireyin dili arasında basit ve dolayimsız bir ilişki olduğunu varsaydığını söyler. Bakhtin'e göre bu anlayış, dilin içindeki bir çok şeyi göz ardı etmenin bir sonucudur. Dilin merkezci güçlerinin anlatımını oluşturan üniter dil, verili bir şey değildir; daha çok her zaman varlığı ileri sürülen bir şeydir, yani dil bir kurallar dizgesidir.

Bakhtin dili bir dilbilgisel ulamlar dizgesi olarak görmez; onu ideolojik yaşamın tüm alanlarında azami bir karşılıklı anlaşma sağlayan bir dil olarak, büsbütün ideolojiyle dolu olarak, bir dünya görüşü olarak, hatta somut bir düşünce olarak anlar. Öyleyse üniter bir dil, Bakhtin için somut dilsel ve ideolojik birleştirme, merkezileştirme doğrultusunda işlerlik gösteren güçleri dile getirir. Bu bakımdan Aristotelesci yazınbilim, Augustinuscü yazınbilim, ortaçağın 'hakikatin tek dili' düşüncesi, Kartezyen düşünceler, Leibniz'in soyut dilbilgisel evrenselciliği, Humboldt'un dilin somutluğu iddiası, aradaki ayrımlar ne olursa olsun, toplumsal, dilsel ve ideolojik yaşamdaki aynı merkezi güçleri temsil ederler ve Avrupa dillerinin merkezileştirilmesi ve birleştirilmesi biçiminde aynı amaca hizmet ederler¹³. Tek bir egemen dilin diğer diller üzerindeki zaferi, diğer dillerin yerini kapaması, dillerin köleleştirilmesi, dillerin doğru söz ile aydınlatılma süreci, barbarların ve alt toplumsal tabakaların hakikatin üniter dili içine alınmaları tam da böylesi bir çabayı betimler. Buna karşın dilin yaşamının 'üniter bir dil'de cisimleşen merkezci güçleri, tam da *heteroglossia*'nın ortasında işlerlik gösterir. Böylece kendi gelişiminin herhangi bir anında dil, dilsel lehçelerle katmanlaşmakla kalmaz, toplumsal ideolojik diller halinde de katmanlaşır. Dil canlı ve gelişmekte olduğu sürece katmanlaşma ve dolayısıyla *heteroglossia* da derinleşir.

¹² Mikhail Bakhtin. *The Dialogic Imagination*. Texas, University of Texas Press, 1994. s. 263.

¹³ a.g.e., s. 271.

Konuşan bir öznenin her somut sözcüğü, merkezci güçlerin olduğu kadar merkezkaç güçlerin de etkilerini gösterdiği bir noktadır. Merkezileştirme ve merkezsizleştirme, birleştirme ve ayırma süreçleri tam da sözcüde kesişir. Her sözcük üniter dile katılır, aynı zamanda toplumsal ve tarihsel heteroglossiyı taşır. Bir öbeğin, bir dönemin, bir türün, bir ekolün geçici dili tam da böylesi bir şeydir. Bir sözcüğün kendi ortamı da söyleşimselleştirilmiş *heteroglossia*'dır¹⁴.

Bakhtin'e göre dilin yaşamında varolan merkezileştirici eğilimlerden doğan dilbilim ve dil felsefesi, dilin yaşamındaki merkezci güçlerin cisimleştiği söyleşimselleştirilmiş *heteroglossia*'yı gözden kaçırdı. Bu nedenle söylemi ve söylemle bağlantılı tüm fenomenleri, dil felsefesinin sınırları dışında bırakmışlardır. Bunun yerine dilbilim ve dil felsefesi, çeşitlilikte birlik arayışına girmişlerdir. Dilin şu anda ve geçmişinde bir birlik arama yönelimi, felsefenin ve dilbilimsel düşüncenin ilgisini söylemin en katı, en dengeli, değişme olasılığı en az olan ve en tek anlamlı boyutları üzerinde yoğunlaştırdı. Bunu yaparak ideolojiyle dolu olan gerçek 'dil bilinci'ni, yani etkin *heteroglossia*'yı ve çok dilliliğe katılan 'dil bilinci'ni görüş alanının dışında bırakmışlardır. Dilin bu çoğulcu yönelimlerinin göz ardı edilmesine neden olan bu birlik arayışının karşısına Bakhtin, kendi çok söylemli ve çok dilli dil anlayışını çıkarır. Bunun için ortaya koyduğu kavramda *heteroglossia*'dır. *Heteroglossia*, Rusça *Raznorecie*'nin karşılığı olarak Todorov tarafından Batı dillerine aktarılmıştır. Yunanca "başka" anlamına gelen "hetero" ile "dil" ve "ses" anlamına gelen "glossia"nın karşılığı olarak kullanılmıştır¹⁵. Türkçe'ye bir çok biçimde çevrilebilir. Başka dilsellik, çok dillilik veya çok söylemlilik/sözlülük gibi. Ama bunların hepsinde ortak olan bu kavramın, dilin çoklu yönünü anlatıyor olmasıdır.

Bu kavramı tam olarak betimlemeden önce söylemek gerekir ki, Bakhtin için yaşayan hiçbir sözcük, nesnesiyle tek bir biçimde bağlantı kurmaz. Sözcük, tam da yaşadığı canlı etkileşim sürecinde bireyselleştirilebilir ve biçimsel bir şekil alır. Toplumsal olarak özgül bir ortamda ve tikel bir tarihsel uğrakta anlam ve biçim kazanan sözcük, bir söyleşimden ve bu söyleşimin bir yanıtı olarak doğar ve kendi nesnesine ilişkin kavramı söyleşimsel yoldan oluşturur. Bakhtin için anlama da yalnızca yanıtta gerçekleşir. Anlama ve yanıt eytişimsel olarak kaynaşmışlardır: yani biri olmadan diğeri de olamaz. İşte farklı diller arasında etkileşim de, diğeri tarafın özgül dünyasına bir yönelimdir. Yanıt, kişinin kendi sözcüklerinden ve başkasının sözcüklerinden oluşan bileşik bağlamdan, anlam yitimine uğramadan çıkarılamaz. Yanıt,

¹⁴ a.g.e., s. 272.

¹⁵ Graham Allen. *Intertextuality*. New York, Routledge, 2000. s. 29.

heteroglot bir bütünün canlı parçasıdır. Bu nedenle yanıt *heteroglossia* kavramının içeriğinin belirginleşmesinde önemli bir ögedir.

Heteroglossia kavramının diğer bir belirleyicisi de dildeki katmanlaşmadır. Örneğin mesleki katmanlaşmayla: bir dava vekilinin, bir doktorun, bir işadammın, bir politikacının dili farklı farklıdır. Bu farklılaşma yalnızca sözcük dağarcığı açısından değil, amaçların sergilenmesi, kavramlaştırma ve değerlendirme biçimleri bakımındandır da. Temelde *heteroglossia* için önemli olan toplumsal katmanlaşmadır. Toplumsal katmanlaşma, anlamı iletme için kullanılan biçimler arasında ve belirli inançlar arasında olur. Böylece dilsel ideolojik yaşamın herhangi bir belirli tarihsel uğrağında, her toplumsal düzeyde, her çağın kendi dili vardır. Her yaş öbeği, toplumsal düzeye, akademik kuruma ve diğer katmanlaşma etkenlerine bağlı olarak farklılaşan kendi diline, kendi sözcük dağarcığına, kendi vurgulama dizgesine sahiptir.

Yine Bakhtın'e göre herhangi bir tarihsel uğrakta, toplumsal ideolojik yaşamın belirli devirlerinin ve dönemlerinin dilleri, birlikte yaşar. Günün dilleri bile vardır. Her gün başka bir toplumsal ideolojik anlamsal 'ilişki hali'ni, başka bir sözcük dağarcığını, başka bir vurgulama dizgesini yansıtır. Dolayısıyla dil herhangi bir tarihsel anda baştan aşağı *heteroglot*'tur. Şimdi ve geçmiş arasındaki, geçmişin farklı dönemleri arasındaki, şimdinin farklı toplumsal ideolojik öbekleri arasındaki, eğilimler, ekoller, çevreler v.b. arasında, hepsi de bedensel biçim almış toplumsal ideolojik çelişkilerin birlikte varoluşunu yansıtır. *Heteroglossia*'nın bu dilleri, toplumsal açıdan tipleştirici yeni 'diller' oluşturarak çeşitli biçimlerde birbiriyle kesişirler.

Heteroglossia'nın bu dillerinin her biri, diğerlerinden çok farklı bir yöntem bilim gerektirir. Bu anlamda diller birbirlerini dışlamaz, birçok farklı biçimde kesişirler. Örneğin Ukrayna dili, epik şiirin dili, simgeciliğin ilk zamanlarının dili, öğrencinin dili, belirli bir çocuk kuşağının dili, sıradan entelektüelin dili, Nietzschecinin dili gibi¹⁶. Görünürde tüm bu dillerin birbirleriyle yan yana sıralanabileceği bir düzlem yoktur. Bu dilleri yan yana sıralamamızı yöntem bilimsel açıdan haklı çıkaran ortak bir düzlem, Bakhtın'e göre, başka bir anlamda yine de vardır. *Heteroglossia*'nın tüm dilleri, kendilerine temel teşkil eden ve her birini benzersiz kılan ilke ne olursa olsun, dünyaya dair özgül bakış açıları, dünyayı sözcüklerle kavramlaştırma biçimleri, her biri kendi nesnesi, anlamı ve değeri tarafından ırılanan özgül dünya görüşleridir. İşte bu diller arasındaki temel düzlem, onlar arasındaki içsel söyleşimsel bağlantılardır.

Sonuçta, Bakhtın açısından *heteroglossia*'yı sağlayan katmanlaşma, dilin süreklilik taşıyan ve toplumsal olarak anlamlı özgül

¹⁶ Bakhtın, 1994, a.g.e., 291.

amaçlarla ve vurgularla doldurulmasıdır. Bu katmanlaşmanın sonucu olarak dilde yansız hiçbir sözcük yoktur. Dilde yaşayan herhangi bir tekil bilinç için dil soyut bir kural koyucu biçimler dizgesi değil, somut bir *heteroglot* dünya anlayışıdır. Her sözcük, toplumsal yüküyle birlikte yaşamını sürdürmekte olduğu bağlamın ve bağlamların tadını alır; tüm biçimler ve tüm sözcükler amaçlarla doludur. Dolayısıyla *heteroglot* bir kanı olan dil, bireysel bilinç açısından kişinin kendisiyle ötekisi arasındaki sınır çizgisinde durur. Bakhtin için dildeki her sözcük, yarı yarıya başkasının sözcüğüdür¹⁷. Konuşucu sözcüğü kendi vurgusuyla, kendi amacıyla doldurarak kendisinin kılar.

Böylece, Wittgenstein ve Bakhtin, dilde bir birlik ilkesi aramak yerine, birçok dil arasında aile benzerlikleri ve içsel söyleşimsel bağların olduğunu öne sürmüştür. Onlara göre felsefe, insanlar arası etkileşimde, söyleşimde, yani yaşamın içinde yapılacak bir etkinliktir. Her iki düşünür de dildeki farklılıkları vurgulamış ve dilin çoğulcu yanını konu edinmiştir. Bu bakımdan her iki düşünür de, diğer her dili kuşatan ve bastıran bir dil anlayışına ve dili insan etkinliğinden yalıtık gören düşünceye karşı olmak bakımından uzlaşırlar.

* * *

(The Problem of *Monoglossia* and *Heteroglossia* in Wittgenstein and Bakhtin)

ABSTRACT

In the twentieth century, a transformation has taken place in the idea of dominant language. Comprehension of a ideal and united language has been replaced by ideas illustrating the pluralist sides of the language. In this paper, the effects of Bakhtin and Wittgenstein in his second term to this transformation has been investigated.

Keywords: *Language Games, Heteroglossia, Life Forms, United Language*

¹⁷ Bakhtin, 1994, a.g.e., 293.

Kaynakça

Allen, Graham. *Intertextuality*, 2000, New York, Routledge,

Bakhtin, Mikhail, *The Dialogic İmagination*, 1994, Texas, University of Texas Press

Bakhtin, Mikhail, *Karnaval dan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar* (Çev: Cem Soydemir), 2001, İstanbul, Ayrıntı Yayınları

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, 2004, Blackwell Publishing,

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, (Çev: Oruç Aruoba), 1996, Yapı Kredi Yayınları , İstanbul

UNUTMA, PARODİ VE İRONİ

Nil GÖKSEL*

ÖZET

Kimlikler sorunu, günümüz felsefesinin temel biçimlendiricisidir. Unutma, parodi ve ironi bu çerçevede ortaya çıkarlar. Bu kavramlar, genişlemiş bir "metin" kavramı içerisinde, metne, dünyaya, doğruluk dizgelerine ve kimliğe bakışı değiştirirler. Bu bakımdan, tıpkı "metin" ve "gösterge" kavramları gibi; unutma, parodi ve ironi de bu çağın belirleyicileri olarak görünürler.

Anahtar sözcükler: unutma, parodi, ironi, Derrida, Barthes, Foucault, metin, gösterge

* * *

Bu konuşmada, bugünün metinlerinin bir kaç kavram çerçevesi içinde bir görünümünü sunmayı deneyeceğim. Bu kavramlar, unutma, parodi ve ironidir. Bunlar ilk bakışta günümüz metinlerini değerlendirmede fazlaca ikincil kavramlarmış gibi görünebilir. Ancak ben bu "periferik"; kenarda bırakılmış kavramların günümüzün yaklaşımları için temel birkaç resim sunabileceğine inanıyorum. Kuşkusuz elimize geçecek olan yine de tüm bir resim olmayacaktır.

Günümüz düşüncesinin temel biçimlendiricisi kimlikler sorunudur. Kavramların ne olduğundan ayrı bir biçimde neliğin, özdeşliğin, kimliğin kendisi bir sorundur. Çağdaş düşünce kimlikler sorunu etrafında dönüp durur. Bu kimlikler sorunu, Doğu'nun ve Batı'nın kimliğine, Avrupa'nın kimliğine; ırkların, dinlerin, cinsiyetlerin kimliklerine; siyasal bakışların, iktidarın kimliğine ilişkin sorularla genişler. Unutma, parodi ve ironi de bu kimlik sorunu çerçevesinde kendilerini görünür kılarlar. Bu kavramlar, çağın genişleyen "metin" kavramı içerisinde, yalnızca yeni tarz metinler oluşturulmasına neden olmaz; geçmişin metinlerine ve dünyaya da, ortaya koyulan doğruluk dizgelerine de, neliğe ve kimliğe de bakışı değiştirirler. Bu bakımdan unutma, parodi ve ironi, tıpkı "metin" ve "gösterge" gibi çağın genel bakışını belirleyen kavramlar olarak ortaya çıkarlar.

Şimdi sözünü ettiğim bu kavramlar ışığında günümüz metin yaklaşımlarına ait bazı özellikleri belirlemek istiyorum.

Bunlardan ilki şudur: *Metinler unutturur*. Çünkü yazı unutturur. Derrida, "Platon Eczanesi" adlı makalesinde Platon'un dile getirdiği eski bir miti ele alır. Bu mitte yazıyı bulan tanrı Theuth, bulduğu bu sanatı tanrı-kral Thamus'a sunar. Ama yazı, sözü zaten kendisine yeterli olan

* Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi.

Thamus tarafından küçümsenir. Thamus yazıyı yalnızca yararsız değil, tehlikeli de bulur. Theuth yazıyı tanrı-kral Thamus'a bilginin ve belleğin bir eczası, ilacı (*pharmakon*) olarak sunmuştur. Ancak bu ilacın belleğe bir deva mı dert mi getireceği belirsizdir. Nitekim kral yazının belleğe katkıda bulunmak bahanesiyle onu daha da unutkan kılacağını, bu yüzden de bilgiyi arttıracığı yerde azaltacağını düşünür. Yazı belleği, harflerin anıtsal ama ölü biçimlerinde uykuya yatırır. Belleğin işini yapacakmış gibi görünür; oysa sadece bilgiyi, belleği, hakikati taklit eder. İşte bu yüzden yazarlar, bilgiler değil, kendilerini bilge sananlardır. Platon bu yüzden yazıyla bağlantılandığı her şeyi, söylediği hakikatin arkasında durabilen sözün dışına atmak ister. Yazı sözden ayrı, ikincil bir yere konulmuştur. Çünkü yazı söz gibi söylediği şeyin güvencesini veremez. Oysa sözün arkasında onu dillendiren bir özne vardır: Sözün babası. Yazı bu güvenceden yoksundur, yani öksüzdür.¹

Derrida'ya göre metafizik olarak adlandırdığı tüm Batı düşüncesi, söz-yazı karşıtlığında olduğu gibi her şeyin yerini ve kimliğini belirleyecek bir "baba" ister. Bu, Batı metafiziğinin temel bir özelliğidir: Başa koyulan bir ilke, idea, bir öz düşüncesi tüm kavramların yerlerini belirler. Kavramlar karşıtlarıyla beraber bir sıraya koyulur. Tüm Batı metafiziği, gerçek/gerçek olmayan, duyulur/düşünülür, öz/varoluş, doğa/kültür, gösteren/gösterilen, söz/yazı gibi karşıtlıklarla kurulmuştur. Karşıtlıkların bir terime hakiki olan, burada-şimdi-bulunan, doğru olan olarak tüm olumlu nitelikler, diğerine ise tüm olumsuzlamalar yüklenir. Derrida'nın çabası bu dizgeyi yapıbozumuna uğratmak; her terimin bir kimlik, bir özdeşlik, bir yapı olarak kendi karşıtına kapalı ortaya çıkamayacağını göstererek, bu sıradüzeni çökertmektir. Derrida, kendi seçiyor, kendi biliyor, kendi düşünüyor diye görünen çağın insanına yürüdüğü yolun sıkı bir bağlayıcılığı ve zorlayıcılığı olan böyle bir dizgenin gereği olduğunu anımsatır. Bununla birlikte Derrida da kabul eder ki, bu dizgenin içinden çıkılamaz. Öyleyse insanın başka bir seçeneği olabilir mi? Derrida'nın sunduğu seçenek, baskın bu dizgeye boyun eğmek yerine, seçeneksiz oluşumuzu ya da seçimlerimizin keyfiyetinin sorumluluğunu yüklenmemiz gerektiğidir. Derrida için tüm dayanaklarımız; kavramlarımız, sözcüklerimiz; her tür yapı, her tür kimlik ve her tür özdeşlik durağan ve belirli değil, haklarında kararverilemez şeylerdir.

Unutma, Derrida'da kararverilemezlik deneyiminin bir parçasıdır. Anlamı belirleyen kendilerini karşıtlarıyla sınırlayan kimliklerden ve özdeşliklerden emin olmamızdır. Karşıtlar, içerisi ve dışarı, gösteren ile gösterilen, apaçık olduğunda anlam belirir. Ancak Derrida'ya göre herhangi bir kimliğin özelliği, kendisine özdeş olmamasıdır. Bu kimliğin

¹ Jacques Derrida. "Platon Eczanesi", *Toplumbilim Dergisi*, Çev. Zeynep Direk, Ankara: Bağlam Yay., no:10, 1999.

bir neliğe sahip olmadığını göstermez. Sadece her kimliğin içinde, kendisine olan bir mesafesi, kendisiyle bir farkı vardır. Derrida'ya göre, kendi ile fark olmaksızın kimlik ya da özdeşlik yoktur. İşte özdeşliğe eklenmiş olan “o olmayan” anımsandığında, anlama da kararvermek olanaksız olacaktır. Özdeşliğin içinde ona eklenmiş olan anımsanır. Anımsanır; çünkü kimliğin içinde bu öteki, bu yabancı zaten her zaman vardır, yeni değildir. Bununla birlikte her şey her an unutulmaya hazır olur.

Unutma motifinin geçen yüzyıllardan bugüne bazı vurucu uğrakları var: Örneğin Freud. Freud'da unutma bastırılmış ve bir biçimde engellenmiş şeylerin bilinçten uzaklaştırılarak bilinç dışına atılmasıdır. Oysa öğrenilmiş tüm şeyler bellekte saklıdır, sadece böyle bir baskılama sonucu unutulmuş görünürler. Ya da diğer bir uğrak olan Nietzsche. Nietzsche'de unutma, sağlıklı gücün bir belirtisidir. Sokratik kültüre özgü katı bilme güdüsünün değil, aynı şeye yeni bir gözle bakabilmenin yolunu açar. Bellek ise güdülerin canlılığını soğuk arşivlerinde öldürür. Bellek hıncı saklar; kendi kendini itham etmek, kendi kendini yıkmak, kendinden intikam almak demektir. Nietzsche'nin önerisi *etkin unutmadır*: Yani geçmişin bilinçli terki. İnsan geçmişi terk edebilmeli, tarihin dışına çıkabilmelidir. Yoksa geçmiş bir hayalet olarak geri döner. Bu çağrı geçmişle bağları kesip atmak anlamına gelmez, aksine geçmişle bir tür ilişki kurma biçimidir; belleğe bir tür eleştirel tarz geliştirmektir. Başka bir uğrak olarak örneğin Heidegger. Heidegger için unutma, bir tür dalgınlık, es geçme değildir; belli bir tür düşünmenin sonucudur. Heidegger'e göre varlık unutulmuştur. Çünkü mantığa dayalı, hesap kitap yapan, bir tekniğe dönüşmüş olan düşünmenin sonucunda varlık unutulmaya mahkûm olmuştur. Tasarımlayıcı nitelikte olan bir tekniğe dönüşmüş düşünmeden sıyrılmak ve özlü düşünmeye varmak bize varlığın sesini duyurur.

Unutma motifinin uğraklarından bir olan, çağdaş bir örnek olarak Barthes'a baktığımızda, anlamların unutulması, ona göre bir bakıma okumanın bir parçasıdır. Okumak ne başı ne de sonu olan bir etkinliktir. Barthes, metni okuyup bir kenara koymayı; onu tekrar okumanın anlamsızlığını bize kanıksatan yaklaşımı ticarî bulur. Metinler tekrar okunmalıdır, ama düşünsel bir yarar sağlamak; daha iyi anlamak, bilinçli olarak çözümlenmek için değil. Tersine her zaman oyuncağı bir çıkar için, gösterenleri çoğaltmak için; yoksa son bir gösterilene, asıl anlam diye ulaşılması istenen o şeye ulaşmak için değil. Bu nedenle yeniden okuma değerlidir. Barthes'a göre, yeniden okumayı savsaklayanlar her yerde aynı şeyi okumak zorunda kalırlar. Ama her şey çoktan okunmuştur ve ilk okuma diye bir şey yoktur. Yeniden okuma, ilk okumanın saf, olguları yakalayan bir okuma olduğu, ancak bu ilk okumadan sonra metni açıklayabileceğimize dair inancımızı yıkmaya

yöneliktir.² Yeniden okuma metinleri çoğaltır, bizi o tek anlamın, tek sözün buyurganlığından kurtarır. İşte unutma bu işe yarar: Her okumada yürüdüğümüz yolların hesabını tutmaktansa onları unutuvermek, buyurgan anlamın egemenliğini, çoğaltılmış anlamlar ve patikalarla yıkamamızı sağlar. Bir anlamın unutulması hata olarak değerlendirilmez. Üstelik hangi anlamı unutmak? Metin nerede biter ki? Bir metin tüm okumaların bir toplamıdır. Barthes'ın sözleriyle:

“Çoğulluk bir hesap özeti değil, bir varoluştur: geçiyorum, geçip gidiyorum, söylüyorum, başlatıyorum, saymıyorum. Anlamların unutulması özür dilenmesini gerektiren bir konu değildir, bizi üzmemelidir. Çünkü yeteneklerimizin eksikliğini göstermez. Olumlu bir değerdir bu. Metnin sorumsuzluğunu, dizgelerin çoğulluğunu dile getirmenin bir biçimidir. Bu dizgeleri kapatsaydım eğer, ister istemez tek, ilahî bir anlam oluşturacaktım: unuttuğum için okuyorum.”³

Freud, Nietzsche, Heidegger'deki unutma kavramlarına ilişkin izlekleri takip ederek, Barthes'ta olduğu gibi Derrida için de, unutmanın yazının kararverilemez yapısına bağlı olarak, metinlere ilişkin bir nitelik olduğunu söyleyebiliriz. Arşivdekileri unutma ve unutulmaları anımsama kararverilemezlik anıdır. Kimlikler içinde öteki, susturulmuş, bilinçaltına itip bastırdığımız şeyler gibi dilin en karanlık köşelerine itilmiştir. Şimdi ötekinin sesini duymak, kendimizi Nietzsche'nin önerdiği gibi geçmişin; bu düşünce alışkanlığının dışına atmayı ve her defasında ve her unutuşa, unutulularla başka başka ilişki kurma tarzları geliştirmemizi gerekli kılar. Etkin unutma nasıl Nietzsche için insanın özgürleşme yolu ise, Derrida için de unutma, aşkın gösterilenlerin oluşturduğu bu metafizik dizgeden daimî olarak değil, ama her seferinde yeniden kurtulmanın bir yoludur.

Derrida bunun için belli bir tür okuma önerir. Ben buna “*unutkan okuma*” demek istiyorum. Derrida'nın önerdiği bu okuma biçimi, tutarlılık arzusundan, bağ kuruculuktan arındırılmış bir yaklaşıma; yani önceden kurulmuş bağları unutuşa bırakmaya dayanır. Barthes'ta olduğu gibi Derrida'da da unutma özür dilemeyi gerektirmez, tersine metin unutmayı bir gereklilik olarak kendinde barındırır. Unutma, kararverilemezlik deneyiminin de yaşanabilme koşulu olur. Metin nasıl kararverilemez anlamları yapısı gereği üretiyorsa, unutmayı da bu kararverilemezlik noktası için gerekli kılar. Ancak bu unutma, asla mutlak bir unutma değildir. Bu daha çok, yapıbozumu Heidegger'den miras aldığı “*sous rature*” benzeri bir işlemdir. *Sous rature*, yazılan sözcüğün üzerine bir çizgi çekmek ve sözcüğü üzeri çizilmiş halde metin içerisinde kullanmak demektir. Çünkü sözcük tek başına yetersiz ama onu tümüyle silemeyeceğimiz kadar da gereklidir. Okuma işlemi de

² Roland Barthes. *S/Z*, (Çev. Sündüz Öztürk Kasar), İstanbul: Y.K.Y., 2002

³ R. Barthes. a.g.e., s.21

bellekte işte böyle bir “üzerine çizgi çekme” işlemini gerektirir. Unutulan yadsınmış demek değildir; her unutilan sonra yeniden anımsanabilir ve her anımsanan sonra bir zaman unutulabilir.

Unutma bizi, içinde bulunduğumuz dizgenin bağlayıcılığı konusunda, bu dizgenin bize dayattığı kimliklerin sabit ve kapalı olmadıkları ve tek anlamın üzerimizdeki buyurganlığının tehlikeleri konusunda uyarır. Bununla birlikte “unutkan okuma”nın, bazı tehlikeli sonuçları vardır. Unutma, metni oyunlaştırırken, tüm göstergeleri uyarıcılara dönüştürür. Bağlantısallığından kopan okuma, göstergelerden göstergelere sıçrayarak; unutarak okur. Bu okumada yön yoktur. Okurun seçeneklerinin keyfiliği, okur ile metin arasındaki çatışmayı da öldürür. Okur metinle tüm tartışma ortamını yitirmiştir. Metin bir şey demek istemez, çünkü tüm sesleri aynı anda yükseltilmiştir. Bununla birlikte edilgen olan yalnızca metin değil, okurdur da. Metin okurun karşısında suskun, okur da aslında metne karşı ilgisiz kalır: Metni istediği şeyin bahanesi yapabilir. Bu, kimlikleri kapatan, tekelci hakikatperverliğin altını kazımak bir yana, diğerlerine karşı herhangi bir dizgenin ya da söylemin egemenliğini sonsuza kadar pekiştirebilir.

Bugünün metinlerine ilişkin yapmak istediğim ikinci belirleme şu: *Metinler birbirlerini anlatırlar*. Metinler anlamlarını bir başka metne ertelerler. Çünkü gösterenler de kendi anlamlarını, bir başka gösterene ertelemektedirler. Artık gösterilen o aşkın ilke silinmiştir. Bu da, gösterenlerden gösterenlere yapılan içinden çıkılmaz bir zincirde sonsuza kadar ilerlemeyi gerektirir. Bu yüzden metinler de sonlanmazlar. Barthes’ın işaret ettiği gibi metin, bir nesne, bir yapı değildir; bir etkinlik, bir çalışma ve bir oyundur; kütüphanelerde, kitabevlerinde kağıtların üzerine yazılmış şeyler değil, yalnızca söylemin hareketinde varolan şeylerdir. Kapatılmış, bitirilmiş olmadıklarından, her metin bir başka metne açılır, kendisinde başka metinleri barındırır. Her metin bir metinler örgüsü, bir alıntılar ağıdır: Eski alıntıların yeni bir örgüsüdür; metni oluşturan bu alıntılar anonim, saptanamaz ve “daha önce okunmuş” ayrıçsız alıntılardır.

Metinselliği metinler örgüsü biçiminde tasarlayan çağın yaklaşımı, “parodi”ye kapıyı aralar. Geleneksel olarak *parodi*, ciddi bir yapıtın konusunun ya da yöntemlerinin gülünç biçimde değiştirilmesiyle ortaya konan hicivli taklit bir yapıttır. Çağdaş parodi’de söz konusu olan yine bir taklittir ve bu taklit, ironi’nin tersine çeviriciliğiyle metinler arasında eleştirel bir mesafe yaratır. Bugünün metinleri için işte bu mesafe gereklidir. Birbirine benzetilmiş metinler arasındaki bu uzaklık, bu metinlerin *benzemezlikleri* ile yaratılmıştır. Parodi’nin, parodileştirmek istediği metni yakalama biçimi, sunduğu tekrarda önceki metnin bir benzeri olarak ortaya çıkmak değil, önceki metinle bu tekrar arasındaki mesafeyi açmak, farkı belirgin kılmaktır. Parodi’de metinler arasındaki

mesafeyi açan, *ironi*'dir. İroni, bir kodun karşıt anlamlara gelecek biçimde kullanımudur. Parodi ile ironi, benzer bir yapı gösterirler ve bu nedenle parodi de ironide ortaya çıkar. İroni tek anlamlılığı yadsır, parodi "*tek metinciliği*". İroni'nin, anlamsal düzeyde yaptığı şeyi, parodi metinsel düzeyde yapar.⁴ *Çağdaş metinler parodiktir*. Bu metinler hem kendi hem de diğer metinlerin bütünlüklerini ve üzerlerine yöneltilmiş tüm anlamlandırma kaygılarını parodiyle yıkarlar.

Çağ, Nietzsche'nin sesine kulak vermiştir: Nietzsche, *Şen Bilim*'de "*incipit parodia*"⁵ ifadesini kullanmıştı. *Şen Bilim*, bilme güdüsünden kopmuş, ayrıntıda boğulmuş dekadans bir bilmin eleştirisidir. Bu bilim, hakikat üzerine yapılan her araştırmanın, her kuramın, hakikatin kötü bir taklidi, bir parodi'si olduğunu bilir. Hakikati bulanlara; bulmuş olduğunu sananlara alaycı türküsünü söyler.⁶

Foucault da Nietzsche'nin nidasını duyanlardandır. Foucault, Nietzsche'nin soybilimini dönüştürerek geri getirir. Foucault, Nietzsche'nin ölümsüz bir ruh, ezeli bir hakikat, kendisiyle özdeş bir bilinç varsayan tarih-üstü bir tarihe yönelttiği eleştirileri dikkate alır. Tarih, ayırt eden, bölüştüren, mesafelerle ve aralıklarla oynamaya izin veren keskin bir bakıştan başka bir şey olmamalıdır. Bu tarih sürekli ve bütüne ait olan şeyleri dağıtır ve belirlenmiş kimliklerin tanınmasının verdiği o boş teselliye mümkün kılan her şeyi parçalar. Bu, Nietzsche'nin tarih için öngördüğü tarih duygusuyla yapılabilir. Tarih duygusu ile tarihçi, yakınına bakar; bilinç, hakikat, öz gibi uzak hayallere değil, ancak baktığı şeyden kurtulmak; onu uzakta tutmak ister, teşhis etmek ve farklılığını söylemek ister. Tarih duygusu üç kullanım içerir: Parodi, kimliklerin ayrılması, bilgi öznesinin kurban edilmesi. Tüm bunlar belleğin yıkımı içindir; belleğin metafizik ve antropolojik modelinden kurtulmak ve bir "*karşı-bellek*" yapmak içindir. Tarih bir parodi'ye dönüştürülür, çünkü şeylerin üstüne yedek kimlikler, maskeler geçirmeye hevesli bir tarih anlayışının maskaralığını en uç noktasına götürmek gereklidir. Böylelikle tarih, bizi boş kimliklerle avutacağına, bir kimlikler parodisi; maskeler karnavalı içinde yalanımızı, "*gerçeksizliğimizi*" bize söyler. Tarih, kimliklerimizi ayrıştırmaya yönelir: Çünkü bir maskenin altında birleştirmeye ve onu diğerlerinden ayırmaya çalıştığımız bu kimliğin kendisi bir parodi'den başka bir şey değildir. "Çoğul", işte burada; kimliklerin parodi'sinde bulunur. Soybilimsel olarak yönlendirilen tarihin amacı, kimliğimizin köklerini

⁴ Linda Hutcheon. *A Theory of Parody: the Teachings of Twentieth Century Art Forms*, New York: Methuen, 1985. s. 1-32

⁵ **incipit parodia**: Şimdi parodi başlıyor.

⁶ Ahmet İnam. "Bilimin Şenliği için Şenbilim", <http://www.metu.edu.tr/~www41/ahmet-inam/senbilim.htm>, 2004

bulmak değil, tersine onu dağıtmaktır. Foucault soybilimi de, kendini de bu Nietzsche metninin içine, ama yine de uzağına koyar.⁷

Parodi, dışında bir öz ya da hakikat düşüncesi olmadığı için, içinden çıkamayacağımız bir metinler örgüsü içinde metinleri, farklarıyla mesafelendiren benzerliktir. Parodi'nin ortadan kalkması ise metinleri birbirlerinin düpedüz alıntıları, *pastiş*'leri yapar. Günümüzde giderek şiddetlenen eğilim aslında budur. Bu yüzden Fredric Jameson, modern'le postmodern'i ayıran çizgiyi, parodi'den pastiş'e geçiş olarak düşünmektedir. Jameson'a göre postmodernist çağda parodi'nin yerini pastiş almıştır. Parodi bu çağda artık "boş"tur. Pastiş tüm geçmiş metinleri oburca yineler, alıntılar. Jameson'a göre bu, geçmişle bağımızın kopması demektir.⁸

Çağın metinlerine özgü bir diğer bir özellik şudur: *Metinler hem evet, hem hayır derler*. Parodi de, onunla beraber işleyen ironi de buna hizmet ederler. Kimliklerin birbirlerine kapalılığını, aşkın bir anlama bağlanmış metafizik sıradüzenini yıkmanın bir yoludur bu. Göstergeleri ve kimlikleri ironiyle; metinleri ironiyle birlikte çalışan parodi ile yıkmak gereklidir.

Gösterge'de tasarılan *différance* kavramı bu çağa özgü bir ironi'nin işaretidir. Saussure'de *différence* kavramıyla kastedilen ayırım fikri, dili dil yapan şeyin özdeşlikler değil, ayrımlar olduğudur: Dilde göstergeler içeriklerine ya da seslerine göre değil, birbirlerine göre konumlanırlar. Derrida, Saussure'ün bu uzamda ayrımlaşma fikrini, göstergelerin zaman bakımından da ayrımlaşmalarını dile getirecek *différance* kavramıyla geliştirir. Derrida'nın *différance*'ı, her göstergenin kendi üzerinde taşıdığı diğerlerine ait izdir. Göstergeler birbirlerinden Saussure'de olduğu gibi "*başka bir gösterge olmaklık*"la değil, kendilerinde kendilerine ait olmayan şey nedeniyle ayrımlaşırırlar. Bu yüzden *différance*, anlamı her zaman bir sonraki ana erteler; olmaklığı ya da olmamaklığı sürüncemede bırakır ve anlamı çatallandırır, böylece göstergeler zincirinde hareketi bir oyuna çevirir.⁹ Bu bakımdan Derrida'nın *différance*'ı, bir tür "evrensel ironi"dir. Derrida bu kavramla birlikte ironi'ye, modern söylemde bir yer açar.¹⁰

⁷ Michel Foucault. *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004. s.230-53.

⁸ Fredric Jameson. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Mantığı*, Çev. Nüri Plümer, YKY., İstanbul, 1994.s. 17.18.

⁹ Jacques Derrida. "Différance", *Toplumbilim Dergisi*, Çev. Önay Sözer, Ankara: Bağlam Yay., no:10, 1999. s. 53.

¹⁰ Ernst Behler. *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle-London: University of Washington Press, 1990. s.104-10.

Différance, göstergelerde ve kimliklerde yaratılmış bir karşıtlığın ötesindedir. *Différance* kimliklerin kapalılıklarına, kendi olmaklıklarına yöneltmiş bir tehdittir. Bizi kararverilemezlik noktasında yalnız bırakır. Parodi ve ironi’de durduğumuz yer burasıdır. Bugün, parodi’nin pastiş’e dönüşmesi gibi, ironi de kimlikler arasındaki eleştirel mesafesini giderek kaybetmektedir. Çünkü ironi ancak bir sınırlama altında ortaya çıkar: Bu sınırlama dilbilgisel toplumsal ya da siyasal bir söylem altında veya aşkın anlamın büyük krallığında; metafizik sıradüzeni içinde bir dil anlayışı altında olabilir. Yani birine söylediği sözü çok “zekice” bulduğumuzu söyleyerek bir ironi’de bulunmak istersek; bu, ancak bu sözün çok da zekice olmadığı besbelli iken ve buna rağmen bu kişinin sözüne düpedüz “aptalca” diyemeyecek olmamızdan kaynaklanır. Bu çağın metinleri ironi’yi, aşkın bir anlamla sıralanmış kavramlar dizgesinin içinde kalınamayacağı gibi, böyle bir metafizik dizgenin dışına da çıkılamayacağını göstermek için kullanır. Sınırlama budur. Peki bu eleştiri ne zaman bir suskunluğa dönüşür? Eleştiri, ironi’nin sınırlaması “*ne söylediğini anladım*” demenin bir felaketi çağrıştırması; yani Eco’nun deyişiyle, yorum sürecini “*anladım*” diye bitirenlerin “*kaybedenler*”e dönüşmesi durumunda susar. Bu yeni tarz sınırlama, ironi’nin göstergeler, metinler ve kimlikler arasındaki eleştirel mesafesini ortadan kaldırır: Metinlerin ensesinde “evet, budur”, “hayır, bu değil” diye salınım yapan sarkacın hareketini durdurur. Ben buna seslerin eşitliği demek istiyorum: Anlamlar, metinler ve kimlikler, aralarında herhangi bir mesafe, oldukları şey ile olmadıkları şeye ilişkin yaratılacak bir tartışma olmadan birbirleriyle yan yana, ama daha çok tek bir noktada toplanmış olarak üst üste yığılırlar. Artık karşımızda her şeyi söyleyen ama bu yüzden de aslında hiçbir şey söyleyemeyen tek, büyük bir metin vardır.

Çağın metinlerine ilişkin yapılacak dördüncü bir belirleme daha var: *Metinler öksüzdür*. Bununla metinlerin gerisindeki “*baba yazar*”ın silinişini, metinlerin yazarları tarafından değil, okurları tarafından yaratıldıklarına ilişkin yaklaşımı kastediyorum. Ama benim konuşmam unutma, parodi ve ironi üzerine bir çerçeve sunmak niyetindeydi. Bu yüzden şimdi bu metinde “yazarın ölümü”nü, başka bir metinde açacağım bir kapı olarak bırakıyorum.

* * *

(Forgetting, Parody and Irony)

ABSTRACT

The problem of identities is an important motive for contemporary philosophy. Forgetting, parody and irony appear in this frame. This concepts, in enlarged notion of "text", change the view of text, world, systems of truth and identity. In this respect forgetting, parody and irony, like "text" or "sign", appear to determine this epoch.

Key words: forgetting, parody, irony, Derrida, Barthes, Foucault, text, sign

Kaynakça

- Aysever, R. Levent, "Bu Çağın Metinleri", *Kül Dergisi*, sayı 50, Temmuz 2004, s.25-31
- Barthes, Roland. *S/Z*, (Çev. Sündüz Öztürk Kasar), İstanbul: Y.K.Y., 2002
- Behler, Ernst. *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle-London: University of Washington Pres., 1990
- Derrida, Jacques. "Différance", *Toplumbilim Dergisi*, Çev. Önay Sözer, Ankara: Bağlam Yay., no:10, 1999a
- "Platon Eczanesi", *Toplumbilim Dergisi*, Çev. Zeynep Direk, Ankara: Bağlam Yay., no:10, 1999b
- Mahmuzlar: Nietzsche Üslûpları*, Çev. Mehmet Baştürk, Erzurum: Babil Yay., 2002
- Öteki Hedef (Başka Baş)*, Çev. Melih Başaran, İstanbul: Bağlam Yay., 2003
- Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*, Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Yayınları, 1997
- Reflections on the Name of the Rose*, tras. William Weaver, London: Secker & Warburg, 1989
- Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004
- Hutcheon, Linda. *A Theory of Parody: the Teachings of Twentieth Century Art Forms*, New York: Methuen, 1985
- "Eco's Echoes: Ironizing the (Post) Modern", *Diacritics*, Vol. 22, No. 1 (Spring, 1992), 2-16
- İnam, Ahmet. "Bilimim Şenliği için Şenbilim", <http://www.metu.edu.tr/~www41/ahmet-inam/senbilim.htm>, 2004

Jameson, Fredric. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Mantiğı*, ev. Nri Plümer, YKY., İstanbul, 1994

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998

Nietzsche, Friedrich W. *Tarih Üzerine*, ev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yay., 1998

O'hara, Daniel T. *Radical Parody*, New York: Columbia Uni. Pres., 1992

Rorty, Richard. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, ev. Mehmet Küçük – Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995

Sarup, Madan, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, (ev. Abdülbaki Güçlü), Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2004.