

KAYGI

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi



# KAYGI

SAYI 23, GÜZ – 2014



**ISSN: 1303-4251**

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

E-Posta: [kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Tel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

KAYGI

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



# KAYGI

ISSUE 23, FALL – 2014



**ISSN: 1303-4251**

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

E-Mail: [kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Phone: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897



Sayı 23, Güz 2014

***Kaygı Uluslararası Hakemli Bir Dergidir***

***Kaygı'nın Tarandığı İndeks ve Veri Tabanları***

Araştırmak İndeks (<http://www.arastirmak.com>)

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

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

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

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

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

Sjournals Index (<http://sjournals.net/sjournalsindex>)

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

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

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

***İletişim Bilgileri***

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
Bursa-Türkiye.

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

[kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Tel: +90 224 294 1827

Faks: +90 224 294 1897

***Basım Yeri***

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

**ISSN: 1303-4251**



Issue 23, Fall 2014

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

***Indexation***

Araştırmacı Index (<http://www.arastirmaci.com>)

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

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

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

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

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

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

Sjournals Index (<http://sjournals.net/sjournalsindex>)

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

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

***Contact Information***

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

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

[kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Phonel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

***Publisher***

Uludag University, Bursa-Turkey

**ISSN: 1303-4251**



Sayı 23, Güz 2014

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

*Editörler*

Doç. Dr. Metin BECERMEN (Baş Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Zeynep Zafer ESENYEL (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Adnan ESENYEL (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

*Yayın Kurulu Üyeleri*

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



Issue 23, Fall 2014

*Owner on the behalf of Faculty of Arts and Sciences at Uludağ University*

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

*Editors*

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

Res. Assist. Zeynep Zafer ESENYEL (Associate Editor, Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Adnan ESENYEL (Associate Editor, Uludağ University, Bursa-Turkey)

*Members of Editorial Board*

Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava University, Trnava-Slovakia)

Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski University, Sofia-Bulgaria)

Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg University, Strasbourg-France)

Assoc. Prof. Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül University, İzmir-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe University, İstanbul-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl University, Van-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi University, Tehran-Iran)

Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland University, Hoofddorp-Netherlands)

Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dr. Ayşegül Zingir GÜLTEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun--Turkey)

Dr. Melouki SLIMANE (University of M'sila, M'sila-Algeria)

Lect. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Lect. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Zeynep ÇETİN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman-Turkey)

Res. Assist. Emine TOK (Uludağ University, Bursa-Turkey)



Sayı 23, Güz 2014

*Akdemik Danışma Kurulu*

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



Issue 23, Fall 2014

*Advisory Board*

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





Sayı 23, Güz 2014

***Hakem Kurulu***

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Prof. Dr. Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara-Türkiye)  
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Doç. Dr. Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara-Türkiye),  
Doç. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye)  
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Doç. Dr. Demet TAŞDELEN (Anadolu Üniversitesi, Eskişehir-Türkiye)  
Doç. Dr. Zehragül AŞKIN (Mersin Üniversitesi, Mersin-Türkiye)  
Doç. Dr. Kurtul GÜLENÇ (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye)  
Yard. Doç. Dr. Murat ERTEN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla-Türkiye)  
Yard. Dr. Bedri MERMUTLU (İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Yard. Doç. Dr. Elif NUYAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Zeynep Zafer ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Adnan ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman-Türkiye)



Issue 23, Fall 2014

*Board of Referees*

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

Prof. Dr. Ayhan SOL (Middle East Technical University, Ankara-Turkey)

Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University, İstanbul-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Barış PARKAN (Middle East Technical University, Ankara-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University, Ankara-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Demet TAŞDELEN (Anadolu University, Eskişehir-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Zehragül AŞKIN (Mersin University, Mersin-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül University, İzmir-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Murat ERTEN (Muğla Sıtkı Koçman University, Muğla-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Bedri MERMUTLU (İstanbul Commerce University, İstanbul Turkey)

Assist. Prof. Dr. Elif NUYAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Zeynep Zafer ESENYEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Adnan ESENYEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman-Turkey)

Metafizik Uygulanabilir bir Felsefi Seçenek midir?	
A. Kadir ÇÜÇEN .....	1
Heidegger'in Fundamental Ontolojisinde Varlığın <i>Özdeşliği</i>	
Sinan KILIÇ .....	11
Hegel'in Hukuk Görüşü Üzerine Bir Okuma Denemesi	
Metin BECERMEN .....	29
Esrâr-ı Cinâyât ve Mantık: Türkçedeki İlk Polisiye Romanda Yer Alan Bazı Akıl Yürütmeler Üzerine	
Fikret OSMAN .....	39
İmgelemden Anlatıya Tarihsel Düşünmenin Formları	
Mehmet BÜYÜKTUNCAY .....	49
Marxçı Bir Perspektiften 1789 İnsan Hakları Bildirisinde İnsan-Vatandaş İşbirliği Sorunu	
Melis AKTAŞ .....	75
Dil-Düşünce ve Dünya İlişkisi Bakımından Öznellik, Bireysellik ve Kimlik	
Seyit COŞKUN .....	87
Epistemik Sarsıntı, Deontoloji ve İçselcilik	
Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK .....	103
Spinoza'da Sonsuzluk Sorunu ve Praksis	
Sevinç TÜRKMEN .....	117
Konkurentizmin Nesi Yanlış?	
Nazif MUHTAROĞLU .....	129
Aynaya Nasıl Bakmalı? El Altındalık ve Kimliğin Ontolojik Olanığı	
Cihan CAMCI .....	145
Merleau-Ponty ve Bergson'da Algı ve Zaman Deneyimi	
Merve Rümeysa TAPINÇ .....	163
Sinemada Estetik Modeller Olarak Biçimcilik İle Duyumculuğun Karşılaştırılması	
Deniz DENİZEL .....	185



Is Metaphysics a Feasible Philosophical Option?	
A. Kadir ÇÜÇEN .....	1
<i>Identity of Being in Heidegger's Fundamental Ontology</i>	
Sinan KILIÇ .....	11
A Reading Essay on Hegel's View of Right	
Metin BECERMEN .....	29
Esrâr-ı Cinâyât and Logic: On Some Reasonings in the First Turkish Crime Novel	
Fikret OSMAN .....	39
Forms of Historical Thinking From Imagination To Narrative	
Mehmet BÜYÜKTUNCAY .....	49
The Question of Man-Citizen Cooperation in the Declaration of Rights of 1789 from a Marxian Perspective	
Melis AKTAŞ .....	75
Subjectivity, Individuality and Identity Regarding The Relation Between Language-Thought and World	
Seyit COŞKUN .....	87
Epistemic Defeat, Deontology and Internalism	
Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK .....	103
Eternity Problem in Spinoza and Praxis	
Sevinç TÜRKMEN .....	117
What is Wrong with Concurrentism?	
Nazif MUHTAROĞLU .....	129
How to Look at the Mirror? Ready to Handness and the Ontological Possibility of Identity	
Cihan CAMCI .....	145
Perpception and Time-Experience In Merleau-Ponty and Bergson	
Merve Rûmeysa TAPINÇ .....	163
A Comparison Between Formalism And Sensationalism As Aesthetic Models In Cinema	
Deniz DENİZEL .....	185

Research Article  
Araştırma Makalesi

**A. Kadir ÇÜÇEN**

Prof. Dr. | Prof. Dr.  
Uludağ University, Department of Philosophy, Bursa, Turkey  
cucen1961@gmail.com

## **Is Metaphysics a Feasible Philosophical Option?**

### **Abstract**

Before attempting to answer our primary question “is metaphysics a feasible philosophical option?”, I believe that it is necessary to explain and to discuss what the nature of philosophy is, and how it differs from science because my assumption that metaphysics is a feasible philosophical option will get its meaning by showing that metaphysics differs from science as well as philosophy differs from science; furthermore, it would be shown that metaphysics differs from the other options of philosophy. Therefore, in this paper, three concepts will be examined and compared with each other: Philosophy, science, and metaphysics.

### **Keywords**

Philosophy, Metaphysics, Ontology, Science, Being, Tradition.

## 1. Philosophy and Science in General

In the general definition, both philosophy and science seek a systematic inquiry for the truth. In the broadest sense, philosophy is a science. Their purposes are the same and one. However, in the narrower sense, they are different from each other. Their nature, method, concepts, facts, etc., are different. As I try to show that philosophy is not a science, and science is not a philosophy, but that philosophy is broader than science.

I understand that the term ‘philosophy’ is broader in meaning than the term ‘science’. I understand by ‘science’ that one means empirical science which seeks to answer factual questions about man and the world. In this sense, philosophy is not a science, since it is not an empirical science.

Historically speaking, in the ancient Greek, the same person tried to solve philosophical problems as well as the scientific problems without distinguishing between them. In other words, the philosopher is also a scientist and that the scientist is a philosopher. From the seventeenth century to the present, it can be seen that the same thinker is functioning both as a philosopher and as a scientist in his work. However, it is very difficult for the person to master all fields of knowledge; so specialization became increasingly necessary.

Although some thinkers assert that philosophy should deal with conceptual and linguistic problems or that philosophy disappears among the various empirical sciences, I think that philosophy still deals with its major problems such as being, reality, the knowledge of reality, ethics, etc. In other words, in a general sense, philosophy can deal with everything; for example, philosophy of....

Science (in my understanding, empirical science includes both physical (natural) sciences and social sciences) is dealt with in answering questions about man and the world by using the methods of observation or experimentation. Scientists seek to discover the laws of man, society and the world. Scientists assert some hypotheses, and by testing them by observation or experimentation, scientists find the laws of the subject matter.

On the other hand, philosophy deals with answering questions about man, the world, God, being, reality, values, and relations to one another by a critical reflection on the experience available to the philosophers. Therefore, philosophy is not factual like empirical science. The method of philosophy is not experimental but is critical and conceptual.

The methods of science and philosophy are different. The scientist uses the inductive reasoning which goes from individual case to the general. The scientist observes the measurable factors in his inquiry, and he tries to state his result in either mathematical form or by an experimental test. Unlike the scientist, the philosopher uses the deductive method which is reasoned from the general case to the particular case. In the deduction, a conclusion is the necessary result of the premises which are true; so deduction is a kind of reasoning from which the conclusion is necessary and true.

The scientist proves his hypothesis and results in various ways. The scientific results can be retested, and every time they are the same under the same conditions.

However, the philosopher persuades his ideas by using reasoning. His ideas cannot be retested in empirical ways, but the ideas of a philosopher can be accepted or rejected or criticized by another.

## 2. The Meaning of Metaphysics in the History of Philosophy

The Greeks think that metaphysics is the science which investigates the ultimate ground of absolutely everything. In Aristotle metaphysics is the science of the causes of all things.

For St. Thomas, metaphysics is the science of God or theology. In the Seventeenth Century metaphysics has become a major part of philosophy. For Christian Wolff, metaphysics is a theoretical philosophy which is also called ontology, that is, the basic philosophical discipline. Wolff maintains that the real task of metaphysics is to deduce, from clearly defined concepts and axioms, the statements which apply to every possible object of thought. In this way, metaphysics is no longer a real study of being, but a more formal doctrine of axioms or principles. As a result of Wolff's understanding of metaphysics, it has become a science of being in general, and metaphysics is the science of the possible but not the real.

Kant made metaphysics impossible for theoretical reasons, but he made it possible for practical reason. He maintains that there are no synthetical a priori judgments in metaphysics, i.e. metaphysics is not a science in general. Some basic metaphysics asks questions such as the existence of God, the immortality of the soul and freedom; it can be concerned with practical reason, so Kant sees a difference between theoretical and practical reason. For Kant, metaphysics is possible for practical reasons.

Hegel criticizes Fichte's and Schelling's intellectual intuition, and for him, the phenomenology of spirit brings him to absolute knowledge where logic turns into metaphysics. Therefore, there is only an embodied logic which determines the forms of thought through the agency of the contents of thought.

At the beginning of the Twentieth Century, a number of thinkers have turned to the ontological problems again; for example, Edmund Husserl returns to ontology and speaks of regional ontologies. By his phenomenological reduction he seeks the mere essences, but without a connection with being.

## 3. Metaphysics and ontology in Heidegger's Philosophy

It must be explained that metaphysics as the traditional philosophy is different from the fundamental ontology for which Heidegger is seeking the ontology of Being. After differentiating fundamental ontology from traditional metaphysics, let us examine what Heidegger means by metaphysics. The history of philosophy is metaphysics; it is concerned with the difference of Being and beings; so, Heidegger's primary concern is to show the history of Being as metaphysics. In other words, metaphysics in the traditional sense is seen as the history of Being i.e., the history of ontology.

Heidegger maintains that in all aspects of metaphysics, Being is separated from beings, and existence is separated from essence, but that they are not explained clearly and remained the unexplained presupposition. The separation of Being from beings is obscured because Being as such is thought exclusively with respect to its relation to beings as the first cause. On the other hand, in the distinction between essence and existence, essence takes priority over existence. Thus, the priority of essence over existence leads to an emphasis on beings. The primordial meaning of existence as *physis* is lost; consequently, it is thought only in contrast to essence.

Heidegger states that "metaphysics has distinguished for ages between what beings are and that beings are, or are not." In this sense, Being is divided into "whatness" and "thatness". The history of Being as metaphysics in the traditional sense begins with this distinguishing and its preparation. Therefore, metaphysics as traditional philosophy is based on the distinction between "beings and Being" and "essence and existence."

For Heidegger, the Pre-Socratics are in some way more significant, while Plato, Aristotle and Descartes manifest a decline when the separation between Being and beings had begun. The Platonic separation of a world of Ideas or Forms from a world of opinion or appearance opens the gap between Being and beings, and it destroys the fundamental ontological inseparability of the Being and beings.

Heidegger sketches the basic form of Being in the history of traditional philosophy as the One, the Logos, Idea, Ousia, Energeia, Substance, Activity, Perception, the Monad, Objectivity, the being posited, Love, Spirit, and Will to Power. However, Heidegger thinks that all these meanings of Being do not explain the most primordial ontological meaning of Being. They cover up the primordial ontological meaning of Being which was seen by the Pre-Socratics. For Heidegger, metaphysics in the traditional sense must be reexamined and reinterpreted; so, it has to be redirected and reoriented towards its new original meaning because Heidegger thinks that traditional metaphysics has its end with the philosophy of Nietzsche. Heidegger makes a turning point and is overcoming the tradition of metaphysics. This does not mean that traditional metaphysics should not be a subject for studying or should be forgotten or should be thrown. The history of ontology as traditional metaphysics was not concerned with Being which is understood as temporality, because all understood Being as timeless or out of time. If the basic problem of ontology is the problem of the meaning of Being in general, then ontology must only be the temporality of Being because, for Heidegger, fundamental ontology as the existential analysis of Being (*Dasein*) is a temporal science which opens a path toward Temporality as a transcendental horizon.

Heidegger believes that the fundamental philosophical question of Being is prior to psychology, anthropology, all ethics, sociology, history, and all natural science. In other words, philosophy as the fundamental ontology is prior to everything including the sciences. Therefore, only philosophy can grasp the whole totality of the meaning of Being in its ontological context.

The aim of Heidegger's inquiry is to re-interpret the principal problem of the question about the multiplicity of ways of Being and the unity of the concept of Being. He is aware of Aristotle's thesis that Being is said in many ways. If a being in its Being



can be expressed many ways, then how can one think of the unity of the manifold meanings of Being? One of the expression of the manifold meanings of Being is the sense of Being-true. How is "what it means to be" understood in terms of the meaning of Being-true in Heidegger's thinking? Because Dasein as Being-in-the-world is disclosedness, (i.e., truth) Heidegger must explain what it means to be Being-true as disclosedness, and he must show the relationship between Being and Truth.

Heidegger thinks that the Pre-Socratics, as mentioned previously, see Being as *unconcealment*, *aletheia* in its primordial meaning. However, with Plato and Aristotle philosophy turns from Being to beings as the fundamental question of metaphysics.

However, Martin Heidegger maintains that the whole of western metaphysics has always been concerned with beings, never Being itself, i.e. it has been concerned with being, but not with Being of beings. Therefore, Heidegger separates ontology from ontic. Heidegger thinks that metaphysics has forgotten Being in itself of the beings. For Heidegger, the question of Being must first turn towards the man as Dasein, since just Dasein has asked the meaning of the question of Being. By Heidegger, the ontological investigation of metaphysics becomes an existential analysis of Dasein.

The purpose of these brief historical explanations of metaphysics shows that the problems of fundamental ontology have always been a lively inquiry into the history of metaphysics. Therefore, traditionally and classically, metaphysics is the science of Being as Being; and metaphysics is the basic or fundamental science, since it investigates the basis, ground, or foundation of reality.

#### **4. Metaphysics, Philosophy, and Science**

The purpose of science and philosophy is, in the general sense, the same, but the nature and method of both are different. It was shown above that philosophy is not a science. Philosophy can also include science, and it is more than science. It can be a philosophy of science or a philosophy of any special science.

In the traditional sense, philosophy has three major branches: Metaphysics (ontology), epistemology (theory of knowledge), and ethics (theory of moral). If philosophy is not a science, as I explained, then none of its branches is a science. Here, I will try to explain and discuss that metaphysics as a branch of philosophy is not a science; that it is a feasible philosophical option; that it is different from the other branches of philosophy.

The name of the subject is the name given to a treatise by Aristotle. Aristotle describes the subject of his treatise as the science of Being as such which is distinct from any of the special sciences. The general understanding of metaphysics is an attempt to know reality as against mere appearance, or the study of first principles or the universe. I can completely agree with Aristotle's definition of metaphysics. Metaphysics as the science of Being as such differs from any special sciences in which we, today, refer to them as empirical sciences. Therefore, as it was seen at the origin of metaphysics and as it was seen in the previous paragraphs, metaphysics is different from the sciences, and it belongs to philosophy.

If one looks at the nature of metaphysics, he may maintain that metaphysics is not concerned with hypothesis nor with any specific factual event as the sciences are, but it is concerned with finding a ground for the hypothesis and in explaining the whole reality in a systematic way. Such questions as the following are raised: What is the real nature of things? What is the difference between appearance and reality?

It is said that inquiries in the special sciences are carried out under assumptions which are the business of metaphysics to make explicit and either to justify or to correct. Metaphysics, by contrast, proceeds without assumptions and is, therefore, fully self-critical. Therefore, metaphysics is both beyond and before the special sciences.

The reasoning of a metaphysician is deduction, and he tries to find a priori axioms of a systematic account of reality. The nature of metaphysics is deductive and a priori. The methods of science are quite different from the methods of metaphysics. The scientific method is experimental, a posteriori, and inductive, and its language is mathematical. However, the methods of metaphysics are deductive, conceptual, and a priori.

The object of metaphysics is never an object in the sense of a doctrine of sense experience. The object of metaphysics, Being as Being, is no where available except in the mind of the metaphysician, since one can have being in everyday life, but never Being as Being. The object of metaphysics is a transcendental object, and the method of metaphysics is a transcendental method. The transcendental method of metaphysics uses the analytic-deductive reasoning because only such reasoning can grasp Being as Being.

The starting point of reasoning must not be a demonstrative principle, but such a point must be a self-evident and unhypothetical principle. The starting point of metaphysics cannot question itself, but it can question its method and contents. Its method, as it was said before, is transcendental, deductive, and also reductive. All of these methods are a logical process. However, logic cannot justify itself; metaphysics comes logically and metaphysically first, and it justifies both itself and logic. The starting point of metaphysics is circular; e.g. the Cartesian circle of a starting point (Cogito, the existence of God, and the existence of the physical world) or the Hegelian movement of Geist.

Although some philosophers made metaphysics an impossible or meaningless study, I think that most of them also fall into metaphysical thought. For example, Kant's purpose is to show that synthetical a priori judgments are possible, and that they exist in the natural sciences and in mathematics. They do not exist in metaphysics. Therefore, Kant denied the possibility of metaphysical knowledge. However, some of Kant's predecessors maintained that Kant's synthetical a priori judgments are metaphysical judgments because they do not exist anywhere. Another example can be Galileo's presupposition. Galileo says that the universe is written in the mathematical language. It has been argued that this expresses part of Galileo's metaphysical presuppositions of science. In the history of human thought, sometimes what was thought as a metaphysical idea became later a scientific fact. For instance, the theory of atoms was considered as metaphysical object by some physicists such as the famous Ernst Mach. After Einstein's proof, it became a scientific theory. Sometimes what was considered as

a scientific law later became a non-scientific law. For example, according to Newtonian physics, there are laws in nature., Max Planck shows that there is no law in nature with his quantum theory. He says that “we have no right to assume that any physical laws exist, or if they have existed up to now, that they will continue to exist in a similar manner in the future.”<sup>1</sup>

Strict positivists like Ernst Mach and other logical positivists maintain that metaphysical truth is tautological, purely formal and abstract. Its truth cannot be verified by sensation, observation, and experimentation. For the positivist, only truth which can be tested by experimental facts is the subject of science. I think that the positivists are wrong because the positivists reduce everything to the level of experience which is called objective experience in nature. On the other hand, I showed that philosophy is not a science which I described before; metaphysics as a branch of philosophy is not a science, so metaphysics is possible in the philosophical sense but not in the empirical sense. It is a feasible philosophical option but not a feasible scientific option.

Consequently, my acceptance of the feasibility of metaphysics is based on the distinction between science and philosophy. In the philosophical, abstract, conceptual, and thought level, metaphysics is a workable or feasible option.

This maintenance, furthermore, can be shown in the history of philosophy. Plato’s theory of ideas or form, Aristotle’s theory of form and matter, Spinoza’s theory of substance, Leibniz’s theory of monads, Hegel’s theory of absolute spirit and also Marx’s theory of materialism showed that in the history of philosophy, metaphysics was a feasible philosophical option because at least the above philosophers did metaphysics in their philosophy.

Consider the present time. Is metaphysics still a feasible philosophical option? I will say “yes”. As long as man lives, metaphysics will remain as a feasible philosophical option, and as long as man philosophizes, metaphysics will remain as a feasible philosophical option because of the nature of philosophy and metaphysics.

I think that metaphysics today is not concerned with the ontology. Metaphysicians are interested in epistemology and ethics rather than ontology. For this reason, ontological metaphysics seems to disappear, but there are still metaphysicians and metaphysics in a different sense of the traditional meaning.

---

<sup>1</sup> Planck, Max, *The Universe in the Light of Modern Physics*, George Allen And Unwin Limited. London, 1931, p. 63.

## Metafizik Uygulanabilir bir Felsefi Seçenek midir?

### Özet

“Metafiğin uygulanabilir bir felsefi seçenek olup olmadığı” temel sorumuzu yanıtlamaya geçmeden önce, benim, metafiziğin uygulanabilir bir felsefi seçenek olduğu kabulüm felsefenin bilimden farklılaştığı kadar metafiziğin de bilimden farklılaştığı gösterildiğinde bir anlam kazanacağından dolayı felsefenin doğasının ne olduğunu açıklamak ve tartışmak gerektiğine; böylece metafiziğin diğer felsefe seçeneklerinden de farklılaştığının gösterilebileceğine inanıyorum. Dolayısıyla bu çalışmada birbiriyle karşılaştırmalı bir biçimde üç kavram soruşturulacaktır: Felsefe, bilim ve metafizik.

Hem felsefe hem de bilim gerçeğin ne olduğunu araştırıp, onu doğru bir biçimde ifade etme amacıyla birbirleriyle aynı olmanın yanı sıra farklı yöntem ve doğrulama araçlarına sahip olmaları bakımından da farklıdırlar. Her ne kadar Antik Yunan Döneminde ikisi aynı olsalarda, felsefe daha çok kavramsal genel bilgi ya da kuram ortaya koyarken bilim daha ziyade deneysel olandan tümevarım yoluyla yasaya varmaya amaçlar.

Felsefe tarihi sürecinde metafizik farklı tanım içerikleriyle anlaşılmuştur. Aristoteles’te, her türlü varlığın temel ilkelerini araştırın disiplin iken Aquinalı Thpmas’ta ise teolojik ontolojinin araştırma alanını olarak kabul edilmiştir. Kant, metafiziği bilimden ayırarak pratik aklın alanında olanaklı kılmıştır. Hegel ise metafiziği, evrensel aklın açılımında mutlak tinin kendini tanıma aşamalarındaki diyalektik düşünme ile özdeşleştirmiştir.

XX. yüzyılın en önemli metafizikçisi olan Heidegger, metafiziğe yeni bir başlangıç yapmak isteyerek, Varlığın özlü düşünme ile yüzyıllardır kapatılan örtüsünü açığa çıkartmayı amaçlar. Böylece Heidegger yeniden felsefeyi, temel ontoloji yapma etkinliği olarak tanımlar ve Varlığın hakikatini açma etkinliği olarak tanımlar.

Metafizik, bilim ve felsefenin alanları ve konularının araştırıldığı bu çalışmada, her üçünün birbirleri ile olan ilişkileri, benzer ve farklıları ortaya konularak, metafiziğin günümüzde ontoloji alanından daha çok, bilgi ve ahlak alanında olanaklı olduğu ileri sürülmektedir.

### Anahtar Sözcükler

Felsefe, Metafizik, Ontoloji, Bilim, Varlık, Gelenek.

## REFERENCES

- ARISTOTLE. (1941) *Metaphysics: The Basic Works of Aristotle*. Edited and with an introduction by Richard McKeon, New York: Random House.
- AYER, A. J. (1959) *Logical Positivism*. Illinois: The Free Press.
- BECK, J. (1905) *The Metaphysics of Descartes*. Oxford: Clarendon Press. Blackwell.
- FRANKFURT, Henry J. (1992) *Essay on Modern Philosophers*. Edited by Vere Chappell, New York: Garland Publication Inc.
- HEIDEGGER, Martin, (1962) *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Harper & Row, New York.
- HEIDEGGER, Martin, (1962) *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by James Churchill. Bloomington: University Press, Indiana.
- HEIDEGGER, Martin, (1977) "What is Metaphysics", *Basic Writings*. New York: Harper & Row. Türkçeye çeviren Yusuf Örneke. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1991 ve 1994.
- HEIDEGGER, Martin, (1959) *An Introduction to Metaphysics*, trans. by Ralph Manheim. New Haven and Yale University Press, London.
- HEIDEGGER, Martin, (1981) *Aristotle, Metaphysics*, Frankfurt, Klostermann.
- HAMFLING, Oswald (Editor) (1981) *Essential Readings in Logical Positivism*. Oxford: Basil
- PLANCK, Max, (1931) *The Universe in the Light of Modern Physics*, George Allen And Unwin Limited. London.



## Heidegger'in Fundamental Ontolojisinde Varlığın Özdeşliği

### Özet

Bu çalışmada, Heidegger metafiziğinin özünü oluşturan fundamental ontolojideki varlık kavrayışı ve bu kavrayışın ardındaki düşünme yapısının özdeşlik ilkesiyle olan bağıntısı analiz edilecektir. Bu çalışmanın temel amacı Heidegger'in aşmaya çalıştığı Batı metafiziğinin *ousia* temelli varlık kavrayışı problemini, Heidegger'de varlık ve Dasein'in özdeşliği argümanı ile değerlendirmektir. Heidegger fundamental ontoloji ile, varlığın tarihi olarak değerlendirdiği Batı metafizik geleneğinin unuttuğu veya terk ettiği varlık kavrayışını dekonstrüksiyona uğratarak, varlığın anlamını yeniden açığa çıkarmayı amaçlar. Bu kapsamda Heidegger Batı metafizik geleneğinde iki farklı varlık kavrayışının olduğunu ifade eder: Birincisi varlığı *phusis* ile "orada belirecek olan" olarak kavrayan Antik Greek düşünme yapısıyla oluşan varlık kavrayışı; ikincisi Antik Greek metafiziğinin "orada olan" varlık kavrayışından koparak, varlığı *ousia* ile "mevcut olana" dönüştüren varlık kavrayışı. Birinci geleneği Antik Greek düşünürleri içerisinde özellikle Heraklitos temsil ederken, ikinci geleneği Aristoteles temsil eder. Bu kapsamda Heidegger Batı metafizik tarihinde varlığın unutulmuşluğu problemini, Aristoteles'in varlık kavrayışıyla oluşan "kategorik" düşünme yapısıyla temellendirir. Bu düşünme yapısı, varlığı düşünme ile olan özdeşliğinden kopararak *ousia* ile bir "mevcut olana" ve düşünmeyi de onun temsiline dönüştürür. Heidegger'e göre *phusis* olan varlığın *ousia* ile düşünmeden koparılması, aynı zamanda varlığın unutulmuşluğunun da temelini oluşturur. Bu nedenle fundamental ontolojide, varlığın unutulmuşluğundan sorumlu olan düşünme yapısının tarihsel izleri dekonstrüksiyona uğratarak, varlık Antik Greek düşünmesindeki temelleriyle yeniden açığa çıkarılır. Varlığın açığa çıkarılması ise fundamental ontolojinin temel problemi olan Dasein'in analiziyle gerçekleştirilir. Çünkü Heidegger'de Dasein varlığı kategorik düşünmenin neden olduğu unutulmuşluğundan açığa çıkararak, ona "zamansal" anlamını verecek olandır. Varlığın kategorik ilkelerle düşünmeden koparılan anlamı, Dasein ve varlığın mülkiyetinin "hiçlik", "zamansallık", "dünyasallık", "mekansallık", "kayı", "başkası", "dünya içinde varlık" vb. kavramlarla birbirine ait kılınmasıyla yeniden inşa edilir. Bu kavramlarla inşa edilen varlık kavrayışında varlık ve Dasein, düşünme ve dil ile birbirinin mülkiyetinde özdeş kılınır. Bu bağlamda çalışmada Dasein ve varlığın özdeşliğinin nasıl inşa edildiği kavramsal bağlantılarla analiz

edilirken, aynı zamanda bu kavramsal bağlantıları oluşturan düşünme yapısının özdeşlik ilkesine olan bağlılığı da analiz edilecektir. Böylece Heidegger'in fundamental ontolojisinde Dasein ve varlığın özdeşliği ile varlığı veya daha temelde düşünmeyi yeniden inşa ettiği, fakat varlığın veya düşünmenin eksistensiyalitesine “zamansal” bir öz yükleyerek aynı geleneğin özdeşlik ilkesine bağlı kaldığı gösterilecektir.

### Anahtar Sözcükler

Varlık, Dasein, Hiçlik, Kaygı, Zamansallık, Dünyasallık, Mekansallık, El altında olanlar.

### Giriş

Heidegger'in fundamental ontolojisinin temel problemi, “varlığın anlamı nedir?” sorusu ile başlar.<sup>1</sup> Varlığın anlamı problemini analiz ederek açımlayacak olan argüman ise, *niçin hiçlik değil de varlık var?* sorusudur. Bu soru Heidegger metafiziğinin hiçlikle, varlıkla ve zamansallıkla olan ilintisini görünür kılan ve varlığın anlamı problemini baştan sona yönlendiren argümandır. Bu tek bir argüman görünümünde olsada kendi içinde üç ayrı soruyla analiz edilir: 1. “Varlık nedir?”, 2. “Hiçlik nedir?” ve 3. “Varlığın anlamını verecek olan varolan nedir?” Aynı zamanda bu sorulardan her biri de kendi içinde iki ayrı soruyla analiz edilir: “Varlık nedir?” sorusu: “Varlığın tarihi nedir?” ve “varlığın tarihi nasıl kavranır?”; “hiçlik nedir?” sorusu: “Hiçlik ve varlık, hiçlik ve varolan arasındaki ilinti nedir?”; “varlığın anlamını verecek olan varolan nedir?” sorusu: “Dasein kimdir?” “Dasein’ın varlıkla, hiçlikle ve zamansallıkla olan ilintisi nedir?” sorularıyla açıklanır. Bu çalışmanın problemi kapsamında iç içe geçmiş ve birbirleriyle ilintili olan sorular, Heidegger metafiziğinde “varlığın anlamı” probleminin irdelenmesi için oluşturulmuş sorulardır. Varlığın anlamı problemi ise özdeşlik problemiyle bağıntılı olduğundan, çalışmada Heidegger’in varlık kavrayışının özdeşlikle olan bağıntısı ve bu kavrayışın ardındaki düşünme yapısı birlikte irdelenecektir.

Heidegger varlığın anlamına ilişkin metafizik sorgulamasını, Antik Greek felsefesindeki varlık kavrayışını ve bu kavrayıştan kopuşun nedenlerini sorgulayarak gerçekleştirir. Heidegger’e göre varlığa ilişkin soru sorma tarzı Yunancadır. Varlığa ilişkin “nedir bu?” sorusu Yunanca’da *ti estin*’e karşılık gelir: “Nedir bu güzel olan şey?”, “nedir bu bilgi?”, “nedir bu varolan?” vb. (Heidegger 1995: 31). Heidegger’e

<sup>1</sup> Heidegger ontolojisinde “a be-ing” (das Seiende) ve “the being of a be-ing” (das Sein des Seienden) arasında ayırım yapar. Birincisi varolana karşılık gelirken, ikincisi varolanın Varlığına karşılık gelir. Bilim “a be-ing”i inceler, ontiktir. Heidegger ise “the being of a be-ing”i ontik olanı değil ontolojik olanı, “varolanın varlığının anlamını” sorgular. Bu nedenle Heidegger’de varlık (the being of a be-ing) ontik değil, ontolojiktir. Ontoloji zamansallık ile kavranabilir. Zamansallık ise Dasein’e aittir. Heidegger Dasein’ı ise “orada olan varlık” (being right-there) olarak tanımlar, Daseindes (a be-ing right-there) olarak değil. Daha fazla bilgi için bkz. (E. Levinas 1996).



göre Antik Greek düşünürleri için varlığın ne olduğu problemi, düşünmenin ne olduğu ile bağlantılıdır. Çünkü Antik Greekler'de varlık ve düşünme birbirine aittir; düşünme bir şeyin temsiline, mevcut olana değil, varlığın kendisine aittir. Varlığa ait olan düşünme de “mevcut olanda” değil, “orada” açıklanacak olandır. Antik Greekler'de varlık hep “orada olan” olarak asla “mevcut olan” değildir, bu nedenle de varlığın *ousiasını* kavramak olanaksızdır. Heidegger varlığın *ousia* olarak kavranmasını, varlığın Antik Greek düşünmesindeki yapısının terk edilmesiyle bağlantılı olduğunu ifade eder. Antik Greek düşünme yapısının terk edilmesi varlığın Aristotelesci kategorik ve özdeşlikçi düşünme ilkeleriyle ilintilidir. Heidegger Aristoteles sonrası Batı metafizik geleneğinin kategorik ilkelerle yönlendirilen varlık kavrayışını, varlığın unutulmuşluğu üzerinden sorgular. Buna göre Aristoteles sonrası Batı metafizik geleneği varlığı *ousia* ile “mevcut olana” dönüştürdüğünden, varlığın anlamını unuttur. Heidegger fundamental ontolojisinde unutulmuş varlığı yeniden açığa çıkarmak için, Aristoteles sonrası Batı metafizik geleneğinde “mevcut olan” olarak kavranan varlığı, Dasein ile varlığın özdeşliğine dönüştürür.

Fakat bu dönüşüme ragmen, yine de Heidegger'in fundamental ontolojisinde “varlığın anlamı nedir?” sorusunun açık bir yanıtı yoktur. Bu durum en temelde iki nedenden kaynaklanır: Birincisi, Heidegger'in Aristoteles sonrası Batı metafizik geleneğinde varlığın *ousia* ile veya kategorilerle kavranmasına yönelik karşı çıkışı; ikincisi, varlık “mevcut olan” değil, hep “orada olan” olduğundan yerleşik bir anlamının olmamasıdır. Heidegger'e göre Aristoteles sonrası Batı metafizik geleneğinde varlığın *ousia* ile mevcut olana dönüştürülerek unutulmuşluğundan, özellikle Aristoteles'te düşünmenin temel ilkeleri olarak varlığın yapısıyla özdeş olan kategorik ilkeler sorumludur. Fakat “varlık nedir?” yapısında sorulan bir soru da ancak kategorik ilkelerle veya özdeşlikçi düşünme ilkesi ile yanıtlanabilir. Çünkü “nedir bu?” sorusu özünde bir *ousia* arayışını yönlendiren sorudur. Dolayısıyla, Heidegger varlık nedir? sorusunu sorduğu anda, özdeşlik düşüncesinin içinde soruyu sormuş olur. Böylece artık yanıtın ne olduğunun önemi kalmaz, çünkü soru kendisi özdeşlik ilkesini taşıdığından, yanıtının da özdeşlik ilkesinden bağımsız olması olanaklı değildir. Bu nedenle “varlık nedir?” sorusu, özünde bir *ousianın* varlığının sorgulanmasıdır.

*Ousianın* varlığını belirleyen nedir? *Ousianın* varlığını belirleyen özdeşlik ilkesidir. Heidegger, Platon ve Aristoteles metafiziğinin özdeşlik ilkesini ve kategorik ilkelerini eleştirerek, bu geleneğin ilkelerinin dışında varlığı ele almayı amaçlar. Fakat Heidegger'in düşünme yapısına da Batı düşünme geleneğinin en temel düşünme ilkesi olan özdeşlik ilkesi egemendir. Bu bağlamda Heidegger özdeşlik ve varlık arasındaki ilintiyi Parmenides'e giderek çözümler ve sonrasında bu ilintinin Aristoteles felsefesiyle nasıl ters çevrildiğini açıklar. Heidegger ise Parmenides'in varlıkla düşünmeyi bir tutan özdeşlik ilkesinin yerine, varlıkla Dasein'i bir tutan varlık kavrayışıyla, varlığın Dasein ile özdeşliğini gerçekleştirir. Böylece Heidegger Dasein ve varlığı birbirinin mülkiyetine geçirerek, Batı düşünme geleneğinin özdeşlik ilkesine bağlılığını örtülü olarak sürdürür. Çünkü Heidegger de negatif fark kavrayışı ile tüm varolanlar içinde varlığa, Dasein'in eksistensiyalitesi ile bir özdeşlik yükler.

Özdeşlik ilkesindeki negatif fark kavrayışında özü belirleyebilmek için mutlaka bir farka, yani aynı olmayana ihtiyaç vardır. Fark olmadan özün belirlenebilmesi özdeşlik ilkesinde olanaksızdır (Curie 2004: 3). Özdeşlik ilkesinde fark, özdeş olanla

aynı özellikleri taşımayarak ondan ayrı olandır. Bu nedenle özdeşlik ilkesiyle kurulan düşünme mantığında bir şeyin ne olduğunun söylenmesi, aynı zamanda onun ne olmadığını da ifadesidir, veya tersi. Her iki durumda da olumsuzlanan veya olumlanan bir varolan sözkonusudur. Bir varolanın veya varolanda bir şeyin merkeze alınarak bir başka varolanın veya özelliğin olumsuzlanması, Batı metafizik geleneğinde özdeşlikçi düşünme yapısının bir sonucudur. Bu bağlamda Heidegger de varlığın anlamını Dasein ve varlığın özdeşliği üzerinden dile getirirken, bir başka varolana kıyasla Dasein'in varlığını ayrıcalıklı kılarak varlığın özdeşlikle kavranışını sürdürür. Bu ön değerlendirmeler kapsamında bu çalışmada varlık ve Dasein'in özdeşliği: 1. Özdeşlik nedir?, 2. Fundamental ontoloji nedir? ve bu fundamental ontolojide varlığın özdeşlikle olan bağlantısının üç temel izi: 2.1. Varlığın hiçlikle açılması, 2.2. Varlığın Dasein ile özdeşliği ve 2.3. Dasein'in zamansallıkla olan özdeşliğiyle analiz edilecektir.

## 1. Özdeşlik Nedir?

Heidegger “varlığın ne olduğunu” açıkladığı fundamental ontoloji analizinden, özdeşliğin ne olduğunu çözümlendiği özdeşlik ve fark analizine kadarki<sup>2</sup> zaman aralığında varlık üzerine pek çok analiz gerçekleştirmekle birlikte özdeşlik üzerine de ayrıntılı düşünmüştür. Düşünmenin bir ilkesi olarak özdeşlik, “varlık nedir?” sorusunun hem yapısını hem de içeriğini belirleyen temel ilkedir. Çünkü “varlık nedir?” sorusunun hem yapısı (öz arayışı anlamında) hem de yanıtları (tarihsel yanıtlar) Parmenides'ten beri özdeşlik ilkesi çerçevesinde şekillenir. Bu nedenle Parmenides'ten beri özdeşlik ilkesi, aynı zamanda felsefenin temel problemidir. Parmenides varlık ve düşünmenin bir olduğunu söyleyerek özdeşliğin ne olduğunu belirler. Heidegger'e göre Parmenides özdeşliğin karakteristiği olarak varlığı düşünürken, Parmenides sonrasında varlığın karakteristiği olarak özdeşlik düşünülür. Daha farklı bir ifadeyle Parmenides'te düşünme olan özdeşlik, daha sonrasında varlığın metafiziksel kavrayışına çevrilir (Heidegger 1969: 8).

Özdeşliğin ilkesi nedir? Düşünmenin en yüksek ilkesi olarak ele alınan özdeşliğin genel formülü:  $A=A$  olarak adlandırılır (a.e., 23). Heidegger'e göre  $A=A$  formula,  $A$  ile  $A$ 'nın aynı olduğu formülünü gizlemeyi amaçlar. En az iki öge gerektiren eşitlikte bir öge diğerine eşittir. Oysa bir şeyin aynı olabilmesi için tek öge yeterlidir, iki öge gerekmez. Heidegger'e göre  $A=A$  formülü eşitlikten söz ederek aynılığın üstünü örter. Oysa ilke  $A$ ,  $A$ 'dır formülüyle ifade edilir ve böylece ilke bir şeyin kendisiyle aynılığını ifade eder;  $A$ ,  $A$  ile aynıdır der (a.e., 26). Bu bağlamda Parmenides'te düşünme ve varlık iki farklı şeyin eşit olması değil, bir olan şeyin aynı olmasıdır. Heidegger için Parmenides'in ilkesi şunu söyler: Varlık düşünme ile birliktedir, aynıya aittir. “Varlık özdeşliğin karakteristiği olarak, bir, özdeşlik tarafından belirlenir. Fakat daha sonra metafizik düşünce olarak özdeşlik, varlığın karakteristiğini temsil etti.”

<sup>2</sup> Heidegger, 1927 yılında yayımladığı Varlık ve Zaman'da varlığın ne olduğunu, Dasein kimdir veya nedir? sorusu kapsamında gerçekleştirir; 1957 yılında Freiburg im Breisgau Üniversitesi'nde Hegel'in “Mantık Bilimi” üzerine yapılan bir seminer çalışmasında da Özdeşlik ve Fark analizi ile Batı metafizik tarihinde önemli bir yer edinen özdeşlik problemini değerlendirir.

(a.e., 30). Bu nedenle bundan sonra artık, özdeşliğin ilkesi varolanların varlığını konuşur. Böylece “Düşüncenin bir yasası olan ilke, yalnızca varlığın bir ilkesi olarak okunduğunda geçerli olur” (a.e., 28).

Heidegger için Batı felsefe tarihinin en temel düşünme ilkesi olan özdeşlikle (A, A'dır) *ile birlikte olmak* anlamında, kendisi ile bir şeyin birlikteliği düşünülür. Bu bağlamda birlik ve özdeşlikle ilgilenen en temel iki düşünür Plotinus ve Leibniz'dir. Plotinus'ta birlik, varlığın bile ötesinde olduğundan en nihai gerçekliktir. Leibniz de Monadolojisinde “Eğer iki şeyi birbirinden mutlak olarak ayırcaz herhangi bir şey yoksa onlar özdeşdir.” diyerek birlik kuramını geliştirir (a.e., 9). Özdeşliği varolanların birliğine ilişkin bir problem olarak değil de Tanrı ile dünya, sonsuzla sonlu arasındaki bir ilişki olarak tanımlayan Nicholas Cusa'da özdeşlik, ötekini deşilleyerek kendi özdeşliğine referans etmeyle tanımlanır (a.e., 9). Heidegger için de varlık ve insan ancak özdeşliğin doğasından düşünülebildiğinden, düşüncenin ilkesi varlığın da ilkesi olmak zorundadır. Bu ilkeye göre (hem düşüncenin hem de varlığın ilkesi) varolanların varlığının temel karakteristiği olarak özdeşliğe ait olan her bir varolan, kendisi ile birdir.

Bu bağlamda *aynılık* da birbirine ait olma olarak ele alındığında, varolanlar arasında ayırt edici karakteristiği düşünme olan, insan ile varlık da birbirine ait olur. Eğer insan bir varolan (a be-ing) olarak düşünülürse, varlığın (being) kavranılması bu varolanın (a be-ing) özünü oluşturur (Levinas 1996: 16). İnsan varlığın anlamını kavrayacak olandır. İnsan düşünme özelliği ile varlığa açıktır ve varlık ile yüz yüzedir. Bu nedenle varlığa karşılık gelen tek varolan insandır; insan ve varlık birbirine aittir, birbirine uygundur. Fakat bu birbirine ait olan varlık ve insan, kategorilerle kavranılmaya çalışıldığında yanlış yorumlanır ve sadece varlık veya insan açısından kurulmuş bağlantılar görülür. Bu yüzden kataegorik kavrayışta, insan veya fundamental ontolojideki Dasein'in ne olduğu yanlış yorumlanır. Oysa varlık ile insanın birbirine ait olması varlığın düşünmede, şirde, yani dilde açıklanmasıdır. Bu anlamda Antik Greek düşünürlerinde olduğu gibi varlık düşünme ile aynı olduğunda, varlık *phusis* olana, buna karşın kategorilerle açıklandığında *ousia* ile “mevcut olana” dönüşür. Aristoteles sonrası Batı metafizik geleneğinin varlık kavrayışını belirleyen özdeşlik *ousiayı* belirler. Böylece artık, özdeşlik *ousiayı* belirleyen ilke olarak varlığın unutulmuşluğunun da tarihini başlatır.

Heidegger ise bu özdeşlik ilkesiyle mevcut olana dönüştürülen varlığın anlamını, Antik Greek köklerine dönerek varlığın üstüne *ousia* ile serilmiş olan örtüyü kaldırmayı amaçlar. Heidegger'e göre Batı metafizik geleneğine baştan sona yön veren “varlık nedir?” sorusu bir birinden farklı iki gelenek içerisinde yanıtlanır: Birincisi Antik Greek filozoflarının varlığı tanımlamada kullandıkları kavram olan *phusis*; ikincisi, Aristoteles sonrası varlığı tanımlamada kullanılan *ousia*'dır (Heidegger 2000: 67). *Ousia* nedir? Bir şeyin ne olduğunu belirleyerek onu diğer şeylerden ayıran ve ona ait olan değişmeyen şeydir. Greekçe'de *ousia* varolanlar (a be-ings) anlamındadır; olduğu gibi ne ise o olan anlamında, sürekli mevcut olandır (Heidegger 2002: 36) Heidegger'e göre Aristoteles'ten Nietzsche'ye giden yolda varlığın ne olduğunu belirleyen bu ilkedir. Heidegger'in Batı metafizik geleneğinin bu *ousia* ile açıklanan varlık kavrayışına karşı çıkmasına rağmen, Heidegger'in varlığa ilişkin açıklamaları analiz edildiğinde Heidegger'in düşünme yapısına da özdeşlik ilkesinin egemen olduğu görülür. Çünkü Heidegger'in varlığı Dasein ile, Dasein'i de onun eksistensiyalitesi ile

ve Dasein'in eksistensiyalitesinin özünü de zamansallıkla, bir başka ifadeyle hep bir öz belirlenimi ile açıkladığı görülür. Bu düşünme biçimi Heidegger'in de özdeşlikçi düşünme mantığı içerisinde varlığı ele aldığını göstermez mi? Çünkü Heidegger de özdeşlikçi düşünme ilkelerinde olduğu gibi, varlığı açıklamada kullandığı temel kavramlara bir öz atfederek yol almaktadır. Buna göre örneğin, Heidegger "varlık nedir?" sorusunu "Dasein kimdir?" sorusuna dönüştürerek, varlığı Dasein'in mülkiyetine geçirir ve varlığı Dasein'in eksistensiyal özüyle açıklar. Bu bağlamda Heidegger metafiziği, varlık ve Dasein'i birbirinin *aynı* olan bir totolojiye dönüştürdüğünden, özünde özdeşlikçi bir metafiziktir. Bu özdeşliğin temelleri ve kavramsal bağlantıları ise, "Dasein kimdir?" veya "nedir?" sorularını yanıtlayan fundamental ontolojiyle açıklanır.

## 2. Varlığın Fundamental Ontolojisi

Fundamental ontoloji nedir? Fundamental ontoloji varlığın ne olduğunu kategorilerle açıklayan özcü metafiziklerin yerine (Aristoteles, Descartes, Hegel, Kant), varlığın anlamını varolanlardan Dasein'in varlığıyla açıklayan ontolojidir. Heidegger fundamental ontolojisinde "varlık nedir?" sorusunu, önceden çerçevesi çizilmiş bir kategorik belirlenimle, *ousia* ile açıklamaz. Heidegger varolanların anlamını *ousia* ile açıklamak yerine, varolanlardan Dasein'in *phusis* olan eksistensiyalitesi ile açıklar. Dasein ise bir varolan olarak fenomen olandır. Fenomen nedir? Fenomen bir şeyin arkasına gizlenmeden "kendini kendinde olduğu gibi gösterendir" (Heidegger 1996: 25). Heidegger'e göre bu fenomenler bazen kendini bir başka şeyin ardına gizleyerek, kendini bir başka yapıda gösterirler. Bu nedenle çoklu fenomenler içerisinde varlığın anlamını verecek olan fenomen hangisidir? sorusuna Heidegger'in vereceği yanıt: Dasein'dir. Heidegger'in metafiziğinin özdeşlikçi düşünme yapısıyla olan bağıntısı da bu soruya verilen yanıtla açığa çıkar; çünkü varolanlar içerisinde varlığın anlamını verebilecek olan bir tek varolan vardır, o da Dasein'dir. Bu bağlamda varlığın anlamının diğer fenomenlerde değil, yalnızca Dasein'in mülkiyetinde olması, Dasein'in hangi kendisiyle aynı olan özsel veya özdeş ayrıcalıklığından kaynaklanır? Bu soruyla birlikte Heidegger metafiziğinin problem düzlemi de açığa çıkmış olur. Buna göre fundamental ontolojinin problemi varlığın kendisi veya anlamı olan Dasein'dir. Dasein'i diğer fenomenler arasında ayrıcalıklı kılan özdeşlik veya özsellik "kendi varlığını problem edinen bir fenomen olmasıdır" (a.e., 24).

Heidegger'in fundamental ontolojisinde amaç Batı metafizik geleneğinde varlığın unutulmuş yapısını açığa çıkarmak olduğundan, bu unutulmuş kökeniyle birlikte analiz edilir. Unutulan nedir? Unutulan düşünmenin varlıkla, objeyle koparılan bağlantısıdır. Heidegger'e göre ilk olarak, varlık Aristoteles metafiziğiyle fenomen olandan belirli, *ousia* olana dönüşerek unutuldu. Bu unutulma içerisinde varlık hep bir şeyin arkasında, kendini kendinde olduğu gibi değil, bir başka şeyin ardında saklı olarak unutulmuşluğa terk etti (a.e., 1). Bu unutulmuşluğun nedeni, Antik Greek düşünürlerinin varlığı anlamada kullandıkları *phusis*in gerçek bağlamının terk edilmesidir. Greekler varlığı iki anlamda kavradılar: Hep orada olan olarak *phusis* ve her ne ise öyle olan ve sürekli olduğu şey olan *ousia* (Heidegger 2000: 67). Antik Greek düşünürleri varlığı *phusis* olarak kavradıklarından, *phusis* ile varlığı kendinde kendini olduğu gibi göstereni

anladılar. Fakat varlığın ne olduğunun *phusis* ile kavranılmasının terk edilerek, metafiziğin okullaştırılıp varlığın kavranılmasının mantığa, kategorilere indirgenmesiyle, varlık unutuldu. Çünkü *ousia* varlığı öncelediğinden unutmaya neden olur (Heidegger 1973: X). Böylece varlığın *ousia* veya mantık ile kavranılmaya çalışılması varlığın ne olduğu problemi üzerinde bir Greek dogması oluşturur. Aynı zamanda bu dogma *phusis*in varlıkla olan ilintisinin de terk edilmesine neden olan değişimdir.

*Phusis* nedir? *Phusis* felsefenin başlangıcında olandır, metafiziktir, metafizik olarak felsefedir (Heidegger 2000: 14). *Phusis* bir gülün çiçek açmasında, denizin dalgalanmasında olduğu gibi görünür olandır, orada olandır<sup>3</sup> (a.e., 15). *Phusis* her yerde deneyimlenebilir olandır; gökyüzünde, denizin dalgalanmasında, bitkilerin büyümesinde insan ve hayvanların rahimden doğmasında olduğu gibi; mevcut olan değil, henüz olmayan ama orada belirecek olandır. *Phusis* doğan, açılanan olarak her yerdedir ve her şey bir *phusis*tir: doğa, insan, tanrı vb. (Earle 1958: 86). Orada belirecek olan her şey olarak *phusis* sadece doğa olmayıp, varolanlar yoluyla orada belirecek olan varlıktır (Heidegger 2000: 16). Orada olanı, *phusisi* (Being) açığa çıkaracak olan ise düşünme, şiir ve dildir.

Heidegger *phusis*in bu “orada olan” anlamının terk edilerek “doğa” olarak çevrilmesiyle varlığın da unutulduğunu ifade eder. Antik Greek düşünürlerinin “orada olan” olarak tüm varlığı kavramada kullandıkları *phusis* Latinceye “doğa” diye çevrilir ve aynı çeviri hatası ortaçağ metafiziğine ve ortaçağ metafiziklerinden de modern epistemolojiye geçer. *Phusis*in şiir ve düşünce ile açılacak olan “orada olan” varlık anlamının terk edilerek “doğa” diye çevrilmesiyle birlikte felsefe başlangıç ilklerinden kopar. Böylece varlık salt kategorik düşünme ile kavranacak olan *ousia* olarak “mevcut olana” dönüşür. Oysa varlık (Being) *phusis* olarak “orada olandır”, “mevcut olan” veya “olacak olan” değildir. Bunun yanı sıra Greek ontolojisinde *phusis* logos ile varlığın birliğinde düşünülür. Heidegger bu birliği Parmenides ve Heraklitos’un düşüncelerinde temellendirir (Çüçen 2013: 3). Heraklitos düşüncesinde varlık sürekli oluş halinde olduğundan, varlığın anlamı *phusis* olarak değişim ve “orada olma” ile uyumludur. Aynı zamanda, Greekçe’de bir şeyin “orada olması” *metadir*. “Orada olanın” kendini açığa çıkarması, mantık ile değil şiir ve düşünme ile gerçekleşecek olan *phusis*tir. Bu nedenle metafizik de (meta ta phusika) *ousianın* açığa çıkarılması olmayıp, orada olanın şiir ve düşünme ile açılmasıdır. Oysa Aristoteles ile felsefi düşünce mantık ile sistemleştirilir ve kurumsallaştırılır.<sup>4</sup> Heidegger’e göre felsefi düşüncenin mantık (logic) ile kurumsallaştırılmasıyla birlikte, varlığın ne olduğu üzerine bir Greek dogması oluşturulduğundan ve varlık hem ortaçağ hem de modern felsefede aynı dogma ile kavranıldığından *phusis* ile düşünme bırakıldı.

<sup>3</sup> Bu düşünce Heidegger’in Dasein’in varlığını, neden “orada olan” olarak açıkladığının da temellerini göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü Heidegger için Dasein dünya dışındaki zamansallığında hep “orada olan” olarak ölüme yazgılı olan bütünlüğüne yol almaktadır.

<sup>4</sup> Heidegger için metafizik felsefedir. Felsefe olarak metafizik nedir? Felsefe olarak metafizik orada olan varlığın ne olduğunun açılmasıdır. Orada olanın açılması olarak felsefe Aristoteles’in tanımladığı anlamda ilk ilkelerin bilimi olmayıp, varlığın kendini açıklaması olarak *phusis*tir.

*Phusis* ile düşünmenin bırakılarak mantık ile düşünölmeye başlanmasıyla, varlığın ne olduğuna yönelik üç dogma oluştu. Buna göre: 1. Varlık en tümel kavramdır; 2. Varlık en tümel kavram olduğu için kendiliğinden açık ve anlaşılır olandır; 3. Varlık en tümel kavram olduğundan tanımlanamaz olandır (Heidegger 1996: 1). Heidegger'e göre Aristoteles'in metafiziğiyle başlayan ve varlığın unutulmuşluğuna neden olan bu üç dogma Greekler'den ortaçağa ve oradan Descartes, Hegel ve Kant'ın metafiziğne geçecektir. Varlığın *phusis* olarak değil de *ousia*, doğa olarak kavranılmasıyla başlayan varlığın unutulmuşluğu, yeniçağ epistemolojisiyle en yüksek noktasına ulaşarak varlık "orada olan" yerine *res extensia*, yani "mevcut olan" olarak *res cogitans* ile kavranılmaya çalışılacaktır. Yeniçağ epistemolojisinde "varlık nedir?" sorusuna kategorik düşünmeyle verilen *res extensia* ve *res cogitans* gibi yanıtlar, varlığın ne olduğunu bir mevcudiyet olarak belirlemede olup, varlığı bir başka şeyin ardında bir başka yapıya, "mevcut olana" dönüştürmektedir. Oysa varlık "mevcut olan" değil, belirsiz ve zamansal olan "orada olandır", yani *phusis*tir.

Greek dogmasının oluşmasına neden olan *ousianın* oluşması, varlığı kavramada kullanılan Aristoteles mantığının özdeşlik ilkesiyle bağlantılıdır. Bu ilke aynı zamanda Batı metafizik tarihinin varlık kavrayışını da inşa eden ilkedir. Batı metafizik tarihinde varlığı özdeşliğin kategorileriyle açıklayan filozoflar, varlığı özdeşlikle kavranabilen bir "mevcut olana" dönüştürürler: T. Aquinas'ta *mutlak olan (as actus purus)*; Descartes'ta *res extensia* ve *res cogito*; Hegel'de *mutlak tin (geist)*; Nietzsche'de *güç istenci (will to power)* (Heidegger 2000: 19). Heidegger'e göre modern metafiziğin gelişiminde etkin olan varlık, *ousia* istençtir; istenç de özün çeşitliliğini çok katmanlılığını içerir; örneğin o, aklın veya tinin; sevginin veya gücün istencidir (Heidegger 1973: 47). İstenç insan yetisi ve aktivitesi olarak değerlendirildiği için, o, varlığın insanlaşması yoluyla meydana gelir. Bu yüzden modern metafizik antropomorfizm merkezli olduğundan, her şeyi öznellik üzerinden temellendirir. Aynı zamanda modern metafizikte öznellik varlığın tarihini birleştiren addır; "idea" ile başlayan varlığın *ousia* karakteri, "güç istenci" olarak varlığın modern özü ile temellenir (a.e., 48). Bu nedenle modern metafizik de varlığı istenç (will) olarak mevcudiyete dönüştürdüğünden, özdeşlik mantığına ve Greek dogmasına köklerinden bağlı kalır.

Böylece Heidegger'e göre Batı felsefe geleneğine hüküm eden Aristoteles okulunun sistematik düşünme mantığı ile düşünölmeye başlandığında varlık ya *idea*, ya *energeia*, ya *res cogitans*, ya *geist*, ya da *güç istenci* olarak kabul edilir (Heidegger 1996: 4). Bu bakış açısıyla, metafizik asli anlamından *phusis* anlamından koparılarak, mevcudiyetin metafiziğine dönüştürölür. Oysa varlığın anlamının açığa çıkarılması olarak felsefe, düşünme ve şiirle varlığın anlamını sürekli olarak "orada olana" bırakarak erteler. Böylece "varlığın anlamı nedir?" sorusu sürekli bir "orada olana", zamansallık edimine bırakıldığından ve asla bir "mevcut olan" olarak varolamayacağından hiçlikle temellenir. Hiçlik ise varlığın anlamının kavranmasını sağlayacak olan, eksistensiyal bir varolan olan *Dasein* ile kavranabilir (a.e., 6). Bu çerçevede eğer *Dasein* özdeşlik mantığının kategorileri ile bir "mevcut olan" olarak kavranmayacaksa, *Dasein phusis* olarak hep "orada olan" özöyle varlığın anlamını nasıl verecektir? Eğer varlığın anlamı asla bir "mevcut olana" dönüştürölemeyecekse, varlığın anlamı hiçlik olarak kavranmaz mı? Bu nedenle Heidegger'de varlığın anlamının kavranılabilmesi hiçliğin ne olduğunun kavranılmasıyla olanaklıdır.

## 2.1. Varlığın Hiçlikle Açıklanması

Varlığın hiçlikle olan ilintisi, varlığın herhangi bir aşkın değere bağlı olmaması anlamında Nietzsche'nin nihilizmiyle temellenir. Nietzsche için hiçlik hiçbir aşkın, duyu üstü değer olmamasıdır (Heidegger 2001: 18). Buna göre varlık da hiçbir aşkın, üst değere bağlı olmaması anlamında hiçlikte yer yurt edinir. Heidegger'in fundamental ontolojisinde hiçlik bu perspektif üzerinden anlam kazanarak, varlığın anlamını açıklar. Bu nedenle Heidegger metafiziğinde varlığın anlamının açıklanması, hiçliğin ne olduğunun kavranılması ile bağlantılıdır. Fundamental ontolojide hiçlik, özdeşlikçi düşünme mantığı ile tüm varolanlar içerisinde müstesna bir varolan Dasein'in eksistensiyalitesindeki hergünlük içerisinde gerçekleşen ruh hallerinde açıklanır. Aslında daha temelde varlık ve hiçlik birbirini tamamlar Heidegger metafiziğinde. Çünkü varlık üzerine düşünebilmek hiçliğin varlığıyla olanaklıyken, hiçlik üzerine düşünebilmek de varlığın olmasıyla (to be) olanaklıdır. Bu nedenle Heidegger metafiziği için hiçlik varlığın yeri yurdudur, varlık da hiçliğin yersizyurtsuzlaştırılmasıdır. Varlık kendine hiçlikte varolarak yer yurt edinirken, aynı anda kendini "orada olanın" varlığına ereteleyerek, ileriye fırlatarak yersizyurtsuzlaştırır. Buna göre hiçlik, olmak (to be) bakımından varolanla yer yurt edinirken, orada olan, *phusis* varlık anlamıyla kendini yersizyurtsuzlaştırır. Heidegger'e göre varlığın "orada olan" olarak değil de "mevcut olan" olarak kategorilerle kavranılmasıyla başlayan varlığın unutulmuşluğunun tarihi, aynı zamanda hiçliğin de tarihidir. Bu tarih içerisinde Antik metafizik hiçliği *hiçlikten hiçlik doğar (ex nihilo nihil fit)* şeklinde ifade ederek, hiçliği varolmayan olarak kavrar. Antik felsefenin hiçliği *ex nihilo nihil fit* olarak varolmayan ile açıklamasına karşın ortaçağ felsefesi hiçliği, *yaratandan başka varlık yoktur (ex nihilo nihil fit-ens creatum)*'a döüştürerek, hiçliği Tanrının dışında kalanları kavramada kullandı (Heidegger 1992: 108). Yeniçağ ise hiçliği olmayan olarak kabul ederek, bilimin çalışma alanının dışında bıraktı. Heidegger'e göre bütün bu kavrayışlarda ortak olan bir şey var, o da hiçlik varlığın değillenmesi olarak değerlendirilir. Hiçlik varlığa ait bir özellik olarak değil, onun karşıtı olarak mevcut olmayan ile düşünölmüştür. Oysa hiçlik varlığın değil, mevcut olmayan değil, varolanın varlığına aittir (the being of a be-ing) (a.e., 108).

Buna göre hiçlik nedir? Hiçlik ne ise öyle olan şey olarak varolanın (Dasein) eksistensiyalitesindeki *phusiste* konumlanandır. Buna karşın hiçliği varolanların bir bütün olarak değillenmesi şeklinde anlamaya çalışmak, mantık ilkelerinin bir sonucudur. Oysa varlık kategorik ilkelerle kavranamayacağından, hiçliğin de *değil* ile, olmayan olarak kavranması hiçliği aydınlatmaz. Mantığın *değil* ilkesi ile, hiçlik varolmayana dönüşür, buna göre varlık varolandır ve varolan varolduğuna göre hiçlik yoktur. Heidegger metafiziğinde ise hiçlik değil ilkesi ile değil, varlığın kavranabilmesinin olanaklılığını sağlayan varlığın-Dasein'in evi olarak kavranır. Hiçlik varlığın evi olarak kendini Dasein'in eksistensiyalitesinin zamansallığında açığa çıkarır. Hiçlik asla bir "mevcut olan"ın karşıtı olarak yokluk da değildir. Bu nedenle hiçlik bir "mevcut olan" varolan olmayarak, sürekli varolmaması nedeniyle yokluk olmayıp, hiçlik varlığın içinde onunla birlikte kendini Dasein'in hergünlükündeki ilgilenmeleri içinde gösterir (a.e., 99). Hiçlik Dasein'in eksistensiyalitesine ait olan zamansallığın hergünlüğü içerisindeki ilgilenmelerde beliren ruh hallerinde can sıkıntısı ve kaygı ile açığa çıkar.

Can sıkıntısı nedir? Herhangi bir neden olmaksızın hergünlük içerisinde varolanların bütünlüğünün Dasein'in üzerine gelmesiyle, Dasein'in "sıkılıyorum" diye haykırdığı anda açığa çıkan ruh halidir.<sup>5</sup> Heidegger'e göre can sıkıntısı bir şeyden kaynaklandığı sürece varolanın bütünlüğü hala uzaktadır, fakat bir şeyden kaynaklanmadan "sıkılıyorum" diye haykırış anında varolanın bütünlüğü içerisinde Dasein hiçlikle karşılaşır. Bu hiçlik anında varoluşun bütün boşlukları "can sıkıntısı" ile doldurulduğundan, varolana karşı ilgisizlik ile varolanın bütünlüğü açığa çıkar. Heidegger metafiziğinde Dasein'in varlığı hiçliği önceler. Hiçlik aynı zamanda Dasein'in zamansal varlığındaki kaygıda açığa çıkandır. Kaygı ise Dasein'in eksistensiyalitesi ile açıklanır. Dasein'in eksistensiyalitesine ait olan kaygı anında yaşanan, sessizliktir. Bir şeyden kaynaklanmayan kaygıdan farklı olarak, korku bir şeyden kaynaklandığından Dasein'in eksistensiyalitesine ait olmayıp, gelip geçicidir; buna karşın kaygı hep Dasein'e ait olmalıdır. Bu kaygıdan kaynaklanan sessizlik anında Dasein varolanın bütününe karşı bir kayıtsızlık içerisine girdiğinden hiçlik açığa çıkar (a.e., 101). Kaygı anında varolanın bütününe karşı gösterilen kayıtsızlık halinde Dasein boşlukta kalır. Kaygının geçmesi ile birlikte Dasein, kayıtsızlık anında yaşadığının hiçlik olduğunu kavrar (a.e.), ki bu nedenle kayıtsızlık anında Dasein'e ne oldu? diye sorulduğunda, "hiç, az önce yaşadığım hiçlikti" diye yanıtlar ve hiçliğin varolanla ilintisini açığa çıkarır.

Kaygı anında hiçlik varolanları bir bütün olarak değersiz kıldığından varolanların kayıp gittiğini hissettirir. Bu nedenle kaygı anında varolanın bir bütün olarak değililmesi değil, varolanların kayıp gittiği hissedilir. Bu hissin dağılması ise hiçliğin özüne ait olan hiçin değililmesiyle olanaklı olur. Hiçlik kendini değilileyerek varolanın bütünlüğünün yeniden kavranılmasını olanaklı kılar. Bu nedenle hiçlik ne bir obje ne de bir varolandır; ne varolanın ilerisinde ne de yanındadır; hiçlik, varolanı-Dasein'in *ousia* olmayan eksistensiyalitesinden kaygı ile kendinde olduğu gibi ne ise o olarak açığa çıkardığından varlığa (zamansallığa) aittir (a.e., 105). Varlık ise hiçliğin içinde Dasein olarak yer alır, Dasein ise gizli olan kaygının zemininde bir bütün olarak varolanın aşılması olduğundan aşkındır ve metafiziğin kendisidir (a.e., 109). Hiçlikle olan bağlantı çerçevesinde: "Eğer Dasein'in aşkınlığı onun metafizik varlık olması ise, metafizik bir varlık olarak varlığın Dasein'de açıklanmasının nedeni nedir?", "varolanlar arasında Dasein'i diğer varolanlardan ayıran özdeşlik nedir?", "Dasein kimdir?" soruları önem kazanmaktadır.

## 2.2. Varlığın Dasein ile Özdeşliği

"Niçin hiçlik değil de varlık var?" sorusunun yanıtı varolanlar içerisinde eksistensiyal özülle ayrıcalıklı bir varolan Dasein ile varlığın özdeşliğinde açığa çıkar. Dasein kimdir? Dasein diğer varolanlar arasında kendi varlığını problem edinen varolandır. Dasein diğer varolanlar arasında bir varolan olması bakımından ontiktir,

<sup>5</sup> Günümüz psikolojisinin ruh hallerini tanımlamada kullandığı kavramlarla açıklanacak olunursa depresyon anında hiçlik açığa çıkar. Depresyon varlığın bir bütün olarak bireyin üstüne gelmesi ve her şeyin anlamını kaybetmesi olarak bireyin hiçliğe veya boşluğa düşmesidir. Geçici olması nedeniyle de can sıkıntısı ve kaygı değildir.



fakat diğer varolanlar arasında kendi varlığını problem edinen bir varolan olması bakımından ontolojiktir (Heidegger 1996: 14). Dasein'ı diğer varolanlardan farklı kılan özellik varoluşunun (existence) özünden önce gelmesidir. Dasein bir "mevcut olan" (nesnelere) varolan olmadığından, Dasein'ın özü onun eksistensiyalitesidir. Bu eksistensiyalite öz olarak Dasein ile özdeşdir. Özdeşlik düşüncesi ile farklı kılınan Dasein'ın özü onun varoluşudur (a.e., 40). Diğer tüm mevcut olan varolanlardan Dasein'ı farklı ve ayrıcalıklı<sup>6</sup> kılan onun olanaklılıklar içinde bir varolan olmasıdır. Olanaklılıklar varlığı olarak Dasein, bir masa, sandalye, ev, ağaç vb. anlamında ne olduğu belirli olan bir "mevcut olan" değildir. Dasein bir cins adı da değildir, benim kendime ait olan özelliktir (a.e.). Dasein'ın olanaklılıklar içinde bir varolan olması, onun hergünlüğü içinde bir şey için bakışla yönelinen "orada olanın" el altına getirilmesiyle oluşan mekansallığı içerisinde belirlenir. Olanaklılık aynı zamanda Dasein'ın yokluk olmayan eksistensiyalitesi bağlamında hergünlüktür. Dasein'ın hergünlüğü ise dünya içinde varlık olması üzerine temellenir. Dünya içinde varlık insanın gerçekliğini açığa çıkarır (Heidegger 1958: 26). Dünya içinde olmak nedir? Dünya ile mevcut olan varolanlarda olan res extensia ve res cogitans türünden bir münasebet içerisinde olmamaktır. İçinde olmak res extensia ile oluşturulmayan bir mekansallık içinde olmaktır. Res extensia ile oluşmayan Dasein'ın mekansallığı onun olanaklılığı da oluşturacak olan eksistensiyalitesidir.

Dasein'ın mekansallığını oluşturan nedir? Dasein'ın mekansallığı bir şey yapmak, üretmek, düzenlemek, ilgilenmek, kullanmak, istemek, gözlemek veya bir şeyden vazgeçmek, kaybetmek, bir şey hakkında konuşmak olarak, bir şey için bakışla olan ilgilenmeyle oluşur (Heidegger 1996: 53). Dasein'ın bu mekansallığı onun res extensia üzerine kurulu olmayan dünyasallığını inşa eder. Bu bağlamda Heidegger'in, Dasein'ı eksistensiyalitesinin özünden önce gelmesi bakımından olanaklılıklarla ve bu olanaklılıkları hergünlüğü ilgilenmelerle oluşan mekansallıkla tanımlaması, Dasein'e ilişkin bir öz belirlenimi içerir ve bu öz belirlenimi özdeşlikçi düşünmeyle ilintilidir. Heidegger'in tüm varolanlar içerisinde varlığı kavramada Dasein'ı merkeze alması ve Dasein'ı kavramada da eksistensiyalite ile oluşan mekansallığı ve hergünlüğü merkeze alması, Heidegger'in varlık kavrayışındaki özdeşlikçi düşünmenin izlerini yansıtır. Çünkü Heidegger'e göre dünya Dasein olmayan varolanların ontolojik bir belirlenimi olmayıp, Dasein'ın bir karakteristiğidir (a.e., 60). Tüm varolanlar içerisinde yalnızca Dasein'ın öz olarak dünyasallığı belirlemesi, Heidegger'in aşmaya çalıştığı Batı metafizik geleneği içerisinde yer aldığını gösterir. Çünkü dünyanın ve dünyasallığın Dasein'ın varlığı ile inşa edilmesi, Dasein'ın mekansallığını oluşturan öz olan çevreleyen dünya içerisinde olanaklı kılınır. Bu da Heidegger metafiziğinde de bir öz belirlenimi problem olduğunu açığa çıkarır.

<sup>6</sup> Dasein diğer varolanlardan-mevcut olanlardan eksistensiyalitesi ile ayrılması bakımından bir negatif farklılık özelliğine sahiptir. Negatif farklılık özelliği de bir özdeşlik ve erk düşüncesi barındırır, çünkü iki farklı şeyin farklılığı birinin olumsuzlanması ile kurulur, olumsuzlama ise birinin erki veya erk olarak hakikati temsil etmesiyle oluşturulur.

Dasein'in mekansallığı, bir şey için bakışla mesafesi kaldırılan el altında olanların çevreleyen dünyası ile şekillenir.<sup>7</sup> El altında olanların oluşturduğu çevreleyen dünyanın mekansallığı res extensia ile değil, bir şey için bakışla oluşur. Bu bağlamda Batı metafizik geleneğinde üstü örtülen varlığın anlamının yeniden açığa çıkmasında res corporea'nın res extensia ile oluşan mekansallığı, yerini Dasein'in çevreleyen dünyası ile oluşan mekansallığa bırakır. Varlığın anlamını oluşturan olanaklı varlık olarak Dasein, eğer res extensia ile kavransaydı, bu Dasein'in eksistensiyalitesini oluşturan olanaklı varlık özelliğine aykırı olurdu. Dasein'in eksistensiyalitesini oluşturan mekansallığını, "mevcut olan" varolanların (res corporea) mekansallığını oluşturan res extensia değil, ilgilenme ile çevrelenen el altında bulunanlar oluşturur. El altında olanların mekansallığını ise res extensia değil, bir şey için bakışla, yönelmişlikle mesafesi kaldırılan yakınlık oluşturur. El altında olanın yakınlığı nedir? El altında olanın yakınlığı niceliksel olarak ölçülebilirlikle belirlenebilen bir mesafe kaldırmaklık olmayıp, bir şey için bakışla onun kullanıma hazır olmasıdır (a.e., 95). Dasein hep bir şey için bakışla "orada olana" yönelerek "orada olanı" el altında olana getirir. Bu nedenle "orada olana" yönelmiş olan Dasein'in mekansallığını "mevcut olan" değil, "orada olan" oluşturur. Çünkü Dasein asla bir "mevcut olan" olmadığından, hep "orada olandır" (a.e., 100). Varlığın anlamını verecek olan da hep bu "orada olana" yönelmiş olmaklıktır. "Orada olana" yönelmişlik, varlığın Antik Greek metafiziğindeki *phusis* ile kavranılmasıdır.

Dasein'in eksistensiyal varlığını oluşturan bir şey için bakışla, yönelmişlikle oluşan çevreleyen dünyanın mekansallığı hem el altında olanlarla hem de el altında olanlarla ilgilenme içerisinde karşılaşılan başkası ile de bağlantılıdır.<sup>8</sup> Dasein el altında olanlarla ilgilenme içerisinde başkası ile karşılaşır. Başkası kimdir? Başkası Dasein'in mekansallığı içerisinde oluşan, ...ile birlikte olandır. Heidegger'e göre dünya içinde olmak başkası ile olmak olduğundan, başkası ile birlikte olmak -ile birlikte Dasein'dir. Dasein'in başkası ile birlikte olması niceliksel anlamda bir başkası ile birlikte olma değildir, içinde olmaklıkla oluşan bir şey için bakışın çevrelediği mekansallığın içinde zorunlu olandır. Başkası ile birlikte olma niceliksel olmadığından, hiç kimse ile değilken de Dasein başkası iledir. Başkası ile olmak, içinde olmaklıkla oluşan mekansallığın bir zorunluluğudur (a.e.,113). Dasein'in başkası ile olan varlığı onun dünya içinde "orada olan" fırlatılmış varlığıdır. Dasein'in oraya fırlatılmış olan varlığı, henüz gerçekleşmemiş olanak içerisinde olan bir varlık olması bakımından yönelmişliğidir. Dasein'in eksistensiyalitesi olarak "orada olan" mekansallığı, ölümlü ilintili olan yönelmişliğine dahil olan kaygı taşır. Kaygı dünya içinde olmak (to be) ve ölüme sahip olmanın bilincinde olmaktır (Heidegger 1958: 26). Dasein'in dünya içerisine fırlatılmış olmasından kaynaklanan kaygı, aynı zamanda Dasein'in "orada

<sup>7</sup> El altında olanlar Dasein'in bir şey için bakışla mesafe olmaklığı kaldırdığı varolanlardır. El altında olanlar her zaman kullanıma hazır olarak değil göze çarpma, ilişme ve ayaka direme olarak da ilişirler. Daha fazla bilgi için bkzn: Heidegger 2011: 75-78.

<sup>8</sup> Levinas'a göre (1996): Başkası ile olma, terk edilmişlik, düşmüşlük, anlama, olanaklık, dünya içinde varlık, mekan içinde varlık vb. özellikler Dasein'in ketagorileri olmayıp, eksistensiyalleridir.

olan” varlık olarak, olanaklılıkları içerisinde seçim yapmaya zorlanmasıdır (Heidegger 1996: 178).

Heidegger’e göre varlık kendini Dasein ile açıkladığından, Dasein varlığın çobanıdır. Dasein’in varlığın çobanı olması, onun varlıktan sorumlu olmasını ifade eder. Varlığın kendini Dasein’de açıklaması dil ile gerçekleşir. Bu nedenle Heidegger için dil varlığın evdir (Gray 1952: 417). Bu yüzden varlığın anlamının anlaşılması varlığın dilini açığa çıkaran şairlerin ve düşünürlerin dinlenmesiyle olanaklıdır. Heidegger için varlık ve düşünme birbirinden ayrılmaz (Heidegger 2000: 123). Fakat varlığın kategorik kavrayışla “mevcut olana” dönüştürülmesiyle varlık ve düşünme birbirinde koparılabilir, düşünme varlığın temsiline indirgenir. Oysa varlık kendini dil ile orada olana erteleyerek açıkladığından, düşünme bir objeye, mevcut olana yönelmişlik değildir. Heidegger’e göre düşünmenin özünde bir objeye yönelmiş episteme değil, *aletheia* ve *phusis* vardır (a.e., 127). Çünkü episteme mantık (logic) ile bağlantılıdır ve mantık objeye yönelmiş epistemedir. Buna karşın *aletheia* ve *phusis* varlığın diline ait olduğundan, düşünme de söz ile açıklanan orada olan varlık olur. Oysa düşünme ile varlığın birbirinden ayrı olduğunu düşünmek, varlığa ait olan özdeşlikçi bir kurgunun ürünüdür. Bu kurguya göre varlık obje olarak “mevcut olana”, suje objeye yönelmiş düşünmeye dönüştürülür. Bu dönüşüm Heidegger’in fundamental ontolojisinin temel problem olan varlığın unutulmuşluğunun nedenini açığa çıkarır. Çünkü düşünce ve onun objeyle ilişkisi koparılmıştır (Levinas 1996: 12). Varlığın düşünmeye ait olmasında ise varlığın evi olarak dil ve dilin çobanı olarak Dasein kendini orada olana sürekli ertelediğinden, varlığın anlamı zamansallık ile açıklanır. Zamansallık ise kategorilerle kavranabilen “mevcut olana” ait olmayıp, henüz olmayan olarak Dasein’in eksistensiyalitesine aittir. Heidegger’de zaman Dasein ile varlığın özdeşliğinin çatısını oluşturur. Heidegger’de varolmak zamansal olmaktadır.

### 2.3. Dasein’in Zamansallıkla Özdeşliği

Heidegger’in yanıtını aradığı, “varlığın anlamı nedir?” sorusu, Dasein’in zamansallığıyla ilintilidir. Varlığın anlamı Dasein’in zamansallığında açıkladığından zamansallık varlığın özüdür (Gray 1952: 416). Heidegger için soru, “zamanın ne olduğu” değil “zamanın kime ait” olduğudur. “Zamanın kime ait olduğu” sorusu, Dasein’in eksistensiyalitesiyle yanıtlanır, çünkü zaman Dasein’in eksistensiyalitesine aittir. Heidegger zamanı Dasein’e ait kılarak Platon’dan beri devam eden anların ard arda gelmesiyle oluşan ölçülen zaman kavrayışını değiştirir. Eğer zaman Dasein’in eksistensiyalitesi olarak var ise, zamanın sonsuz olduğu kavrayışı da geçerliliğini yitirir. Sonsuz zaman kavrayışında geçmiş artık olmayan bir şimdi, gelecek henüz gerçekleşmemiş bir şimdi ve şimdi ise geçmiş ve geleceği birbirine bağlayan bir düğüm anıdır (Alwiss 2002: 119). Eğer zaman geleneksel metafizikte olduğu gibi anların ard arda dizilişi olarak sonsuzlukla kavranırsa, zaman bir mevcudiyete dönüşür. Oysa Heidegger için zaman Dasein’in eksistensiyalitesine ait olduğundan bir mevcut olan, varolan değildir. Dasein’in eksistensiyalitesinin dışında da bir zamanın varlığından söz edilemez. Zaman Dasein’in varoluşunun anlamıdır (Topakkaya 2013: 311). Çünkü zaman varolanlar içerisinde sadece kendi ölümlü varoluşunun farkında olarak yaşayan

Dasein için olanaklıdır. Kaygının varlığı da Dasein'in zamansal olduğunun bilincinde olmasından kaynaklanır, bu nedenle kaygı da zamansallığa aittir.

Dasein'in eksistensiyalitesi olarak zaman, Dasein'e ait olduğundan ve Dasein'in eksistensiyalitesine ölüm dahil olduğundan zaman sonsuz değil, sonludur. Bu nedenle zaman sonsuz olarak değil de ancak Dasein'in ölümlü ve sonlu eksistensiyalitesi ile kavranabilir. Dasein ölümüne ait olduğundan sonsuzluğu asla deneyimleyemez ve Dasein'in sonlu olması onun zamansallığıdır ve Dasein zamansal varlığından ayrılamaz (Alwiss 2002: 117-120). Bu bağlamda ölüm de yalnızca zamansal olan Dasein'in eksistensiyalitesine ait olur. Çünkü ölüm bilincinin varolabilmesi sonsuz olmayan sınırlı bir zaman kavrayışıyla olanaklıdır; sonsuz olmayan sınırlı bir zamana sahip olduğunun farkında olan varolan yalnızca Dasein'dir. Ölüm Dasein'in eksistensiyalitesine sonda dahil olmaz, en başta Dasein'in varolmasıyla birlikte ona dahildir. Bu nedenle Heidegger için insan doğduğu andan itibaren ölecek kadar yaşlıdır (Heidegger 2011: 261). Aynı zamanda ölüm mevcut olan olmadığından, Dasein tarafından asla mesafesi kaldırılan bir şey olarak, el altında olana dönüştürülemez. Aynı zamanda bir başkasının ölümü de deneyimlenemediğinden her ölüm biriciktir, sahibidir. Heidegger için ölüm Dasein'in "orada olan" varlığının tamamlanmışlığıdır (Çüçen 2000: 59). Dasein'in zamansallığına bir bütünlük olarak tamamlanmış varlık olma özelliği dahildir ki, bu özellik Dasein'in hep "orada olana" yönelmiş olan varlık olmasından dolayı ölümle gerçekleşir. Böylece Dasein'in eksistensiyalitesine ait ölüm zamansallık olarak Dasein ile özdeşir. Çünkü zamansallık ancak ölümlü bir varlık olduğunun bilincinde olmakla kaynaklanır. Bu bilinç ise yalnızca varlık ve zamansallığın özdeşliğine ait olan Dasein'e aittir.

## Sonuç

Heidegger'e göre "varlığın anlamının ne olduğu?" metafiziğin temel problemi, çünkü felsefe varolan olarak varolanın ne olduğunu arar (Heidegger 1995: 38). Bu nedenle bütün bir Batı metafizik tarihi varlığın ne olduğunun tarihidir. Varlığın tarihinin temel sorusu ise *niçin hiçlik değil de varlık var?* sorusuyla bağlantılı olarak, "varlık nedir?" sorusudur. "Varlık nedir?" sorusu Batı metafizik geleneğinde birbirinden farklı olan iki varlık kavrayışıyla yanıtlanır. Bu kavrayışlar: Antik Greek felsefesindeki varlık kavrayışı ve Platon-Aristotelesci varlık kavrayışıdır. Antik Greek felsefesinin varlık kavrayışıyla, Platon ve Aristotelesci varlık kavrayışı, varlık problemleri bakımından farklılık gösterir. Platon ve Aristoteles'in özdeşlikçi düşünme yapısıyla şekillenen varlık kavrayışı, varlığın *ousiasının* ne olduğunu problem edinir. Ousia ile kavranan veya tanımlanan varlık Antik Greek kökenindeki, *phusis* olan varlık kavrayışından koparak "mevcut olana" dönüşür. Varlığın *ousiaya* dönüşmesiyle birlikte düşünmede varlıktan koparak varlığın temsiline, hakikatin ne olduğunun sorgulandığı araçsallığa indirgenir. Böylece varlık ve düşünmenin özdeşliği birbirinden koparılarak, kategorik düşünme ile *ousiaya* dönüşen varlık unutulur.

Heidegger'e göre bütün bir Batı metafizik geleneğinde varlığın kavranmasında Platon ve Aristotelesci varlık dogması egemen olduğu için varlığın unutulmuşluğundan bu özdeşlik ilkesiyle oluşan varlık kavrayışı sorumludur. Özdeşlik ilkesi ile belirlenen varlık kavrayışı ikiye ayrılır: Birincisi, varlığı ve özdeşliği bir olarak kabul eden

Parmenides'in özdeşlik kavrayışı; ikincisi, özdeşliği varlığın bir ilkesi olarak varlığı (mevcut olan olarak) kavramada kullanan Platon ve Aristotelesçi düşünme ilkesi. Birinci gelenekte varlık özdeşliğinin özü iken, ikinci gelenekte özdeşlik varlığın özüne, temsiline dönüşür. İkinci kavrayışın sonucu olarak varlık en tümel, en açık ve tanımlanamaz olan olduğundan, varlık üzerine düşünme bırakılır ve varlık unutulur. Heidegger'e göre varlığın bu unutulmuşluğu ancak varlığın ne olduğunu *phusis* ile açımlayan Antik Greek düşünme yapısının açığa çıkarılmasıyla terk edilir. Heidegger varlığı Antik Greek düşünme yapısıyla yeniden değerlendirdiğinde, varlık düşünmenin bir ilkesi olarak Dasein'in mülkiyetine verilir. Böylece Dasein, varlığı kavrayan bir temsilden koparak bizzat varlığın kendisine dönüşür. Bu dönüşüm Antik Greek metafiziğindeki düşünme yapısının varlık kavrayışıyla gerçekleştirilir.

Antik Greek metafiziğinde varlık nasıl kavranır? Antik Greek filozofları varlığı *phusis* olarak kavrar. *Phusis* olarak varlık *ousia* ile kavranan bir "mevcut olan" değil, düşünme ile kavranabilecek "orada olandır." *Phusis*, *ousia* gibi "mevcut olan" olmadığından her yerde ve her şeyde deneyimlenebildiğinden hep "orada olanda" açımlandır: doğumda, çiçek açmada, denizin dalgalanmasında vb. *Phusis* "orada açımLANACAK OLAN" olarak varlıktır ve bu varlığı açığa çıkaracak olan ise düşünmedir, bu nedenle düşünme varolanı varolan olarak göz önüne getirecek olandır (Heidegger 2001: 12). *Phusis* düşünmedir. Varlığın unutulmuşluğu da düşünme ve varlığın *phusis* ile bir olan özdeşliğinin koparılıp, varlığın "mevcut olana", "nesneye", düşünmenin de temsile dönüştürülmesidir. Heidegger, metafiziğinde fundamental ontoloji ile varlık ile düşünmenin bir birinden koparılan yapısını, Dasein'in varlığında yeniden birbirinin mülkiyetine geçirir. Bu mülkiyet Dasein olan varolanın varlıkla olan özdeşliğiyle gerçekleşir. Heidegger varlıkla Dasein'i birbirinin mülkiyetine geçirerek varlığın anlamını Dasein olan varlığın özdeşliğiyle açıklar.

Dasein ve varlığın özdeşliğinin temeli ise Dasein'in eksistensiyal yapısıyla açıklanır. Dasein'in eksistensiyal yapısı herhangi bir aşkın değere bağlı olmaması anlamında yokluğa değil, hiçliğe aittir. Dasein hiçbir üst değere sahip olmaması anlamında, hiçlikte (yoklukta değil) dünya içinde varlık olarak yer yurt edinir. Bu nedenle Dasein olan varlık da anlamını hiçlikte kazanır, çünkü varlığın anlamı mevcut olanda değil, hiç içinde orada açımLANACAK OLANDA belirir. Heidegger için hiçlik varolmayana değil, tam tersine hiçbir aşkın değere sahip olmayan varlığın eksistensiyalitesine aittir. Varlık, eksistensiyalitesinin hiçliği içerisinde Dasein'dir. Hiçlik ise Dasein'in eksistensiyalitesine ait olan kaygı anında açığa çıkmıştır. Kaygı nedir? Kaygı Dasein'in eksistensiyalitesinin özsellikini oluşturan zamansallıkla ilintilidir. Zamansallık ise Dasein'in eksistensiyalitesinin özüdür. Bu nedenle Heidegger metafiziğinde zamansallık Dasein'e ait kılınarak, zaman ölçülebilir bir mevcut olma özelliğini kaybeder ve Dasein'in mekansallığı içerisinde Dasein'in edimleriyle, yönelmişliğiyle varlığın ne olduğunu belirleyen bir öze dönüşür. Sonuç olarak Heidegger "varlığın anlamı nedir?" sorusunu varlık ve Dasein'i zamansallık çatısı ile birbirinin mülkiyetine geçirerek varlık ve Dasein'i özdeş kılar. Bu özdeşliğin anlamını belirleyecek olan ise aşkın bir değere ve amaca yönelmemiş, fakat Dasein'in "orada olana" yönelmiş olan zamansallığıdır. Böylece Heidegger metafiziğinde varlık anlamını Dasein'in eksistensiyalitesinde kazanırken, Dasein anlamını zamansal olan eksistensiyalitesinin özdeşliğiyle kazanır. Bu nedenle Heidegger metafiziğinde varlık, Dasein ve zamansallık birbirinin özdeşliğine aittir.

## ***Identity of Being in Heidegger's Fundamental Ontology***

### **Abstract**

In this study, comprehension of being in fundamental ontology which is the essence of Heidegger metaphysics and the connection of the thinking structure behind this comprehension with the principle of identity shall be analyzed. The basic purpose of this study is to assess the problem of *ousia* based comprehension of being of Western metaphysics which Heidegger tried to go beyond on the basis of comprehension of identity of being and Dasein in Heidegger's philosophy. Through fundamental ontology Heidegger aims at subjecting comprehension of being to deconstruction which comprehension is left by Western metaphysics tradition to be forgotten. In this context Heidegger expresses that there are two different comprehensions of being in Western metaphysics tradition: the first one is the comprehension of being created by Ancient Greek thinking structure which comprehends being as "the one to exist there" with *phusis*; the second one is the comprehension of being which breaks off the comprehension of being of Ancient Greek metaphysics which is "the one existing there" and which transforms being into "existing one" through *ousia*. While the first tradition is particularly represented by Heraclitus among Ancient Greek philosophers, the second tradition is represented by Aristotle.

Heidegger bases the problem of forgottenness of being in the history of Western metaphysics on the "categorical" thinking structure created by Aristotle's comprehension of being. This thinking structure breaks off being from its identity with thinking and transforms being into "the existing one" through *ousia* and transforms thinking to representation thereof. According to Heidegger, breaking off being which is *phusis* from thinking through *ousia* is at the same time the basis of forgottenness of being. For this reason the historical traces of the thinking structure which is responsible for forgottenness of being in fundamental ontology are subjected to deconstruction and the being is revealed once more with its foundations in Ancient Greek thinking. According to Heidegger, the being was forgotten by being transformed into "the existing one" through the principles of categorical thinking in the history of Western metaphysics, particularly in post-Aristotle philosophy tradition. And forgetting the being means leaving the connection between being and thinking because when the being is comprehended as "the existing one", being gains existence independently from thinking and thinking transforms into representation of being. Nevertheless for Heidegger, the being is not "the existing one" but it is rather the being of Dasein in orientation to the one "which was there" all the time. Dasein is the thing that will give the meaning of the being since it is the only existing one which poses its own existence among all existing things as a problem because Dasein is the being which is in an orientation all the time with existentiality of the non-"existing one". Dasein's orientation toward its being that exists there is its temporality belonging to its existentiality. Dasein is the existing one which will reveal the being from its forgottenness caused by categorical thinking with its temporal existence.

The meaning of the being broken off from thinking with categorical principles is reconstructed in Heidegger's philosophy by making Dasein and property of the being belong to one another with concepts including "nothing", "temporality", "worldliness", "spatialness", "concern", "other", "being within the world" etc.

The being and Dasein in the comprehension of being constructed with those concepts is made identical with thinking and language in the property of each other. In this context while the manner of constructing identity of Dasein and the being is analyzed using conceptual connections in this study, at the same time the dependency of the thinking structure that forms those conceptual connections on the principle of identity shall be analyzed as well. Thus it shall be demonstrated that in Heidegger's fundamental ontology identity of Dasein and the being reconstructs the being or more fundamentally thinking but imposed a "temporal" essence to the existentiality of the being or thinking and sustained dependency on the principles of identity of the same tradition.

### **Keywords**

Being, Dasein, Nothing, Anxiety, Temporality, Worldliness, Spatialness, Other.

## KAYNAKÇA

ALWEISS, Lillian (2002) "Heidegger and 'the concept of time,'" *History of the Human Sciences*, vol 15. No. 3. pp. 117-132.

CURIE, Mark (2004) *Difference*, London: Routledge.

ÇÜÇEN, A. Kadir (2000) *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, 2. Basım, Bursa: Asa Kitabev

ÇÜÇEN, A. Kadir (2013) "Heideggerian Interpretation of Primordial Thinking in Heraclitus' Philosophy", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Kaygı*, Sayı 21, Güz 2013, pp. 1-4.

EARLE, William (1958) "Wahl on Heidegger on Being", *The Philosophical Review*, published by Duke University Press, vol. 67. No. 1, pp. 85-90.

GRAY, J. Glenn (1952) "Heidegger's Being," *Te Journal of Philosophy*, published by Journal of Philosophy, vol. 49, no. 12, pp. 415-422.

HEIDEGGER, Martin (1958) *The Question of Being*, translated by William Kluback and Jean T. Wilde, New York: Twayne Publishers Inc.

HEIDEGGER, Martin (1969) *Identity and Difference*, translated by Joan Stambaugh, New York: Harper and Row Publishers.

HEIDEGGER, Martin (1973) *The End Of Philosophy*, translated by Joan Stambaugh, New York: Harper and Row Publishers.

HEIDEGGER, Martin (1995) *Nedir Bu Felsefe?* Çev. Ali Irgat, İstanbul: Afa Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1992) *What is Metaphysics?*, translated Vittorio Klostermann Verlag, Martin Heidegger Basic Writings, edited by David Farrell Krell, New York: Harper Collins Publishers, pp. 88.110.

HEIDEGGER, Martin (1996) *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press.

HEIDEGGER, Martin (2001) *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Yayınevi.

HEIDEGGER, Martin (2000) *Introduction to Metaphysics*, translation by Gregory Fried and Richard Polt, London: Yale University Press.

HEIDEGGER, Martin (2002) *The Essence of Human Freedom-An Introduction to Philosophy*, translated by Ted Sadler, London: Continuum.

HEIDEGGER, Martin (2011) *Varlık ve Zaman*, çeviren: Kaan H. Ökten, 2. Basım, İstanbul: Agora Kitaplığı.

LEVINAS, Emmanuel (1996) "Martin Heidegger and Ontology", *Diacritics*, vol.26, No.1, Spring, pp. 11-32.

TOPAKKAYA, Arslan (2013) *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma.



Research Article  
Araştırma Makalesi

Metin BECERMEN

Assoc. Prof. Dr. | Doç. Dr.  
Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa-Turkey  
mbecermen@uludag.edu.tr

## A Reading Essay on Hegel's View of Right

### Abstract

In this study, Hegel's view of right shall be comprehensively taken in hand which Hegel had mentioned in his *Philosophy of Right* and the concept of the constitutional state idea shall be emphasized in reference to the present problems pursuant to Hegel's judgments. In this regard, to what extent the forming of a state which is subject to the constitution can provide opportunities for us to cope with the existing problems shall be tried to put forward.

Primarily, the concept of universal put forth by Hegel shall be addressed and the importance of thinking upon the possibility of a universal right shall be emphasized. Later on, Hegel's approach towards right shall be explained, thus creating the framework of the concept of right. Lastly, an evaluation shall be carried out depending on Hegel's ideas and what meanings of Hegel's statements which may hold in today's world shall be tried to set forth.

### Keywords

Freedom, Laws, Right, the Constitution, Universal.

*Philosophy deals with ideas not with the mere concepts.*  
*Hegel*

## **I. On Hegel's Concept of Universal**

Hegel, who stated that each part of the philosophy is a whole, a circle enclosing within itself, suggested that philosophical idea is there, inside a particular certainty or element. Within this context, a particular circle establishes a larger area by disintegrating the limits of its own element since it contains a unity within itself. The whole presents itself as a circle among the circles each of which are compulsory moment thus the arrangement of its unique elements forms the idea; the idea appears in all singular circles in a way that is equal to its own share regarding them (Hegel, 2004: 66).

On the other hand, according to Hegel, something that is audible is a singular and consumable thing; the permanent aspect of it can be known only by thinking about it. According to Hegel, who stated that the nature showed us an endless multitude of shapes and phenomena, we feel a need to bring a unity to this chaos; for this reason, we make comparisons and try to know about the universe of each of these. Here, it can be seen how "thinking about something" seeks for the permanent thing, which is invariable with time and certain within itself and which manages the particular. While determining the universal this way, we see that it provides the antithesis for something different and because of this other thing it is a mere, direct, external and singular thing against the indirect, internal and universal thing. According to Hegel, who stated that this universal cannot exist as a universal in external world, the type cannot be perceived as the type. For this reason, dynamics' law of the celestial bodies is not written in the sky. So, the universal cannot be heard or seen; on the contrary, it only has a capacity of being understood (Hegel, 2004: 81).

Hegel names the driving principle of the concept "dialectic" in terms of both the analysis of the qualities and the formation of the universal (Hegel, 1991a: 56; 1986: 84). On one hand, determinations of the concept within its own developmental process are concepts themselves while, on the other hand, these take the form of existence since the concept is an idea in terms of content. Therefore, the sequence of concepts that emerges is a concrete sequence of figures and the science of philosophy should examine these that way (Hegel 1986: 85; 1991a: 57).

The purpose of philosophical investigation for Hegel is to draw away the incidental which is the same thing with external necessity. A general purpose should be sought on the mental grounds in the history. Something that is mental is a thing that exists for its own. The world is the appearance of this singular mind. Philosophy will not skew the right thing since it is reasonable. Therefore, philosophy only works when it takes the idea as a reference.

## II- Hegel's View of Right

After these explanations regarding the concepts, we can consider what Hegel said about right. According to Hegel, the subject of scientific right philosophy is the idea of right, that is to say, the concept of right and realization of this concept (Hegel, 1986: 29; 1991a: 33). Right generally has a positive quality because: A) it has a formal character valid for a certain state and this legal validity forms the guiding principle of its knowledge, that is to say, the science of positive right; B) in terms of content, law has a positive element and this element results from: a) special national character and historical development level of each nation and the general whole of the conditions affiliated with natural obligations; b) the obligation for applying an universal concept to a special quality of subjects and areas, which was given externally for a positive right system (this applications is an application formed of subjecting the special to the universal and including the capacity to understand to the concept other than speculative thinking and concept); c) the right provisions needed to make the final decisions in reality. According to Hegel, natural or philosophical right and the positive right are different things but turning this difference into a contradiction or a conflict will be an important mistake (Hegel, 1991a: 35). On the other hand, the rights gain a determined existence with being declared as positive right. For this reason, the knowledge of something that is a right in the positive right, that is to say, something that is legit, finds its resource in the legal things. In this sense, the science of positive right is a historical science based on the principle of authority (Hegel, 19896: 212-3; 1991a: 176).

On the other hand, the thing that is concrete and real (everything that is real is concrete) is only universal and it finds its counterpart in a thing that is special and certain. However, this special thing is something that reconciles with the universal and becomes equal with it by turning to itself. This unity is individuality (Hegel, 1986: 55; 1991a: 43).

Hegel focuses on the concept of will while he explains the subject of universality. Will is the unity of finite and infinite. This is a quality that turned to itself; thus ascending to universality, that is to say, this is individuality. Self-determination of ego means both ego presenting itself as the denial of itself, that is to say, in a limited and determined manner and it remaining the same in spite of that, that is to say, remaining within its similarity with itself and universality and being dependent on nothing but itself in the end (Hegel, 1986: 55; 1991a: 43).

In addition to that, by making some decisions will presents itself as a desire that is different from a certain person's desire and differs itself from that person. However, in this case direct will is formal since it is finite and its shape and content is different. Only abstract decisions belong to it and the content of this decision is not the content and product of its freedom yet (Hegel, 1986: 64; 1991a: 46). But the unique determination, which was not determined in terms of self, is only the reality of the formal universality in the above-mentioned material; it is a universality, will and freedom that is self determinant. When will consider its own content, object and purpose and considers the universal as infinite form, it will ceases being only free will within self and becomes free will for self; it is now the idea within its reality. Free will is now an idea that exists here (Hegel, 1986: 71-2; 1991a: 50). Will is universal because

all kinds of threats and individual qualities were eliminated in it (Hegel, 1986: 75; 1991a: 52).

According to Hegel, the right and the free will opinion that provides a starting point for the science of right is beyond the wrong point of view which accepts that men can be slaves because they are just a natural creature and only a concept (Hegel, 1986: 123-4; 1991a: 72).

Within this context, the ultimate goal of a free spirit or - so to speak - the ultimate instinct is to turn its freedom into its own object, that is to say, objectify its freedom thus turning what is inside the self of wanting something that is "for itself" as an idea. Shortly, the abstract concept of will remains as "free will that demand free will" with a general expression (Hegel, 1986:79; 1991a: 54). Freedom, on the other hand, is only the effect of the spirit on its opinion of itself and its distinguishing itself from the nature (Hegel, 1986: 350; 1991a: 166).

According to Westphal, Hegel mentions in *Philosophy of Right* that there are two basic realities in reaching freedom. These are reaching your purpose and acting intentionally. Therefore, according to Hegel, acting freely requires both reaching your purposes and to harmonize the results of the act and the intention for doing it. According to Hegel, conditions for free act to succeed are extremely complex and it requires being a member of a well-regulated state at the end (Westphal, 1996: 303). Within this context, existence of freedom in general, that is to say free will, is the right. In this case, the right, by definition, is freedom as an idea (Hegel, 1986: 80; 1991a: 54).

In addition to that, both subjective and objective morality are special rights; because, each of these is a determination and realization of freedom. According to Hegel, each right contains the concept of freedom, the highest determination of the spirit and nothing can have a substantive existence against this. However, the conflict has a different side; it is limited so it is something that is subject to another element. According to him, only the right of universal spirit is ultimate and infinite (Hegel, 1986: 83-4; 1991a: 55-6).

On the other hand, free will by itself and free will according to the developmental stages of the idea of free will for self is firstly direct; in this case, the concept is abstract. It is something that is direct without any empirical existence. This is the area of abstract and formal right.

In addition to that, free will is turning to itself from external existence. For this reason, it has a subjective and individual character contrary to the universal. This is the area of subjective morality.

Finally, unity and reality of these two abstracts will be discussed. At this point, it was not enough to be perceived in thought and there is an idea of goodness that emerged in will for itself and the external world. Freedom exists as a substance now; this is the idea in its self and within its universal existence for itself, that is to say, this is morality.

On the other hand, moral substance is also natural spirit, that is to say, the family; divided and phenomenal spirit, that is to say, civil society, is the state as freedom. This freedom is universal and objective within freedom autonomy of the

state's special will. At this point, the organic and real spirit in question is firstly the spirit of a certain nation. Later, it displays and actually realizes itself in relations between different special and national spirits. This goes on until its universal spiritual manifestation within universal history; the right of universal spirit is the highest level of right (Hegel, 1986: 85-7; 1991a: 57-8).

At this point, Hegel gives explanations regarding various institutions and operation of these institutions. Within this context, he determinates regarding family, civil society and state. In addition to other things, family provides an institutional concept to conventionalize and rationalize the sexual desire and a way to perform the task of raising the next generation. (Westphal 1996: 310) Civil society contains institutions and practices regarding production, distribution and consumption of the products covering various needs and desires. Westphal states that Hegel defined this as "system of needs" (Westphal 1996: 311).

On the other hand, civil society includes three types of institutions. These are judicial management, public authority and corporations. Judicial management reviews, changes, interprets and manages the legal rights. Public authority is responsible for removing the barriers in front of reaching individual aims or correcting the situation (Westphal, 1996: 311). Final institution in the Hegel's state is the central government (Westphal, 1996: 312).

State is actual reality of concrete freedom (Hegel, 1986: 406; 1991a: 203). The state is both an institutional structure established for family and civil society which limits personal rights and interest and the reason why all of these exist.

According to Hegel, before anything else, main political structure means organization of the state and the process of its organic life within its relation to itself. It differentiates various moments during the process and devolves them as constant existences. State also is a single and special individual; as an individual like itself, it established relations with other individual like himself. That is to say, it turns its differentiated organism to outside and - within this determination - makes its different existences gain ideality within itself (Hegel, 1986: 374; 1991a: 220). The actual character of the state as a political existence is substantial unity, that is to say, "ideality of moments" (Hegel, 1986: 441; 1991a: 226).

On the other hand, as a political agent, the state separates into substantial differences, such as legislative power determining and establishing the universal; executive power including special areas and individual states; ruling power as the subjective power for the final decision demand will. Separate powers gather as a universal unity in the personality of the ruler and the ruler becomes the basis and the top of the whole formed by the thing called constitutional monarchy (Hegel, 1986: 435; 1991a: 222).

Hegel attributes ruling not only to rulers but to the state as a whole. Even if each element of the state has a role defined institutionally, ruling does not belong to any of these elements; also, no duty of the state belongs to a person (Hegel, 1986: 442-3; 1991a: 226-7).

At this point, Hegel mentions the progress of universal spirit throughout the history. Within the progress of universal spirit, the states, nations and individuals appear at the historical scene with their well-determined special principles. Special principles of each of them find their expression within its main political structure and gains reality throughout the development of its historical situation. Their conscious is limited with this principle and they consider the interest of this as their own interest; but they are also unconscious tools and moments of a secret activity, the universal spirit working within themselves. While special forms are eliminated and get lost within its deep activity, the spirit prepares the way to pass to the next higher stage for its own within itself (Hegel, 1986: 505; 1991a: 267).

On the other hand, the essence of spirit is freedom. The purpose of spirit throughout the history is the freedom of the subject. According to Hegel, the thing that has continuity is the purpose, the state and each states is the purpose for itself. The state is the reality with which an individual has freedom and enjoys it. Freedom is objectified and realized positively with the state, arbitrary behaviors of a single person are not freedom according to Hegel. Therefore, a person meets his mental existence only with the state. On the other hand, will itself is an activity and this activity finds its counterpart in the external world as subjective will. Principle of will is to exist for your own: this requires externalization and finiteness. Therefore, the state is a subject in the world history which was determined more closely, freedom gains subjectivity with it and a person lives by enjoying this subjectivity. Because the right is the objectivity of the spirit and it is an approved form of the will. Only the will abiding by the laws is free. Therefore, the mental thing is compulsory with its spirituality and we are free to the extent that we know it as the right and the spirit of our substance. According to Hegel, subjective and objective will reconciles and unites in the same enlightened whole in this case. Hegel states that concept of an object is the same thing with its nature. The thing that makes the state a state is the laws. The individual abides by these rules and he knows that he is free thanks to this abiding: therefore, he meets his own will. So, the knowledge and will unites at this point (Hegel 1991b:126).

In addition to that, the state will seem like an abstraction when considered on its own. This abstraction gains life and reality firstly with the constitution. A distinction of managing people and the managed is made by means of the constitution. Therefore, the first distinction of the state will be the distinction of managing people and the managed people. The thing brought by the constitution is turning the state into a reasonable and political existence and revealing the elements in the concept freely. Therefore, the powers will be separated and be completed one by one, contribute to a purpose freely and provide an organic whole by uniting in this purpose. As a result of this, the state will be the same with mental freedom which considers itself subjective and which exists for itself. Because, the subjectivity of this freedom is about its elements remaining not as mere thought but being realized in practice.

Hegel considers government under the general topic of constitution. He not only stated that the constitution should be considered permanent but it was subject to change and it would get mature by the time (Hegel, 1986: 465; 1991a: 241). What Hegel said about the laws, that is to say, the thought suggesting laws should be certain to be applied, is also valid for the constitution. For this reason, it is necessary for the

constitution and other laws to have a quality of being valid in a certain place and situation and this changes during the implementation process of the law. Although this situation can be considered as in contradiction with the nature of right, this is not the case; because Hegel states that the laws find their justifications within the functions they fulfilled in an integrated society. As the conditions change, the laws should change in order to remain legit and effective. Therefore, countries can change their constitutions slowly and turn them into something way different from the constitution at the beginning. It can be said that Hegel considered this not as an inevitable compromise made for historical contingency but as a mental process including the collective and gradual review of legal conditions necessary in order to obtain and maintain the freedom (Westphal, 1996: 312-3).

### **III. Conclusion**

Hegel suggests that each state should be structure on a constitutional basis, that is to say, make arrangements within the framework of a constitution. It is necessary to do that by taking into consideration an individual's ability to use his freedom as a free citizen. As a final objective, it can be discussed to establish a world constitution taking basis the citizenship of world. But it is necessary to provide this by making new arrangements during every age and in any condition - both in constitutional and legal terms.

For this reason, we can mention the possibility of a universal right. The constitution should be established by taking into consideration the demand/wishes of each citizen and it should pave the way for them to be free citizens as a person. According to this, the laws should be regulated based on the constitution. Thus, it will be possible to raise free individuals and the road to individual freedom will be paved.

## Hegel'in Hukuk Görüşü Üzerine Bir Okuma Denemesi

### Özet

Bu çalışmada, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* kitabında dile getirdiği hukuk görüşü ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve onun düşünceleri çerçevesinde günümüz sorunları karşısında anayasal devlet düşüncesinin ne ifade ettiği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda anayasaya bağlı bir devlet örgütlenmesinin varolan sorunların üstesinden gelmede bize nasıl bir imkan sunacağı gösterilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle, Hegel'in evrensel kavramı üzerinde durulacak ve evrensel bir hukukun imkanı üzerine düşünmenin önemi vurgulanacaktır. Daha sonra, onun hukuk fikrini ele alışı açıklanacak ve bu şekilde hukuk kavramının çerçevesi oluşturulacaktır. Son olarak da onun düşüncelerine bağlı olarak bir değerlendirme yapılacak ve Hegel'in söylediklerinin ne bugün ifade ettiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Hegel, her bir devletin anayasal bir temel üzerinde yapılması, yani bir anayasa çerçevesinde bir düzenleme yapmasına vurgu yapmaktadır. Bunu da, bireyin özgürlüğünü, özgür bir vatandaş olarak eyleyebilmesini hesaba katarak yapmak gerekmektedir. Nihai hedef olarak da dünya yurttaşlığını esas alacak bir dünya anayasası oluşturulması söz konusu olabilir. Ama her çağda ve her koşulda –gerek anayasal gerekse yasal- yeni düzenlemeler yaparak bunun sağlanması gerekmektedir.

Hegel'in yasalar için söylediği şey, yani yasaların uygulanabilmesi için belirli olması gerektiği düşüncesi Anayasa için de geçerlidir. Bu nedenle, Anayasa ve diğer yasaların belirli yer ve durumda geçerli olan bir özelliğe sahip olmaları gerekir, bu ise yasanın uygulanma süreci içinde değişime uğrar. Aslında bu durum hukukun doğasına aykırı gibi görülebilecek olsa da öyle değildir; çünkü Hegel yasaların gerekçelerini bütünleşmiş bir toplum içinde o anda yerine getirdikleri işlevde bulduklarını vurgulamaktadır. Koşullar değiştikçe, meşru ve etkili kalmak için yasaların da değişmesi gerekmektedir. Bu şekilde, ülkeler Anayasalarını yavaş yavaş değiştirerek ilk baştakinden çok farklı bir duruma getirebilirler. Hegel'in bunu tarihsel olumsuzluğa verilen kaçınılmaz bir ödün olarak değil, özgürlük elde etmek ve bu özgürlüğü korumak için gerekli hukuki koşulların kolektif bir şekilde tedricen gözden geçirilmesini içeren akılsal bir süreç olarak gördüğü söylenebilir.

Bu nedenle, evrensel bir hukukun olabilirliğinden söz edebiliriz. Anayasa her bir yurttaşın istemlerini/taleplerini hesaba katarak oluşturulmalı ve bir kişi olarak özgür vatandaşlar olabilmelerinin önünü açmalıdır. Buna göre, yasaların da anayasaya bağlı olarak düzenlenmesi gerekmektedir. Bu şekilde, özgür bireylerin yetişmesi sağlanabilecek ve bireysel özgürleşmenin önu açılacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Anayasa, Evrensel, Hukuk, Özgürlük, Yasalar.



## REFERENCES

- HEGEL, G. W. (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- HEGEL, G. W. (1991a) *Hukuk Felsefesinin Disiplinleri*, trans. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- HEGEL, G. W. (1991b) *Tarihte Akıl*, trans. Önay Sözer, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- HEGEL, G. W. (2004) *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi*, trans. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- WESTPHAL, K. (1996) “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Temel Bağlam ve Yapısı”, trans. Doğan Şahiner, *Cogito*, Sayı 9, İstanbul: YKY, pp. 294-316.



Araştırma Makalesi  
Research Article

Fikret OSMAN

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.  
Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bingöl-Türkiye.  
fikretosman@mynet.com

## Esrâr-ı Cinâyât ve Mantık: Türkçedeki İlk Polisiye Romanda Yer Alan Bazı Akıl Yürütmeler Üzerine

### Özet

Bu çalışmada, Türkçedeki ilk polisiye roman olan Ahmet Mithat Efendi'nin *Esrâr-ı Cinâyât* adlı eserindeki mantıksal yapıyı inceledik. Bu doğrultuda ilk olarak, bu kitaptaki belirli akıl yürütmeleri ele aldık. Ardından da, bu akıl yürütmeleri belirtik hale getirdik ve sembolleştirip birer çıkarıma dönüştürdük. Bunun sonucunda Ahmet Mithat Efendi'nin *Esrâr-ı Cinâyât*'ta kullandığı akıl yürütmelerin, belirgin hale getirildiklerinde, daha çok eksik öncüllü ya da eksik sonuçlu kıyaslar, delilli kıyaslar ve saçmaya indirgemeye dayalı kıyaslar türünden olduklarını tespit ettik.

### Anahtar Sözcükler

Esrâr-ı Cinâyât, Akıl Yürütme, Çıkarım, Önerme, Polisiye Roman.

## Giriş

Cinayetlerin sırları anlamına gelen *Esrâr-ı Cinâyât*, ilk kez 1884 yılında basılan ve Türkçede yazılmış ilk polisiye roman olarak kabul edilen Ahmet Mithat Efendinin romanlarından biridir (Bek ve Şenol 2005: 18). Bilindiği gibi polisiye romanlarda cinayetler değişik akıl yürütmelere dayanılarak çözümlenmeye çalışılırlar.

Genel anlamı ile akıl yürütme, zihnin verilen ve bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyetidir. Fikirler arasında ilişki kurmaya hüküm denildiği gibi, hükümler arasında ilişki kurarak, yeni hükümler elde etmeye de akıl yürütme denilir (Emiroğlu 2011: 135).

Başka bir ifade ile akıl yürütme, öncül ya da öncüllerden sonuca gitmedir. Akıl yürütmede genellikle tümdengelim, tümevarım ve analogi yöntemleri kullanılır. Tümdengelim çıkarıma, tümevarım vargiya, analogi de benzeşime dayanır. Çıkarım zorunluluğu gerektirdiğinden diğerlerine göre daha çok tercih edilir.

Akıl yürütmeler her zaman belirtik olmayabilirler. Bu durum, özellikle de gündelik dildeki argümanlar için söz konusudur. Gündelik dildeki argümanlarda genellikle sonuç önce verilir, ardından da “çünkü” ile öncül ya da öncüller belirtilir. Yine gündelik dilde bir argüman tek bir önerme olarak da verilebilir (Yıldırım 1976: 12-13).

Türkçedeki ilk polisiye romanda yer alan akıl yürütmeler belirtik midir? Değil midir? Bu akıl yürütmelerde hangi yöntemler kullanılmıştır? Kullanılan akıl yürütmeler geçerli midir? Değil midir? Bu soruları yanıtlayabilmemiz için, aşağıdaki satırlarda, önce Ahmet Mithat Efendi'nin romanında geçen akıl yürütmelerden bazılarını ele alıp -eğer belirtik değillerse- belirtik hale getireceğiz. Daha sonra da sembolleştirip geçerlilik değerlerini tespit etmeye çalışacağız.

### 1.

...lepiska saçlı, pek güzel ve elbisesi daha temiz olduğundan, öyle bayağı karılardan sayılmaz (Ahmet Mithat Efendi 2005: 35).

#### 1.1.

Bu bayan lepiska saçlı, pek güzel ve elbisesi daha temizdir.

Bundan dolayı da bayağı karılardan sayılmaz.

$$(p \wedge q) \wedge r \therefore \sim s$$

#### 1.2.

Bir bayan lepiska saçlı, pek güzel ve elbisesi diğerlerine göre daha temiz ise bayağı karılardan sayılmaz.

Bu bayan lepiska saçlı, pek güzel ve elbisesi diğerlerine göre daha temizdir.

O halde, bu bayan bayağı karılardan sayılmaz.

$$[(p \wedge q) \wedge r] \rightarrow \sim s, (p \wedge q) \wedge r \therefore \sim s$$

Geçerlidir.

## 2.

...Kefalonyalıların Rumeli tarafında Kanlıkaya üzerine çıkan düşman tarafından atılan kurşunlar ile öldükleri dahi o kadar şüphesizdir; çünkü Kefalonyalılarından biri tam alınından vurulduğu halde arkası üzerine düşmüş ve düştüğü zaman kafası doğu ve ayakları batı tarafına isabet (ederek) düşmüştür (Ahmet Mithat Efendi 2005: 48).

### 2.1.

Kefalonyalılar Rumeli tarafında Kanlıkaya üzerine çıkan düşman tarafından atılan kurşunlar ile ölmüşlerdir.

Çünkü Kefalonyalılarından biri tam alınından vurulup arkası üzerine ve kafası doğu ve ayakları batı tarafına isabet edecek şekilde düşmüştür.

$$p, (q \wedge r) \wedge (s \wedge t)$$

### 2.2.

Kefalonyalılarından biri alınından vurulup arkası üzerine ve kafası doğu ve ayakları batı tarafına doğru isabet edecek şekilde düşmüş ise Kefalonyalılar Rumeli tarafında Kanlıkaya üzerine çıkan düşman tarafından atılan kurşunlar ile öldürülmüşlerdir.

Kefalonyalılarından biri alınından vurulup arkası üzerine ve kafası doğu ve ayakları batı tarafına doğru düşmüştür.

O halde, Kefalonyalılar Rumeli tarafında Kanlıkaya üzerine çıkan düşman tarafından atılan kurşunlar ile öldürülmüşlerdir.

$$[(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)] \rightarrow t, (p \wedge q) \wedge (r \wedge s) \therefore t$$

Geçerlidir.

## 3.

...Kızın cesedi öyle bir konumda yere konmuş ki, sol tarafından yaralanmış olduğu halde, başı batı tarafına, yani Kanlıkaya'nın Rumeli tarafına gelmek üzere yıkılmış. Bu durumda, kız ölmezden önce arkası Karadeniz'e çevrili olarak duruyormuş ve kendisini yıkan darbe ise kızın sol tarafında, yani kayanın doğu tarafı olan Anadolu tarafındaki kıyı tarafında duran bir adamın darbesi olacağına şüphe kalmamıştır (Ahmet Mithat Efendi 2005: 47-48).

### 3.1.

Kız, sol tarafından yaralanmış olduğu halde, başı batı tarafına, yani Kanlıkaya'nın Rumeli tarafına gelecek şekilde yıkılmıştır.

Buna göre, kız ölmezden önce arkası Karadeniz'e çevrili olarak duruyormuş ve kendisini yıkan darbe ise kızın sol tarafında, yani kayanın doğu tarafı olan Anadolu tarafındaki kıyı tarafında duran bir adam tarafından gelmiştir.

$$p \wedge q \therefore r \wedge s$$

### 3.2.

Kız, sol tarafından yaralanmış olduğu halde, başı batı tarafına yani Kanlıkaya'nın Rumeli tarafına gelecek şekilde yıkılmışsa, ölmezden önce arkası Karadeniz'e çevrili olarak duruyormuş ve kendisini yıkan darbe sol tarafında, yani kayanın doğu tarafı olan Anadolu tarafındaki kıyı tarafında duran bir adamdan gelmiştir.

Kız, sol tarafından yaralanmış olduğu halde, başı batı tarafına yani Kanlıkaya'nın Rumeli tarafına gelecek şekilde yıkılmıştır.

O halde, kız ölmezden önce arkası Karadeniz'e çevrili olarak duruyormuş ve kendisini yıkan darbe sol tarafında, yani kayanın doğu tarafı olan Anadolu tarafındaki kıyı tarafında duran bir adamdan gelmiştir.

$$(p \wedge q) \rightarrow (r \wedge s), p \wedge q \therefore r \wedge s$$

Geçerlidir.

### 4.

Gazeteci kısmı, bir şeyi araştırmayı ciddi olarak merak ederler ise o şeyi ayrıntısıyla öğrenmemeleri düşünülemez; çünkü her yerde dostları ve her dostlarının her yerde etkileri vardır (Ahmet Mithat Efendi 2005: 37).

#### 4.1.

Gazeteciler bir şeyi araştırmayı ciddi olarak merak ederler ise o şeyi ayrıntısıyla öğrenmemeleri düşünülemez.

Çünkü her yerde dostları ve her dostlarının her yerde etkileri vardır.

$$\sim(p \rightarrow \sim q), r \wedge s$$

#### 4.2.

Eğer gazetecilerin her yerde dostları ve her dostlarının her yerde etkileri varsa bir şeyi ciddi olarak merak etmeleri halinde o şeyi ayrıntılarıyla öğrenmemeleri düşünülemez.

Gazetecilerin her yerde dostları ve her dostlarının her yerde etkileri vardır.

O halde, gazetecilerin bir şeyi ciddi olarak merak etmeleri halinde o şeyi ayrıntılarıyla öğrenmemeleri düşünülemez.

$$(p \wedge q) \rightarrow \sim(r \rightarrow \sim s), p \wedge q \therefore \sim(r \rightarrow \sim s)$$

$$(\forall xDx \wedge \forall xEx) \rightarrow \sim(\forall xMx \rightarrow \forall x\sim Öx), \forall xDx \wedge \forall xEx \therefore \sim(\forall xMx \rightarrow \forall x\sim Öx)$$

Geçerlidir.

### 5.

Bu adam ötekinden önce vurulmuştur; çünkü ikinci Kefalonyalı arkasından yaralı olduğu halde yüzü üzeri, onun da başı doğuya ve ayakları batıya düşmüş; kesinlikle arkadaşı vurulup yere düştükten sonra kendisi kaçarken, yine kayanın Rumeli tarafındaki kıyısı üzerinden atılan kurşunla ölmüştür (Ahmet Mithat Efendi 2005: 48).

### 5.1.

Bu adam ötekinden önce vurulmuştur.

Çünkü ikinci Kefalonyalı arkasından yaralı olduğu halde yüzü üzeri, başı doğuya ve ayakları batıya doğru düşmüş; kesinlikle arkadaşı vurulup yere düştükten sonra kendisi kaçarken, yine kayanın Rumeli tarafındaki kıyısı üzerinden atılan kurşunla ölmüştür.

$$p, [(q \wedge r) \wedge (s \wedge t)] \wedge [(u \wedge v) \wedge (w \wedge x)]$$

### 5.2.

İkinci Kefalonyalı arkasından yaralı olduğu halde yüzü üzeri, başı doğuya ve ayakları batıya doğru düşmüş ise, bu adam ötekinden önce vurulmuştur.

İkinci Kefalonyalı arkasından yaralı olduğu halde yüzü üzeri, başı doğuya ve ayakları batıya doğru düşmüştür.

O halde, bu adam ötekinden önce vurulmuştur.

$$[(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)] \rightarrow t, (p \wedge q) \wedge (r \wedge s) \therefore t$$

Geçerlidir.

### 5.3.

İkinci Kefalonyalı arkasından yaralı olduğu halde yüzü üzeri, başı doğuya ve ayakları batıya doğru düşmüş ise, arkadaşı vurulup yere düştükten sonra kendisi kaçarken, kayanın Rumeli tarafındaki kıyısı üzerinden atılan kurşunla öldürülmüştür.

İkinci Kefalonyalı arkasından yaralı olduğu halde yüzü üzeri, başı doğuya ve ayakları batıya doğru düşmüştür.

O halde, ikinci Kefalonyalı arkadaşı vurulup yere düştükten sonra kendisi kaçarken, kayanın Rumeli tarafındaki kıyısı üzerinden atılan kurşunla öldürülmüştür.

$$[(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)] \rightarrow [(t \wedge u) \wedge (v \wedge w)], (p \wedge q) \wedge (r \wedge s) \therefore (t \wedge u) \wedge (v \wedge w)$$

Geçerlidir.

## 6.

Gerek kızın ve gerek Kefalonyalıların elbiselerinde ve yüzlerinde gözlerinde yırtık ve bere gibi şeylerden eser görülmemesi, bu cinayetin şu sofrta başında bulunan adamlar arasında meydana gelen bir kavga eseri olmadığını kanıt derecesinde düşündürür; çünkü birbirine bu kadar yakın olan hasımların kavgasında boğaz boğaza gelmeleri ve birbirinin elbiselerine sarılmak ve yüzlerini gözlerini yırtmak, boğazlarını sıkmak gibi hareketlerde bulunmaları gereklidir. Bundan dolayı bunlar orada mehtap sefası ederlerken Rumeli tarafından kendilerine saldıran düşmanları tarafından bu cinayetin olacağından tereddüde... yer yoktur (Ahmet Mithat Efendi 2005: 48).

### 6.1.

Gerek kızın ve gerek Kefalonyalıların elbiselerinde ve yüzlerinde yırtık ve çizikler bulunmuyorsa bu cinayet şu sofrta başında bulunan adamlar arasında meydana gelen bir kavga eseri değildir.

Çünkü birbirine bu kadar yakın olan hasımların kavgasında boğaz boğaza gelmeleri ve birbirinin elbiselerine sarılmaları ve yüzlerini çizmeleri, boğazlarını sıkmaları gibi hareketlerde bulunmaları gerekirdi.

Bundan dolayı bu cinayet, bunlar orada mehtap sefası ederlerken Rumeli tarafından kendilerine saldıran düşmanları tarafından gerçekleştirilmiştir.

$$\sim[(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)] \rightarrow \sim t, (u \wedge v) \wedge (w \wedge x) \therefore x \wedge y$$

## 6.2.

Gerek kızın ve gerek Kefalonyalıların elbiselerinde ve yüzlerinde yırtık ve çizikler bulunmuyorsa bu cinayet şu sofrta başında bulunan adamlar arasında meydana gelen bir kavga eseri değildir.

Bu cinayet, şu sofrta başında bulunan adamlar arasında meydana gelen bir kavga eseri değilse bunlar orada mehtap sefası ederlerken Rumeli tarafından kendilerine saldıran düşmanları tarafından gerçekleştirilmiştir.

O halde, gerek kızın ve gerek Kefalonyalıların elbiselerinde ve yüzlerinde yırtık ve çizikler bulunmuyorsa bu cinayet, bunlar orada mehtap sefası ederlerken Rumeli tarafından kendilerine saldıran düşmanları tarafından gerçekleştirilmiştir.

$$\sim[(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)] \rightarrow \sim t, \sim t \rightarrow (u \wedge v) \therefore \sim[(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)] \rightarrow (u \wedge v)$$

Geçerlidir.

## 7.

...Özellikle ki Rumeli tarafından saldıranlar hırsız türünden kimseler de değil idiler. Öyle olmaları gerekse idi, sofrta takımı epeyce değerli şeylerden olduğu gibi, kızın kulaklarında küpeleri ve parmağında yüzüğü ve gerdanında bir de madalyonu bulunduğundan bunları alırlardı (Ahmet Mithat Efendi 2005: 51).

## 7.1.

Rumeli tarafından saldıranlar hırsız türünden kimseler de değildir.

Eğer onlar hırsız olsaydı, oldukça değerli olan sofrta takımı, kızın kulaklarındaki küpeleri ile parmağındaki yüzüğü ve gerdanındaki madalyonu almaları gerekirdi.

$$\sim p, p \rightarrow \{q \wedge [(r \wedge s) \wedge t]\}$$

## 7.2.

Oldukça değerli olan sofrta takımı, kızın kulaklarındaki küpeleri ile parmağındaki yüzüğü ve gerdanındaki madalyonu alınmamışsa saldıranlar hırsız değildir.

Oldukça değerli olan sofrta takımı, kızın kulaklarındaki küpeleri ile parmağındaki yüzüğü ve gerdanındaki madalyonu alınmamıştır.

O halde, saldıranlar hırsız değildir.

$$\sim\{p \wedge [(q \wedge r) \wedge s]\} \rightarrow \sim t, \sim\{p \wedge [(q \wedge r) \wedge s]\} \therefore \sim t$$

Geçerlidir.



**8.**

...Hediye hanım şu öldürülen kızın kendi cariyesi olduğunu zabıtaya haber vermemiştir. Eğer kendisinden şüphesi olmayan bir hanım olsaydı, kızın cesedinin bulunması durumunda değil, yalnızca kaybolması üzerine dahi zabıtaya koşup feryatlar etmeliydi Ahmet Mithat Efendi 2005: 182).

**8.1.**

Hediye hanım şu öldürülen kızın cariyesi olduğunu zabıtaya haber vermemiştir.

Eğer Hediye hanımın kendisinden şüphesi olmasaydı, kızın cesedinin bulunması durumunda değil, yalnızca kaybolması üzerine zabıtaya koşup haber vermeliydi.

$\sim p, \sim q \rightarrow [\sim r \wedge (s \wedge p)]$

**8.2.**

Hediye hanım şu öldürülen kızın cariyesi olduğunu zabıtaya haber vermemiştir.

Eğer Hediye hanımın kendisinden şüphesi olmasaydı, kızın cesedinin bulunması durumunda değil, yalnızca kaybolması üzerine zabıtaya koşup haber vermeliydi.

O halde, hediye hanımın kendisinden şüphesi vardır.

$\sim p, \sim q \rightarrow [\sim r \wedge (s \wedge p)] \therefore q$

Geçerlidir.

**Sonuç**

*Esrâr-ı Cinâyât*'ta yer alan akıl yürütmeler, üzerinde durduğumuz örneklerde de görüldüğü gibi belirtik değildir. Bu akıl yürütmelerde gündelik dilden hareket edilmiş ve çoğunda önce sonuç verilmiş, ardından da "çünkü" ile öncül belirtilmiştir. Zaman zaman da 1 numaralı örnekte olduğu gibi akıl yürütme, tek bir önermede ifade edilmiştir. Yine *Esrâr-ı Cinâyât*'taki akıl yürütmelerde eksik önermeli (*enthymeme*) kıyaslar kullanılmıştır. Ayrıca, 7 ve 8 numaralı örneklerde olduğu gibi saçmaya indirgeme (*reductio ad absurdum*) şeklindeki kıyaslar ile 2, 5 ve 6 numaralı örneklerde olduğu gibi delilli kıyaslara (*epichere*) da başvurulmuştur. Bununla birlikte *Esrâr-ı Cinâyât*'taki akıl yürütmelerin belirgin hale getirildiklerinde birer hipotetik çıkarım oldukları ve bu çıkarımların doğru bir şekilde sembolleştirildiklerinde de geçerli oldukları görülmüştür.

## **Esrâr-ı Cinâyât and Logic: On Some Reasonings in the First Turkish Crime Novel**

### **Abstract**

In this paper, we investigated the logical structure of the first Turkish crime novel written by Ahmet Mithat Efendi in 1884. As is known, the writers of crime novels like to use different logical reasonings in their works. These reasonings are usually making up than ordinary language and at first sight they do not appear as reasonings. For this reason we can entitle them as arguments into ordinary language. The differential feature of these arguments is that the *result* is coming before their premise or premises. So our aim in this paper was to find out certain logica reasonings in *Esrâr-ı Cinâyât* and to show whether they are valid or invalid and to specify their kind. Therefore, firstly we treated certain reasonings in this first Turkish crime novel. Secondly, we tried to become clear and symbolise these reasonings. Thirdly, we turned these reasonings into inferences. And as a result we ascertained that when the reasonings using by Ahmet Mithat Efendi in *Esrâr-ı Cinâyât* become clear, it can be seen that they are usually kind of enthymeme, epicheireme and *reductio ad absurdum*.

### **Keywords**

Esrâr-ı Cinâyât, Reasoning, Inference, Proposition, Crime Novel.

## KAYNAKÇA

AHMET MİTHAT EFENDİ (2005) *Esrâr-ı Cinâyât*, haz. Nurullah Şenol, İstanbul: Bordo Siyah.

BEK, Kemal ve ŞENOL, Nurullah (2005) “Esrâr-ı Cinâyât”, haz. Nurullah Şenol, *Esrâr-ı Cinâyât*, ss. 18-23, İstanbul: Bordo Siyah.

EMİROĞLU, İbrahim (2011) *Klasik Mantığa Giriş*, 8. Baskı, Ankara: ElisYayınları.

YILDIRIM, Cemal (1976) *100 Soruda Mantık El Kitabı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.



Araştırma Makalesi  
Research Article

Mehmet BÜYÜKTUNCAY

Dr. | Dr.  
Celal Bayar Üniversitesi, Yabancı Diller Y.O., Manisa-Türkiye  
mehmet.buyuktuncay@gmail.com

## İmgelemden Anlatıya Tarihsel Düşünmenin Formları

### Özet

Tarihyazımında geçmişe ait eylem ve yaşantıların temsil edilme imkânı bu eylem ve olayların tarih yazarının zihninde aslına en yakın olarak canlandırılmasına bağlıdır. Bu durum ise tarih felsefesi için sorunlu bir konudur. Geçmişe ait olanın aslına özdeş ya da benzer biçimde zihinde yeniden canlandırılıp metinsel olarak temsil edilmesi durumunda tarihsel düşünmenin en kullanışlı araçları imgelem ve tarihsel anlatı formlarıdır. Tarihsel metinler bu araçlar dolayısıyla geçmişini yeniden canlandırma işlevini yerine getirirken birer yapıntı karakteri kazanmaktadır. Bu sayede de tarihsel düşünme üslup sorununa bağlanmış olur. Tarihsel düşünme ve tarihyazımının imge ve anlatıyı kullanma üslupları ise geçmişe bakarken epistemolojik olarak farklı açıklama olanaklarını beraberinde getirir. Aynı zamanda tarihsel imgelem ve anlatı tarihsel olguları bilgiye dönüştürmenin yanı sıra tarih yazarının kendi eyleminin üzerine düşünmesine de imkân tanır. Dolayısıyla tarihsel düşünmenin bu formları refleksiyonlu bir tarihsel düşünmeyi de mümkün kılar. Bu çalışma tarihsel düşünme formlarının yarattığı tarihsel açıklama biçimlerine R. G. Collingwood'un tarihsel imgelem kuramı, H. G. Gadamer'in tarihsel anlama ve tarihsel etkin bilinç çözümlemesi ile P. Ricoeur'ün anlatsal tarih yaklaşımı doğrultusunda eleştirel bir bakış getirmeyi amaçlamaktadır. Anlama ve yorumlamaya dayalı bir tarihsel düşünmeye önem veren bu üç filozofun birbirleriyle olan etkileşimleri tarihsel düşünme yetisinin ilişkilendiği kaynakları açığa çıkarmakla birlikte tarihsel bilinçe dair bir refleksiyon imkânı yaratmakla da tarih felsefesinde geçmişin yeniden-canlandırılması konusuna geniş bir açılım sağlamıştır.

### Anahtar Sözcükler

*A priori* imgelem, Tarihsel düşünme, Yeniden-canlandırma, Kapsüllenme, Tarihsel etkin bilinç, *Mimesis*, Olayörgüsü.

## 1. Giriş

Geçmiş yaşantı ve olguların hatırlamaya ve tanıklıklara dayanarak anlaşılması ya da kanıtlara dayanan temsil ile yeniden yaratılması yoluyla tarihyazımına ve tarih felsefesine konu olması çeşitli sorunsallara gebedir. Tarihyazımı ve tarih felsefesinde çeşitli yöntemsel yaklaşımlar geçmişe ait olanın yazın ve düşüncede yeniden canlandırılmasına dair farklı öneriler sunarlar. Geçip gitmiş olanın yeniden en gerçekçi tarzda ele alınabilmesinin imkânı sorunu tarih alanı için en temel epistemolojik sorunu teşkil etmektedir. Tarih metinleri bir yapıtı ya da yaratım olarak ele alındığında ise bu sorunun derinleştiği görülür. Hâlihazırda geçmişin tarihyazımına konu olması başlı başına bir problem iken tarihyazımının kendi başına bir yapıtı tarzı olarak kabul edilmesi tarihin gerçeğe en yakın temsili sorununu üslup sorunuyla birleştirmiş olur.

Tarihsel temsil içerisinde yöntem ve üslup arasında salınan tarihyazımsal tutarlılık sorununun çözümü için tarihçinin elindeki en temel aygıtlar imge ve anlatıdır. Tarihsel imgelem geçmişteki olguların zihinde canlandırılıp tarihyazımına konu edilebilmesinin en temel araçlarındandır. Anlatısal biçim ise tarihsel fenomenlerin aktarımında ifade ve kurgu bütünlüğünü sağlamak bakımından yapısal, olmuş olan olayları belirli bir vizyon ya da dünya görüşünü aktarmak üzere hikayeleştirilebilmek bakımından ise etik ya da ideolojik bir güce sahiptir. İmgelem ve anlatı bu anlamda tarihsel düşünmenin formlarını yaratan ve çeşitli değişkenlere sahip unsurlardır. Bu unsurlar sayesinde tarihçi ve tarih felsefecisinin yanı sıra okurun zihni de ele aldığı malzemeye dair tasarılar yaratarak tarihsel ham maddeyi bilgiye dönüştürür. Esasen imge ve anlatıların sunduğu imkânlar ile işlemekte olan tarihsel düşünme yetisi bir yandan tarihe ilişkin bilgi edinirken diğer yandan da kendi üzerine düşünme olanağı yakalar. Demek ki tarihsel düşünmenin unsurları olan tarihsel imgelem ve tarihsel anlatı refleksiyonlu bir tarih ve 'kendi'nin bilgisini sunma olanağına sahiptir. Bu çalışma çerçevesinde tarihsel düşünmede imgelem ve anlatı kullanımının böyle bir refleksiyon için sağladığı olanaklar irdelenecek ve farklı kullanım tarzlarının neden olduğu farklı tarihsel düşünüş biçimleri ele alınacaktır. Bunun için de eldeki temel sorunlar R. G. Collingwood'un tarihsel imgelem kuramı, H. G. Gadamer'in tarihsel etkin bilince dair hermeneutik çözümlemesi ve Paul Ricoeur'ün anlatısal çözümleme yöntemi eksenindeki süreklilik içerisinde incelemeye tabi tutulacaktır.

## 2. Collingwood'da Soru-Yanıt Diyalektiği ve Tarihsel İmgelem

R. G. Collingwood (1889-1943) özellikle Oxford gerçekçileri ve onların Cambridge'deki muadillerinin tarihsel düşünüş yöntemlerine ve tarihsel düşünceye yönelttikleri eleştirilere tavır alarak tarihsel düşünüşü olgucu bir yaklaşımdan kurtarmayı hedeflemiştir. Cook Wilson, G. E. Moore ve benzeri gerçekçiler için bilme ediminin merkezindeki us edilgen bir konumda tasarlanıyor olmasa da yine de sadece bilmek istediği nesneyi kavramak ya da kavrayamamak seçeneklerine sıkışmış yalın bir ustur. Oysa Collingwood'un *Bir Özyaşamöyküsü*'nde belirttiği gibi, bir nesneyi bilmek isteyen bir usun, kendini, bilmek istediği şeyi kavrayabileceği bir duruma sokması daha karışık ve dolaylı bir süreçtir. Ona göre gerçekçi düşünürler "bilme ediminden bir 'gerçeğin' yalın bir 'sezgisi' ya da yalın bir 'kavranışı'yımış gibi" söz etmektedirler (Collingwood 1996: 23). Bu yüzden o, gerçekçilerin bilme edimlerinin tarihsel düşünüşe

uygun olmadığını; ancak onların esas görevinin felsefe olduğunu ileri sürer. Onlar bu yalın ve gerçekçi bilme tasarımlarıyla ancak bir öğretinin sağlamlığını test etmek ve öğretinin başarı koşullarını sınamak konusunda verimli bir hizmet yerine getirebilmektedirler. Halbuki tarihsel bilmenin nesnesi gerçekçi okulun kabul ettiği gibi zamanüstü, değişmez ve soyut bir nesne değildir. Aksine, tarihyazımının çizdiği geçmişe ait resmin bilme ediminin öznesi olan tarihinin zihninin yapısına uygunluğu gerçekçi düşünürlerce ihmal edilmiştir (Hogan 1989: 105). Collingwood bu sebeple radikal bir adım atarak, gerçekçilerin kullanmakta olduğu önerme mantığı yerine bilme edimini soru-yanıt mantığı üzerinden anlamayı tercih eder.

Collingwood için bir önermenin hangi soruyu yanıtladığını bilmek, o önermenin anlamını bilmek ile eşdeğerdir. Hangi soruyu yanıtladığı belirsiz olan bir önerme doğal olarak anlaşılacaktır. Aynı şekilde bir metni anlamak da o metnin yanıtladığı soruyu anlamayı gerektirmektedir. O halde, Aysevener'in de ifade ettiği gibi, bir metinde yanıtlanmaya çalışılan soru belirtik olmadığında bu durum metin ile okuru arasında kapanması kolay olmayan bir belirsizlik ve mesafe yaratacaktır (2001: 59). Collingwood doğruluk kavramı üzerine düşünürken önerme mantığında ima edildiği üzere, a) doğruluğun önermenin niteliklerinden sayılmasını; b) onun önerme ile önermeden bağımsız bir durum arasındaki karşılıklı ilişkisinde aranmasını; ya da c) önermeler arasındaki tutarlılıkta bulunmaya çalışılmasını yadsır. Bunun aksine, Collingwood için doğruluk kavramı ancak soru ve yanıtlar bütünü ile ilintili ve soru-yanıt dizileri toplamında aranması gereken bir kavramdır. Önermeler mantığının biçimselliği yerine soru-yanıt mantığının diyalektik tarihsel bir soruşturma sürecini daha belirgin ve tarihsel malzemeyi daha anlaşılır kılacaktır. Collingwood soru-yanıt mantığını geliştirirken Platon'un düşünmeyi tinin kendi kendisiyle diyalogu olarak ele almasından etkilenir. Tinin kendisiyle bu söyleşmesi pekâlâ bir soru-yanıt sürecini içermektedir ki bu süreçte öncelik verilen şey yanıtlardan önce her zaman sorulan sorulara aittir (Collingwood 1996: 33). Bunun yanı sıra, kendi ifadesiyle Bacon ve Descartes'in verdiği ilhamdan da faydalanarak, önerme mantığına ihmal edilen bu diyalektik soruşturma sürecinin ilkelerinden şöyle bahseder:

Belli bir bütündeki her bir soru ile her bir yanıt bütünüyle ilgili ve bütüne uygun olmalıydı; hem bütünlüğe hem de bu bütünlük içinde kendi tuttuğu yere 'ait' olmalıydı. Her soru 'yerinde' olmalıydı; 'yersiz' savıyla soruyu yanıtlamayı yadsıdığımızda, o soruda bulamadığımız, yokluğundan yakındığımız bir nitelik olmalıydı. Her yanıt, yanıtladığını ileri sürdüğü sorunun 'geçerli' yanıtı olmalıydı (Collingwood 1996: 34).

Burada Collingwood'un 'doğru' terimi yerine 'geçerli' kelimesini kullanması da ayrıca önemlidir. O 'geçerli' ile soru-yanıt dizisinde ilerlemeyi sağlayabilecek ve soruşturma sürecinde yol almayı mümkün kılacak soru ve yanıtları kast etmektedir. Bu demektir ki 'yanlış' bir soru bile kimi zaman soru-yanıt dizisine farklı varsayımlar yaratacak ya da varsayımların sınanmasını sağlayacak halkalar ekleyebilir. Kısacası, soru-yanıt ile ilerleyen bir soruşturma sürecinde gerekli olan şey uygun sorular ve sorulara uygun yanıtlardır.

Bu durumda ortaya konan herhangi bir önermenin hangi soruya yanıt teşkil ettiği sorusu Collingwood'a göre tarihsel bir sorudur ve tarihsel yöntemle ele alınmalıdır. Bir tarihinin yazdığı metin yanıtını verdiği soruyu açıkça formüle etmiyor olabilir; olabilir

ki tarihsel bir metin klasikleşip literatüre girdiğinde metnin yanıt vermekle yetkili olduğu özgün soru da unutulup gider. Ancak çağdaşları için yazmakta olan başarılı yazarların, zaten yanıtlanması gereken soruların farkında olan dimağlara hitap ettiği durumlarda bu soru-yanıt diyalektiği daha açık bir şekilde takip edilebilmektedir. Oysa ki uzun zaman önce yaşamış bir yazarın zihninde tasarladığı hangi soruya elimizdeki tarihsel metin ile cevap aradığı her zaman açık değildir. Collingwood, “özgün yazarın sorduğu soru ancak tarihsel olarak yeniden kurulabilir, bu da çoğunlukla hatırı sayılır derecede tarihsel beceri ister” derken tarihsel soruşturmanın özgün soruyu araştırmacının zihninde yeniden canlandırmasına yönelik yöntemlerin gerekliliğine vurgu yapmaktadır (Collingwood 1996: 36). O halde tarihsel bir fenomen üzerine düşünmüş ya da yazmış tarihsel bir kişinin düşüncesini yeniden canlandırmak suretiyle onun yanıt aradığı özgün soruya ulaşabilmek tarihsel düşünme için en temel sorundur. Bu doğrultuda yöntemsel olarak tarihsel soruşturma, Aysevener’in de belirttiği gibi, “henüz yorumlanmamış ham olguları düşünmek ve toplamak değildir, ama bir soruyu yanıtlamaya yardımcı olabilecek olan olguları aramaya yönelik taleptir” (2001: 130). O halde tarihsel düşünme işlenmemiş verilerin toplanıp yorumlanmasıyla değil, varsayılan bir soruna ilişkin verilerin toplanıp yorumlanmasıyla ilerler.

Collingwood kendi tarihyazımsal yöntemini Bacon’un bilimsel araştırma yöntemine benzetmektedir. Buna göre bilimsel düşünüşün ve tarihsel araştırmanın önündeki ‘put’lar temizlenmeli ve yetkelerin (İng. *authority*) yaptıkları açıklamalar ile yetinilmemelidir. Zira yetkelerin açıklamaları ile yetinen tarihçi verilen yanıtlar çeşitliliğinden ve kabul görmüş kaynaklardan elde ettiği malzemeleri bir araya toplayarak ancak kes-yapıştır yöntemi ile tarih yazabilir. Oysa ki bunun aksine tarihçi kesme-yapıştırma yöntemi ile yetkelerin ağzından çıkanları yinelemeyi bırakarak ve yetkelere sorular sorarak onları yanıt vermeye zorlamalıdır. Diğer bir deyişle, hazır cevaplar aramak yerine tarihçi neyin peşinde olduğunu belirginleştirmeli, daha sonra da yanıtı içinde taşıyabilecek tüm detayları ele alarak kendi ürettiği soruyu yanıtlamaya çalışmalıdır. Ancak Collingwood Bacon’un bilim kavramından faydalanmakla birlikte olgucu okulun yaptığı gibi tarihsel olayları bir dizi yasaya dayanarak açıklamaktan tümünden kaçınmaktadır. Doğa alanının bilimsel yasalarla kontrol altına alınması gibi tarih de bilimin yasalılığa dayanan epistemolojisiyle anlaşılabilir. Felsefe de işte bu noktada devreye girmeli ve tarihsel düşünmenin imkânını açıklayıp tarihin anlaşılmasını sağlamalıdır. Bu bakımdan Collingwood’un öngördüğü ‘anlama’ temelli tarih felsefesi, tarihsel yasaları ya da doğal zaman döngülerini değil, daha çok Bradley ve Croce’de görülen tarihsel bilmenin olanağına ilişkin meşru bir temel sağlama amacındadır. Collingwood, otobiyografisinde de belirttiği gibi, bu epistemolojik arayışında tarih ve felsefeyi yakınlaştırma ve ikisinin arasında bir ‘*rapprochement*’ (Tr. *uzlaşma*) oluşturma çabasıdır (Collingwood 1996: 61). Bu noktada felsefenin tarihi aydınlatma işlevi içerisindeki görevinin tam olarak ne olduğu sorulabilir. Felsefe, tarihsel düşünüşteki felsefi temelleri açığa çıkarmalı ve aynı paralelde de felsefi düşünüşün tarihsel mahiyetini kavramalıdır. Daha açıkça söylenecek olundığında, felsefe, geçmişin bilgisinin şimdiki zamanla ilgisini kurmakla yükümlüdür. Buna göre, felsefe, geçmişin anlama ve geçmişin bilgisine ulaşma arayışında tarihsel düşünüşü ussal bir zemin sunmakla yükümlüdür denebilir. Aysevener, Collingwood’a göre felsefenin tarihsel bilgi ile ilişkisindeki işlevini şu iki maddeyle özetlemektedir: “İlki, tarihin ön



kabullerini, eleştirel bir tutumla betimlemektir. İkincisiyse, tarihin bir bütün olarak insan deneyimindeki yerini keşfetmektir” (2001: 42).

Tarihin kesme-yapıştırma tarzında bir yöntemle ussal ve sağın olarak bilinemeyeceği ortaya konduktan sonra geçmişin ve tarihsel bilginin ‘şimdi’ ile ilişkisi Collingwood’un tarih felsefesinde daha belirgin bir hal alır. Tarih ölü bir geçmiş gibi görülemez zira onun temel işlevi günümüze ilişkin bir kavrayış sunarak ‘şimdi’ye yönelik bir anlamayı mümkün kılmaktır. Diğer bir deyişle, ölü bir geçmişin sabit ve değişmez bir bilgisi olmaktan kaçınarak tarih eyleme yönelik bir bilgi sunabilmek olanağını aramalıdır. Geçmişe yönelik tarihsel bilginin, bu anlamda, günümüzle ilişkilendirilmek suretiyle imkân sunacağı eylem de kişilerin insanlık durumuna ait bir görgü edinip onu kontrol edebilme yetisi kazanmalarındır. Tarih canlı bir tarih olarak kavranmakla ancak ‘şimdi’deki akışın anlamına dair aydınlatıcı bir kavrayış sunabilecek ve gerçek yaşamla yakın bir bağlantı kurabilecektir. Bu aşamada tarihin şimdiyle ilgisini kuran en önemli unsur, Collingwood’un tarihsel bilginin kurucu olanağını tarihinin zihninde bulmasıdır. Edimde bulunan bir kişinin ne düşündüğünü anlamak ona göre tarihsel bir düşünme ile aynı soydandır. Hele ki eylemlerinin kökenini düşüncelerinden hareketle anlamaya çalıştığımız kişi geçmişte yaşamış bir kişiye, tarihsel düşünmenin tarihinin konu edindiği kişinin zihnini anlayabilmek olduğu bir nebze daha açıklık kazanır. “Tarihsel bilgi,” der Collingwood, “tarihi incelenen düşüncenin, tarihinin usunda [zihninde] yeniden kurulmasıdır” (Collingwood 1996: 84). Demek ki tarihsel bilgiyi mümkün kılan şey bir başkasının bilme ve düşünme etkinliğini birinin zihninde yeniden canlandırabileceği kabulüdür. Düşünce, bu anlamda, ancak bu yeniden canlandırılabilme (İng. *re-enactment*) sayesinde tarihsel bilginin nesnesine dönüşür. Collingwood, *Tarih Tasarımı* adlı yapıtında, tarihsel bilginin yeniden canlandırma ile ilişkisine şu kelimelerle yer vermektedir: “Ben geçmiş düşüncelerin (düşünce edimlerinin) bilgisi olarak tarihin nasıl olanaklı olduğunu ele alıyorum; bir başkasının düşünce edimini bilmenin onu kendi kendine yinelemeyi gerektirdiği görüşüne dayanmadıkça bunun olanaksız olduğunu göstermekle ilgileniyorum yalnızca” (Collingwood 2013: 357).

Collingwood düşünceyi tarihsel bilginin temel nesnesi yapmakla Hegelci bir konum almaktadır. Ona göre tarih bir düşünceler tarihidir.<sup>1</sup> Yalnızca düşünceler tarihsel bilginin nesnesi olabilirler. Tarihsel olaylar ve eylemler ancak onları gerçekleştirenlerin düşüncelerinin dışlaşmış ifadesi olarak bilinebilir. Hegel’e göre tarihi oluşturan insan eylemleri insan istenciyle meydana gelmektedir; insan istenci de eylemde kendini dışsallaştıran düşüncedir (Collingwood 2013: 161). Tarihin düşünceler tarihi olması ve tarihsel bilginin ancak tarihsel eyleyenlerin zihinlerinin tarihinin zihninde yeniden canlandırılması olarak kavranması ‘tarihsel imgelem’e bilgi üretiminde merkezi bir rol atfeder. Tarihsel düşünce hiçbir zaman şimdi ve burada olmayan bir geçmişe ilişkin olduğu için imgelem yeniden canlandırma sürecinde tarihinin temel aracıdır. Hele ki

<sup>1</sup> Bu noktada Hegel’in “düşünme, tarihte verilmiş ve varolan her şeyin temelindedir” biçimindeki saptaması hatırlanabilir. Hegel, G.W.F (2006) “Dünya Tarihi Felsefesi”, Çev. Doğan Özlem, içinde *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Ankara: Doğu Batı Yayınları. s. 165. Özgün kaynak için bkz. Hegel, G.W.F (1991) *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

tarihçinin yetkelerine inanmayı terk edip kendi eleştirel özerkliği ilan etmesinden sonra güvenebileceği yegâne aygıt kendi imgelem gücüdür. Aramakta olduğu tarihsel bilgiyi edinmeye yönelik olarak sorduğu sorulara kanıt teşkil edebilecek her türlü detayı kendi imgeleminde bir araya getirmek suretiyle, tarihçi, ortak duyuma ait tarihsel kabulleri terk eder. Kendi yanıtlarını kendi tarihsel imgelemi aracılığıyla bulmuş ve aslında kendi yanıtlarını kurgulamış olur. Collingwood bu kurgulama yetisine “*a priori* imgeleme” adını vererek tarihsel kurmaca işini yerine getirenin bu olduğunu ileri sürer (Collingwood 2013: 303). *A priori* olması bu kurmacanın kanıtlardan hareketle kurulup keyfi olmadığını; imgelemiş olması da kanıtların sunamadığı detay ya da dolduramadığı boşlukların ancak imgeleme edimiyle kurgusal bir bütünlüğe eriştirilebileceğini vurgulamaktadır. Tarihsel imgelem ile ortaya konmuş tarihsel bir yanıt kurgusu yetkelerden alınan bilgilerin içerdiği sabit noktaların arasına gerilmiş “imgesel bir kurmaca ağı” gibi görünür ki bu imgesel ağ kurma edimi aslında tarihsel anlatıya süreklilik kazandıran şeydir (Collingwood 2013: 303-304). Bu noktada tarihsel imgelem ile ortaya konan bilginin bir yanıyla da yaratım ya da yapıntı özelliği taşıdığı dile getirilmiş olmaktadır.

Tarihsel imgelem ile geçmişin bilgisine ulaşabilmek ve eyleyenlerin düşüncelerini yeniden canlandırabilmek olanağı geçmişteki düşüncelerin şimdiki düşüncelerle, tarihsel durumların da günümüz durumlarıyla arasındaki sürekliliği varsayar. Şöyle ki, bir D1 durumundan D2 tarihsel durumuna geçişte yeni durum mutlaka ilk duruma ilişkin kalıntı ve izler taşır. İşte yeniden canlandırma süreci adeta bir ‘kapsül’ içinde muhafaza edilen ‘şimdi’deki bu kalıntı ve izlerin yeni ve güncel tarihsel bağlarla ilintilendirilmesidir. Collingwood *Bir Özyaşamöyküsü*’nde bu ilkeyi şöyle aydınlatır: “Tarihsel bilgi, günümüz düşünceleri bağlamı içinde bir kapçığa<sup>2</sup> kapatılmış geçmişteki bir düşüncenin yeniden kurulmasıdır. Şimdinin düşünceleri onunla çelişkili konularından dolayı, onu kendilerinininkinden değişik bir düzlemin sınırları içine kapatırlar” (Collingwood 1996: 85). Tarihsel bilgi, bugünün düşünce bağlamı içerisinde kapsüllenmiş olarak örtük bir biçimde taşınmakta olan geçmişteki bir düşüncenin üzerine açılarak yeni bir bağlama oturtulmasıdır. Demek ki imgelem, Hogan’ın da dile getirdiği gibi, şimdiki zamana ait bir düşünce ya da deneyimde üstü kapalı olarak barınmakta olanın belirgin kılınması yetisidir (Hogan 1989: 99). Böylelikle bu yeti sayesinde tarihsel düşünme, geçmişin tarihçi tarafından özerk olarak yeniden yapılandırılmasına fırsat tanıyan niteliğiyle ön plana çıkmış olur. Tarihsel bilgiler artık geçmişe ait verilmiş bütünlükler olarak değerlendirilemez; aksine, şimdide içkin ve yoruma muhtaç veriler olarak anlam kazanır. Tarihsel bilgi, diğer bir deyişle, tarihsel süreçte geçmişten ‘şimdi’ye dek bir süreklilik göstermiş olan verilerin yorumlanarak yeniden bağlamsallaştırılmasıyla oluşur. Bu çerçevede tarihsel bilgi tasarımı tarihsel bilme ve düşünme edimini yaratım ve yapılandırma edimine yaklaştırmaktadır.

Tarihçi ancak elindeki kanıtlar yardımıyla geçmişe ilişkin olarak ortaya koyduğu soruları yanıtlayabilir. Eldeki kanıtların günümüz dünyası ile ilişkisi içinde anlaşılması

<sup>2</sup> Bu ifadedeki ‘kapçık’ teriminin İngilizce özgün şekli ‘capsule’ ve kapçığa kapatılma anlamındaki terimin İngilizce karşılığı da ‘encapsulation’dır. ‘Encapsulation’ teriminin karşılığı olarak bundan böyle kapçığa kapatılmak yerine ‘kapsüllenme’ ifadesi kullanılacaktır.

halinde tarih ölü bir tarih olarak tasarlanmaktan kurtulabilir. Aksi takdirde ölü olarak tasarlanan ve günümüz dünyasında izleri bulunmayıp bugüne dair bir şey söylemeyen bir tarih kanıtlarla işlemeyen bir tarih olmakla malul kalacaktır. Geçmişteki olaylara ilişkin kanıtların günümüzdeki maddi varlıklarından ziyade, tarihsel düşünme, bu kanıtların bugünün düşünce formları halinde günümüzde de var olması ile ilgilendirir. Günümüzle ilişkisi içerisinde tarihsel geçmiş, eldeki kanıtın şu ana dair yarattığı kavramlar dünyası olarak anlam ve değer kazanır. Buna göre, geçmişin dünyasını anlamaya dair bir yöneliş öncelikle günümüzdeki kavramlar dünyasından hareketle işe koyuluyor olmaktadır. Bu anlamda kanıt hazır tarihsel bilgi olmaktan uzaktır. Collingwood, şayet tarihçi araştırmasına uygun sorular ile başlamış ise onun eldeki sorunu yanıtlamaya yönelik olarak her şeyi kanıt olarak değerlendirme yetisi olduğundan bahsetmektedir (Collingwood 2013: 309). Öyleyse tarihçi, tarihsel imgelemeden yararlanarak tarihsel bilgiyi kurarken, sorduğu sorulara ilişkin seçtiği ve kanıt olarak değerlendirdiği izleri eleştirel bir düşünmeye tabi tutmaktadır. Bu kanıt bulma ve eleştiri süreçleri tarihsel anlatıyı diğer anlatılardan ayıran özelliklerdir:

Tarih de sözde-tarih de aynı biçimde anlatılardan oluşuyordu: ama tarihinkiler amaçlı eylem anlatılarıydı. Kanıtları, artlarında bıraktıkları kalıntılardan (bunlar kitap olsun, çömlek parçacıkları olsun, ilke aynı ilkeydi) oluşuyordu. Bunların kanıt değeri ancak tarihçinin bunlara amaç gözüyle baktığı, ne işe yaradıklarını anladığı ölçüde belirleniyordu. Sözde tarihte amaç kavramı yoktu (Collingwood 1996: 82-83).

Tarihsel imgelemin tarihsel düşünmedeki rolü bağlamında Collingwood anlaşılması istenen tarihsel eylemlerin bir içi ve bir de dışı olduğundan bahsetmektedir. Gerçek tarihsel bilgi nesnesine ya da konusuna ilişkin bir iç yaşantıdır (Alm. *Erlebnis*); bunun aksine bilim ise tarihçiye olayların dışı olarak sunulan görünüşe dair bir anlama çabasıdır (Collingwood 2013: 225). Bir eylem bir olayın içi ve dışının birliğinden meydana gelir. Tarihsel olayların arasında zorunlu bir bağlantı yoktur; böyle bir bağlantı ancak olaylara ait iç yaşantı ya da düşünceler arasında vardır. Tarih ancak bir düşünceler tarihi olarak ele alındığında tarihsel süreç de düşünceler arasındaki mantıksal bağdan teşekkül ediyor olarak tasarlanmaktadır. Bu anlamda *a priori* imgelem olayların içi ve dışını bütünlükten şeydir. Hogan'ın ifadesiyle, *a priori* imgeleme yetisi algı süreci için bir dolayımıdır (İng. *mediation*); bilme edimi dolayimsızlık ve dolayımın bütünlüğünden oluşur (Hogan 1989: 103). Burada dolayimsızlık ile olayların dış görünüşünün doğrudan sunduğu verilere dönük bir anlama; dolayım ile de olayların içine dönük yaşantı ve düşüncelerin anlaşılması kastedilmektedir. Tarihsel imgelem işte dolaysız görünüşteki dolayımı, geçmiş olaylara ait kanıtların verilmişliğinde mevcut olan şimdiki zamanla bağlantılı ihtimalleri ve geçmiş olayların bugünün kavram dünyasına etkilerini anlamamanın aracıdır. Diğer bir deyişle, imgelem yetisi sayesinde tarihsel bilgi dolaysız değil çıkarımsal ya da dolaylı bir bilgi türü olarak kavranır. Tarihsel bilginin oluşumunda kurucu imgelemin rolü bu dolayımı sağlamak bakımından önemlidir.

Tarih, tarihçinin geçmiş yaşantıları imgelem aracılığı ile zihninde yeniden-canlandırması ise, tarihçinin geçmişi bilme edimi aslında onun bu yaşantılara dair şu andaki kendi bilincini düzenleme edimine denk düşmektedir. Geçmişe ilişkin tüm deneyim ve anlamalar aslında düşünceler ve dil tarafından biçimlendirilmektedir.

Düşünce ve dil formları zihni yapılandırmak suretiyle tarihsel sürecin parçası haline gelmektedirler. Dolayısıyla, vuku bulmuş olaylara ilişkin geçmişin bilgisi olarak tarihçinin düşüncesi Collingwood'a göre "bütünüyle gerçek bir yaşantıdır ama [tarihçinin] yaşadığı şey şu anda zihninde sürüp giden şeydir" (Collingwood 2013: 206). Demek ki tarihçinin şimdiki an'ı ve şu anki zihinsel edimleri Collingwood tarafından geçmişte olmuş olanları kavramada ölçüt olarak ileri sürülmektedir.

Buraya kadar ifade edilenlerin ışığında görülmektedir ki Collingwood tarihsel süreci zihnin yaşantısında bulduğu ve zihin de kendini bilme yetisine sahip olduğu için tarihsel süreç aynı zamanda bir kendini bilme sürecidir. Tarihsel düşünce esasında insanın kendi etkinliğine yönelik bilinci olarak kavranır. Bu bakımdan, "tarih yaşayan zihnin kendine ilişkin bilgisidir;" ve bu anlamda da "[h]er tarih çağdaş tarihtir" (Collingwood 2013: 259). Diğer bir deyişle, tarihsel süreçler tarihçinin bilincinin kendi yaşantısına ilişkin bilgisi olduğu müddetçe zihinsel iken, her zihin bilgisi de aynı oranda tarihseldir. Şu halde tarihçinin zihnindeki düşünce yapıları ve formları onun geçmişe ait resminin vazgeçilmez unsurları olarak ele alınmalıdır. Böylelikle, taşıdığı zihinsel formlar sayesinde tarihçi incelediği tarihsel sürecin bir parçası olduğunu keşfederek tarihsel bilginin ancak içinde bulunduğu şu anki bakış açısından mümkün olduğunun farkına varır (Collingwood 2013: 311). Böylece tarihsel bilgi, tarihçinin kendi geçmişinin bilgisi haline gelir. Bu, tarihsel düşünce ve bilgiye ideolojik karakterini veren ve etik bir görev yükleyen bir durumdur. Tarihçinin tarihsel sürecin bir parçası olarak o süreci gözlerken aynı zamanda sürecin üreticisi de olması onu böyle bir yükün altına sokmaktadır.

Özetlemek gerekirse, Collingwood için tarihsel bilginin asıl nesnesi düşüncedir. Ancak o bununla yalnızca hakkında düşünülen olgu ya da olayı değil, bizzat düşünme ediminin kendisini kast etmektedir. Böylece tarihsel süreç bir bilinç etkinliği olarak düşünülmektedir. Bu zihinsel süreç dolaysız duyu yaşantılarından farklı olarak kendinin bilincini taşımaktadır. Bununla birlikte Collingwood yalnızca kendinin bilincine varmaya çalışan kendine dönük eylemlerin tarihin konusu olabileceği üzerinde ısrarla durur. O bu türden kendine dönük eylemleri 'amaçlı' eylemler olarak niteler. Kendine dönük bir çaba içeren amaçlı eylemler, ilkin, gerçekleştirilmek istenen şeyin bir kavramını o şeyi gerçekleştirmeden önce taşıdığımız eylemlerdir; ikinci olarak da, bunlar gerçekleştirdikten sonra niyetine bakarak sonuçlarını yargılayabileceğimiz eylemlerdir (Collingwood 2013: 380-381). Tarihin gerçek konusu olarak bu türden amaçlı eylemler yeniden-canlandırma ile tarihçinin zihninde yeniden kurgulanmaya uygundur. Buna dayanarak yeniden-canlandırmanın nesnesi olan bu amaçlı eylemlerin şu anda kapsüllenmiş haldeyken, tarihçinin zihinsel edimlerince açığa çıkarılması düşünme ediminin Platoncu bir kavranışına işaret eder. Buna göre bilgi ve düşünceler her an zihinde zaten mevcuttur. Bunlar ancak yeniden-canlandırma ile açığa çıkarılabilirler. Aynı şekilde geçmiş ancak imgelemede yaşamaya devam ettiği için bilinebilmektedir. Bu bakımdan Collingwood'un imgelem yetisine bağlı yeniden-canlandırma kuramı açıklamaya dayanan doğa bilimlerine özgü bir bilme yerine, anlamaya ve yorumlamaya dayalı tarihsel ve hatta hermeneutik bir bilgi arayışına yakındır.

Collingwood önerme mantığına alternatif olarak soru-yanıt mantığını ortaya koymuş; tarihe ilişkin mekanik bir açıklama modeli yerine de *a priori* imgeleme dayanan yeniden-canlandırma yöntemini temele almıştır. Bu yöntem gerçekçi düşünürlerin düştikleri bilme edimini dolaysız bir sezgi süreci olarak nitelendirme yanılığına düşmeden, bilgiyi tüm dolayımı içerisinde kavramak amacını güder. Bu haliyle de bir tür nesnellik kaygısı taşıdığı söylenebilir. Ancak, Aysevener'in de ifadesiyle, "Collingwood tarafından her ne kadar belli bir nesnellik kaygısı taşıyarak oluşturulmuşsa da, yöntem, sağlam bir zemine oturmamaktadır; bu yüzden, 'soru ve yanıt' yöntemi ile karşılaştırıldığında daha zayıf kalmaktadır" (2001: 79). Tarihsel bir eyleyenin düşüncelerini tarihinin zihninde yeniden canlandırma yöntemiyle tarihsel bilgi edinmenin zayıf yönü yeniden canlandırılan düşüncenin özgün düşünce ile özdeş olup olmayacağı benzeri bir dizi tartışmadan doğmakta; bununla birlikte bir miktar belirsizlik de taşımaktadır. Hâlbuki soru-yanıt mantığı tarih araştırmacısına daha belirgin bir çerçeve sunmakta ve tarihsel düşünmeyi mümkün olduğunca spekülatif süreçlerden uzak tutmaktadır. Soru-yanıt mantığı bu şekilde diğer filozoflar için Collingwood tarafından öne sürüldüğü haliyle ele alınabilmiş, ancak yeniden-canlandırma yöntemini kullanıma sokabilmek için anlatsalci tarih felsefecileri ve hermeneutikçi düşünürler yöntemi geliştirme ihtiyacı duymuşlardır.

### 3. Gadamer ve Tarihsel Olarak Etkin Bilinç

Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Collingwood'un soru-yanıt mantığını kendi hermeneutik düşünme çözümlemesinin gündemine yerleştiren ve yeniden-canlandırma yöntemini rehabilite eden filozofların başında gelmektedir. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* adlı başyapıtında, felsefi hermeneutik ve anlamamanın doğası üzerine yaptığı incelemelerde tarihsel düşünme ve tarihsel anlamayı da hermeneutik düşünce kapsamında ele almaktadır. Ona göre anlamamanın tarihselliği ancak hermeneutik düşünce içerisinde hakıyla kavranabilir. Hermeneutik bir sorgulama özellikle tarihsel bir metnin anlamını ancak o metnin bağımsız nesnel hakikatini tanıyarak ve onu kendi ön-anlayışımıza göre konumlandırarak gerçekleşir. Diğer bir deyişle, bir 'öteki' olarak tarihsel bir metnin anlamı tüm çıplaklığı ile bizim gelenek tarafından edindiğimiz tarihsel 'önyargı'/ön kabuller ya da kendimize ait anlamlar bütününe nispetle konumlandırıldığında açığa çıkacaktır. Ancak bu suretle bir metnin anlamına açık kalınabilir. Gadamer böylece anlama ediminin tarihsel karakterine ve anlama sürecindeki bilincin tarihsel niteliğine vurgu yapmaktadır. Gadamer'e göre Kıta Felsefesi tarihsel bilincin bu kavranışını Romantizmin başarılarına borçludur. Aydınlanma'nın Romantik eleştirisi sayesinde tarihsel bilimler ortaya çıkmış ve nesnel tarihsel bilgi arayışındaki tarihsel araştırmalar doğmuştur (Gadamer 2009: 18). Tarihsel bilincin bu uyanışı ile gerek tarihsel metinlere gerekse geçmiş kültürlerle yaklaşırken onların özgün niteliklerini kavramada şimdinin standartlarını mutlak olarak en geçerli anlama standartları olarak düşünmekten kurtulma şansı yakalanır.

Tarih araştırmacısı ya da metin yorumcusunun anlama sürecindeki özgürlüğü Gadamer'e göre içinde buldukları gelenekten kopmaları biçiminde karakterize edilemez. Anlama ve yorumlama edimleri ancak bir geleneği muhatap alarak eldeki malzemenin anlamına vakıf olabilir. Bu yüzden özgür tarihsel araştırma ile gelenek

arasında asla bir antitez durumu varsayılmamalı; aksine böylesi bir antitetik kavrayış bertaraf edilmelidir (Gadamer 2009: 28). Bu anlamda araştırmacının geçmiş ile ilişkisi ortak duyuya ait olduğu şekliyle üstü örtülemez tarihsel bir mesafe algısına dayanmamalıdır. Aksi halde böyle bir mesafe algısı araştırılan konu ile gelenek arasındaki mesafenin meşru görülmesine hizmet edecektir. Oysa ki Gadamer'e göre gelenek bir çeşit muhafaza etme olarak yeni değerler üretmeye zannedildiğinden daha açıktır. Gelenek yeni değerler yaratmak üzere tarihsel değişmelere kendini uydurarak yeni olanla birleşme gücüne daima sahiptir. Geleneğe dair bu eleştirel kulak verme anında araştırma konusunun kendini her zaman farklı zaman ve bakış açıları içinde sunmakta olduğunun farkına varılır. Bu yüzden "[t]arih bilincimiz daima geçmişin yankısının işitildiği farklı seslerle doludur" (Gadamer 2009: 30).

Araştırma konusu ile araştırmacı arasındaki zamansal mesafeyi anlama için aşılması gereken bir dezavantaj olarak görmek naif ve yanlış bir tutumdur. Gadamer bilakis bu mesafenin aslında üretici ve olumlu bir mesafe olduğu kanısındadır. Zira "bu mesafenin kendisi de sürekli değişme ve genişlemeye maruz kalır" (Gadamer 2009: 51). Denebilir ki tarihinin ait olduğu günümüz bağlamına olan mesafesi tarihsel olay ya da tarihsel metnin anlaşılabilmesini mümkün kılan olumlu bir koşuldur. Olay ya da metin yapanın ya da yazarın niyetini tarihsel süreç içerisinde aşar. Tarihsel mesafeyi kat eden bu olay ya da metin çeşitli anlama ufuklarını kat eder. Çağdaş araştırmacı da eldeki konuyu ancak kendi ufkundan görebilir ki bu ufuk farklılığı tarihsel anlamı üreten asıl unsurdur. Özetle, anlamamanın doğasına dair Collingwood ile hemen hemen aynı tavra sahip olan Gadamer için de anlama özünde tarihseldir; yani tarihin etkisi altında gerçekleşir. Anlama, araştırmacının kendisini anlaşılacak istenen şeyin tarihsel durumuna yerleştirmesi ve bu anlamda onun tarihsel ufkunu yeniden inşa etmesi ile mümkündür. Ötekini anlamak için onun ufku yerleşmek tam da Collingwoodvari bir hamle olarak araştırmacının kendisini yazarın zihnine yerleştirmesine paralel bir anlama tasarımı ifade eder. Gadamer'e göre de anlaşılması istenen kişinin tarihsel ufku ve bakış açısı keşfedildiğinde o kişi ile uzlaşma mecburiyeti olmaksızın onun düşünceleri anlaşılabilir hale gelir (Gadamer 2009: 57).

Ufuk kavramı, anlamaya çalışan kişinin kendi konumunu reddetmeksizin ve anlamaya çalıştığı kişinin özgünlüğünü hesaba katarak kendini ötekinin yerine koyması ile ortaya çıkan bir anlama imkânıdır. Şimdinin ufku dâhilinde geçmişin ufkunu ele almak mutlaka araştırmacının şimdi sahip olduğu önyargı ve önkabullerin de sınanmasını gerektirecektir. Öyleyse böylesi önkabullerden oluşan şimdinin ufku anlama için değişmez bir temel oluşturuyor olamaz. Bir yandan, geçmişin ufku, anlama etkinliğinde bulunan her yeni kişinin ufku oranla konumlanışında daima hareket halinde görünür. Öte yandan, şimdinin ufku da, araştırmacı geçmişle karşı karşıya kalışı sürecinde sürekli olarak önkabullerini sınadığı müddetçe oluşum içerisinde görünür ve hep yeniden kurulur. Gadamer'in deyişiyle, şimdinin ufku geçmişsiz şekillenemez (Gadamer 2009: 61). Daha doğrusu, tarihsel anlama çabası, farklı önyargı ya da önkabul dizilerinden ve bu dizilerin doğurduğu sorulardan oluşan farklı tarihsel ufuklar üzerinden işlerlik kazanır. McIntyre, Gadamer'in birbiriyle bir çeşit gerilim ve etkileşim içinde bulunan geçmişin ve şimdinin ufuklarına dair kavramsallaştırmasını, arz ettiği mantıksal yapı bakımından, Collingwood'un soru-yanıt dizilerinin işleyişine benzetir (2008: 162-163). Anlamak istediği tarihsel konuya ilişkin soruyu kendi tarihsel ufku

içerisinden soran araştırmacı, aradığı yanıtı ancak incelediği olay ya da kişinin tarihsel ufkuna yerleşerek ve bu ufku şimdide yeniden yaratarak bulabilecektir. Gadamer'in anlamaya ilişkin tarihsel ufuklar kuramı Collingwood'un soru-yanıt ve yeniden canlandırma yöntemlerini kat etmektedir. Bu da Gadamer açısından çok makul bir durum ortaya koymaktadır çünkü soru-yanıt ve yeniden canlandırma yöntemleri yardımı ile birbiriyle etkileşim içindeki farklı tarihsel ufukların bu ilişkisi anlamaya olanak tanıyan şeydir. Kısacası anlama, Gadamer'e göre, geçmiş ve şimdinin ufuklarının kaynaşmasıdır.

Gerçek tarihsel düşünüş kedi tarihselliğini göz ardı etmeyen bir düşünme biçimidir. Gadamer kendi tarihselliğinin farkında olan ve kendi üzerine refleksiyonda bulunan bu tarihsel düşünmeye "etkin tarih" terimiyle atıfta bulunur (Gadamer 2009: 53). Tarihselciliğin yanılıgısı kendi tarihselliğinin farkına varamamasında bulunur. Tarihselciliğin yanılıgısını doğuran temel ilke, anlamamanın gerçekleştiği şimdinin tarihsel bağlamını ve standartlarını mutlakmış gibi kabul etmede yatar. Tarihselci ele aldığı malzemenin bağlamına odaklanırken, kendi anlama ediminin bağlamsallığını ve konumunun tarihselliğini gözden kaçırmakla vahim bir yanlışa düşmüş olur (McIntyre 2008: 160). Oysa ki 'tarihsel etkin bilinç' anlama ediminin ve bununla birlikte her türlü faaliyetin kendisinin bilincine varmayı içerir. O halde tarihsel etkin bilinç basitçe bir faaliyetin bıraktığı etki ya da izi araştırmaktan daha fazla bir şey olup bu faaliyetin kendisinin bilinci olmakla bir etkiye sahiptir. Gadamer'in tarihsel bilinci bu etkin ve refleksif karakteriyle tanınması onun Collingwood'dan etkilendiği yöndür; zira Collingwood da tarihe amaçlı eylemlerin kavranması olarak bakmakla refleksif bir tarihsel düşünüşü ön plana çıkarmaktadır. Gadamer'e göre tarihsel etkin bilincin hakikati "tarihin tecrübesine açık, tarihsel olarak tecrübeli" bir bilinç olmasında yatmaktadır (Gadamer 2009: 163). Gadamer, Hegelci diyalektikten hareketle, tecrübe geçiren bir bilincin yönünün tersine döndüğü kanısındadır. Diğer bir deyişle, tecrübe kazanan ve tecrübesinin farkına varan bilinç yeni bir ufuk kazanmak suretiyle artık kendi üzerine döner. Tarihsel olarak etkin bilinç, kendi üzerine dönmekle, refleksif bir düşünme sürecine giren ve kendi tarihselliğinin farkında olan bir bilinç haline gelir.

Gadamer tarihsel olarak etkin bilincin eldeki tarihsel konuya ilişkin sorulması gereken sorularda hâlihazırda etkin olduğunu kabul eder. Bu kabul Gadamer'e göre etkin bilincin tarihsel duruma dönük hermeneutik bir bilinç olduğunu da ifade eder aynı zamanda. Bu denklik, anlaşılmaya çalışılan gelenek karşısında tarihsel bilincin kendisini içinde bulduğu konumun farkında olmasına ilişkin bir bilinçlilik durumudur. Buna göre anlaşılmak istenen konuya dair soru yönelmek bilincin kendi tarihselliğini de hesaba katmaksızın yürütülebilecek bir etkinlik değildir. Gadamer, soru-yanıt mantığına ilişkin olarak sorunun yapısının her tecrübeye içkin olduğunu ifade etmektedir (Gadamer 2009: 141). Sorunun önemi anlaşılmak istenen şeyi belirli bir anlam ufkuna yerleştiriyor olmasıdır; zira aranan yanıt ancak sorulan sorunun anlamında yatmaktadır. Şu halde konuya ilişkin sorulan soru paralelinde anlam güdümlenir ve istenen doğrultuda yönlendirilir. Bir konuya ilişkin soru sormak sorunun nesnesinin varlığını açmakla eş anlamlıdır. Soru-yanıt diyalektiğinde yanıtın anlamı sorunun anlamında yatar. Bu yüzden, Gadamer için anlam "daima mümkün bir soruya yönelimin anlamıdır" (Gadamer 2009: 143). O, soruya yanıt karşısında bir öncelik tanımakla, sorunun eldeki konuya bir açıklık getirip onu belirlenmemişlik halinden kurtarmak; sorunun bu

açıklığıyla konuyu tarihsel bir ufka yerleştirmek işlevlerini öne çıkarmaktadır. Elde edilen bu ufuk açıklığı sayesinde ise ancak bir yanıt mümkün hale gelmektedir. İşte bu soru-yanıt dizileri sayesinde, Gadamer'in düşüncesinde, etkin bilinç ve tarihsel düşünüş bir yandan geçmişteki düşünceleri yeniden-canlandırabilirken, diğer yandan da kendi bilme imkânlarının bağlamsallığını tanımış olur.

Gadamer'in Collingwood'dan alarak geliştirdiği soru-yanıt diyalektiğini kendi hermeneutik düşüncesine mal etmesi onun anlamının tarihsel dinamiklerini keşfetme ve yorum olanaklarına giden yolu genişletme çabası olarak okunabilir. McIntyre, insanın tarihselliği sorununa Gadamer'in yönelttiği en doğru yaklaşımın soru-yanıt mantığının hareketle insanın anlama yetisinde içkin olan diyalojik ya da iletişimsel yanı aydınlatmak olduğunu düşünür (2008: 162). Bir şeyin anlamını anlamak onu bir soruya verilmiş bir yanıt olarak anlamaktır denebilir. Yanıtlar oluşturuldukları tarihsel ufka göre biçimleneceği için yanıt ile soru arasındaki diyalojik ilerleyiş muhakkak ki şimdinin perspektifine göre bir ton kazanacaktır. Bu da demektir ki, tıpkı Collingwood'un tarihi ölü değil, yaşayan bir geçmiş olarak tasavvur etmesine paralel biçimde Gadamer de geçmiş şimdinin perspektifine dayalı ve güncel meselelerin ışığında yeniden anlamlandırılan bir şey olarak görmektedir (McIntyre 2008: 164). Anlama daima mevcut olayın ya da özellikle metnin (ki olayların da metin özelliği gösterdikleri söylenebilir) yorumcunun şu anki durumuna uygulanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bundan hareketle anlamının daima özünde bir yorumu barındırdığı söylenmelidir. Bu yorum anlamaya sonradan yapılan bir eklenti değil, bilakis anlamaya içkin bir edimdir. Yorum, Gadamer'in ifade ettiği biçimde, "düşünülen anlama değil, gizli ve ifşa edilmesi gereken anlama atıfta bulunur" (Gadamer 2009: 104). Burada anlamının yorumsal karakteri, bir metnin kendisinin talep ettiği yorumdan farklı olan, yorumcunun güncel konumu ve çağdaş tarihsel ufkundan doğan yeni bir yorum ihtiyacından doğar. Metinde varsayılan anlamı her seferinde aşan yeni bir yorum tarihçinin metne yenilenmiş ve sınanmış yeni ufuklardan bakabilmesi imkânıyla orantılıdır. Bu yüzden her tarihçinin anlaması bizatihi yorumsaldır.

Tam da anlamının yorum olduğu noktasında Gadamer'in Collingwood'a bir dizi eleştiri yönelttiği görülmektedir. Öncelikle, Collingwood'un yalnızca bir metnin cevap olduğu soru anlaşıldığında metnin anlaşılabilmesi tespitini hatırlamak gerekir. Ancak Gadamer, bu şekilde anlaşılan metnin niyetinin yorumcunun niyeti karşısında kendisini ortaya koyamayacağını söyler; çünkü metnin anlamını sağlayan soruyu yeniden inşa etme süreci yorumcunun sorgulaması ile birleşecektir (Gadamer 2009: 158-159). Diğer bir deyişle, yorum metnin kendinde anlamını dönüştürecektir. Bununla ilgili olarak, bir diğer eleştiri konusu, Gadamer'in bir metni anlamının onun yazarının niyetini anlamaktan daha fazla bir şey olduğunu savunmasıyla ilintilidir. Hatırlanacağı gibi Collingwood yazarın özgün zihin tecrübelerinin, düşüncelerin ölmezliği ilkesine dayanarak, aynı biçimde yeniden-canlandırılması ile bir metnin anlamına vakıf olunabileceğini ileri sürmekteydi. Hâlbuki Gadamer'e göre metni anlamak için yeniden inşa edilmesi gereken soru yazarın zihnine değil bizatihi metnin kendisine yöneliktir. Bu bakımdan metnin yanıtlamaya niyetlendiği soru ile gerçekten yanıt olduğu soruları Collingwood'un yaptığı gibi birbirinden ayrılmaz olarak ele almak büyük bir metodolojik hatadır (Gadamer 2009: 156). Metnin anlamı tarihsel süreç içerisinde yazarının niyetinden bağımsızlaşacağı ve onu aşacağı için yazarın niyeti metnin tüm



anlamını kontrol altında tutamaz. Bu yüzden de metnin anlamı yazarın niyetine endekslenemez. Bu bariz ayrımı görememekle Collingwood, yalnızca metni kaleme alan yazarın zihinsel tecrübelerini yeniden-canlandırmaya ilişkin kuramında tüm dikkatini yazarın bulunduğu bağlama odaklamakla tarihselcilik yanılığına düşmektedir. Metnin yazıldığı bağlamı aynen yeniden üretme uğraşı tarihçinin kendi tarihselliğinin farkında olmadan ve metnin kendinde anlamının tarihsel süreç içerisinde yeni anlamlar kazanabilme olanağını görmeden girişilebilecek naif bir çabadır. Oysa tarihsel olarak etkin bilinç bu ihtimallerin farkında olacağından, bir metin yazarının niyetini tekrar canlandırmaktan kaçınarak aynı metnin kazanacağı yeni anlam olanaklarının peşine düşer.

Collingwood'da görülen bir metnin yazarının ya da tarihsel bir eyleyenin düşüncelerinin yeniden-canlandırılmasına dair hassasiyet, Gadamer tarafından, Collingwood'un tam da kaçınmakta olduğu bilimsel nesnellik takıntısına kendisinin de farkında olmaksızın saplanması olarak yorumlanır (McIntyre 2008: 161). Öyle ki böylesi bir nesnellik tasarımı insan bilimlerine, hele ki anlama ve yorumlama üzerine odaklanan tarih ve hermeneutiğe hiç uygun bir tasarım değildir. Collingwood kendi tarih tasarımında yoruma hiçbir biçimde öncelik vermemiştir. Hermeneutikçi filozoflar tarihsel bilgiye ulaşma yolunu 'yorumlama' pratiğinde ararken, Collingwood'un yöntemi tarihsel kanıtlara dayanan eleştirel ve nesnel bir tavır ihtiyacından doğmuştur. Soru-yanıt diyalektiği Gadamer'le birlikte hermeneutiğin rengine bulanmışsa da Collingwood'un tasarladığı şekliyle bu mantık yorumlamaya yönelik değil kesin bilgiye yönelik bir sorgulama mantığıdır. Her ne kadar Collingwood'un tarihsel kanıtları ele alış biçimi ve kanıtlar arasındaki boşlukları imgelem ağı ile örme çabası yorumsal bir faaliyet içerse de yine de bu çaba tarihsel nesnellik arayışı ile maluldür; çünkü o soruşturmanın ufkunu yazarın asıl amacını yeniden belirginleştirmekle sınırlamaktadır. Aysevener bu zıtlığı şöyle dile getirir: "Collingwood'un iddiası, yeniden canlandırılan düşüncelerin aslının aynı olduklarıdır. Bir düşünce aslının aynı olarak yeniden canlandırılıyorsa, bu süreç içinde herhangi bir 'yorumlama'dan söz etmek olanaksızdır" (2001: 120). Yorumun anlamaya için olduğunu söyleyen Gadamer'e göre Collingwood'un tarihte böylesi bir kesinliğin peşine düşmesi oldukça tuhaftır. Dolayısıyla Gadamer, Collingwood'un felsefesinde tarihsel açıklamaya yönelik yeniden-canlandırma yöntemi ile soru-yanıt mantığının ortaya koyduğu tarihsellik çözümlemesi arasında bir gerilim tespit etmekte kendince haklıdır (McIntyre 2008: 160). Bu gerilim aslında yeniden-canlandırma yönteminin sunduğu nesnellik vaadi ile soru-yanıt mantığının diyalojisinde içerilen tarihsel yorum karakterinin arasındaki bir gerilimdir. Son tahlilde Collingwood tarihsel bilginin nesnelliği adına anlamının yorumsal niteliğinden uzaklaşıyor görünmektedir. Bunun aksine, Gadamer'in yorum pratiğini anlama ediminin merkezine yerleştirmesi onu Collingwood'dan ayıran en önemli noktalardan biridir. Gadamer de ele alınan tarihsel nesneye ait tarihsel ufkun yeniden inşasını ön plana çıkarıp Collingwoodcu anlamda tarihsel imgelemi önemsemekle birlikte, tarihsel malzemenin anlaşılmasını yorumlama edimiyle aynı paralelde ele almaktadır. Gadamer, Collingwood'un bir adım ötesine geçerek, soru-yanıt diyalogunun dilselliğini kendi hermeneutik felsefesi için en önemli unsur olarak değerlendirmektedir. Ona göre tarihsel bilincin somut biçimde etkinlik göstereceği en önemli düzlem dil düzlemidir. Yorum ancak anlamının dilselliği sayesinde

mümkündür. Gadamer'in bu aşamada tarihsel düşünmeyi eldeki tarihsel metnin dilsel karakterinden hareketle gerçekleştirdiği söylenebilir.

#### 4. Ricoeur'de Olayörgüsü ve *Mimesis* Döngüsü

Anlatının biçimsel ve yapısal olanakları üzerinde önemle duran bir diğer düşünür de Paul Ricoeur'dür (1913-2005). *Zaman ve Anlatı* adlı hacimli eserinde Ricoeur anlatıların tarihsel olayların zamanını yeniden biçimlendirerek temsil etme işlevini masaya yatırmaktadır. Tarihin bir anlatı olarak ele alınması, dilin yapısı ve düşünceye biçim veren mecaz (İng. *trope*) kullanımlarını ön plana çıkarmaktadır. Anlatılara tarihsel olaylara ilişkin temsil ve açıklama gücü sağlayan her türlü dilsel ve yazınsal olanak Ricoeur'ün çalışmasının da odağındadır. O, özellikle Aristoteles'in olayörgüsünü bir eylemin *mimesisi* (Tr. *taklit, temsil*) olarak görmesinden hareketle tarihsel anlatıların *mimesis* işlevini irdelemektedir. Ricoeur'e göre, anlatıların *mimesis* işlevi eğretilmeli gönderme sorunu paralelinde ilerler (Ricoeur 2007: 18). Bu demektir ki olayörgüsünün mimetik işlevi eğretilmeye (İng. *metaphor*) dayalı gönderme süreci ile üst üste binmektedir. Ricoeur'e göre, geçmişteki olayların eğretilme mantığıyla anlatsal olarak yeniden betimlenmesinden doğan tarihsel temsil etik ve estetik değerler üretmektedir. Buna mukabellen, Ricoeur, anlatılardaki mimetik işlevin de eylemin zamansal niteliğinin belirlenmesine katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir.

Ricoeur tarihsel olaylara ait zamanın temsilinin anlatıdan bağımsız düşünülemeyeceği kanaatindedir. Kozmik zamanın insan zamanına dönüşmesi onun ancak anlatsal bir yapılanmadan geçmesi ile mümkün olur; anlatı ise ancak temel insanî zaman deneyiminin özelliklerini içermek suretiyle anlam taşır (Ricoeur 2007: 23). O halde zamanın insanî bir değer kazanması anlatsal olarak eklemelenmesiyle gerçekleşir. Anlatma ediminin somut hali olarak anlatı ise bu insanî zamanın varoluş koşulu olarak işlev görür. İnsana ait zaman deneyimini yeniden biçimlendirme görevi esnasında anlatı çeşitli koşulları, etkileri, sonuçları, eyleyenler ve olaylar arasındaki etkileşimleri bir bütünlük içerisinde sunar. Anlatı bu bütünlük kurma gücünü "*türdeş olmayanları birleştirme sentezi olan olayörgüsü*" sayesinde kazanır (Ricoeur 2009: 93). Olayörgüsü, diğer bir deyişle, eylemleri anlatılabilir kılar. Eylemler, olayörgüsü sayesinde simgesel bir dolayımına girmiş; çeşitli göstergeler ve normlar ile eklemelenerek temsil edilebilme niteliği kazanmış olur. Demek ki olayörgüleştirmenin kural ve protokolleri eylemin öğelerini biçimlendirip dönüştürmek suretiyle onu temsil edilir hale getirerek kültürün dünyasına sokar. Olayörgüsünün (İng. *plot*) yerine getirdiği bu işlevi anlayabilmek için onu anlatılan öyküden (İng. *story*) ayırt etmek gerekir. Ricoeur, olayörgüleştirmenin (İng. *emplotment*) öyküden farklı olarak açıklayıcı bir etkiye sahip olduğunu ileri sürer (Ricoeur 2009: 129). Öykünün akışı olayların bir dizilişini sunmakta iken olayörgüleştirme okuru bu dizilişi tüm bir biçimlenişler geleneği içerisinde görüp mevcut öykünün nasıl bir kategoriye dâhil olduğunu kavramaya mecbur eder. Bu anlamda öykünün sunduğu olaylar dizisi farklı olayörgüleştirme alternatifleri ile karşılaştırıldığında onun edimselleştirdiği tarihsel açıklama tarzları ve dile getirdiği savların biçimlenişi daha belirgin hale gelir.

Anlatılan tarihsel öykünün sahip olduğu açıklama gücüne okuru muhatap kılması ancak olayörgüsü aracılığıyla olanaklıdır. Bu aşamada Ricoeur olayörgüleştirmeyi

yargının ve imgelemin birleşik bir edimi olarak değerlendirmektedir (Ricoeur 2007: 147). Diğer bir ifadeyle, türdeş olmayan öğelerin sentezi olarak olayörgüsü bir anlatıya olanak sağlarken, olaylar dizisine dair yargı vererek ona bir değer atfeder; bunu da imgesel yeniden-canlandırmanın olanaklarından bağımsız olarak gerçekleştiremez. Olayörgüsü nedenler, amaçlar ve rastlantılar gibi unsurları bir araya getirip senteze dayalı bir bütün oluştururken bunları bağdaşık kılarak eğretilmeye benzer bir işlev yerine getirmiş olur. Bir başka ifadeyle, eylemin zamansal birliğini sağlarken olayörgüsü, eğretilmenin kelime düzeyinde yarattığı özdeşleştirmeyi anlatının bütünü düzeyinde hayata geçirir. Türdeş olmayan unsurları sentezleyerek benzeştirir ve birbirine uyumlu hale getirir. Olayörgüsüne, eğretilmeye dayalı bu sentezleme gücünü veren şeye ise Ricoeur ‘üretici imgelem’ (hayalgücü) demektedir: “Üretici hayalgücü, bireştirme [sentez] işlemini şematize etmek demektir, yüklemisel benzetme yapma işlemini canlandırmak demektir” (Ricoeur 2007: 147). Ona göre bu sentezleme işlevi sayesinde olayörgüsü anlatmak ile açıklamak arasındaki geçişi ve bağı sağlayan şey olarak değer kazanır<sup>3</sup>. Dolayısıyla tarihsel olaylardaki çeşitli unsurların ahenksiz gelişimi ancak olayörgüsünün sağladığı uyum ile bütünlüklü bir hale getirilir. Clark’ın ifadesiyle, Ricoeur’un anlatıya ilişkin bu tasarımında, tutarlılık da olayörgüsünün kısmî ve ayrıık olanı *ad hoc* olarak bütüne yedirmesiyle elde edilmektedir (Clark 1990: 156). Bu sayede tarihsel anlatı tarihsel eylemlerin bağdaşıklığını sağlamış halde açıklamadan yoruma doğru yol alır.

Olayörgüleştirme temsil ve açıklama işlevini yerine getirirken *mimesis* döngüsüne yerleşmektedir. Ricoeur bu döngüyü *mimesis* sürecini üç aşamada tanımlayarak ele alır. *Mimesis*in her aşaması eylem ve zaman deneyiminin biçimlenişine

<sup>3</sup> Bu noktada Ricoeur’un ‘olayörgüsü’ kuramının, Hayden White’in 1973 tarihli *Metatarih* isimli çalışmasıyla ilişkisi göz önünde bulundurulmalıdır zira Ricoeur bu yapıta göndermelerde bulunmaktadır. White, tarihsel metinlerin dilsel niteliğine vurgu yaptığı ve onların anlatsal bir bütün olarak çözümlenmesi gereğini dile getirdiği bu çalışmasında tarihsel olayların temsilinde tarihsel düşünüş biçimlerini mümkün kılan dilsel protokolleri tanımlayarak tarihsel anlatılara ilişkin bir üslup tipolojisi oluşturur. Olayörgüsünün anlatıdaki işlevini White tarih metinlerinin sunduğu açıklayıcı etkileri yaratan stratejiler şeması içine yerleştirir. Buna göre White üç tür ‘strateji’ belirler: Sergileyerek (olayörgüsü ile) açıklama, Biçimsel Kanıtlarla açıklama ve İdeolojik açıklama. Bunun akabinde de her bir strateji için dört olası ‘eklemlenme tarzı’ tanımlar. Her bir strateji (açıklama kipi) ve bunların altındaki eklemlenme olasılıklarının (taktiklerinin) dökümü şu şekildedir: Sahneleme (olayörgüsü, İng. *emplotment*) kipi (*Romantik, Trajik, Komik, Satirik*); Kanıtama kipi (*Formist, Mekanistik, Organist, Bağlamsalci*); İdeolojik İma kipi (*Anarşist, Radikal, Muhafazakâr, Liberal*). Tarihyazımsal bir üslup işte bu üç temel kipin bir bileşimiyle oluşur. Daha fazla bilgi için bkz. White, Hayden (2008) *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası’nda İmgelem*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi. s. 46.

Ricoeur’un ise White’in olayörgüsünü (sahneleme kipi) ele alışından farklı olarak, olayörgüleştirmeyi yalnızca anlatılan öykünün türüne (Romantik, Trajik, Komik, Satirik olarak) özgü kılmadığı; daha geniş bir perspektif dâhilinde olayörgüleştirmeyi tarihyazımsal üslubun yalnızca bir düzeyi olmaktan çıkararak onun temel bileşeni haline getirdiği görülür: “Bu nedenle, biraz H. White’a karşıt olarak, ama çoğunlukla da onun sayesinde, olayörgüleştirme, anlatının bütün (eklemlenmiş düzeylerini) *dinamikleştirme* işlem yerine kullanılabilir.” Bkz. Ricoeur, Paul (2009) *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, Çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 137.

denk düşen bir içerikten oluşur. Buna göre *mimesis I* eylemlerin bir ön-kavranışını ifade eder ve eylemlerin bir anlatı biçimi almadan önceki haline denk düşer (Ricoeur 2007: 111). Bu aşamada eylem dünyasının, anlatıda kavranılabilir kılınması için, gerekli simgesel dolayımardan geçtiği ve zamansal nitelik kazandığı görülür. Bu sayede anlatı metinsel bir biçim kazanmaya hazır hale gelir. *Mimesis II* ise bu ön-kavrayışın ardından olayörgüsünün üretildiği düzeydir. Türdeş olmayan tekil eylem unsurlarının bütün haline getirilmesi bu düzeyde gerçekleşir; olay ve eylemler eklenerek tutarlı bir öykü oluştururlar. Eğretileme işlevinin anlatı bütünündeki dengi diye adlandırabileceğimiz *Mimesis II* aşaması ‘...mış gibi’nin ya da ‘sanki’nin düzeyidir ve eylemlerin anlatılan öykü çizgisindeki basit bir dizilişinin ötesinde bütünsel bir biçimlendirilişine hizmet eder. Bu bakımdan anlatısal eleştiri bu düzeyde gerçekleşir. Metin biçimini alan anlatı *mimesis III* düzeyinde ise okurun alımlamasına sunulur yoruma açılır. Anlatı, bir anlamda, bu düzeyde metin dünyası ve okurun dünyasının kesişim alanında yeniden kurulur (Ricoeur 2007: 138). Bir başka ifadeyle, metin bu düzeyde okurun alımlama süreci içerisinde tamamlanır. Özetlenecek olursa, anlatı üçlü *mimesis* aşamalarından geçerek, sırasıyla ön-biçimleniş (İng. *prefiguration*), biçimleniş (İng. *configuration*) ve yeniden-biçimlendirme (İng. *re-figuration*) aşamalarını kat eder ve insan eylemine ait zaman deneyimini metin düzeyinde dönüştürür. Bu döngü üzerine yerleşen olayörgüsü zaman deneyimini anlatı düzeyinde biçimlendirmiş olur. Gerçek yaşamda şimdiki zaman nasıl ki geçmişin anımsanışı dolayımıyla geleceğe dair bir beklenti oluşturmanın gerçekleştiği an ise; anlatı da metnin ön-biçimlenişinin olayörgüleştirilmesinin biçimlendirici etkisi aracılığıyla yeniden-biçimlendirme (metnin alımlanması) aşamasına aktarılması olarak değerlendirilebilir (Simms 2003: 86). Bu benzeşimden çıkan sonuç şudur ki, Ricoeur’e göre, *mimesis* döngüsüne yerleşen olayörgüsü zaman ve anlatı arasında bir dolayım işlevi görür.

Ricoeur’ün *mimesis* döngüsüne ilişkin bu tasarımı Gadamer’in tarihsel metinleri hermeneutik yorum sürecinde gelenekle ilişkilendirmesiyle bir benzerlik gösterir. Zaman ve anlatı arasındaki bağı kuran olayörgüsü, *mimesis I* aşamasında, eylemleri anlatıda kavranabilir hale getirirken onları Gadamer’in geleneğe attığı bir dolayımından da geçirmiş olur. Ricoeur’ün anlatı öncesinde eylemlerin kavranabilir eylem yapısı formlarından ve simgesel dolayımından geçmeleri olarak ifade ettiği *mimesis I* evresi Gadamer’in bize gelenek tarafından sunulduğunu iddia ettiği ‘önyargı’larla yaklaşık olarak aynı işleve sahiptir. Ricoeur’ün tanımladığı bu ilk mimetik evre, Gadamer’in ön-kavrayışlar tipolojisi olarak sunduğu geleneksel ön kabulleri içermektedir. Demek ki her iki düşünür de tarihsel olay ve eylemlerin metinleşme aşamasından önce bir ön-kavramaya tabi kıldıklarını saptayarak bu ön-kavrayış altında form kazanan unsurların anlatıya dönüştüğünü belirtmektedirler. Anlatının biçimleniş sonrasında okurun alımlaması evresi ise iki düşünürün tasarımlarındaki bir başka benzerliğe işaret eder. Ricoeur’e göre tarihsel bir anlatı tam anlamıyla eylem zamanı okurun alımlama ediminde yeniden kurulduğunda bulur. *Mimesis III* evresi anlatım ve zamanı biçimlendirme ediminin okurda son bulup tamamlandığını ortaya koyan evredir. Ricoeur’ün deyişle bu evre “Gadamer’in kendi felsefi yorumbiliminde ‘uygulama’ diye adlandırdığı şeye denk düşer” (Ricoeur 2007: 138). Bu son mimetik evrede, okurun geleneğin üretici gücüyle donanmış olarak yorum edimini uyguladığı ve eldeki metni eleştirel bir

kavrayışa tabi tuttuğu görülecektir. Geleneğin gücüyle metne yeni ufuklar içerisinde yeni değerler atfetmenin düzeyi şu halde *mimesis III* düzeyi olarak tespit edilmelidir.

Olayörgüsünün bu mimetik evreler döngüsüne oturmasıyla tarihsel bilgi anlatının anlaşılmasına bağlanmış olur. Tarihsel eylemin zamanı ile anlatı zamanı arasında dolaylı bir bağ kurmakla Ricoeur tarihsel bilgiyi anlatının biçimlendirici gücünden türetmiş olur. Şöyle ki bireysel eylemleri bireysel eyleyenlere yüklemek bu bilginin türetildiği en hassas noktalardan biridir. Zira bu sayede anlatı eylemlere bir nedensellik kazandırmış olur. Öte yandan da bu nedenselliği bir olayörgüsünün gelişmesine katkıda bulunacak şekilde kullanan anlatı bireysel bir olayı kısa ve şiddetli bir patlama olarak görme yanılığını ortadan kaldırarak onu bir bütün içine oturtur. Son aşamada, tarih ile anlatı arasındaki bu dolaylı bağı kavramak “*tarihçinin düşüncesindeki yönelmişliği*”<sup>4</sup> de gün ışığına çıkarmaya yarar (Ricoeur 2009: 11). Bu yönelmişlikten hareketle insan eyleminin zamansallığına ulaşabilmek mümkün hale gelir.

Anlatı ile tarihsel eylemin arasındaki dolayımı kurarken, Ricoeur anlatısal kavrayışa ve anlatının açıklama değerine ilişkin önemli esasları saptamıştır. Ona göre, bu açıklama değeri paralelinde düşünüldüğünde bir davranış ya da edimin tarihsel olarak yönelmişliği ancak bir öykünün anlatımı içinde anlaşılır (Ricoeur 2009: 88). Bize yabancı bir davranışı açıklamamız mümkün olamayacağı için anlatı kategorileri ve geleneksel kavrayış tipolojileri aracılığı ile bize yabancı bir davranışı kendimize tanıdık kılarak bir açıklamaya ulaşırız. Bu sayede yönelmişliğini kavradığımız eylemin nedeni ya da ereği de açık hale gelir. Nedensel ve ereksel açıklamalar anlatı yapısı içerisinde anlam arz etmektedir. Anlatı içerisinde önce meydana gelen bir olay sonraki bir olayın ışığında anlam kazanabilir. Böylece önceki olayı sonrakinin nedeni ya da sonraki olayı öncekinin ereği olarak kavramak kronik gibi yalın tarihsel kayıt türlerinde değil ancak olayörgüsü formundaki anlatılarda mümkündür.

Anlatı kendinde taşıdığı yorumlama potansiyeli ile tarihsel açıklama gücüne sahiptir. Bir başka ifadeyle, tarihte ancak bir olayı ilintili diğer olaylarla bağıntısı içindeki işlevleriyle açıklamak mümkün olduğu için tarihsel anlatı buna imkân sağlayan birleştirme ve sentezler yaratmak durumundadır. Bu yüzden, Ricoeur, anlatısalçı anlamının bir olayı bir yargı eylemi içerisinde anlamayı mümkün kıldığını düşünür (Ricoeur 2009: 115). Olayları anlatının sunduğu bütünsellik içinde anlamak bu bakımdan yorumlayıcı bir anlamadır. Yorumlayıcı bir anlamaya olanak tanıyan olayörgüsü bir bakış açısı sağladığı için öykülemeyi bir anlatıcıya bağlamakta ve anlatıcı ile anlattığı şey arasına mesafe koymaktadır. Bu mesafe sayesinde de olayörgüsü anlatıcıdan tarihçiye, diğer bir ifadeyle yalın anlatımdan refleksif tarihsel anlatıma geçişi mümkün kılar (Ricoeur 2009: 152). Zira kendi bakış açısının farkındaki bir tarihçi kendi tarihsel konununun da farkında olacak ve kurduğu anlatının açıklama potansiyelini de bu doğrultuda kullanmanın bilincine varacaktır. Kısacası, Ricoeur’un, tüm bu incelemeler paralelinde, tarihçinin tarihyazımı sürecinde oluşturduğu geçmişin zamanının anlatıya özgü zamansallıktan doğduğunu kanıtlayabilme çabasında olduğu görülür. “Tarihsel olaylar bir olayörgüsünün çerçevelediği olaylardan köklü bir biçimde

<sup>4</sup> Tarihinin düşüncesindeki yönelmişlik fikri Husserl fenomenolojisi ve Collingwoodcu ‘tarihsel imgelem’ tasarımı ekseninde ele alınabilir. Daha fazla bilgi için bkz. Aysevener, Kubilay (2001) *Collingwood’un Tarih Felsefesi*, s. 31-32.

farklılık göstermezler” derken tam da bu türeme ilişkisine vurgu yapmaktadır (Ricoeur 2009: 198). Anlatı yapısının zamanı biçimlendirme imkânları insanî ve tarihsel eylemlerin bir nevi varoluş ve anlaşılma koşuludur. Bu gerçeği dile getiren Ricoeur aynı zamanda tarihsel anlama ve açıklamanın da ancak anlatı ekseninde gerçekleşebileceğini kanıtlamış olur.

Bir olayörgüsü çerçevesinde biçimlenmek ve bu olayörgüsü içerisinde açıklayıcı bir güce sahip olmak bakımından kurmaca ve tarihin birbirine yaklaştığı görülür. Bu bakımdan, Ricoeur her iki anlatı türünün anlatı yapısı bakımından aynı sınıfa ait olduğunu düşünür. Tarih de bir anlatı içerisinde şekillenmekle yazınsal bir yapıyı niteliği taşır. Nasıl ki tarih, zamanı kurmacanın anlatısal olanakları üzerinden yeniden-biçimlendirmeye tabi tutuyorsa kurmaca da benzer bir açıklama perspektifine ulaşmak amacıyla tarihten faydalanır. Önemli olan her iki anlatı türünün de olayörgüsü ekseninden geçmesidir<sup>5</sup>.

Kurmaca ve tarih arasında zamanın yeniden-biçimlendirilmesi bakımından Ricoeur’e göre bir karşılıklık ve iç içe geçiş görülmektedir. Bir anlatıda zamanın öykülenmesi ancak karşılıklı olarak bir kurmaca tarihsel bir anlatı halinde biçimlendiğinde ve aynı şekilde bir tarihsel anlatı da kurmacanın olanaklarını kullandığında başarılıdır. Ricoeur kurmaca ile tarihin anlatı düzleminde zamanı yeniden yapılandırma işleviyle kesişmelerine “*çapraz yeniden-biçimlendirme*” adını vermektedir (Ricoeur 2013: 172). Buna göre tarihçinin yönelmişliği kurmacanın kaynaklarını kendi çabasına dâhil ederek; kurmaca yazarının yönelmişliği de geçmiş yaşantıları yeniden inşa edip anlatılaştırırken tarih yazmaya yönelik olanaklardan faydalandığında hedefine ulaşabilir. Bu anlamda her ikisinin birbirine olan konumu simetrik bir görünüm sunar.

Ricoeur kurmaca dünyayı tarihsel dünya ile bir tezat ilişkisi içinde görüyor olsa da, kurmacanın sağladığı imgeler çeşitliliğini tarih için de vazgeçilmez kabul etmektedir. Kurmacada imgesel olan salt bir yaratıya dayanmakta olduğu için aslında boş bir yer göstermektedir. Bu demektir ki kurmacada imgelenen şeyin gerçek hayatta aynıyla bulunması beklenemez. Aynı şekilde, geçmişte olup bitmiş şeylerin de ‘şimdi’de boş bir yere sahip olduğu söylenmelidir, çünkü tarihte olmuş olanlar şu an aynıyla gözlemlenebilir değildir. Bunun sonucunda Ricoeur kurmaca ve tarihsel imgelemin ikisinin de boş bir yeri göstermesi özelinde benzeştiğini ortaya koymaktadır. Kurgusal ve tarihsel düzeydeki bu imgesel inşaların asli görevi, her ne kadar tam anlamıyla gerçek yaşam ve ‘şimdi’ ile tam anlamıyla temsil özdeşliği sunmak değilse

<sup>5</sup> Olayörgüsünün açıklama ve argüman sunma işlevi üzerine Ricoeur’un White’in sunduğu konumdan farklı bir konuma yerleştiği burada yeniden hatırlanmalıdır. Hayden White, *Metatarih*’te, üsluba dayalı tarihsel anlama kuramında, ‘olayörgüsüyle açıklama’ ifadesi ile anlatılan tarihsel öyküyü mevcut olayörgüsü tipolojisinden hangisine uymakta olduğunu belirleyerek açıklamayı kasteder. Yani anlatılan öykünün tipini belirlemek suretiyle onun anlamına erişilebileceğini savunur; zira belli olayörgüsü tipindeki öyküler belli içeriklere sahiptirler. Oysa ki Ricoeur olayörgüsünü tüm anlatı dinamiğini üreten güç olarak görüp açıklamanın temeline yerleştirerek onu tek bir tipoloji ile sınırlandırmaz. Bkz. Ricoeur, Paul (2009) *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, Çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 152.

de, geçmişi öteleyen zamansal mesafeyi ortadan kaldırılabilmektir (Ricoeur 2013: 243). Tarihsel imgeleme yapılan bu vurgu ve bu sayede göze çarpan kurmaca-tarih yakınlaşması kuşkusuz Collingwoodcu bir izlektir. Geçmişin gerçekliğinin imgelem yetisiyle yeniden canlandırılması tam da Collingwood'un tarihsel bilmenin temelinde yattığını düşündüğü şeydir. Ancak bu noktada Ricoeur bu imgesel yeniden-canlandırmanın geçmişteki olaylar ve düşünceler ile özdeşlik kuramayacağını ileri sürer. Diğer bir deyişle, Ricoeur'e göre, "bir anlatıyla olayların bir seyri arasında, bir yeniden-üretim [*reproduction*], yeniden-çiftleme [*reduplication*], denklik ilişkisi değil, eğretilmeli bir ilişki vardır" (Ricoeur 2013: 258-259). Yukarıda da ifade edildiği gibi bu eğretilmeli ilişki tarihsel anlatının *mimesis II* düzeyinde gerçekleşir. Burada kast edilen şey anlatının anlattığı olayları temsil edip onların yerini tutmasıdır<sup>6</sup>.

Ricoeur, Collingwood'un yeniden-canlandırma [İng. *reenactment*] yöntemini özdeşleştirici bularak eleştirir. Yeniden-canlandırma ile gerçekleşen tarihsel düşünme geçmişte olmuş olan şeyle aradaki mesafenin iptalini ve bu sayede bir özdeşleşmeyi gerektirmektedir. Ancak yeniden-düşünme Collingwood'un hedeflediği gibi gerçekten bize bir özdeşlik sağlamakta mıdır? Ricoeur, örneğin tarihsel 'iz'lerin şimdide süregiden şeyler olması bağlamında, sayısal özdeşliğe dayanmayan hiçbir şeyin özdeş olmayacağını ileri sürerek bu düşünceyi reddeder. Collingwood'un bu özdeşleştirici tutumunu eleştirmek için de Platon'un *Sofist*'te geliştirdiği üç 'büyük cins' olan *Aynı*, *Başka* ve *Benzeşenden* hareketle bir açıklama geliştirir. Ricoeur, Collingwood'a ait yeniden-canlandırma olarak tarihsel düşünmenin *Aynı* kategorisinde yer aldığını söyler. Ancak Ricoeur için tarihsel temsilde *Aynıdan Başkaya* geçilip oradan benzeştirici bir aktarım sayesinde *Benzeşenin* alanına gidilmelidir. Geçmişin gerçekliği ile ancak bu sayede bağlantı kurmak mümkündür. İşte bu yüzden Ricoeur tarihin anlatsal temsilini eğretilmenin imkânına dayanarak açıklamaktadır. Zira yeniden-canlandırmak ya da yeniden-düşünmek bir deneyimi yeniden-yaşamak olarak değerlendirilemeyeceği için Ricoeur yeniden-düşünmede mevcut olan tarihsel imgelemin dolayım sağlayan yönünü vurgulamayı gerekli görür (Ricoeur 2013: 243). Buna göre tarihsel düşünce geçmiş olarak geçmiş 'özdeş' olarak değil ancak onun 'başka'lığını tarihsel imgelemin gücü ve dolayımıyla 'benzeş' olarak kurar. Ricoeur tarihsel imgelemin bu dolayım rolünü şöyle özetler: "Geçmişin temsil ediciliğinde geride kalmış unsuru dile getirmek için Aynı kategorisinden Başka kategorisine geçilsin, başkalığın sözle anlatılamayanda yok

<sup>6</sup> Hayden White *Metatarih*'te ileri sürdüğü 'açıklama kipleri'nin yanı sıra, tarihsel alanı önceden tasarlamaya yarayan kavram ve eleştiri öncesi dört başat değişmecesel 'tarihsel bilinç kipi' belirler ki bunlar temel yazın bilgisine ait dört temel 'mecaz'a karşılık gelir: Eğretilme (İng. *metaphor*), Kapsamlama (İng. *synecdoche*), Düzdeğişmece (İng. *metonymy*) ve İroni (İng. *irony*). Özelde White'ın 19. yüzyıl tarih metinlerini incelemesinde ve genelde ise tüm tarihsel anlatıların anlaşılmasında vazgeçilmez olan eleştirel aygıtlar bu metinleri biçimlendiren açıklama kiplerinin bileşiminden oluşan dilsel protokoller ile buna eşlik eden 'değişmecesel' bilinç kipleridir. Bkz. White, Hayden (2008) *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda İmgelem*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi. s. 13.

Bu noktada Ricoeur, White'a ait değişmeceseler kuramına dayalı (mecazbilgisel) çözümlemeyi çok yerinde bulur. Çünkü White bu sayede eğretilmenin ve benzeşmenin alanında üretilen tarihsel anlatıyı ele almak için en doğru araçlarla konuya yaklaşmaktadır. Tam da bu düzeyde kurmaca anlatı ve tarihsel anlatının birbirine en çok yaklaştığı nokta ortaya çıkmaktadır.

olup gitmesini imgesel olan yine de önlr” (Ricoeur 2013: 311). Buradan da anlaşıldığı gibi imgelem tarihsel temsilin *Başkadan Benzeşene* geçişini sağlayan unsurdur.

Tarihsel geçmişin gerçekliği kalıntı, belge ya da arşiv benzeri ‘iz’ler sayesinde ‘şimdi’de yaşamaya devam eder. Tarih geçmişi ‘şimdi’deki bu izler aracılığıyla hatırlamakla mümkün olacak ve tarihsel anlatı da bu izlerin bir temsil sürecinde bütünlenmesiyle oluşacaktır. Ricoeur bu anlamda tarihi mevcut izlerden hareketle geçmişin yeniden-canlandırılması olarak tasarlar (Simms 2003: 95). Ricoeur’un bu tutumu Collingwood’un tutumuyla benzerlik taşısa da onunla aynı değildir. Collingwood’un refleksif tarihsel düşünme tarzı düşünme ediminin kendisine düşünülen nesneden daha büyük bir önem veriyor olmakla özdeşliğe saplanmaktadır. Collingwood’un öne sürdüğü geçmişin zihinde yeniden-canlandırılması yaklaşımı Ricoeur’e göre tarihinin yalnızca kendi düşüncesinin kendisine saydam görünmesinden muzdarip bir yaklaşımdır. O Collingwood’un yöntemi üzerine eleştirisini şu şekilde dile getirir:

Son tahlilde iş, tarihinin geçmişi hiç mi hiç bilmediğini, sadece geçmiş hakkındaki kendi düşüncesini bildiğini söyleme noktasına varacaktır; bununla birlikte, tarih ancak, tarihçi kendisinin edimi olmayan bir edimi yeniden-canlandırmayı bilirse bir anlam taşır [. . .] Collingwood’un bütün girişimi, *benimki* olarak geçmiş düşüncesinden *başkasının* olarak geçmiş düşüncesine geçmenin imkânsızlığı üstünde paramparça olur. Refleksiyonun özdeşliği, tekrar etmenin başkılığının hesabını veremeyecektir (vurgu aslında var, Ricoeur 2013: 244-245).

Collingwood’un yeniden-canlandırma yöntemi Ricoeur için özdeşlik iddiasının çok ileri bir örneğidir. Hiçbir bilinç kendine bu denli saydam olamayacağı için gerek şimdiki refleksiyon ediminde gerekse yeniden-canlandırılmak istenen düşüncede karanlıkta kalan bölgeler olacaktır. Bu da hem refleksiyonda bulunan zihnin kendine özdeş olmasını hem de başka zihinlerin geçmişteki içeriklerine yeniden-canlandırma ile kolayca ulaşabilmesini imkânsız kılmaktadır.

Collingwood’un tarihsel bilgiyi kurarken tarihsel imgelemin kullanılarak eldeki kanıtlardan hareket edildiği yönündeki bulgusu Ricoeur’de de yankısını bulmuştur. Hatırlanacağı gibi Collingwood kanıtların bugünün düşünce formları halinde günümüzde de var olması ile ilgilenerik onların şu andaki kavramlar dünyası ile ilişkisine odaklanmaktadır. Hazır bir bilgi olmaktan uzak olan kanıt ancak bugünün dünyasının kavramları ile ilişkisinde geçmişi açıklama gücü taşıdığı anlamda değerlidir. Ricoeur kanıtın anlatı içerisinde tutarlı ve meşru bir zemine oturması ile ilgilenmiştir. Ona göre tarihsel geçmişe dönük bir kanıtlama edimi anlatı alanı dışında olanaksızdır. Tarihsel anlatıda öykülenen olaylar tarihsel imgelemin salt birer yarattığı değildir; öykülenen olayların seçimi kanıtlanmak istenen şeye yönelik anlatısal süreçlere uygun olarak gerçekleşir. Bu demektir ki imgelem kanıtlama işlemine tabi kılınır. Anlatı ise bu işlemin biçim alıp gerçekleşeceği yegâne düzlemdir. Tarihsel anlatının en önemli özelliklerinden biri şu durumda olayörgüsünün sahip olduğu ‘açıklayıcı etki’dir. Anlatmak zaten açıklamaktır ve olayörgüleştirme işlemi anlatılan öyküyü biçimlendirerek ona nedensel bir açıklama yapma imkânı kazandırmaktadır.

Özetle, Ricoeur tarihin yazıya dökülmesini zaten zihinlerde mevcut olan tarihsel bilginin yalın bir şekilde ifade bulması olarak görmez. Aksine, “[t]arihin yazılmasının



tarihsel bilgiye dışarıdan katılmadığını, onunla yekvücut olduğunu” kabul etmek önemlidir (Ricoeur 2013: 312). Tarihsel bilgi yazılma ve anlatıya dökülme anında üretilmektedir. Bu süreçte tarihyazımı yazınsal geleneğin sunduğu olayörgüleleştirme tiplerini örnek almakla tarihsel açıklama tarzını belirlemekte ve ideolojik içerimlerini belirginleştirmektedir. Hatta tarihyazımının bu paralelde yazınsal ve retorik geleneğe ait olan mecaz kullanımına meylettği görülür. Tüm bunlardan çıkan sonuç, tarihçilerin yalnızca tarihsel öykü anlatıcıları olarak işlev görmedikleri, aynı zamanda tikel tarihsel bir olguyu anlatı bütününe yerleştirirken onun neden bir başka gerekçeden değil de, tam da şu gerekçeden kaynaklandığını açıklama gücüne sahip olduklarıdır (Villela 1989: 39). Ricoeur insanın kendi yaşamını ve kendi ‘ben’ini onları tıpkı birer anlatıymış gibi yorumlayıp onların bilgisine anlatı formuyla ulaşmanın meşruiyetini dile getirmektedir. Kişi nasıl ki ‘kendi’nin bilgisine onu bir anlatıya nesne kılarak ulaşabiliyorsa tarihçi de tarihe anlatsal bir form içerisinden gerekli nedensellik ilişkilerini ve açıklama dizgelerini yapılandırarak yaklaşmaktadır. Bu yapılandırma için gerekli olan tarihsel imgenin dolayımı da yine anlatının dinamikleri tarafından oyuna sokulmakta ve tarihsel düşünmeye araç kılınmaktadır. Bunların sonucunda, öykülenen tarih ile eylemde bulunarak eylemlerimizin sonucuna katlandığımız kendi tarihsel varlığımız arasında anlatı aracılığıyla bir bağ kurulmuş olur (Villela 1989: 43). Bu anlamda, bize ‘kendi’nin bilgisini sunan anlatının tarihsel düşünmeyi de mümkün kılıyor olması, onun refleksif karakterini gözler önüne sermektedir.

## 5. Sonuç

Tarihsel düşünce kanıt ve izlerden yola çıkarak geçmiş olay ve yaşantıları ‘şimdi’de yeniden canlandırmaya yönelik bir edimdir. Ancak bu tarihsel kanıt ve izlerin bir araya getirilerek tutarlı ve bütünlüklü bir açıklamaya ulaşılabilmesi için imgelemin gücüne ihtiyaç vardır. Tarihsel imgelemin geçmişe ilişkin açıklamalar ve gerekçelendirmeler oluşturulması sürecine katkısı geçmişteki edimlerin ufkunu günümüzde aslına en yakın biçimde yeniden yaratabilmekle ilintilidir. Ancak *a priori* imgelemin bu gücü anlatı içerisinde edimselleşebilecektir. Olayörgüsü, bu imgeleri belli bir bütüne yerleştirecek ve ona bir açıklama potansiyeli kazandırarak aynı zamanda etik-ideolojik bir ifade olanağı doğuracaktır. Nihayetinde, tarihsel anlatının açıklayıcı bir etkiye ve ideolojik içerimlere sahip olması dilsel bir dolayım sayesinde gerçekleşmektedir. İmgelem yetisinden anlatı bütününe bir köprü kuran bu dilsel süreç aslında tarihsel düşünme formlarını da belirleyen en temel zemindir. Gerek anlatsal kategorilerin, gerek tarihsel düşünceyi önceleyen üslup ve kavrayış tipolojilerinin, gerekse mecaz kullanımının tarihsel düşünmeye kazandırdığı olanaklar anlam üretimini belirlemekte ve tarihsel anlamın sınırlarını çizmektedir. Diğer bir deyişle, tüm bu dilsel yapılar tarihsel düşünme edimini belirli bir gelenek ve kültür dünyası ile ilintilendirerek anlamaya olası formlar içerisinde bir biçim sağlamak yönünde işlev göstermektedir. Bunun sonucunda tarihsel anlamayı mümkün kılan anlatsal kategoriler ve dilsel protokoller bütünü aynı zamanda bir özne olarak tarihçinin kendi düşünme süreci üzerine refleksiyonunu da olanaklı hale getirirler. Tarihçi bu anlamda ele aldığı tarihsel nesnenin üzerine bir soruşturma yürütürken kullandığı düşünme formlarının farkına varmakla kendi düşünmesi üzerine düşünmenin de bir olanağını yakalar. Bu refleksiyon, tarihi bilme ediminin yerine tamamen geçemez; ancak böyle bir refleksiyon

İmkânı soruşturmacıya tarihsel düşünme ve tarihsel bilgiye ulaşmanın ne olup ne olmadığını, kısacası hangi amaca yönelik ne mahiyette bir yaratım olduğunu, bilme fırsatı sunar. Böylece tarihsel bilginin etik ve ideolojik gücü kadar bu gücü üreten poetik zemin de eleştirel bakışın nesnesi haline gelmiş olur.

Tarihsel düşünmeyi imgelem ve anlatının açıklayıcı olanakları dâhilinde ele almak tarihsel bilginin oluşumundaki kurgusal payı ifşa etmekte ise de, bu, tarihsel bilgiyi yalnızca kurgusal bir niteliğe indirgemek olarak değerlendirilmemelidir. Tarihsel bilginin ham maddeleri olan izler ve kanıtlar ancak imgelem, simgeleştirme ya da olayörgüsü gibi dolayım sağlayan unsurlar aracılığı ile anlamaya konu olabilecek ve bu sayede tarihçinin bulunduğu bağlamdaki kültür örüntüleri ile ilişkiye girebilecektir. Bir başka deyişle, özne olarak tarihçinin kendi tarihsel ufku ile ele aldığı tarihsel nesnenin ufku arasındaki kaynaşma ancak imgelem ve imgelemi belirli bir doğrultuda oyuna sokan anlatı stratejileri sayesinde olanaklıdır. Tarihsel anlamanın altında yatan poetik zemin eleştiri konusu haline geldiğinde, ufukların kaynaşma noktasında işlev gören imgelemsel ve anlatsal kavrayış olanakları, tarihsel anlama ve tarihsel düşünmeye eklemlenen ideolojik angajman biçimlerini aydınlatır. Bu anlamda, poetik sürece karşı duyarlılık, tarihçinin bilgi üretimi sürecinde konu edindiği dönem ya da olaylarla arasındaki tarihsel mesafeyi ve bu mesafenin anlamaya olan etkisini sürekli olarak gözden geçirmesini gerektirecektir. Poetik formlar üzerinden yakalanacak olan bu refleksiyon, tarihsel düşünmenin yer aldığı anlam dünyasına ya da tarihsel nesneyi saran doğal ve kültürel anlam katmanlarına hermeneutik bir fenomenolojiyle bakmanın olanağını taşımaktadır.

## Forms of Historical Thinking From Imagination To Narrative

Representing past lives and acts in historiography depends on the historian's capability of re-enacting these lives and acts in his mind true to the original experience as much as possible. Textual representation of past experiences, which is obtained through re-enactment either as identical or similar to the original, posits imagination and narrative forms as the most useful tools for historical thinking. Due to the employment of these tools, historical texts acquire the quality of fiction. By this way, historical thinking becomes connected to the problem of style. The styles of using imagination and narrative forms in historical thinking and historiography bring forth various epistemological possibilities for explanation and interpretation. Besides functioning to transform historical facts into information, historical imagination and narrative form also provide the historiographer with the opportunity to think over his own act of historical thinking. That is to say, these forms of historical thinking also make possible a reflection on the nature of historical thinking itself. This study aims to deliver a critical look at the forms of historical explanation as generated by the forms of historical thinking with reference to R. G. Collingwood's theory of historical imagination, H. G. Gadamer's analysis of historical understanding and historically active consciousness, and P. Ricoeur's appreciation of narrative history. The interaction between these philosophers' thoughts, which highlights a kind of thinking based on understanding and interpretation, discloses the cognitive resources of historical thought and supplies the faculty of historical consciousness with a path for self-reflection. Therefore, the history of philosophy has benefitted substantially from the thread of thoughts belonging to these three philosophers.

In contrast to the Oxford realists, Collingwood refrains from a positivistic attitude to historical knowledge. According to him, the consciousness in the act of knowing is not a passive receiver of past facts. On the contrary, the process by which a historian could adjust his mind to attain the knowledge of its object is quite complicated. The object of historical knowledge is not an unalterable, abstract and timeless entity. The picture of the past is subject to change in accordance with the historian's faculties of thinking and understanding. Hence, Collingwood replaces the realists' use of propositional logic with a logic of question and answer. Accordingly, to understand a historical text requires understanding the question which the text is an answer to. Therefore, the notion of historical truth is related to a whole set of questions and answers. To understand a historical figure who thought and wrote on a specific historical problem is only possible through this dialectical flow of question and answer series. Re-enacting a historical person's thought can thus be achieved by the help of historical imagination enhanced by question and answer dialectics. According to Collingwood, the historian has to leave the commonsensical presuppositions aside and designate his own set of answers to the questions in mind by the use historical evidence which he constructed out of myriads of details. Historical imagination is the sole catalyst that functions to build a coherent historical narrative out of these details and to offer explanations by filling in the gaps between the information taken from historical authorities. In that sense, Collingwood underlines the fictional and linguistic qualities of historical knowledge as a construct.

Gadamer rehabilitates Collingwood's method of re-enactment and logic of question and answer. In *Truth and Method*, he contends that historical thinking

and understanding of past actions can be fulfilled within hermeneutical thought. A hermeneutical interpretation of a historical text can take place only inasmuch as the text is considered in its objective reality and located in accordance with the set of meanings and presuppositions set forth by tradition. The meaning of a historical fact or a text can be grasped in connection with the traditional set of possible meanings. Therefore, Gadamer emphasizes the historical character of consciousness and the act of understanding. The temporal distance between a historical act or text and the present context where the historian belongs is a positive condition which makes historical understanding possible. Handling the horizon of the past within the horizon of the present is the core of historical understanding. According to Gadamer, understanding happens when briefly horizons of the past and present converge. In that sense, historical thinking never loses the grip of its own historical character and is therefore always reflexive. Gadamer names this type of historical thinking 'active historical consciousness' and accuses Historicism for lacking such critical reflection on the temporality and contextuality of its own procedures. He regards it significant to reconstruct the horizon of the historical material and focus on historical imagination in the sense that Collingwood defines it. Thus, finally, Gadamer considers the understanding of historical material in parallel with the act of interpretation within his hermeneutic philosophy.

Paul Ricoeur, in his voluminous study titled *Time and Narrative*, examines the mimetic function of historical narratives. Based on the Aristotelian conception of 'plot' as the *mimesis* (representation) of action, Ricoeur's notion of mimetic function in historical narratives seeks to explain the way the temporal composition in historical narratives is determined. Time becomes human time only when it is articulated in a narrative. Narrative plot harmonizes and synthesizes heterogeneous elements in a historical story. It is through 'productive imagination' that narratives can fulfill this function. Besides, procedures of emplotment transform and structure the fragmentary elements of action in order to make it representable within the world of culture. Hence, narrative representations of past actions produce ethical and ideological implications as well as aesthetic values. Ricoeur, in that respect, asserts that plot serves as the bridge between narrating and explaining historical material. The act of emplotment is always located within a tripartite mimetic cycle of prefiguration (*mimesis I*), configuration (*mimesis II*) and re-figuration (*mimesis III*). This mimetic cycle gives form to the experience of time in a narrative. In addition, this mimetic cycle also contains a typology of traditional presuppositions, a pre-conception of historical events before they are narrated in a text form, and posits the probable patterns of reception and interpretation after the past actions are narrated. Thus, Ricoeur's mimetic model of narrative emplotment eventually corresponds to the way Gadamer relates historical texts with the repertory of traditional explanatory patterns through the course of hermeneutic interpretation.

To sum up, it is argued in this study that historical imagination can offer an understanding of the past by reconstructing the horizon of past actions within the horizon of the present context. The power of *a priori* imagination to cause a convergence of the horizons of the past and present can only be actualized through narrative. The process of emplotment places the products of historical imagination within the totality of a narrative and gives them a potential for ethical and ideological implications. These linguistic and expressive structures give form to historical thinking and thus relate it to the world of tradition and culture. Finally,

as a result, it will be contended that the narrative categories and linguistic protocols that make historical understanding possible also create an opportunity for the historian to reflect on his own acts of thinking and understanding. This opportunity for self-reflection makes transparent the nature of building historical knowledge which is based on the poetic act of narrating.

### **Keywords**

*A priori* imagination, Historical thinking, Re-enactment, Encapsulation, Historically active consciousness, *Mimesis*, Plot.

## KAYNAKÇA

AYSEVENER, Kubilay (2001) *Collingwood'un Tarih Felsefesi*, Ankara: İmge Kitabevi.

CLARK, Stephen (1990) *Paul Ricoeur*, London: Routledge.

COLLINGWOOD, R. G. (1996) *Bir Özyaşamöyküsü*, Çev. Ayşe Nihal Akbulut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

COLLINGWOOD, R. G. (2013) *Tarih Tasarımı*, 5. Basım, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

GADAMER, Hans-Georg (2009) *Hakikat ve Yöntem*, Cilt II, Çev. H. Arslan ve İ. Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2006) “Dünya Tarihi Felsefesi” Çev. Doğan Özlem, içinde *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Ankara: Doğu Batı Yayınları. s. 156-170.

HOGAN, J. P. (1989) *Collingwood and Theological Hermeneutics*, Lanham: University Press of America.

McINTYRE, Kenneth B. (2008) “Historicity as Methodology or Hermeneutics: Collingwood’s Influence on Skinner and Gadamer”, *Journal of the Philosophy of History 2*, s. 138-166. www.brill.nl/jph DOI: 10.1163/187226308X315013

PETIT, Maria Villela (1989), “Thinking History: Methodology and Epistemology in Paul Ricoeur’s Reflections on History from *History and Truth* to *Time and Narrative*”, *The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur*, Ed. T. Peter Kemp ve David Rasmussen, Massachusetts: The MIT Pres. s.?

RICOEUR, Paul (2007) *Zaman ve Anlatı 1: Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis*, Çev. M. Rifat ve S. Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

RICOEUR, Paul (2009) *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, Çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

RICOEUR, Paul (2013) *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, Çev. U. Öksüzan ve A. Altınörs, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

SIMMS, Karl (2003) *Paul Ricoeur*, London: Taylor&Francis. (elektronik kitap).

WHITE, Hayden (2008) *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası’nda İmgelem*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi.

Araştırma Makalesi  
Research Article

Melis AKTAŞ

PhD. Candidate | Doktora Öğrencisi,  
University of Strasbourg, Faculty of Philosophy, Strasbourg-France  
melisaktash@gmail.com

## The Question of Man-Citizen Cooperation in the Declaration of Rights of 1789 from a Marxian Perspective

### Abstract

*The Declaration of Rights* of 1789 has been always regarded as a gain of “rights” in the domains of freedom, equality and right of property in the history of man. While we find within it “Man” and “Citizen” as the keywords we usually ignore what these are actually standing for. In fact this division of “Man” and “Citizen” is nothing but an affirmation of capitalism offering people to lead two separate lives in two distinct realms. This in turn gives us the possibility to come across the abstract “Man” covering up its being the bourgeois himself in reality along with the legal term “Citizen” infused with morality, introduced as if in a justification of his demand for the rights. And just there we find Marx who in his way puts an end to the dissimulation in question. So this work aims, in the line of Marx, an uncovering of the identities of the “Man” and “Citizen” in the declaration.

### Keywords

Social contract, Natural man, Citizen, Freedom, Equality, Property, Bourgeoisie, Capitalism.

The year 1789 stands as a symbolic point in the history of man designating the rise of capitalism along with the Declaration of Rights, which preceded France's new constitution. However, for Marx, this declaration appears to have been prepared especially to found the "exclusive realm of Freedom, Equality, Property and Bentham within whose boundaries the sale and purchase of labour-power goes on" (Marx, 1977: 280). So, on this point we should probably ask: on the way up to communism set up by Marx, what does a declaration like this signify? There, along with their own context, the key notions like liberty, equality, property, always remain to be interrogated as to whom and to what they serve? On the other hand, "who is this "man" in the declaration?" has always been a popular question on the part of the academics; that cannot be denied. In fact, the ambiguity of this Man-Citizen weakens the impact of these pompous key notions which have already had contestable characters. So taking all this into account, here, I will try to analyse the Declaration of Rights of August 26, 1789 asking on the whole whether the "man" and the "citizen" correspond to the same man or whether they should always remain as separate entities.

First of all, I'd like to roughly set as a background the social contract theories of Thomas Hobbes and John Locke. As it is well known, these theories opposed the view that society was an organism having parts allocated to all the steps constituting the social ladder, i.e. from serfs to the king; so that it was a natural order that helped society to operate as a single entity. With the dawning of capitalism however thinking of society in substantial terms which was especially effective in ancient and feudal times began to give way to "the analogy with an aggregate. Just as a pile of sand is merely an aggregate of bits of sand rather than a whole entity with parts and tendencies, so a society is merely an aggregate of individuals having no intrinsic connection with one another but relating in an external way, through contract" (Carver, 1991:310). And there comes Hobbes' theory of social contract. According to this theory in their natural environment human beings are only in the pursuit of their own interests and power; and this, in turn creates conflicts with one another since the interests of each collides with those of others and then what counts becomes the war of all against all. As a result, people should agree on some set of political institutions in order to overcome the conflicts within the anarchic and asocial state and to secure their lives thereby. Essentially Hobbes was for a dictatorship (in the case of England that of Cromwell's) in which people surrender their rights to this one man who is to protect these rights and establish the society in an order. However John Locke, in contrast with the absolutist tendencies of Hobbes and under the influence of the Glorious Revolution of 1688 in England, published -in an attempt to justify the recent events- his *Two Treatises of Government* in which he "maintained that humans had originally lived in a state of nature in which absolute freedom and equality prevailed, and in which there was no government of any kind. The only law was the law of the nature, by which individuals enforced for themselves their natural rights to life, liberty and property" (Coffin, 2002: 610). However they began to realize that when everyone was after his or her own rights, "confusion and insecurity were unavoidable results" (ibid). So people decided to constitute among themselves a civil society "based on absolute equality, and then set up a government to act as an impartial arbiter of disputes for the society they already created"(ibid). On the other hand, these people conferred to the government only the



executive power based on the law of nature. The government they created was not absolute and “the state was nothing but the joint power of all members of society. (...) All governmental authority was thus contractual and conditional” (ibid: 611). So in the case that a government acted in tyrannical ways, then the society had the rights to dissolve it and constitute another.

Whatever the differences between Hobbes and Locke are (whether it is their description of the natural state of humans, or their governmental choices) what they held common was too remarkable to be ignored: the placing of the right to liberty of the individual as the natural right. From this point on, we are led to consider its direct relation with the right to property itself, since in the simplest terms, one needs his or her own resources to stay in life. *So when Hobbes says that man is self-interested, he points out the fact that in this way, man has some system of private property “such that each is able to own the products of his or her own efforts” in the state of nature and even when people yield their rights to the ruler in the name of the social order, they take for granted that their rights of property is to be protected by the sovereign.* Locke takes property to be a natural attribute of man as well and forms a link between the institution of government and the preservation of property. The man described by Hobbes as competitive and as self-aggrandizing and by Locke as free and (allegedly) equal with others surely reminds us of the division of people in capitalist societies into citizens and members of civil society. Critics of contractarianism including Karl Marx draw our attention to the similarity of man in the state of nature to the one in civil society participating in “capitalist economic transactions” (Carver: 163). Regarding this point, in *On the Jewish Question* Marx says: “Man, as he is a member of civil society is taken to be the *real* man, man as distinct from the *citizen*, since he is man in his sensuous, individual and *immediate* existence whereas *political* man is simply abstract, artificial man” (Marx, 2002: 63). So in short, classical social contract theories can serve as a mirror for us reflecting the “atomized assemblage” (Carver: 310) of egoistic individuals under the disguise of natural man constituting the capitalist society.

If we come back to *the Declaration of the Rights of Man and Citizen*, we can easily notice, in the first place, that the division of “Man” and “Citizen” is highly remarkable in its affirmation of capitalism offering people to lead two separate lives in two distinct realms: on the one hand there is the “Man” within the private realm, in other words in civil society finding himself in the competitive pursuit of personal gain; on the other hand there is the “Citizen” within the public realm which is the “state characterized by shared laws and common interests” (ibid: 163). So in a way the “Citizen” appears to be the “Man” himself who, in order to prevent the inconveniences caused by the clash of interests in a natural state enters a social contract in return of which he expects his certain “natural” rights to be guaranteed. The important point here is that the capitalist system acknowledges both the natural man and the man bound by the contract, i.e. the citizen, since what is seen in the social contracts as the surrendering of his rights for the sake of an orderly society is transformed to the fact that capitalism both takes the so-called rights in its hands, subjects them to certain limits after the laws and regulations and also gives a chance to the “Man” along with his rights, or to put it more properly to the “rights” which, reduced to abstractions and made a subject, enables “Man” to be defined in accordance with itself (as its predicate) and allows him to enjoy

his “natural” rights in the private realm. In other words capitalism aims to make use of human nature within which “war of all against all” is redefined as competition related to his “natural” faculty of exchange associated with man’s “most essential right” i.e. private property.

On the other hand, returning to the title of the declaration, there, we note that the word “Citizen” applies to everyone bound by the laws to carry out certain duties and thereby can be held to include a kind of morality which is for Marx full of religious implications. The word “Man” is much more problematic in that it is a mere abstraction preventing one to give an answer to the question “Who is this ‘Man’?” An abstraction of a man is taken to be the real man and Marx dwells on this erroneous point in an attempt to refute it; after all he is the one who is after the real man, namely as one of his central terms which he borrowed from Feuerbach, the “species being” -not as an abstraction but “as our distinctive capacity for producing ‘free from physical need’” (Ameriks, 2000: 269). In short, the main point the criticisms have centered on, is this declaration of “inalienable human rights –reckoning- with an ‘abstract’ human being who seemed to exist nowhere” (Arendt, 1962: 291).

It might be possible for us, though, to be led to the identity of this “Man” in the Declaration of Rights of 1789 if we follow the course from Marx’s definition of a capitalist society, since as I have already mentioned this declaration acts on its own as an affirmation of the capitalist system. “A society is capitalist, in Marx’s way of thinking, if the production of the material goods is dominated by the use of wage labour, that is, the use of labour power sold, to make a living, by people controlling no significant means of production and bought by other people who do have significant control over means of production and mostly gain their income from profits on the sale of the results of combining bought labour with those productive means” (Carver: 55). So it is quite clear that Marx presupposes two groups in society and according to this definition the first group is the proletariat and the second one is the bourgeoisie. Subsequently this division of classes necessitates one to be the dominant one controlling resources “such as labour power, people, land, raw materials, technology, skills and knowledge, and goods whose exchange yields productive resources” (ibid: 98). And the legal and political superstructure and definite forms of social consciousness are determined by the class dominating over the economic structure; in this case the bourgeoisie is the dominant class, so the ruling class, politically. For a compact historical background of the bourgeoisie we can resort to the following lines from *Communist Manifesto*:

“Each step in the development of the bourgeoisie was accompanied by a corresponding political advance of that class. An oppressed class under the sway of the feudal nobility, an armed and self-governing association in the mediaeval commune, here independent urban republic (as in Italy and Germany), there taxable ‘third estate’ of the monarchy (as in France), afterwards in the period of manufacture proper, serving either the semi-feudal or the absolute monarchy as a counterpoise against the nobility, and, in fact, corner-stone of great monarchies in general, the bourgeoisie has at last, since the establishment of Modern Industry and of the world-market, conquered for itself, in the modern representative state, exclusive political sway. The executive of the

modern State is but a committee for managing the common affairs of the whole bourgeoisie” (Marx & Engels, 1992: 15-16).

The third estate, i.e. the commoners as mentioned above, reconstituted under the name of the National Assembly of France was responsible for the preparation of a new constitution in 1789 and it seemed more suitable to preface it with a declaration of the rights which were "inalienable, irreducible to and undeducible from other rights or laws" (Arendt: 291) and upon which this new constitution was to be based. On 26 August 1789, the Declaration of the Rights of Man and the Citizen was adopted by the National Assembly. "If we sum up all these, the constitution was prepared by the bourgeoisie and according to Marx's information above, it is obvious that the laws and their executions thereby are just a "managing –of- the common affairs of the whole bourgeoisie" (Marx & Engels, 1992: 16). So to whom do the rights it talks about belong? Again, in *On Jewish Question*, Marx puts forward an answer for this: "The first point we should note is that the so-called 'rights of man' as distinct from the rights of the citizen are quite simply the rights of the member of the civil society, i.e. of egoistic man, of man separated from other men and from the community" (Marx, 2002: 59). "Egoistic Man", i.e. the famous natural man which has been said to be within the private realm in the capitalist society, is now completely identified as the member of the bourgeoisie. Distinguished from the citizen, in the Declaration of Rights he is called "Man" and his rights are called "rights of man".

The first article of the *Declaration of the Rights of Man and the Citizen* reads: "Men are born and remain free and equal in rights. Social distinctions may be founded only upon the general good". This reminds us of Locke's theory that in their natural state people were leading a life as free and equal individuals; but even in this utopic depiction of a state, they saw that their freedom in the pursuit of their natural rights began to collide with the freedom of others and, as I have already mentioned, they set up a civil society as a solution to this confusion. The expression of "social distinctions" in this article seems to be in a contradiction with the first sentence. When talking about equality as a natural right, there come the "distinctions". The ones who wrote down this article must have realized this contradiction as well that they justified the "social distinctions" as their being founded upon the general good. Furthermore, it is obvious that the speaker here is a member of the bourgeoisie representing "its interest as the common interest of all the members of society" (Marx & Engels, 2005: 39). So in a way, even when it is said that men are naturally free and equal to each other, because of the conflicts caused by these seemingly positive traits, for the sake of common good it is better to have some inequality among men, which is to serve as a frame determining the limits of the freedom.

Agamben, in his work entitled *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (1995), in a reference to Hannah Arendt, notes that with this article it is the simple fact of birth which carries the right; in a way the bare life is the source of the right; "(...) however, the very natural life that inaugurating the biopolitics of modernity, is placed at the foundation of the order vanishes into the figure of the citizen, in whom the rights are "preserved"" (Agamben, 1998: 75). So this point is highly crucial in dealing with this apparently abstract "Man" in the declaration, since "Man" appears only within the limits of being a citizen; and this inevitably reminds us of the ancient Greek city-state (polis)

in which one could find the limits of the human; in other words what is man was there already a subject of right, so he was directly a political agent. The ancient Greek society was horizontal in the sense of being egalitarian; however one who didn't have access to this plan found himself outside the city-state, outside the society and like a slave, outside humanity (Vernant, 1987: 22). This reference stands in parallel with what Agamben says about the rights of Man, when he underlies the point that these rights are, in fact, preserved within the limits of citizenship, and he adds that despite the centrality of the notion of citizenship in modern political thought, it remains ambiguous since citizenship itself as a determination is a sort of product of the *regulatory provisions*. On the other hand, for Marx, the citizen is a simple means for the conservation of these so-called rights of Man rather than directly being a criterion for the determination of "Man". So, in contrast with the references to the ancient Greek society and to Agamben, Marx considers the citizen as a servant of the egoistic man which is posed as the real and authentic man, namely as the bourgeois. Consequently, here we are not dealing with Man as a concrete, singular subject, as an individual having a human life, but Man as the bourgeois which is dressed in morality and religion via the purely abstract citizenship.

In this perspective, we can say that these key-notions like equality, liberty, property are quite abstract and they conceal the interests of the bourgeois class while being idealized under a universal form. Moreover, the notion of right itself is unjustifiable, since in a society determined by different classes, the variety of names which this notion receives in fact have no real counterparts. Considering the notion of liberty, for example, in the context of this declaration and in the following declarations, we realize through Marx's insistences on this point, that it is basically the question of the liberty of property. In *On Jewish Question* the property right is mentioned as "the right to enjoy and dispose of one's resources as one wills, without regard for other men and independently of society: the right of self-interest" (Marx, 2002: 59). This is the individual liberty which, with its application, forms the basis of the bourgeois society. It makes each person to see in another, not the realization but rather the limitation of his or her liberty. Above all, it proclaims the right to enjoy and dispose one's possession, income, product of his or her work and his or her labour-power as he or she pleases. So the problem here is, in fact, how to raise this notion of liberty to a more meaningful level? It may be possible for us to answer that question if we take into account Marx's dealing with the individual. In the *Critique of the Gotha Programme*, he puts forward the complete development, in other words, the blossoming of the individual, which would lead to the increase in the productive forces and to the cooperative richness of all the sources; in turn we would be liberated from the narrow horizon of the bourgeois right imposing on us a system of slavery. For Marx, the expression of our being an individual is the fact that we realize our species being; and this realization passes through the development of our personal faculties. The fact that the waged labourer is allowed to work in order to assure his existence as long as he works without being paid for a certain time (Marx & Engels, 1972: 39) stands as the greatest obstacle in the way of self-knowledge. Because it alienates the individual from what he can do, while it also isolates him from others. The competitive, egoistic man that is particularly promoted by the declaration is, like a monad, closed in itself and has no connection with others, if it

is not for satisfying his own needs. If we ask how this man finds himself in the tragic picture given by Marx we can refer to the following passage:

“The less you eat, drink, buy books, go to the theatre, go dancing, go drinking, think, love, theorize, sing, paint, fence, etc., the more you save and the greater will become the treasure which neither moths, nor maggots can consume- your capital. The less you are, the less you give expression to your life the more you have, the greater is your alienated life and the more you store up your estranged life (...) everything you are unable to do, your money can do for you.” (Marx, 1975: 361)

Marx underlies the fact that in this context, the individuality doesn't determine what one is, what one can do; but in its place, the inanimate, dead thing, namely the money does it. So under the rule of the dead, how can one get back his own living being? Surely not with the help of such a declaration of the rights of man and the citizen! Who are these man and citizen having such rights as liberty and equality from their birth? As a result of all the above-mentioned considerations, we say that these two are in fact one; the one as the bourgeois; the bourgeois with his rights. The most problematic point here is why one should ever need to draw limits among individuals by designating from the start the owner of such assignable “rights”, which in fact are not rights at all – and especially if we consider the right in both ontological and political senses as what Hannah Arendt calls in *The Origins of Totalitarianism* as “the right to belong to humanity”. Maybe the rights in themselves should have been thought only as a free exercise of cultivating our personalities along with a freedom of choice whose sole condition would be that of the respected injunction that everyone can do so (Eagleton, 1997: 53). However as Marx considers Man as carrying also the title of citizen for the sake of his own interests, the citizenship also suggests the limits of nation, nationality (Agamben, 1998: 76). Parenthetically, we can state that for Marx, the form of the class struggle is itself national (Marx & Engels, 1972: 36) and thus it becomes clear why such a declaration of rights must concern a capitalist society which, determined by the class struggle, poses itself as the actual society in all the civilized countries. So taking into consideration this national frame, we are allowed to reflect on the rights of Man (the bourgeois) as long as they are the rights of the citizen –which takes us again to the reference to the Ancient Greeks. As a result, we begin to realize the fact that there are always to be others beyond this limit/border imposed by the modern State-Nation (so the recent problem of refugees, as Agamben also points out, becomes much more complicated if they are to be deprived of these so-called inalienable rights). In such a context, how can we also interpret the right of equality?

In the *Critique of the Gotha Programme*, Marx puts an emphasis on the fact that this *equal* right is an unequal right for an unequal labour which takes into consideration no class distinction, because every man is nothing but a worker like all others. However the individuals are not equal and in the face of an equal measure they are considered only from one aspect (as workers, for instance) having their all other aspects (whether they are married or not, whether they have children or not etc.) abstracted in this way. Thus Marx underlies the fact that the right itself should be unequal, not equal. And it is only in a communist society where all the social inequality based on the subordination of individuals to the division of labour is eliminated and hence the differences of classes are suppressed that all the social and political inequality would disappear. It is only in

such a society that individuals would be considered as living beings, along with their intellectual capacities, their talents...etc., the possibility of free development of their faculties always being open to them. Then labour would become not only a means of living, but also the first and foremost need of life. So the society would write to its banners: from each according to his ability, to each according to his needs! (ibid: 32) As a result, we would leave Man-Citizen behind the narrow horizon of an inferior phase, that is, of the capitalist society.

In conclusion, as Marx reveals the problematic character of Man and Citizen, he designates the core of the question relevant to them, as lying in the society itself, in its own structure. Thus we realize how at this stage where the class struggle is essentially determined by the division of labour, through this Man and this Citizen, a certain portion of society is favoured, while the individuals of the other portion have been forced to be alienated from their own forces, their own lives. However in a higher phase of the society these discriminatory and restrictive rights along with this Man-Citizen cooperation would be no longer needed. Eventually the egoistic man promoted by the market conditions and alienated from life itself would be replaced by human beings always in relation with others in a common world, and that would be what Marx calls human emancipation.

## Marksçı Bir Perspektiften 1789 İnsan Hakları Bildirisinde İnsan-Vatandaş İşbirliği Sorunu

### Özet

1789 tarihli İnsan ve Yurttaş hakları Bildirisi insanlık tarihinde her zaman özgürlük, eşitlik ve mülkiyet hakkı alanlarında bir kazanım olarak görülmüştür. Bu bildirinin içerisinde anahtar kelimeler olarak “İnsan” ve “Yurttaş”ı bulurken genellikle bunların neyi temsil ettiklerinin farkında olmayız. Esasında “İnsan” ve “Yurttaş” ayrımının insanlara iki farklı alanda iki ayrı yaşam sürmelerini öneren bir kapitalizm olumlamasından başka bir şey olmadığını farkına varabiliriz. Bu da bize sanki hak talebini haklı çıkarmak için ortaya konmuş ahlak aşılınmış “yurttaş” gibi bir hukuki terimle birlikte gerçekte olduğu burjuvayı gizleyen soyut “İnsan”la karşılaşma imkânını verir. Bu noktada da kendi yöntemiyle söz konusu üstü örtüklüğe son veren Marx’ı buluruz. Dolayısıyla bu çalışma Marx’ın görüşleri ekseninde bildiriye “İnsan” ve “Yurttaş”ın kimliklerinin deşifre edilmesini amaçlamaktadır.

Öncelikle Hobbes ve Locke’nin bir yandan bencillik ve rekabet, diğer yandan eşitlik ve özgürlük mefhumlarıyla ortaya koydukları insan tanımlarından hareketle Marx’ın doğa durumundaki insanın sivil topluma mensup biriyle benzerliklerine dikkat çektiği eleştirisiyle karşılaşırız. *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı metninde sivil toplum mensubu insanın vatandaştan ayrı, gerçek insan, hissi, dolayumsuz varoluşundaki insan olarak alındığını, politik insanın ise, tersine, soyut ve yapay insan olduğunu söyler. Kısacası klasik toplumsal sözleşme teorileri kapitalist toplumu meydana getiren doğa durumundaki insan görüntüsü altındaki bencil bireylerin atomize yığınına yansıtan birer ayna görevi görmektedirler.

1789 tarihli İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi’nde ise önce İnsan ve Vatandaş ayrımının, iki ayrı alanda, iki ayrı yaşam sürmeyi önerdiğini fark ederiz: özel alanda, başka bir deyişle birbirleriyle rekabet halindeki bireylerin meydana getirdiği sivil toplumda insan olarak; ortak yasaların ve çıkarların karakterize ettiği kamusal alanda ise vatandaş olarak. Vatandaş doğal durumdaki çıkar çatışmalarının sebep olduğu uygunsuzlukları önlemek için toplumsal sözleşmeye katılan insandır aslında; bunun karşılığında “doğal” haklarının garanti altına alınmasını bekler. Önemli olan nokta ise kapitalist sistemin hem doğal insanı hem de sözleşmenin bağladığı insanı, başka bir deyişle vatandaşı kabul etmesidir; zira düzenli bir toplum adına yapılan hak teslimi, söz konusu hakların kapitalizm tarafından bazı sınırlamalara tabi tutulması ve aynı anda da özel alanda bu doğal haklarının keyfini çıkarmasına müsaade etmesidir. *Herkesin herkese karşı savaşı*, insanın em temel hakkı, özel mülkiyet hakkına bağlı “doğal” takas etme eğilimiyle ilişkili olan rekabet olarak yeniden tanımlanır.

Öte yandan vatandaş tanımının ahlaki bir tarafı da vardır. Yasalara bağlı, belirli görevleri icra eden herkes için geçerlidir. Marx’a göre bu ahlaki pozisyon bizi doğrudan dinsel çıkarımlara sevk etmektedir. İnsan mefhumu ise daha sorunludur. Türsel varlıktan hareketle gerçek insanın peşindeki Marx için bu insan, gerçek insana yapılan bir soyutlamanın ürünüdür. Marx’ın kapitalist toplum tanımını takip edersek bu İnsan’ın kimliğine yaklaşmamız mümkün olabilir. Ne de olsa söz konusu bildiri kapitalist sistemin olumlanması sayılır. Kapitalist toplum üretim için emeğin satılıp satın alındığı bir toplumdur. Bu noktada toplum bir yanda proletarya, diğer yanda burjuvazi olmak üzere ikiye ayrılır. Biri kaynakların

hâkimiyetini elinden tutan egemen sınıftır ve ekonomik yapıya hâkim olan sınıf bu şekilde yasal, politik ve toplumsal bilinç formlarını belirler. İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi de bir bakıma bu egemen sınıfın, başka bir deyişle burjuvazinin ortak işlerini idare etme girişimidir.

Agamben'in *Homo Sacer* adlı çalışmasında dikkat çektiği gibi bildirideki insan, vatandaşlığın sınırları içerisinde belirir; bu da bize eski Yunan *polisini* anımsatır; zira orada insan zaten bir hak öznesidir ve doğrudan bir politik aktördür. İnsan olmanın sınırlarının çizildiği eşitlikçi sayılan bu toplumun dışında kalanlar ise insanlığın dışında sayılmaktadır. Bu noktada Agamben insan haklarının esasında vatandaşlığın sınırları dahilinde muhafaza edildiğinin altını çizer. Vatandaşlık mefhumu modern düşüncede ne kadar merkezi konumda olsa da esasında yeterince muğlaktır. Marx'a göre ise vatandaş sadece sözde İnsan'ın haklarını muhafaza etmenin aracıdır.

Eşitlik, özgürlük, mülkiyet gibi anahtar mefhumlar oldukça soyuttur ve evrensel bir form altında idealize edilirlerken esasında burjuva sınıfının çıkarlarını gözetmektedirler. Mesela özgürlük mefhumuyla aslında mülkiyet özgürlüğü mesele haline gelir. Burjuva toplumunun temelini meydana getiren, bu bireysel özgürlüktür. Herkes birbirinde kendi özgürlüğünün gerçekleşmesini değil, sınırlanmasını görür. Herkesin sahip olduklarının keyfini dilediği gibi çıkarabileceği beyan edilir. O zaman soru özgürlük mefhumunun nasıl daha anlamlı bir seviyeye yükseltilebileceğidir. *Gotha Programı'nın Eleştirisi'*nde Marx bize bir kölelik sitemini dayatan burjuva hakkının dar ufkundan, yabancılaşmadan bizi kurtaracak olan bireyin gelişiminden, kendini bilmesinden, tanınmasından bahseder. Birey olarak varlığımızın ifadesi türsel varlığımızı gerçekleştirmektir. Bildiri'nin özellikle desteklediği rekabetçi, egoist insan ise kendi ihtiyaçlarını karşılamak için olmadıkça başkalarıyla bağlantısı olmaksızın, bir monad gibi kendine kapalı kalır.

*Gotha Programı'nın Eleştirisi'*nde Marx eşitlik hakkını da eleştirir. Esasında söz konusu olan eşit olmayan bir emek için eşit olmayan bir haktır. Hâlbuki bireyler eşit değildir; yalnızca bir yönleriyle düşünülemezler, soyutlanamazlar. Marx hakkın kendisinin eşit olmamasının gerektiğinin altını çizer. Öte yandan bireylerin iş bölümüne dayanan bütün toplumsal eşitsizliğin elimine edildiği ve böylece sınıf farklarının bertaraf edildiği komünist bir toplumda bütün toplumsal ve politik eşitsizliğin ortadan kaybolacağını belirtir. Sadece böyle bir toplumda bireyler entelektüel kapasiteleri, yetenekleri... vs. ile beraber canlı varlıklar olarak göz önüne alınacaklardır. Kendilerini özgürce geliştirme imkânı onlara daima açık olacaktır. Emek yaşamak için bir araç değil, yaşamın ilk ve en önemli ihtiyacı olacaktır.

İnsan ve Vatandaş işbirliği ve bu mefhumların bize ayrı ayrı sunduğu sorunların, bu çalışmada, bizi toplumun yapısıyla yüzleşmeye götürmesi amaçlanmaktadır. Söz konusu işbirliğinin temelde hangi haklara talip olduğu ve bu hakların ne anlama geldikleri ve neleri sakladıkları, Marx'ın konuyla ilgili ortaya koyduğu tespitlerle ve toplumun daha ileri safhasına ilişkin gelecek tasavvurlarıyla beraber ortaya konulacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Toplumsal sözleşme, Doğal insan, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet, Burjuvazi, Kapitalizm.



## REFERENCES

- AGAMBEN, Giorgio (1998) *Homo Sacer: Sovereign People and Bare Life*, Trans. by Daniel Heller-Roazen, California: Stanford Uni. Press.
- AMERIKS, Karl ed. (2000) *German Idealism*, Cambridge: Cambridge Uni. Press.
- ARENDT, Hannah (1998) *The Human Condition*, Chicago: Uni. Of Chicago Press.
- ARENDT, Hannah (1962) *The Origins of Totalitarianism*, Ohio: The World Publishing Company.
- COFFIN, G. Judith, et al. (2002) *Western Civilizations*, New York: Norton.
- CARVER, Terrel ed. (1991) *The Cambridge Companion to Marx*, New York: Cambridge Uni. Press.
- MARX (1977) *Capital*, Vol: I. Trans. By Ben Fowkes. New York: Random House.
- MARX & ENGELS (1972) *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*. Paris : Editions Sociales.
- MARX, Karl (1975) *Early Writings*, Harmondsworth: Penguin.
- MARX & ENGELS (1992) *The Communist Manifesto*, New York: Bantam Classic.
- MARX & ENGELS (2005) "The German Ideology". *Sociological Theory in the Classical Era: Text and Readings* By Edles, Laura and Applerouth, Scott. USA: Sage Publications.
- MARX, Karl (2002) "On the Jewish Questions", *Marx On Religion*, ed. Raines, John C., Philadelphia: Temple Uni. Press.
- VERNANT, Jean-Pierre (1987) "L'individu dans la cite". *Sur l'individu*. Paris: Éditions Seuil.



## **Dil-Düşünce ve Dünya İlişkisi Bakımından Öznellik, Bireysellik ve Kimlik\***

### **Özet**

Dilin oluşturduğu bir anlam dünyası içine doğan kişi, yaşamının başlangıcından itibaren dilin dolayımından geçen bir Ben-Sen ilişkisini kurar ve bu temelde benliğini, kişiliğini ve kimliğini oluşturmaya başlar. Toplumsal ve kültürel bir olgu olan dilin dolayımından geçerek biçimlenen benlik, bir birey ve bir kişi olma durumunu kendinde barındırmaktadır. Bu, aynı zamanda sosyal ve kültürel ilişkilerin dilsel organizasyonu aracılığıyla biçimlenen öznelerarası bir benliği, kişiliği, bireyselliği ve kimliği ifade etmektedir. Felsefe tarihinde, genel olarak dil-düşünce ve dil-dünya ilişkisi çerçevesinde dile ilişkin iki temel bakış açısı söz konusudur. Bunlardan biri, dil ve düşünceyi özdeşleyen, dili yaratıcı bir etkinlik olarak gören anlayış; diğeri ise, dili, aklın bir ürünü, düşüncelerin iletilmesinin bir aracı ya da aleti olarak gören anlayış. Bu makalede, dilin düşünceyle ilişkisinde biçimlenen bir öznellik, bireysellik ve kimlik kavramları çerçevesinde, iki anlayışın uzlaştırılması olanağı üzerinde durulmaktadır.

### **Anahtar Sözcükler**

Dil, Düşünce, Ben, Benlik, Kendilik, Kişilik, Bireysellik, Öznelerarasılık.

\* Bu makale, 3. Ilgaz Felsefe Günleri Sempozyumu'nda sunulan "Dil Olarak Kişi, Kişilik ve Kişisellik" adlı bildirinin genişletilmiş halidir.

## Giriş

Tarihsel, toplumsal ve kültürel bir olgu olarak dil, insanın kendini ve dünyayı anlamasını sağlayan ve hemcinsleriyle iletişimi ve anlaşmayı olanaklı kılan temel insani yetidir. Felsefe tarihinde dilin doğası, gelişimi ve sınırlarına ilişkin yapılan araştırma ve değerlendirmelerde karşımıza iki temel bakış açısı çıkmaktadır. Bu bakış açısından ilki, dil-düşünce ve dünya ilişkisini özcü ya da doğalcı temelde ele alan yaklaşımdır; diğeri ise, bu ilişkiyi uzlaşımsal çerçevede değerlendiren görüştür<sup>1</sup>. Bu anlamda, özcü ya da doğalcı yaklaşım, dili, yaratıcı ve biçimlendirici bir etkinlik olarak görmüştür. Diğer taraftan, uzlaşımsal görüş ise, dili, var olanı ve dünyayı anlama ve bilmede kullandığımız aklın bir işlevi, ürünü ve aleti biçiminde değerlendirmiştir. Ancak kişiliğin, bireyselliğin ve kimliğin oluşumunu sağlayan dil, aklın bir ürünü ya da işlevi olarak salt alet ya da araçlıkta tüketilemeyecek bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla dile ilişkin bir araştırma bu iki bakış açısını dikkate almak durumundadır.

## Dil-Düşünce ve Dünya İlişkisi

Antik Yunan'da dil-düşünce ve dünya ilişkisi, başlangıçta dil ve gerçekliğin birbirinden ayrılmadığı, sözcüklerin ya da adların gerçekliği, yani adlandırılanın yerine geçtiği bir özdeşlik ilişkisini içeren mitsel-şiişsel bir düşünüş biçimi ve sözcüklerin ya da adların gerçekliği işaret veya temsil ettiği bir anlayış tarzı temelinde biçimlenmiştir. Bu anlamda, dil ve düşüncenin karşılıklı etkileşimi *logos* kavramında iç içe geçer ve bir bakıma özdeşleştirilirdi: Tanım itibariyle, “insan, *zoon logon ekhon*'dur. Yani, insan, konuşan varlıktır. Burada *logon logos*'la ilgilidir. *Logos* kavramı da iki anlamı içinde taşır: *Logos*, bir yandan söz demektir, dil demektir, öbür yandan düşünce, akıl demektir” (Akarsu 1984: 36). Platon, dil-düşünce ve dünya ilişkisini *Kratylos* diyalogunda nesnelere ve onlara ilişkin adlandırmanın doğal mı, yoksa uzlaşımsal mı olduğuna yönelik araştırmada belirlemeye çalışır (Platon 1993: 195-260). Bu araştırmada, dil ve gerçeklik, yani ad ve nesne arasındaki ilişkiye yönelik doğalcı bir tutum söz konusu olmakla birlikte, dilin uzlaşımsal ve araçsal yapısına da dikkat çekilir.

Aynı şekilde, Stoacı anlayışta iç *logos* (düşünme) ile dış *logos* (konuşma) arasında, doğal bir bağlantı olduğu varsayıldı. Bu anlamda, “Stoacılar da adlar ile şeylerin hakiki doğası arasındaki bağlantının, tıpkı Philon'un Âdemi betimlediği tarzda şeylere ad 'koyan' bir ilk yasa koyucunun bilgeliğinden kaynaklandığına inanıyorlardı” (Peters 2004: 267). Buna göre, dış *logos*, yani konuşma, şeylerin iç özünün açığa vurulması olarak düşünceyle karşılıklı etkileşimi çerçevesinde anlaşılmaktaydı.

<sup>1</sup> R. Levent Aysever, Austin'in “Söylemek ve Yapmak” adlı kitap çevirisinin dipnotunda, “convention” ve “conventional” terimlerini “uzlaşım” ve “uzlaşımsal” olarak değil de, “uylaşım” ve uylaşımsal biçiminde çevrilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü dil söz konusu olduğunda, burada bir uzlaşmadan, yani bir anlaşmaya varmadan daha fazla bir şey söz konusudur. Bu anlamda, dil, kurallarını bireylere dayatmaktadır, yani dili kullanan bireyler dilin kurallarına uymayı kabul etmektedir. Dolayısıyla uylaşım, dilin nedensizliğine ve keyfililiğine bir gönderme yapmaktadır (Austin 2009: 51). Bu değerlendirme, doğalcı ya da özcü dil anlayışı için kabul edilebilir. Ancak diğer taraftan, dili işlevsel ya da araçsal olarak gören anlayış için, uzlaşım ve uzlaşımsal kullanımı daha doğru olacaktır.

Diğer yandan, Aristoteles, dili, düşüncenin objeleri yansıtması gibi, konuşmanın da düşünceleri yansıtmasının bir aracı olarak görür (Aster 1994: 15). Dolayısıyla düşüncelerin yansıtılmasının aracı olan dil, düzyazı veya nazım biçiminde sözcükler aracılığıyla her türlü düşünce ve duyguyu iletmeyi ve anlatmayı ifade eder (Aristoteles 2002: 1450b). Dil-düşünce ve dünya ilişkisine yönelik bu kavrayış, düşüncelerin ve duyguların iletilmesinin bir aleti ve anlaşmanın bir aracı olarak görülen dile işlevsel bir bakışı ortaya koyan modern dil anlayışını önelemektedir.

Ortaçağda, tümeler ya da evrensellerin gerçekliği tartışması çerçevesinde biçimlenen dil-düşünce ve dünya ilişkisi, bir anlamda uzlaşmsalci ve doğalcı görüşü yansıtmaktadır. Bu anlamda, Platoncu idealar görüşünden hareket eden kavram realistleri ya da aşırı realistler, doğalcı bir anlayış çerçevesinde adlar ve nesnelere arasındaki ilişkiyi bir özdeşlik ilişkisi olarak benimserken, Aristotelesçi bilgi anlayışından hareket eden ılımlı realistler ise adları ve sözcükleri, bireysel varlıkların birer temsili olan düşüncelerin ve kavramların yansıtılmasının bir aracı olarak görmüşlerdir. Diğer yandan, gerçekten varolanların bireysel varlıklar olduğunu ileri süren nominalistler ise, adların ya da sözcüklerin bireysellere ilişkin birer uzlaşım olduğunu, dolayısıyla adın nesneden ayrı olduğunu ifade ederler. Sözcükler ya da adlar, dünyayı bilme, anlama ve kavramada kullandığımız aletlerdir. Ancak adlar veya sözcüklerle işaret ettiğimiz bireysel varlıkları çeşitli kavramlar altında düşünerek anlamlı hale getiririz. Yani düşünmede dış dünyadaki bireysel varolanların kendilerini değil, onlara ilişkin oluşturduğumuz kavramları düşünürüz ve bu temelde onları anlamlı hale getiririz (Jones 2006&Cevizci 2010). Dolayısıyla ad ve nesne ilişkisinde, bireysel var olanları anlama ve kavramada, yani bir şeyi o şey olarak bilmede doğalcı anlayış daha açıklayıcı olmaktadır. Bu anlamda, uzlaşmsalci anlayış, insanlar arasındaki anlaşmayı ve iletişimi olanaklı kılması bakımından dilin araçsallığına ve kullanımına vurgu yaparken, doğalcı ya da özcü anlayış ise, ad ve adlandırma ilişkisinin, yani ad ve nesne ilişkisinin doğal ve özsel olduğunu ileri sürmesi bakımından dilin biçimlendirici ve oluşturucu özelliğini vurgulamaktadır diyebiliriz.

Genel olarak, ussal, bilen öznenen hareket eden modern felsefe anlayışı ve Aydınlanmacı gelenek, dili aklın bir ürünü, düşüncenin ifade aracı ve işlevi olarak görür. İşlevselliği ve kullanımı açısından ele alınan dil, bu anlamda, düşüncelerin, idelerin ve tasarımların iletilmesinin aracıdır. Bu anlamda, Locke, dili ve de sözcükleri, gerçekliğin ya da izlenimlerin tasarımı olan idelerin iletilmesinin bir aracı olarak düşünür (Locke 1996: 239-241). Diğer yandan Kant, "...cümle formlarının, yani dilin, düşünmemizin yapısını doğru olarak yansıttığı; ama düşünmenin objelerin bir kopyasının çıkarmak olmadığı, tam tersine duyu gereçlerine düşünme formlarının yardımıyla bir biçim kazandırmak olduğu ve ancak düşünmenin etkinliği sonucunda objelerin oluştuğu, yani bizim objelere kendi düşünme formlarımızı zorla kabul ettirdiğimiz kanısındadır" (Aster 1994: 15). Bir başka deyişle, düşünme, bilen öznenin zihinsel formları ya da kategorileri aracılığıyla nesnelere nitelikler yüklemesi ve böylelikle var olana ilişkin bir yargı oluşturmasını ifade eder.

Dil-düşünce ve dil-dünya ilişkisi konusunda, kendisini ifadelerin ve önermelerin çözümlemesiyle sınırlayan analitik felsefe de bu anlayışı bir biçimde sürdürür. Ancak, insan varoluşun temel özelliği olarak dil, bir iletim ve anlaşma aracı olması yanında, araçlıkta tüketilemeyecek bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla bu ilişki, birinin diğerinin

ürünü veya birinin diğerine öncel olduğu anlayışıyla değil, belli bir kendiliğin, bireyselliğin, kişiliğin ve kimliğin oluşumu açısından birbirlerini karşılıklı olarak belirlediği biçiminde ele alınırsa, daha doğru bir değerlendirme yapılmış olacaktır. Çünkü "...ilkın ideler meydana getirip, sonra da bunları sözcüklerle donatmayız; tersine düşünmek zaten dili eylemektir. Dil ve düşünce iki ayrı süreç değildir, fakat tek bir süreçtir ve dil, zihnin ya da tinin yaratıcı edimidir" (Altuğ 2008: 17). Dolayısıyla dilin yaratıcı ve oluşturucu ediminde sürekli değişen, dönüşen sınırsız bir anlam dünyasında hep yeniden oluşturulan bir kendilik, kişilik, bireysellik ve kimlik söz konusudur.

Dili aklın bir ürünü ve işlevi olarak gören Aydınlanmacı anlayışa karşılık, dili yaratıcı bir etkinlik olarak değerlendiren bir düşünceyi, birbirlerini de etkilemiş olan Johann George Hamann (1730-1788) ve Johann Gottfried Herder'de (1744-1803) görmekteyiz. Dili, Tanrının insanlara bir armağanı olarak gören Hamann, her ulusun tarihi ve dili arasında derin bir ilişki görür ve buradan tarihsel bir sonuç çıkarır: "Her ulusun dilinde, onun tarihini buluruz. Armağan olarak konuşma, insana özgü avantajlar arasındadır; bu yüzden, soyumuzun ve ruhumuzun tarihine ilişkin daha ayrıntılı bir araştırma yapılmadığı için şaşırıyorum" (Hamann'dan aktaran Kinderman 2004: 192-193). Buna göre, dil ve tarih arasında derin bir ilişki söz konusudur. Ancak Hamann'a göre, dilin anlamı daha fazladır, çünkü dil sadece farklı alanlarla ilişkili olarak çeşitli özelliklere değil, aynı zamanda bireysel olarak insanın (ruhumuzun) ve bütün insanlığın (soyumuzun) içsel tarihine biçimlendirici olarak etki eder. Dolayısıyla Hamann, tarihsel olarak insanı, dilden hareketle anlamaktadır (a.e., 193). Benzer şekilde, Herder de dil ve aklın özdeşliğini vurgular ve "dilsiz insanın aklının ve akılsız insanın dilinin olamayacağını" ifade eder. Dolayısıyla "Herder de, Hamann gibi, insanda aklın bağımsız ve tek başına etkinliği olan bir güç olmadığını, aklın dil içerisinde bir gerçeklik kazandığını belirtir. İnsanın bir akıl varlığı olması, onun düşünme yetisine sahip olması demektir. Dil dediğimiz şey de, düşünmenin dışı vurulmasından başka bir şey değildir. ...Dilsiz bir düşünme, mümkün değildir. Ne dil düşünmesiz ne de düşünme dilsiz olabilir. İnsanın dili, insanın dünyasıdır" (Akarsu 1984: s. 62). Bu çerçevede, dilin gelişimi, doğası ve sınırları üzerine karşılaştırmalı dil araştırmaları yapan Wilhelm Von Humboldt da (1767-1835), dil ve düşünceyi karşılıklı etkileşim içinde değerlendirir ve dilin düşünceyi biçimlendirdiğini vurgular. Humboldt için "dil, dilden bağımsız olarak meydana getirilmiş düşünceleri belirtmekten ibaret değildir; fakat bizzat düşünmenin biçimlendirici organıdır. ...Düşünme daima dili gerektirir, öyle ki dil olmaksızın düşünme olmaz. Dil düşünmenin oluşumu için zorunlu koşuldur" (a.e., s. 60). Dolayısıyla Humboldt'a göre, "insan, yalnızca dil aracılığıyla insandır" (Humboldt 1963: s. 11). Düşünsel ve bireysel varoluşu biçimlendiren yaratıcı bir etkinlik olarak dilin doğası ise, tarihsel olarak bir ulusun tinsel ve kültürel gelişimi içerisinde temellenmektedir. Buna göre, tarihsel ve kültürel olarak biçimlenmiş bir anlamlar ve simgeler dünyası içerisine doğan insanın kişiliği, bireyselliği ve kimliği de dilin bu kullanışlılığından bağımsız olarak oluşturulamaz.

### **Dilde Yaşam: Öznellik, Bireysellik ve Kimlik**

Dile, salt araçsal ve işlevsel bir bakış açısı, dillin, düşüncenin biçimlenmesindeki, benliğin ve kişiliğin oluşumundaki yaratıcı etkinliğini göz ardı

etmektedir. Ancak öznellik, bireysellik ve kimliğin yapılandırılmasında dilin merkezi bir işlevi vardır (Wyss 2002: 176-206). Böyle araçsal ve işlevsel bir bakış açısından hareketle “dilimin sınırları dünyamın sınırlarını imler” (Wittgenstein 1996: 131&5.6) diyen Wittgenstein, ampirik bilgi öznesi olarak kişinin, dille resmedilebilir olgusal dünyayla sınırlı olan bir bilme etkinliğindeki metafiziksel olanaksızlığı ifade etmekteydi; ama diğer yandan bu ifade, varoluşsal bir olanaklılığı da dile getirmektedir: Kişi, ancak dilin dolayımı sayesinde kendini ve var olanları anlayabilir ve anlamlı kılabilir.

Wittgenstein’in ilk dönemine (*Tractatus*) ait “dilimin sınırları, dünyamın sınırları” ifadesi, benlik ve bireysellik açısından belli bir dilsel solipsizmi ve sınırlı bir varoluşsallığı gösterse de, tarihsel, toplumsal ve kültürel olgu olan dilin sınırsız anlam dünyası içinde bu sınırlar parçalanmaktadır. Bu da, içinde yaşadığı dünyayla kendini tanımlayabilen bir insan varoluşu tasvirinin çizildiği anlamına gelmektedir. Aslında, Wittgenstein, ilk dönemde, dil-dünya ilişkisine yönelik mantıksal çözümleme çerçevesinde “ideal dil”in olanaklılığı üzerinde dururken; ikinci dönemde ise, dilbilgisel inceleme temelinde olağan, günlük dili ele alır (Soykan 2006). Bu anlamda, Wittgenstein, “*Felsefi Araştırmalar*”da ‘yaşam-biçimi’ kavramıyla ilişkilendirdiği dili, daha geniş anlam ifade eden bir konuma yerleştirir ve böylelikle özneyi, bir dilde verili olan bağlamla ilişkili olarak kavrar (Wyss 2002). Ancak analitik geleneğe ve bu gelenek içerisinde yer alan Wittgenstein’de, dilin dolayımında oluşturulan metafiziksel bir benlik, bireysellik ve kimlik kavramından söz edemeyiz.

Diğer taraftan, bir dil içerisine doğan kişi, ancak dilin ayırıcı özelliği sayesinde diğerleri ve varolan şeyler karşısında kendinin bilincine varabilir ve dilde kişiselleştirdiği dünya görüşü, yani söylemi sayesinde özbilinçli bir kişilik olarak dünyada var olur. Dolayısıyla kişinin dille ilişkisini, sadece bir dünyayı resmetme ya da sınırsız anlamlar dizisinde bir oyun ilişkisi olarak değil, yaratıcı bir etkinlik olarak anlamak ya da görmek durumundayız. Çünkü dil, sadece düşüncelerimizi ilettiğimiz bir alet veya kendisiyle var olanı resmettiğimiz bir araç ya da sıkıldığımızda istediğimizde kendisinden vazgeçebileceğimiz bir oyun değil, daha kökensel biçimde varoluşsal olarak kendisiyle yapışık olduğumuz, kendisi aracılığıyla kişiliğimizi ve benliğimizi bulduğumuz, kısaca özbilincimizi kazandığımız ve dünyamızı kurduğumuz yaratıcı ve oluşturucu bir etkinliktir. Kişi, tinsel dünyasını, dilsel dolayımında kişiselleştirebildiği ölçüde dile getirir ve dünyadaki varoluşunu anlamlı kılabilir; dolayısıyla, söylem, kişinin bireysel tininin dış görünüşünü ortaya koyar. O halde şöyle ifade edebiliriz: Dilin sınırları, bir anlamda benliğin, kişiliğin, bireyselliğin ve kimliğin sınırlarını ifade etmektedir.

Dilin, sadece işlevsel ve araçsal bir alet değil, aynı zamanda insanın, kendini ve diğer var olanları anlamasının ve açık kılmasının bir özelliği olduğuna ilişkin bir değerlendirmeyi Heidegger’de bulmaktayız. Ona göre, “dil varoluşsal-ontolojik temeli konuşma ya da söylemdir” Heidegger 2004: 236-§34). Bu anlamda, dilin görünüşe çıkması olarak konuşma ya da söylem, *Varlığın* dile gelmesi, yani diğer varolan şeylerden farklı olarak *Varlığı* anlama çabası içinde onunla diyaloga girebilen, *Varlığın* açıklığında onun konutunda yaşayan *Dasein* olarak insanın temel varoluşsal bir özelliğidir. Bu anlamda, “yerleşmek için insanın bir evi inşa ettiği ve sadece belirli bir konuma ve dayanağa bağlılıkla kendi dünyasını kazandığı kadarıyla, yani insan dilinde

yaşar ve dili aracılığıyla dünyasında yaşar; sonuçta dil, Heidegger'in ifade ettiği cümleye göre, 'varlığın evi' olduğundan, her ikisi de aynı şeyi ifade etmektedir" (Bollnow 1983: 11). Dünya-içinde-varolan olarak insan, dili, yani *Varlıkla* olan özsel bağlantısını gösteren söylemi sayesinde, diğer varolanlar arasına fırlatılmış olan varoluşunu açık kılmaya ve anlamaya çalışır. Bu anlamda, dünya-içinde tasarı varoluşu olarak kişi, diğerleriyle birlikte olmanın temel biçimi olarak söylem, yani birbirini işitme ve konuşma sayesinde dünyadaki varoluşunu anlamlı kılar, benliğini, kişiliğini ve kimliğini oluşturur. Özne olarak kişi, ancak kendini varolanlar aracılığıyla açık kılmaya çalışan *Varlığın* sesini, sessiz çılgınlığını işitebildiği ölçüde ve kendisi gibi diğer *Dasein*lerle karşılıklı konuşma, yani birbirini dinleme ve anlama çabası içerisinde söylemini kişiselleştirdiği oranda kendini gerçekleştirebilir. Dolayısıyla *Dasein* olarak kişi, dili sayesinde, bu dünyada bir diyalog varlığı olarak bulunmaktadır.

Ancak, diğer taraftan, kişinin Varlıkla ilişkisi bakımından dile ilişkin böylesi metafiziksel ve aşkınsal bir anlayış paradoksal bir durum yaratır: Tümel ve genel olan Varlığın (tanrı, ulus, cemaat, lider, vb.) sesi ya da söylemi karşısında, tikel olanın yani kişinin söyleminin anlamı ve değeri olmayacaktır. Bir başka deyişle, kişi Varlığın sesine kulak vermesi ve o sese tabi olması ölçüsünde kendi kişiliğini, bireyselliğini ve kimliğini oluşturacaktır. Bu durumda, bağımsız bir kişilikten ve bireysellikten söz edilemeyecektir.

Aslında insanın, diyalog varlığı olarak nitelendirilmesi, bir Ben-O, yani tek taraflı özne-nesne ilişkisine karşılık, dolaysız bir biçimde yüz yüze diyalog ilişkisi temelinde açıklanan simetrik bir Ben-Sen ilişkisine vurgu yapar (Buber 2003). Bu anlamda, "insanın bir diyalog olması, birbirinden işitmesi ve birbirine söylemesidir. İşiteni, söyleyeni ve hakkında konuşulan şeyi bir araya getiren, bir araya toplayan ve bir arada tutan diyalogdur" (Altuğ 2008: 7). Diyalog olarak bu ilişki, Ben'in, Sen'i hakiki Sen olarak biricikliği içinde tecrübe ettiği bir deneyimi ifade eder. Bu hakiki tecrübe ise, konuşan ve dinleyenin birbirine açıklığı içerisinde, yani her bir kişinin "bir başkasına açık olma" olanaklılığı çerçevesinde gerçekleşir. Aynı zamanda, insani ilişkinin olanaklılığı ve temelini ifade eden "bir başkasına açık olma", hiç kimse zorlamasa bile kişinin kendi içinde karşı olduğu bazı şeyleri kabul edebilmeyi, yani ötekini işitebilmeyi ifade eder (Gadamer 2009: 139-140). Bu anlamda, kişinin diyalog varlığı olması, bir kimsenin, kendisiyle ve çevresiyle, öteki insanlarla ve şeylerle dilsel dolayımın etkileşiminde, benliğini ve kişiliğini oluşturduğunu ve kendini dilinde gerçekleştirdiğini ifade eder.

Bir başka ifadeyle, kişi, kişiliğini ancak dil aracılığıyla kazanır ve kendini özbilinçli bir birey olarak dilsel iletişimin dolayımında kurulan yaşam biçimlerinde gerçekleştirir. Bu anlamda, "...insan olarak doğmak başka şey, insan-olmak başka şeydir. Latince konuşanlar çocuğa, pek küçük çocuklara 'insan' demeye yanaşmazlarmış. Latince çocuk 'infans'tır. 'Infans' konuşmayan, henüz dili-olmayan anlamına gelir. İnsan-oluş dilin oluşturduğu bir süreçtir. Çocuk, bir deyim, konuştuğunda insanlaşır. (yani) ...söyleneni anlayıp kendi de söze katıldığı için nesnelere üzerinde başkalarıyla bildirişmeye girişeceğinden; artık payına belli bir hak ve sorumluluk düşeceğinden, çocuk insan dünyasının eşliğinden içeri atlar" (Uygur 2011: 95). Dolayısıyla anlama ve anlaşmaya dayalı dilsel bildirişimin öznelerarası alanı içerisinde bir kişi, kimliğini edinir, kişiliğini kazanır ve öz-bilince sahip bireysel bir varlık olarak



toplumsal yaşama dâhil olur. Çünkü “kişiler, yalnızca bir dil ortaklığında ve öznelerarası dâhil olunan bir yaşam dünyası içerisinde bireyler olarak yetişirler. Bireylerin ve ait olunan topluluğun kimliği, bu oluşum sürecinde ortaya çıkar ve aynı temelde devamı sağlanır” (Habermas 1991: 46). Kişilik, dil tarafından yoğrulur. Kişi, kişiliğini, kişiselleştirdiği, kendisinin kıldığı dilsel anlam dünyasında bulur, kendini özgürleştirir ve yeniden üretir. Dolayısıyla birey olarak kişi, dilsel yeteneğini kullanabilmesi ölçüsünde kişiselleştirebildiği söylemle dünyasını yaratır, biçimlendirir, düzenler ve anlamlı kılar. Böylelikle kişi, dille döşediği kendi yolunda ilerler.

Diğer taraftan, insanın, bir diyalog varlığı olarak nitelendirilmesi, daha başlangıçta dilsel iletişimin öznelerarasılığında biçimlenen bir öz-bilince ve rasyonelliğe vurgu yapar. Bu çerçevede rasyonellik, aynı dili konuşan ve birbiri anlayan bütün kişileri içeren topluluğu oluşturur. “Bu açıdan dil, ortak aktivitelere katılan ve aynı aktivite içerisinde yer almış olan ötekinin tutumunu üstlenebilen birey tarafından oluşturulan bir süreçtir. Ötekinin tepki gösterdiği edim ve davranışlar-jestler sayesinde birey, ötekinin tutumunu kendi içinde ortaya koyabilir” (Mead 1972: 332). Bu nedenle, toplumsal ve kültürel bir olgu olan dilin dolayımından geçerek oluşturulan bireysellik ve kişilikte, kendini bilen özne olarak öz-düşünümsel Ben’in bulunduğu her zaman yönelimsel bir Benlik’tir. Dolayısıyla öznellik ya da bireysellik olarak bilen ve eyleyen “...Ben, ötekilerin tutumuna organizmanın tepkisidir; Benlik, birisinin, ötekilerinin tutumunu kendinde üstlenmesiyle oluşur. Ötekilerin tutumu, kurulan Benliği oluşturur ve birisi, bir Ben olarak buna tepki gösterir” (Mead 1972: 175). Bu anlamda, benlik ya da kendilik, yüz yüze eylemede bir başkasının, yani öteki-*egonun* bakışında söz konusu olan benim-*egomun* tasarımı olarak oluşmaktadır (Habermas 1988: 211). Bunu, fenomenolojik anlamda ifade edersek, Ben için aynı davranışlara karşılık gelen yaşanmışlıkların, öteki’nin davranışlarına yansıtılmasıyla, bir yandan öteki’nin kendisi için yaşanmışlıklar edinmeye yetenekli bir özne, bir *ego* olarak kavranması, diğer yandan Ben’in de kendini öteki-Ben için dışarıdan görülür bir öteki olarak kavranmış olduğum şeyi içermesi söz konusudur (Lyotard 2007: 97). Bu anlamda, benlik, kendi kendini nesne yaparak değil de, dışsal bir nesnede, yani dilsel iletişimin öznelerarasılığında biçimlenen toplumsal bir nesneyle ilişki temelinde kurulmakta ve bireysellik ve kişilik bu çerçevede oluşmaktadır. Bu anlamda, “kimlik, bu biçimiyle sadece Başkalık kavrayışını ifade etmez, aksine daha çok kendi ve yabancı arasındaki etkileşimde deneyimlenen şeyi ifade eder (Wyss 2002: 176-206). Bu nedenle, “her ‘ben’i görünmez bağlarla sayısız ‘sen’lere bağlayan aracıdır dil. Tek ben bile kendini, kendisine ‘ben’ diyebilen başka bir ‘ben’in ‘sen’i olarak kavramadıkça gerektiği gibi tanıyamaz. İşte dil, ‘ben’i ‘ben’, ‘sen’i ‘sen’ kılan öncedir” (Uygur 2011: 95). Dolayısıyla benlik tasarımının dil aracılığıyla oluşturulması, aynı zamanda öz-benliği sınırlayan ve ötekileştiren bir Ben’i ve böylelikle biçimlenen bir bireyselliği ve kimliği ifade eder.

Diyalog varlığı olarak kişinin öz-bilincinin ve öz-benliğinin dilin dolayımı aracılığıyla kurulması, kendini kendi kesinliğinde bilen ve kuran soyut özdeş-ben olarak bir özneliği, dolayısıyla da araçsal ve stratejik biçimde eyleyen bir özneyi veya bireyi yerinden eder. Bu anlamda, Habermas’ın iletişimsel rasyonellik ve eylem kuramı, dilin salt araçsal değil, aynı zamanda biçimlendirici ve yaratıcı özelliğine vurgu yapan bir görüş olarak değerlendirilebilir. İletişim, yani dil temelli bu kuram, aynı zamanda insani

çoğulculuğun ve kültürel çeşitliliğin anlamıyla örtüşebilecek bir bireysellik, kişilik ve kimlik olanağını da gösterebilir. Habermas'a göre, iletişimsel rasyonellik, "aklın bilişsel-araçsal daraltılmalarına karşı koyan" (Habermas 2001: 18) bir akıl biçimidir. Dolayısıyla, uzlaşılı yönelimli dilsel etkileşimin karşılıklı tanınma ilişkisinde biçimlenen bir iletişimsel akıl, özne-nesne özdeşliği temelinde işleyen ve kavramın nesnesini, yani bilgiyi olgusal ve tarihsel süreci dışta bırakacak biçimde soyut bir öz-bilincin kesinliğinde ortaya koyan ve araçsal biçimde işleyerek Ötekiyi şeyleştiren öznal-araçsal bir aklın olumsuzlaması olarak ortaya çıkar.

Soyut öznal-araçsal akıl, *ego cogito*yla özdeş olan bir öz-bilinç olarak Descartes'ta ortaya konulmuştu. Habermas'a göre, bu öz-bilinç, Kant'tan beri aşkınsal değerini arttırmış soyut özdeş-Ben olarak, aynı zamanda dünya-kurucu ve özerk eyleyen özne ve birey olarak kavranmaktadır (Habermas 1988: 197). Bu dünya kurucu aşkınsal ben-özdeşliğini, tarihsel süreçte gerçekleşen bir öz-bilinç olarak kavrayan "Hegel, ben ve öteki diyalektiğini tinin öznelerarasılığı (intersubjektivität) çerçevesinde değerlendirir; dolayısıyla burada ben, kendisi ile kendisinin ötekisi olarak değil, ben bir başka benle öteki olarak iletişim kurar" (Habermas 1997: 11). Bu açıdan, iletişimsel akıl ve rasyonellik, soyut özdeş-ben olarak öz-bilincin tarihsel-olgusal süreçte öznelerarası etkileşimin biçimleniş ve farklılaşmasının sonucu olarak açığa çıkan bir aşamayı ifade etmektedir.

İletişimsel eylem ise, öncelikle dil yetisine sahip insanların birbirleriyle etkileşimini ifade eder. Dolayısıyla bu etkileşim, konuşma ve eyleme yeteneğine sahip en az iki kişiyi varsayar. Etkileşmek, kazanılan konuşma yeteneğiyle birlikte, önceden kabul edilmiş kurallar çerçevesinde ve süreçte öğrenilmiş simgeler aracılığıyla birbirleriyle karşılıklı söz alışverişinde bulunan bireylerin temel özelliği olarak görünür. Bireysel ve toplumsal yaşamın temel özelliği olarak görünen bir iletişimsel eylem kavramı, konuşma ve eyleme yeteneğine sahip bireylerin anlaşabilmelerinin ve etkinliklerini düzenleyebilmelerinin olanağı olarak etkileşim ilişkileri içerisinde ortaya çıkan dilsel ve dil-dışı bütün simgesel anlatımları ifade etmektedir (Habermas 1998: 561). Kişiler, yaşam dünyaları ufku ve dünya görüşleri çerçevesinde anlamlandırılmış simgesel anlatımlar aracılığıyla birbiriyle etkileşerek, bireysel ve toplumsal yaşamı düzenlerler. Bu anlamda, iletişimsel eylem, Wittgenstein'in dil oyunu ve yaşam biçimi ilişkisi çerçevesinde ele aldığı dil ve pratiğin birlikteliğini ifade etmektedir.<sup>2</sup> Buna göre, iletişimsel eylem, yaşam biçimi ve yaşam-dünyası ufku içerisinde anlamlandırılan simgeler sistemi aracılığıyla bireysel, toplumsal ve kültürel yaşamın yeniden üretilmesinin olanaklılığını gösterir.

Habermas'a göre, aslında, toplumsal alanda, kimliklerin ve kişiliklerin oluşturulmasında; değerlerin, normların ve kurumların yapılanmasında temelde iki rasyonellik ve eylem biçimi aynı anda ortaya çıkmaktadır. Bir yanda, geleneksel

<sup>2</sup> İkinci dönem Wittgenstein'la ilişkili olan bu anlayış, dil ve dünya arasındaki ilişki ve anlam sorunu üzerinde durur. Dile için kuralların belirlendiği bu ilişkide, bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımındadır. Kullanım, ancak "dil oyununda" parçalanmış gelenek-göreneklerle veya bir yaşam biçimiyle birlikte bir topluluğun işlevi olarak ortaya çıkar. "Dil oyunu" sözcüğü, burada dili konuşmanın, bir etkinliğin veya bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu vurgulamaktır.

anlamda özdeş-Benin şeyleştirici ve ötekileştirici aklın söylemi ve başarı yönelimli araçsal eylemi, diğer yanda iletişimsel aklın söylemi ve uzlaşma yönelimli eylemi, yani birbirleriyle karşılaşmak durumunda olan iki rasyonellik ve eylem biçimi söz konusu olur. Dolayısıyla, dil oyunlarının iletişimsel eyleme bağlı biçimlenen bir rasyonelliği ve stratejik eyleme bağlı olan bir amaç-arac ilişkileri rasyonelliği karşı karşıya gelmek durumundadır. Böyle bir karşılaşma, geleneksel toplumsal ve siyasal yapıyı dönüştürecektir. Çünkü günümüzün çoğulcu toplumsal ve siyasal yapısında, stratejik yönelimli amaç-arac rasyonel ilişkileri temelinde ortaya konulan meşrulaştırma biçimleri artık yetersiz ve geçersiz kalmaktadır (Habermas 1997: 47). Bu durumda, soyut öznelciliği veya belli bir kolektif özneyi temele alan pratik akıl kavramından farklı olarak iletişimsel akıl, günlük yaşam pratiğinin farklı kimlikleri ve kültürel çoğulculuğuna bağlı olarak öznelarası uzlaşısının dilsel ortamında açığa çıkan bir rasyonellik biçimi olarak oluşur. Dolayısıyla eşzamanlı olarak bu rasyonellik temelinde, modern toplumda öznel pratik aklın bilişsel-aracsal işleyişinin şeyleşmiş yapılarının yansımaları olan ve zorunluluk alanını gösteren yönetsel ve kurumsal bir dizgeye karşılık, uzlaşma yönelimli eylemin ve karşılıklı tanıma ilişkilerinin öznelarası iletişimsel rasyonelliği temelinde yapılandırılan ve özgürlük alanına karşılık gelen bir yaşam dünyası biçimlenir. Dolayısıyla, iletişimsel rasyonellik ve eylem temelinde biçimlenen böyle bir dünya çerçevesinde ancak bireysel farklılıkları ve kültürel çeşitliliği dışlamayan kimliklerin ve kişiliklerin oluşumu olanaklı olabilecektir.

Konuşma ve eyleme yeteneğine sahip kişilerin birbirleriyle dilsel ve dilsel olmayan simgeler üzerinden etkileşimlerini ve etkinliklerini ifade eden iletişimsel eylem, nesnelere ve şeylere yönelik monolog biçimindeki bir açıklama yöntemi ve gözlemci perspektifinden farklı olarak, diyalog biçiminde yürütülen bir anlamı anlama yöntemi ve katılımcı perspektifini gerekli kılar. Bu, özne-nesne ayrımı temelinde araçsal olarak şeylere ve olaylara yönelen ve deneyimi tek başına kuran gözlemci bakış açısından farklı olarak, öteki bireyler ve anlatıların etkileşimiyle biçimlenmiş anlamı anlayan, yani *hermeneutik* bir bakış açısını ifade eder. Diğer taraftan, iletişime katılanların açıklama ve yorumlama etkinlikleri, dilsel dolayımında oluşturulmuş kültürel bir öz-anlayışa sahip olan kişilerin yaşam-dünyalarının ufku ve dünya görüşleriyle sınırlıdır. Bu nedenle, “iletişimsel eylemde bulunanlar her zaman, yaşama evrenlerinin ufku içinde devinirler; bu ufuktan dışarı çıkamazlar. Yorumcular olarak kendileri de söz ve eylemleriyle yaşama evrenine dâhildirler” (Habermas 2001: 558). Diğer taraftan, bu durumda, eğer taraflar yaşam-evrenlerinin ve dünya görüşlerinin dışına çıkamıyorlarsa, yani yaşam evreninin ya da yaşam dünyasının kendisi bu anlamda öznelere aşkınsalsa ve onların uzlaşabilmelerinin başka bir aşkınsal temeli yoksa tarafların her birinin yaşam tarzından ve dünya görüşünden kaynaklanan bilişsel, kültürel ve olgusal farklılıkları aşip anlaşabilmeleri nasıl olanaklı olabilecektir sorusu ortaya çıkar.

Bu sorunun çözüm olanaklılığını, Habermas, karşılıklı perspektif değişiminin bakışımı koşullarında ortaya konulan bir yorum-bilgisel modelde görür. Buna göre, konuşan ve dinleyen, işiten ve söyleyen rollerinde etkileşen kişiler, her konuşma durumunun koşulu olan bakışımılığı kabul etmektedirler. Dolayısıyla, bir söylemde birbirlerini anlama zorluğu çeken taraflar, bu bakışımılık temelinde aşamalı olarak bakış açılarını genişleterek, diğerininkiyle örtüşmesini sağlayabilirler. Buna göre, “... anadilini konuşan kişi, kişi zamirlerini nasıl kullanması gerektiğini öğrenirken aynı

zamanda konuşma esnasında birinci ve ikinci şahıs perspektifleri arasında geçiş yapma yetisini de kazanır. Bu karşılıklı perspektif değişirme dinamiği içinde, iki tarafın da etnik-merkezci olmayan ya da dönüşme öngörmeyen, aksine öznelararasında paylaşılan bir yoruma ulaşmasının mümkün olduğu ortak bir anlamlandırma anlayışı tesis edilir” (Habermas 2007: 22). Diğer deyişle bu bir anlamda, kişinin, dünyaya, başka dünyalardan bakabilmesini sağlayan bir perspektife sahip olabilmesidir. Ancak, şahıs zamirlerini kullanabilme yeteneği çerçevesinde ortaya konulan böyle bir model, yaşam tarzından ve dünya görüşünden kaynaklanan gerçek bilişsel, olgusal ve kültürel farklılıkları ve çatışmaları aşmada, tek başına yeterli olamayabilir. Bu anlamda, Cassirer, dili, “Ben”i temsil etmek için kullanılan farklı ifade araçlarının bir zenginliği olarak görür. Ben kavramının biçimlenmesi, zamire bağlı değildir, aksine başka etki alanları aracılığıyla, örneğin isim ve fiil aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla Cassirer, dilin, özne-kurucu eylem yönünü vurgular. Dilin bu eylem yönü, yaşamdaki edim sözcüklerini ifade etmektedir. Bu anlayış ise, açık biçimde olmasa da, Austin’in söz edimleri<sup>3</sup> tartışmasına götürür (Wyss 2002). Buna göre, dille sadece betimlemeler yapılıp, bildirimler ve saptamalarda bulunulmaz, aynı zamanda edimsel olarak söylemek ya da konuşmak yoluyla bir şey yapılmaktadır. Ancak bu yaklaşım, dil-düşünce ilişkisini işlevsel ve araçsal biçimde tek boyutlu olarak ele almaktadır.

Konuşma ve eyleme yeteneğine sahip bireylerin, ortaklaşa kabul ettikleri normlar temelinde uzlaşma yönelimli biçimde yürüttükleri iletişimsel eylem, kişilerin yaşam dünyaları ufku ve dünya görüşleri çerçevesinde ortak ilgilere yönelik bir anlamlandırma çabasını gerektirir. Bu anlamda, “uzlaşmanın işlevsel görünüşü açısından iletişimsel eylem, geleneğin ve kültürel bilginin üretilmesine; eylem koordinasyonu açısından, sosyal bütünleşmeye ve dayanışmanın yerleştirilmesine; sosyalizasyon açısından iletişimsel eylem, kişisel kimliklerin biçimlendirilmesine yarar” (Habermas 2009: 182). Ancak, diğer taraftan iletişimsel eylem, tek başına kimliğin, kişiliğin ve toplumun yeniden üretilmesinin olanaklılığı ve tek belirleyicisi olarak da görülemez. Çünkü Habermas, yaşam-dünyası içinde iki eylem türünün, diğer deyişle uzlaşma yönelimli bir iletişimsel eylem ve bu eylemi yönlendiren başarı yönelimli bir araçsal eylemin birlikte ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu açıdan, geleneğin ve kültürel bilginin uzlaşma temelinde yeniden üretilerek, kimliklerin oluşturulması, sosyal bütünleşme ve dayanışmayı sağlayacak bir iletişimsel eylem, yönetsel ve ekonomik yapıyı belirleyen ve dolayısıyla yaşam dünyasını güç ve çıkar ilişkiler çerçevesinde biçimlendiren başarı yönelimli stratejik ve araçsal olarak yeniden üretilen söylemler karşısında yetersiz kalacaktır. Dolayısıyla ötekine duyarlı, farklılıkları ve çoğulculuğu kabul edebilecek kişilik ve bireysellik oluşumu, ancak böylesi baskıcı ve araçsal stratejik söylemleri üreten yapıların çözülmesi ve dönüştürülmesi oranında olanaklı olabilecektir. Ancak Habermasçı iletişimsel rasyonellik ve eylem anlayışı, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız eksiklere rağmen, dilin yaratıcı-biçimlendirici ve işlevsel-aracsal yanını uzlaşma çabası olarak görülebilir.

<sup>3</sup> Austin, “söylemek söyleneni yapmak olabilir mi?” sorusu çerçevesinde, dilin edimsel kullanımı söz konusu olduğunda bir şey söylemenin aslında bir şey yapmayı ifade ettiğini göstermeye çalışır (Austin 2009: 45-48).

Diğer taraftan, özneler ya da bireyler arasında herhangi bir kısıtlama, zorlama ve baskının olmadığı tamamen şeffaf bir söylem ya da iletişim durumunu, yani Habermasçı “ideal söylem” anlayışını Foucault bir ütopya olarak görür (Foucault 2011: 243-244). Çünkü ona göre, hakikat ya da bilgi ilişkisi iktidardan bağımsız düşünülemez. Özellikle modern devlet ve iktidar yapısı bilimsel, siyasal, hukuksal, ekonomik, dinsel vb. söylemler üzerinden işleyen hem bir özneleştirme ve bireyselleştirme hem de devletle bütünleştirme biçimi olarak görülmek durumundadır. Bu anlamda iktidarın uygulanması, yani yönetim sadece devletin organlarının ve kurumlarının idaresini değil, aynı zamanda bireylerin ya da grupların tutum ve davranışlarının yönlendirilmesini de kapsamaktadır. Bu anlamda iktidar, bir başkası üzerinde zor ve baskı uygulama ilişkisi değil, daha çok bir başkasının eylemi üzerinde eylemde bulunma biçimi olarak ortaya çıkar. “Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir” (a.e., 63). Dolayısıyla yapılması gereken bu iktidar ilişkilerini ve hâkim söylemleri oluşturan ideolojik, etnik, dinsel vb. yapıların ve bu yapılar çerçevesinde biçimlenen ve boyun eğdirilen bireysellik, öznellik ve kimliklerin çözümlenmesine karşı mücadele etmektir. Öyleyse bu mücadele, mevcut sömürü ve tahakküm ilişkilerinin oluşturulmasını ve sürdürülmesini sağlayan hâkim söylemlere karşı olan söylemler ortaya koymaktır. Ancak, mevcut iktidar ilişkilerini ve tahakküm ve sömürüye neden olan yapıları üreten ekonomik, tarihsel ve olgusal koşullar göz önünde bulundurulduğunda, böylesi ilişki ve yapıların sadece karşı söylemler oluşturularak ya da bunların işleyiş biçimleri gösterilerek ortadan kaldırılmayacağı da açıktır.

## Sonuç

Dil-düşünce ve dünya ilişkisine ilişkin olarak modern felsefi anlayış, genel olarak bilen öznenin hareketle dili düşüncelerin iletilmesinin bir aracı-aleti olarak değerlendirmiştir. Benzer şekilde, felsefi sorunları dil problemi olarak değerlendiren çağdaş analitik felsefede dil-geçeklik ilişkisini temel almış, dolayısıyla dilin işlevsel ve bağlamsal yönü üzerine yoğunlaşmıştır. Örneğin bu gelenek içerisinde yer alan Wittgenstein, dil-düşünce ve dünya ilişkisinde dilin işlevsel ve kullanımsal yönü üzerinde durmuştur. Dolayısıyla dil-düşünce ve dünya ilişkisini tek yönlü ele almış, dilin benlik, kişilik, bireysellik ve kimliğin oluşumundaki rolü üzerinde durmamıştır. Buna karşılık, özellikle Heidegger *Dasein*'in varoluşsal çözümlenmesi çerçevesinde dili, insanın Varlığın açıklığında bulunmasının olanaklılığı sağlayan yaratıcı ve oluşturuca bir etkinlik biçiminde değerlendirmiştir. Ancak Heidegger'in bu metafiziksel-ontolojik çözümlenmesi, dilin yaratıcı ve oluşturuca özelliğine vurgu yapsa da, bağımsız bir kişilik, bireysellik ve kişilik oluşumu bakımından problemleri gözükmemektedir. Çünkü kişi ya da birey, Varlığın (Tanrı, ulus, lider vb.) sesine kulak vermesi ve o sese tabi olması ölçüsünde kişiliğini, bireyselliğini ve kimliğini oluşturmak durumunda kaldığından, Varlığın sözü ya da sesi karşısında, onun sözü ya da söyleminin bir anlamı ve değeri olmayacaktır. Bu durumda, bağımsız bir benlikten, bireysellikten ve kişilikten de söz edilemeyecektir. Başka bir deyişle, Varlığın sesine ya da söyleminde göre biçimlenmiş bağımlı bir benlik, bireysellik ve kişilik söz konusu olacaktır.

Diğer taraftan, dil-düşünce ve dünya ilişkisinde bilen öznenen hareket eden bilinç felsefesi paradigmasına karşılık, Habermas, dilsel iletişim ve etkileşimin karşılıklılığında biçimlenen bir öznellik ve bireysellik anlayışı ortaya koyar. Bir başka deyişle Habermas, dil temelinde özne aklı iletişimsel akla dönüştürür ve yaşam dünyasının dilsel eylemi içerisinde bireyselleşmiş özneleri birer iletişimsel öz-bilinç olarak konumlandırır. Habermas'ın, anlamlı simgeler sistemi olan dilsel etkileşimin karşılıklı anlama ve anlaşma sürecinde biçimlenen bir bireysellik ya da özneliğin olanağını gösterme çabası, aslında bireysel ve toplumsal yaşamın, dilsel uzlaşının öznelarasılığ ve karşılıklı tanınma ilişkileri temelinde biçimlenen rasyonel yapılardan oluştuğunu ifade etmektedir. Bu anlamda, dilin, bireysel temelde yaratıcı ve oluşturucu özelliği, toplumsal temelde ise işlevsel ve araçsal yönü ortaya konulur. Ancak ideolojik, sınıfsal, etnik, dinsel vb. ayrımlar temelinde sömürü ve tahakküm ilişkilerine göre şekillenen bir toplumsal ve siyasal yapı göz önünde bulundurulduğunda, Habermas'ın dilsel iletişim ve etkileşimin karşılıklı tanınma ilişkisi temelinde biçimlendiğini varsaydığı bir akıl, öznellik ve bireysellik yapısı çok da gerçekçi değildir. Çünkü mevcut iktidar ilişkileri temelinde üretilen, dışlayıcı ve ötekileştirici bir işleve sahip olan söylemler çerçevesinde biçimlendirilen ve manipüle edilen bir öznellik, bireysellik ve kişilik yapısı söz konusudur. Dolayısıyla bağımsız bir benlik, bireysellik ve kişilik olanağı, ancak böylesi ilişkileri ve söylemleri oluşturan yapıların dönüştürülmesi oranında olanaklı olabilecektir.

Öznellik açısından, dil-düşünce ve dünya ilişkisinde ortaya çıkan iki temel anlayıştan özcü-doğalcı yaklaşım, düşünce ve dili özdeşleştirirken dilin yaratıcı ve biçimlendirici yanına vurgu yapmaktadır. Buna karşılık, uzlaşımşalcı yaklaşım aklın ürünü olarak dilin işlevselci ve araçsal yönünü ön plana almaktadır. Ancak benliğin ve özbilincin oluşumu açısından dilin yaratıcı ve biçimlendirici yanı, kişiliğin, bireyselliğin ve kimliğin oluşumu ve sürekli gelişimi açısından da dilin işlevselliği ve araçsallığı eşzamanlı olarak etkili olmaktadır. Bu anlamda, dilin yaratıcı ve oluşturucu özelliği, düşünceyle karşılıklı ilişkisindeki biçimsel-formel yan, yani özbilincin ve kendiliğin oluşmasındaki asıl etkin kısım olarak görülebilir. Buna karşılık, dilin işlevselliği ve araçsallığı ise, kişiliğin, bireyselliğin ve kimliğin gelişimi açısından kişisel olarak onu kullanabilme ve ona hâkim olabilme anlamında, pratik ve duyarlılıkla yakın ilişkili olan potansiyel ve maddi yan olarak anlaşılabilir.

Sonuç olarak, dil olmaksızın, insanın dünyaya erişimi ve dünyayı anlaması ve anlamlandırması olanaklı değildir. Dil yardımıyla, deneyimlediğimiz şeyleri adlandırır ve çevremizi düzenleriz. Dolayısıyla benliğin, özbilincin, bireyselliğin, kişiliğin ve kimliğin oluşumunda etkili olan sembollerin ve işaretlerin haznesi olarak dil, tinsel olarak gerçekliğe erişimimizi ve onu anlamlandırmamızı ve birbirimizle anlaşmamızı sağlar; dolayısıyla da olgusal çevremizin ve kişisel deneyimlerimizin sınırları ardında bulunur.

## **Subjektivität, Individualität und Identität in Bezug auf Sprache-Denken und Welt**

### **Zusammenfassung**

Die Person ist in eine Welt der Sinne geschaffen nach Sprache geboren und begründet eine Ich-Du-Beziehung durch die Vermittlung der Sprache vom Anfang ihres Lebens. In diesem Grunde beginnt die Person ihre Ego, Persönlichkeit und Identität aufzubauen. Ego, der durch die Vermittlung der Sprache als soziale und kulturelle Faktum geprägt ist, enthält sich selbst den Zustand des Individuum und der Person. Das bedeutet in der gleichen Zeit, dass intersubjektive Ego, Persönlichkeit, Individualität und Identität durch die sprachliche Organisation sozialen und kulturellen Beziehungen gebildet werden. Im Allgemeinen gibt es zwei grunden Perspektive im Kontext der Beziehung der Sprache-Denken und Sprache-Welt in der Geschichte der Philosophie. Einer von ihnen, die Sprache und Denken entspricht, dient Sprachverständnis als kreative Tätigkeit; andere Verständnis sieht auch die Sprache als ein Produkt des Geistes, ein Mittel oder Werkzeuge der Übertargung von Ideen. In diesem Artikel wird das Thema der gebildete Subjektivität, Individualität und Identität in Bezug Denken von Sprache diskutiert; und wird die Möglichkeit der Vereinbarkeit von zwei Auffassungen konzentrieren.

Im modernen philosophischen Verständnis wird die Sprache im allgemeinen als Mittel der der Kommunikation von Ideen betrachtet. In diesem Zusammenhang hat das konventionell Verständnis, das die Sprache als Produkt der der Geist sieht, die instrumentelle und funktionale Perspektive in Bezug auf die Beziehung zwischen Sprache-Denken und der Welt. In diesem Sinn hat die analytischen Philosophie, die sich auf Sprachprobleme konzentriert, die Sprache im Hinblick auf funktionelle und instrumentale Aspekten ausgewertet. Deshalb bewertet dieser Ansatz das Verhältnis von Sprache-Denken und Welt einseitig. Zum Beispiel Wittgenstein in dieser Tradition betont die funktionalen und instrumentalen Ausrichtung von der Sprache. Also dieses Verständnis ignoriert die Verbindung der Sprache zur Ego, Individualität und Persönlichkeit. Demgegenüber betont das essentialistische-naturalistische Verständnis, die kreative und gestaltende Aspekte der Sprache in Bezug auf die Beziehung zwischen Sprache-Denken und der Welt. In diesem Sinn hat Heidegger die kreative und gestalte Eigenschaft der Sprache in Verbindung mit dem Sein als ontologische und metaphysische. Aber diese Eigenschaft der Sprache ist in Bezug auf die Schaffung Ego, Individualität und Persönlichkeit problematisch. Denn es ist schwierig, unabhängig von das Sein (Gott, Volk, Führer vb.) eines einzelnen Selbstverwirklichung.

Auf der anderen Seite hält Habermas die Sprache im Hinblick auf die sowohl funktionale als auch kreative. Er nimmt die gestalte Vernunft, das Ego und die Persönlichkeit in Rahmen die Konventionalität der sprachlichen Kommunikation. Allerdings diese seine Analyse ist auch unzureichend. Denn es ist nicht möglich für sprachliche Kommunikationsumgebung der Verständigung oder ideale Diskurs unabhängig von ideologischen, religiösen, Klasse Ansichten. Aber trotz dieser Mängel wertet Habermasche Ansicht sowohl funktionale und instrumentale als auch der kreative und gestaltende Eigenschaften der Sprache zusammen.

Als Zusammenfassend soll die Beziehung zwischen Sprache-Denken und Welt in Bezug auf sowohl die kreative-gestaltende als auch funktionale-instrumentale Eigenschaft der Sprache berücksichtigt werden. In diesem Sinn die kreative und gestaltende Funktion der Sprache wird die formale Seite im Sinn der gegenseitigen Beziehungen mit dem Denken, zwar als Haupt aktive Rolle bei der Bildung des Selbstbewusstseins und Selbst berachtet. Allerdings wird die Funktionalität und Instrumentalität der Sprache die potenzielle und materiale Seite in Bezug auf den Praxis und die Empfindlichkeit. Denn ist es nicht möglich, der Mensch zu verstehen und sinnvoll von der Welt sowie den Zugriff auf die Welt ohne die Sprache. Wir rufen, was wir erleben und organisieren unsere Umwelt. So die Sprache ist das Reservoir an Symbolen und Zeichen wirksam bei der Bildung des Selbstbewußtsein, der Individualität, der Persönlichkeit und der Identität. Die unsere Vereinbarung miteinander Sprache liegt hinter den Grenzen unserer Umwelt und persönliche Erfahrung liegt.

### **Schlüsselwörter**

Sprache, Denken, Ich, Ego, Selbst, Persönlichkeit, Individualität, Intersubjektivität.



## KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia (1984) *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ALTUĞ, Taylan (2008) *Dile Gelen Felsefe*, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ARİSTOTELES (2002) *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Onuncu Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ASTER, Ernst Von (1994) *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Çev. Macit Gökberk, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- BOLLONOW, Otto Friedrich (1983) "Der Mensch und seine Sprache", Erschienen in: *Kindlers Enzyklopädie der Mensch*. Hrsg. von H. Wendt / N. Loacker. Bd. 6: Sprache, Kunst und Religion. Zürich. S. 17-56.
- BUBER, Martin (2003) *Ben ve Sen*, Cev. İnci Palsay, Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2010) *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2011) *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden&Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GADAMER, Hans-Georg (2009) *Hakikat ve Yöntem*, Çev. Hüsamettin Arslan& İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- HABERMAS, Jürgen (2007) *Bölünmüş Batı*, Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, Jürgen (1991) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Erste Auflage, Frankfurt am Main: Shurkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1997) *İdeoloji Olarak Teknik Ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, Jürgen (2001) *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- HABERMAS, Jürgen (1988) *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen (1998) *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- HABERMAS, Jürgen (2009) *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*, Shurkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, Martin (2004) *Varlık ve Zaman*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- HUMBOLT, W. Von (1963) *Schriften zur Sprachphilosophie*, In W. von Humboldt: Werke, Bd. 3.
- Hg. A. Flitner, K. Giel. Stuttgart.
- Jones, W. T. (2006) *Ortaçağ Düşüncesi, Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- KINDERMAN, Thorsten (2004) *Poetische Geschichte Zum Geschichtsverständnis Hamanns, Herders und Novalis*, Philosophische Dissertation angenommen von der Neuphilologischen Fakultät der Universität Tübingen.

LOCKE, John (1996) *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İkinci Basım, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

LYOTARD, Jean-François (2007) *Fenomenoloji*, Çev. İsmet Birkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

MEAD, George Herbert (1972) *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Ltd., London, Copyright 1962 by Charles W. Morris.

PETERS E., Francis (2004) *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

PLATON (1193) “Kratylos”, Çev. Teoman Aktürel, *Diyaloglar I*, Üçüncü Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

SOYKAN, Ömer Naci (2006) “Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar”, *Cogito, Wittgenstein: Sessizliğin Grameri*, 4. Baskı, Sayı: 33 Güz, 2002, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, S. 40-78.

UYGUR, Nermi (2011) *Dilin Gücü*, 5. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

WITGENSTEIN, Ludwig (1996) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

WYSS, Eva Lia (2002) “Sprache, Subjekt und Identität, Zur Analyse der schriftlichen Genderpraxis am Beispiel von Liebesbriefen aus dem 20. Jahrhundert”, In: Faschingbauer Tamara (Hg): *Neuere Ergebnisse der Empirischen Genderforschung*, Olms (Germanistische Linguistik Bd. 167-168), S. 176-206.

Araştırma Makalesi  
Research Article

Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Pamukkale University, Faculty of Arts and Sciences, Philosophy Department, Denizli-Turkey  
fsmozturk@pau.edu.tr

## Epistemic Defeat, Deontology and Internalism

### Abstract

What, on the view of many epistemologists, underlies the rationale for internalism is the deontological thought that epistemic justification proceeds in terms of how well our believing that  $p$  stands *vis-à-vis* relevant epistemic duties. However, in “Deontology and Defeat”, Bergmann argues that the view that justification is to be analyzed in deontic terms does not motivate internalism, as many are inclined to suppose. I argue that Bergmann’s argument fails to show this, for the reason that his argument is based on equating  $S$ ’s belief that his second-order belief that  $p$  is epistemically irrational with the notion of epistemic defeat, the presence of which is sufficient but not necessary for epistemic irrationality.

### Keywords

Deontology, Epistemic defeat, Justification, Internalism, Bergmann.

Epistemologists generally agree that knowledge entails *epistemic* justification. But they are far from agreed on how to explicate the notion of justification. Internalist and externalist approaches to justification represent a basic division in contemporary epistemology. Broadly, internalism is the idea that epistemic justification is a purely internal matter in that the factors giving rise to justified belief should be *internal* to the believer. Thus it suggests a distinctively internalist requirement for justified belief.<sup>1</sup> But externalism denies any such internalist requirement on justified belief and suggests that epistemic justification mainly proceeds in terms of factors that are *external* to the believing subject.

As Greco (1990: 245) says, despite the fact that there are several forms of internalism, most epistemologists think that the deontological conception of epistemic justification supports internalism. That is, almost all internalists hold that what underlies the rationale for internalism is the deontological thought that justification is fundamentally a matter of how well an epistemic agent's believing that *p* stands *vis-a-vis* relevant epistemic duties, e.g., the duty to refrain from believing that *p* in the absence of having *good reasons* for thinking that his belief that *p* is likely to be true, or in the presence of having cogent evidence against either *p* or his *reasons* for *p*.<sup>2</sup> Alvin Plantinga (1990: 52), for example, traces internalism to deontology, and argues at length that the notion of deontological justification requires internalism. He says that deontology "is the *fons et origo* of the whole internalist tradition. It is this notion of deontological justification that is the source of internalism: deontology implies internalism". Matthias Steup (1996: 86) also claims that "deontological theories are, therefore, necessarily internalist".

This claim is based on the following line of thought. Since justification depends on how well one is carrying out one's epistemic duties and whether one could rightfully be blamed or held responsible for believing that *p*, then justifiers, including relevant epistemic duties and principles, must be within one's *internal awareness*. For that is what is crucial for whether one can be held responsible, or blamed, for one's believing that *p*; insofar as one meets his justificational requirements, that is, if and only if one's belief that *p* is adequately supported *so far as one can tell*, one cannot be blamed for believing *p*. If one cannot accurately ascertain one's epistemic duty, how can one be expected to perform that duty, and how can one reasonably be held responsible for performing that duty? Hence, it follows from the deontological view of epistemic justification that justifiers must be *internally accessible* to the subject. This constraint on the determiners of justification seems to imply that only subject's internal states qualify as epistemically legitimate justifiers. And this, if true, leads to internalism

---

<sup>1</sup> There are different versions of internalism, because they characterize this requirement differently. Internalist theories can be classified as: Perspectival internalism, access internalism, internal state internalism (mentalism), level internalism and norm internalism. See John Greco (1990), William Alston (1989: 186) and Richard Feldman and Earl Conee (2001) for a similar classification of internalist theories.

<sup>2</sup> Examples of epistemologists who analyze epistemic justification in deontic terms are Descartes (*Meditation* 4), Locke (Book IV, xvii, 24 of *Essay*), Bonjour (1985), Chisholm (1977), Ginet (1975), and Steup (1999).

according to which justification is a purely internal matter.<sup>3</sup> In Greco's (1990: 245) terms.

Internalists argue that epistemically justified belief just is epistemically responsible belief, but since epistemic responsibility is a function of considerations internal to the believing subject, epistemic justification is also a function of such internal considerations.

However, in "Deontology and Defeat" Michael Bergmann (2000) raises doubts as to whether there is any cogent inferential route from deontology to internalism. He argues that the view that justification is to be analyzed in deontic terms does not motivate internalism, as many are inclined to suppose. On his view, the inference from deontological construals of justification to internalism is unsound. Bergmann's (2000: 87) argument is briefly this:

Externalists can quite properly hold that: a subject knows that *p* only if she does not think her belief that *p* is defeated. But the absence of this sort of defeat (the sort that is present when one thinks one's belief is defeated) guarantees the only sorts of deontological justification that have a chance at inducing internalism. So, one can hold that knowledge requires these sorts of deontological justification while consistently rejecting internalism.

In this paper, I will argue that Bergmann's argument does not establish its conclusion. It might well be that an analysis of epistemic justification that is carried out in deontic terms does not provide us with a good reason for endorsing internalism. But this is not what I will oppose here. Rather, I want to argue that Bergmann's argument fails to show this. After presenting his argument, I will first argue that Bergmann's definition of "the no-defeater condition (NDC)" is problematic. Second, I will try to argue that the notion of deontological justification is *not* a sub-condition of NDC that is both internal and necessary for knowledge and justification. In a nutshell, Bergmann's argument fails because it is simply based on equating *S*'s belief that his belief that *p* is epistemically *irrational* with the notion of epistemic defeat, the presence of which is sufficient but not necessary for epistemic irrationality.

### Bergmann's Argument

Using the term "warrant" to refer to that which is sufficient, together with truth, for knowledge, Bergmann points out that at least two of the necessary components of *warrant* are "the no-defeater condition (NDC)" and "the deontological justification condition (DJC)". For Bergmann (2000: 88), "NDC is satisfied by a belief *B* just in case the person holding *B* does not believe *B* is defeated." Bergmann (2000: 90) defines two versions of NDC and says that both of them are internal conditions:

---

<sup>3</sup> But not every internalist endorses internalism on such deontological grounds. For instance, Alston (1989: 115-152), Richard Foley (1987: 13), Paul Moser (1989: 173-76), and Richard Fumerton (1995: 19-20) reject the view that justification should be understood deontologically, and go on to propose a different rationale for their internalism.

NDC is satisfied by S's belief B if and only if S does not consciously take B to be epistemically irrational.

NDC is satisfied by S's belief B if and only if S *would not on brief reflection* consciously take B to be epistemically irrational.

Moreover, Bergmann (2000: 94) provides two versions of DJC which are also internal:

DJC is satisfied by S's belief that p if and only if, in believing that p, S does not consciously take herself to be *violating a duty the violation of which makes her belief that p epistemically irrational*.

DJC is satisfied by S's belief that p if and only if, in believing that p, S would not upon reflection consciously take herself to be *violating a duty the violation of which makes her belief that p epistemically irrational*.

On Bergmann's (2000: 89) view, it is *epistemically irrational* for S to believe that p just in case "S believes that the considerations counting for and against p are so weighted that *now* believing truly and not falsely with respect to p is *not* best achieved by believing p." With these in mind, he argues as follows:

(1) NDC is an internal condition whose necessity for warrant is compatible with externalism.

(2) Warrant requires DJC that is also an internal condition.

(3) NDC entails DJC.

(4) But if DJC is entailed by NDC whose necessity for warrant is compatible with externalism, then the deontological conception of justification does not provide a good reason for endorsing internalism.

(5) Therefore, internalism is not supported by deontology.

The crucial premises of the argument are (1) and (3). Premise (1) claims that, for externalists, S knows that p only if S does not believe that p is defeated. That is, externalists think that knowledge requires that "S would not upon reflection consciously take" his belief that p to be epistemically irrational. Calling this condition NDC, Bergmann (2000: 91) claims that there are two main reasons that support premise (1). First, most externalists clearly suggest that NDC is necessary for warrant. Second, some internalists hold NDC is an internal but not an internalist condition.

On the other hand, premise (3) says that the satisfaction of NDC guarantees the satisfaction of the notion of deontological justification (DJC) that internalists require for warrant. In other words, it claims that the requirement that S does not *consciously* take her belief that p to be defeated entails the deontological justification condition. Bergmann's (2000: 94) argument for premise (3) — the claim that DJC is entailed by NDC — is this.

Suppose S's belief that p fails to satisfy DJC. Then, in believing that p, S consciously takes herself to be doing something she conceives of as *violating a duty the violation of which makes her belief that p epistemically irrational*. But then she

consciously takes her belief that  $p$  to *be* epistemically irrational. Consequently,  $S$ 's belief that  $p$  also fails to satisfy NDC.

The conjunction of (1) and (3) entails that, in requiring that NDC is necessary for warrant, externalists are committed to allowing that internal conditions such as DJC whose satisfaction is entailed by the satisfaction of NDC are also necessary for warrant. So, from (1) and (3), Bergmann concludes that since the satisfaction of DJC is entailed by the satisfaction of NDC whose necessity for warrant is compatible with externalism, then *no* internal version of DJC that is necessary for warrant motivates internalism.<sup>4</sup> In what follows I will argue that Bergmann's argument fails to establish its conclusion, because premise (1) is problematic and premise (3) is false. Let us begin with the first premise.

### Externalism and Epistemic Defeat

According to premise (1), Goldman (1986: 62-63, 111-12) and Nozick (1981: 196) hold that "warrant" requires an internal version of the no-defeater condition (NDC) and says that this condition is satisfied by  $S$ 's belief that  $p$  if and only if  $S$  does not believe that  $p$  is defeated. It also says that  $S$ 's belief that  $p$  is defeated just in case  $S$  believes that it is epistemically irrational to believe  $p$ . This, however, is not what Goldman and Nozick require for 'warrant', much less what epistemic defeat amounts to. According to Bergmann's formulation, NDC requires that  $S$  does not "consciously" consider his belief that  $p$  to be epistemically irrational. On this definition, NDC is satisfied by  $S$ 's belief that  $p$  if and only if  $S$  does not believe, on the basis of her reasons for or against  $p$ , that her twin epistemic goals of believing truths and avoiding falsity is not achieved by believing  $p$ . But this is not how Goldman and Nozick interpret the notion of epistemic defeat. The way in which they interpret it is as follows.

In *Epistemology and Cognition*, Alvin Goldman gives the following principle: (P1)  $S$ 's believing  $p$  at time  $t$  is justified provided that  $S$ 's believing  $p$  at  $t$  is permitted by a right system of justificational rules (J-rules). According to P1, the justification of a belief is a matter of the belief's being permitted by a system of right J-rules. J-rules permit cognitive state transitions, i.e., transitions from prior cognitive states to beliefs. They sanction certain basic psychological processes that produce the belief. A system of J-rules is "right" as long as all the processes so sanctioned are reliable. Goldman (1986: 62-63) clearly argues, however, that P1 is not sufficient for justification. According to him, the permission generated by a right system of J-rules could be "undermined", e.g., by being permitted to believe that the belief that  $p$  is not permitted, or by  $S$ 's believing that the belief that  $p$  is not permitted.

<sup>4</sup> Similarly, Goldman (1999: 274) and Kornblith (1988: 325-26) suggest that deontology is one of the main reasons most internalists have for endorsing internalism in epistemology, and go on to argue, however, that the inference from deontology to internalism via "the access requirement" or via "the doxastic presumption" is problematic. Greco (1990: 255) also thinks that the deontological conception of epistemic justification does not lend support to most versions of internalism: "perspectival internalism cannot be quite right if the responsibility conception is correct." On Greco's view, deontology induces only norm internalism.

Goldman supplements P1 with a “no undermining” requirement: “S’s believing  $p$  at time  $t$  is justified if and only if (a) S’s believing  $p$  at  $t$  is permitted by a right system of J-rules, and (b) this permission is not undermined by S’s cognitive state at  $t$ ”. Clause (b) requires no undermining of a belief’s permittedness. A given permission for S to believe  $p$  is undermined if S has a belief, or is permitted to have a belief, in the denial of this (lower-level) permission. So defeat involves either the presence of having a belief against S’s reasons for  $p$  or the presence of having evidence against  $p$  or his reasons for  $p$ .<sup>5</sup> Thus, on Goldman’s view, the non-defeater condition (DC) is satisfied by S’s belief that  $p$  just in case S does not believe that S is not permitted to hold  $p$ , i.e., that his belief that  $p$  is not reliably produced.

Similarly, although it is not something emphasized by him, Robert Nozick suggests that knowledge entails that S does not believe that her belief that  $p$  does not track the truth. So, on Nozick’s view, the non-defeater condition (DC) requires that S does not believe that  $p$  is not tracking the fact that  $p$ . In Nozick’s (1981: 196) terms,

Suppose that though the person’s belief that  $p$  is tracking the fact that  $p$ , yet the person believes it is *not*. We might doubt in this case that he knows...Perhaps it is appropriate to require that he not believe the negations of (the conditions) 3 and 4.<sup>6</sup>

So Nozick says that DC is satisfied by S’s belief that  $p$  just in case S does not believe that his belief that  $p$  does not satisfy certain externalist conditions. Like Bergmann’s NDC, DC is internal because its satisfaction can cognitively be accessible from a first-person perspective. That is, it is internal because a person can tell *by reflection alone* whether or not she believes that her belief that  $p$  does not satisfy certain reliability-making conditions.

But DC is different from NDC. According to DC, defeat is present if and only if (a) S has a belief against his reasons for  $p$ , or (b) S has evidence against either  $p$  or his reasons for  $p$ .<sup>7</sup> But, in saying that NDC is satisfied by S’s belief that  $p$  if and only if S does not (or would not on brief reflection) consciously take his belief that  $p$  to be epistemically irrational, Bergmann clearly suggests that defeat involves not only the presence of having a belief against the initial *reasons* for  $p$  but also the absence of having *good reasons* for  $p$ . For, the latter is also sufficient for epistemic irrationality. S

<sup>5</sup> By “S’s reasons for  $p$ ” and “evidence”, I have in mind the externalist sense of reason and evidence. For instance, a belief’s being permitted by a system of right J-rules constitutes S’s reason for  $p$  in the externalist sense. But when I say S’s *reasons* for  $p$ , I will have in mind the internalist sense of reason to which S has a cognitive access.

<sup>6</sup> The condition 3 says that if  $p$  weren’t true, S wouldn’t believe that  $p$ ; the condition 4 claims that if  $p$  were true, S would believe it.

<sup>7</sup> Nozick (1981: 196) seems to say that defeat only involves the presence of having a belief against the person’s reasons for  $p$  and not the presence of having evidence against either  $p$  or the person’s reasons for  $p$ . But he also says that DC handles Bonjour’s clairvoyant examples. In these examples, S has evidence against either  $p$  or his reasons for  $p$ , and this is why Bonjour thinks that externalism is inadequate. In order for Nozick’s DC to handle these examples, DC must also require the absence of having evidence against either  $p$  or his reasons for  $p$ . For this reason, I simply take it that Nozick’s definition of DC is also similar to Goldman’s DC in this respect.



will consciously take his belief that  $p$  to be epistemically irrational, even when S has no *good reason* to think that his belief that  $p$  is likely to be true. That is, NDC will be violated not only when S believes that S has reason to doubt that his belief that  $p$  is likely to be true, but also when S has no *good reasons* for thinking that  $p$  is likely to be true, since the satisfaction of the latter also amounts to epistemic irrationality. But DC will not be violated when S has no good reason for  $p$ , that is, when S's belief that  $p$  is not reliably produced. So NDC and DC are not the same conditions. NDC is a kind of negative justification condition to the effect that the belief not be irrational from S's own perspective. So, in order for Bergmann's argument to do work he wants, premise (1) must be stated, not in terms of NDC, but in terms of DC. But the problem is that NDC isn't DC. Hence, Bergmann's first premise is problematic. Externalists do not seem to suggest that NDC is necessary for knowledge or justification.

### Epistemic Defeat and Deontology

In this section, I will argue that premise (3) in Bergmann's argument is false. Premise (3) says that the notion of deontological justification condition (DJC) is a sub-condition of the no-defeater condition (NDC). It simply claims that DJC is entailed by NDC. Before presenting Bergmann's argument for this claim, let me give a very brief sketch of the deontological conception of epistemic justification. Epistemic deontology is the view that being justified in believing that  $p$  is having fulfilled one's epistemic duties with respect to believing  $p$ . The idea underlying this view is that whenever a belief that  $p$  is epistemically justified, no epistemic duties and principles have been violated. If one's belief that  $p$  is not in violation of relevant epistemic duties, then one is *permitted* to hold  $p$ ; one cannot be rightly *blamed* for believing that  $p$ . One is *in the clear* in so believing. Ginet (1975: 28), for example, says that "one is *justified* in being confident that  $p$  if and only if it is not the case that one ought not to be confident that  $p$ ; one could not be justly reproached for being confident that  $p$ ". According to most deontologist, a person's epistemic duty is to regulate his doxastic attitudes in such a way that the person believes only what is epistemically probable with respect to his evidence.<sup>8</sup>

Bergmann's (2000: 194) way of formulating the deontological thought is that DJC is satisfied by S's belief that  $p$  if and only if, in believing that  $p$ , S does not (or "would not on reflection") consider herself to be "violating a duty the violation of which makes her belief that  $p$  epistemically irrational"; and it is epistemically *irrational* for S to believe that  $p$  just in case S believes that "the considerations counting for and against  $p$  are so weighted that *now* believing truly and not falsely with respect to  $p$  is *not* best achieved by believing  $p$ ." Bergmann argues that this conception of justification (DJC) is entailed by NDC whose necessity for warrant is consistent with externalism.

Bergmann's argument for this claim is as follows. (A) Suppose that S's belief that  $p$  does not satisfy DJC. (B) This means that S believes that, in believing that  $p$ , S

<sup>8</sup> See Alston (1989: 85-90; 117) and Steup (1988) for this way of formulating the deontological conception of epistemic justification.

has violated certain sort of intellectual duty the violation of which makes his belief that  $p$  epistemically irrational. (C) But then  $S$  believes that her belief that  $p$  is defeated, that is,  $S$  consciously considers her belief that  $p$  to be epistemically irrational. For, given the sort of duty  $S$  has violated,  $S$  believes that, in believing that  $p$ ,  $S$  is being hindered from believing truly with respect to  $p$ . Therefore, if DJC is not satisfied by  $S$ 's belief that  $p$ , and neither is NDC.

I argue that premise (C) does not follow from premises (A) and (B), and neither does the conclusion. Hence, premise (3) is false. Premise (C) would follow from (A) and (B) if it were the case that  $S$  believes that his belief that  $p$  is defeated if and only if  $S$  believes that his belief that  $p$  is epistemically irrational. This is because, since the violation of the deontological justification condition is sufficient for epistemic irrationality, when  $S$  believes that, in believing  $p$ ,  $S$  has violated a certain sort of epistemic duty  $S$  will believe that his belief that  $p$  is epistemically irrational. Or  $S$  will consciously take his belief that  $p$  to be epistemically irrational. But then, since the non-defeater condition (NDC) is satisfied by  $S$ 's belief if and only if  $S$  does not believe that his belief that  $p$  is epistemically irrational,  $S$ 's belief that  $p$  will also fail to satisfy NDC because  $S$  believes that his belief that  $p$  is epistemically irrational. This conclusion would follow, if this definition of the non-defeater condition (NDC) were correct.

But this definition of the non-defeater condition (NDC) is not correct. For, it equates  $S$ 's belief that his belief that  $p$  is epistemically irrational to the non-defeater condition, the presence of which is sufficient but not necessary for epistemic irrationality. It allows that the non-defeater condition is violated, if, for example,  $S$  has no good reason for thinking that his belief that  $p$  is likely to be true, since the absence of having good reasons for  $p$  is also sufficient for epistemic irrationality. The absence having good reasons for  $p$  has nothing to do with defeat, though they both have something to do with epistemic irrationality. For instance, according to Goldman and Nozick, DC requires that  $S$  does not believe, or does not have a justified belief, that his belief that  $p$  does not satisfy certain external or reliability-making conditions. On this interpretation of epistemic defeat, DC is satisfied by  $S$ 's belief that  $p$  if and only if (a)  $S$  does not believe that his belief that  $p$  fails to satisfy his reasons for  $p$  and (b)  $S$  has no evidence against  $p$  or his reasons for  $p$ .<sup>9</sup>

Now, once we define the notion of epistemic defeat in this way, it will become apparent that premise (C) does not follow from premises (A) and (B). Here is why. The violation of the deontological justification condition (DJC) entails that  $S$  believes that his belief that  $p$  is epistemically irrational. That is, if  $S$  believes that, in believing that  $p$ ,  $S$  has violated a certain sort of epistemic duty, then  $S$  believes that his belief that  $p$  is epistemically irrational. But, does this entail that the non-defeater condition is violated? The answer is No. For, the violation of the non-defeater condition is only sufficient but not necessary for epistemic irrationality. It might be that the other conditions necessary for epistemic rationality are violated. That is, it might be, for instance, that  $S$  has no good reasons or evidence for  $p$  at all. The claim that, in believing that  $p$ ,  $S$  has violated a

<sup>9</sup> This formulation is itself subject to both internalist and externalist versions, depending on whether 'evidence' and 'reasons for  $p$ ' are understood externalistically or internalistically.

certain sort of epistemic duty the violation of which makes  $p$  epistemically irrational does not entail that  $S$  has evidence against  $p$  or his reasons for  $p$ . Hence, premise (C) is false, and so is premise (3).

To conclude, Bergmann's argument fails to show that an analysis of epistemic justification that is carried out in deontological terms does not motivate internalism, because it fails to show that the notion of deontological justification is a sub-condition of the non-defeater condition. It fails to show that the satisfaction of the non-defeater condition (DC) guarantees the satisfaction of the notion of deontological justification, because the former does not require that DC is satisfied by  $S$ 's belief that  $p$  if and only if  $S$  does not consciously take his belief that  $p$  to be epistemically irrational.

## Epistemik Sarsıntı, Deontoloji ve İçselcilik

### Özet

Epistemolojiciler, epistemik gerekçelendirmenin bilginin *gerek* koşulu olduğu konusunda genel olarak hemfikirdirler. Fakat bilginin bu unsurunun nasıl karakterize edilmesi gerektiği tartışmalıdır. Nitekim içselcilik, epistemik gerekçelendirmeyi içsel unsurlar aracılığıyla işlerken, dışsalcılık ise gerekçelendirme üzerindeki bu katı içselci sınırlamayı reddeder ve epistemik gerekçelendirmenin, örneğin güvenilirlik gibi özne açısından dışsal olan koşullar üzerinden belirlenmesi gerektiğini öne sürer. Gerekçelendirmenin doğasının *ne* olduğu hakkındaki bu farklı yaklaşımlardan hangisinin daha makul ve savunulabilir olduğunu ortaya koyabilmek için, bu öğretileri desteklediği düşünülen dayanakların irdelenmesi önemlidir. Bu makalede, deontolojinin içselci öğretiyi destekleyip desteklemediği ile ilgili tartışmada Bergmann'ın argümanı ele alınacaktır.

Descartes, Locke ve Chisholm dâhil birçok filozof, gerekçelendirmeyi deontolojik bir çizgide ele alır. Kabaca, deontolojik görüş, öznenin inançlarının epistemik statüsünü, yani onların gerekçelendirilmiş olup olmadığını, öznenin epistemik görev ve sorumluluklarını yerine getirip getirmemesine bağlar. Eğer özne, *p* gibi bir önermeye inanmada, herhangi bir sorumluluğu veya ilkeyi ihlal etmemişse, öznenin *p*'yi kabul etmesine *izin* verilir ya da *p*'ye inandığı için *kınanamaz*. Buna göre gerekçelendirilmiş inanç, sorumlu inançtır. Çoğu deontolojist için öznenin en temel epistemik ödev ve sorumluluğu, inançları için delillere sahip olması ve sadece delilleri ışığında neye inanıp neye inanmaması gerektiğini görmesidir. Aralarında Plantinga (1990), Goldman (1999) ve Steup (1996)'un da bulunduğu bazı bilgi kuramcıları, içselci anlayışın temelinde bu anlayışın yattığını düşünür. Onlara göre deontoloji, doğrudan doğruya, gerekçelendiren unsurların özneye içsel olması gerektiğini savunan içselci anlayışa götürür. Çünkü özneyi epistemik yapıp-etmelerinden dolayı sorumlu tutabilmek için, öznenin gerekçelere ya da nedenlerine *içsel* bir erişiminin olması gerekir. Özneler, yalnızca, zihne içsel olan unsurlar ile ilgili olarak sorumlu tutulabilir. Gerekçelendirme üzerindeki bu sınırlama, sadece inançlar gibi içsel veya zihinsel durumların gerekçe olarak sayılması sonucunu doğur ki, bu da gerekçelendirmeyi salt içsel bir husus olarak gören içselciliğe temel teşkil eder.

Fakat Bergmann (2000), yaygın olarak kabul edilen bu çıkarsamanın aksine, deontolojinin içselciliği aslında desteklemediğini göstermeye çalışır. Bergmann'a göre, deontoloji içselciliğe öncülük etmez, çünkü dışsal bilgi kuramları, kendi bilgi ve gerekçelendirme analizlerinde, epistemik sarsıntı (defeat) unsuruna da yer verir ki, deontolojik gerekçelendirme içsel ama içselci olmayan bu sarsılmazlık koşulunun mantıksal gerektirmelerinden biridir. Fakat bu, deontolojik yaklaşımın dışsalcılık öğretisiyle de uyumlu olduğu anlamına gelir ve bu nedenle, deontolojinin içselcilik için iyi bir dayanak sağladığı söylenemez.

Bergmann, gerekçelendirme (justification) teriminden ziyade teminat (warrant) kavramını kullanır; ona göre teminat koşulu, doğruluk ile birlikte bilgi için *yeterli* olup, epistemik sarsıntının-yokluğu (NDC) ve deontolojik gerekçelendirme (DJC) adı verilen unsurları gerekli kılar. *S* öznesinin *p* gibi bir inancının NDC unsurunu sağlaması için *S*'nin, *p*'nin sarsılmadığına inanması yeterlidir. Buna göre, NDC koşulu ancak ve ancak *S*, *refleksiyon* temelinde ya da *bilinçli* bir şekilde, *p*'nin

irrasyonel olmadığını kabul etmezse sağlanır. Diğer taraftan, Bergmann DJC unsurunu şöyle belirler. DJC koşulu ancak ve ancak *S*, *refleksiyon* temelinde ya da *bilinçli* bir şekilde, ihlal edilmesi *p*'yi irrasyonel kılacak bir epistemik ödevi ihlal etmediğini düşünürse sağlanır.

Bergmann, bu belirlenimler çerçevesinde, şu argümanı ileri sürer. (1) NDC içsel bir koşul olup, bu koşula dışsalcılar da kendi gerekçelendirme analizlerinde yer verir. (2) Teminat, yine içsel bir koşul olan DJC unsurunu gerektirir. Ayrıca (3) DJC, NDC'nin mantıksal bir doğrusudur. Fakat (4) eğer özellikle (1) ve (3) numaralı öncüller doğruysa, o zaman deontolojik gerekçelendirme içselciliği savunmak için iyi bir dayanak sağlamaz. O halde, (5) deontoloji içselciliği desteklemez.

Bu makalenin temel amacı, Bergmann'ın bu argümanının eldeki sonucu temellendiremediğini göstermektir. Bergmann'ın argümanı geçerli (valid) ama güvenilir (sound) değildir; çünkü (1) numaralı öncül problemlidir, (3) numaralı öncül ise yanlıştır. Dışsalcılar, Bergmann'ın yorumladığının aksine, kendi çözümlerinde NDC gibi bir içsel koşula yer vermedikleri gibi, deontolojik gerekçelendirmenin (DJC) epistemik sarsıntı (NDC) unsurunun mantıksal bir sonucu olduğu öncülü de doğru değildir. Şimdi birinci öncülün neden makul olmadığını göstermeye çalışalım.

Birinci öncüle göre, Goldman ve Nozick gibi dışsalcıların gerekçelendirme için gerekli gördüğü epistemik sarsıntı unsuru da içsel bir koşul olup, NDC ve dışsalcıların belirlediği sarsılmazlık koşulu birbirine eşdeğerdir. Fakat bu yorum problemlidir. Çünkü Goldman ve Nozick'in epistemik sarsıntıdan ne anladığı ile NDC'de ifade edilen sarsıntı belirlenimi birbirinden farklıdır. Goldmann (1986), *Epistemology and Cognition* başlıklı kitabında, gerekçelendirmeyi şöyle karakterize eder: "S'nin t zamanındaki p inancı ancak ve ancak (a) S'nin t zamanında p'ye inanmasına haklı bir gerekçelendirme-kuralları sistemi tarafından izin verilirse ve (b) bu izin S'nin bilişsel durumu tarafından sarsıntıya uğramazsa gerekçelendirilmiştir." Tartışmamız açısından burada önemli olan (b) fıkrasıdır. Şimdi, (b)'deki sarsıntı belirlenimi, NDC'nin ifade ettiği belirlenimden farklıdır. Çünkü (b)'ye göre, S'nin p hakkındaki inancının sarsılmış olduğunu söyleyebilmemiz için, S'nin ya p için sahip olduğu nedenlerine *karşı bir inancının* olması ya da p'ye veya p'nin nedenlerine ilişkin *bir karşı delilin* bulunması gerekir. Böylece, Goldman için, sarsıntı koşulunun (DC) sağlanması demek, S'nin, p inancını oluşturan bilişsel mekanizmanın *güvenilir* olmadığına inanmaması demektir. Benzer şekilde, Nozick için bilginin varlığı şu koşulun sağlanmasını da gerektirir: özne S, inanç p'nin doğruyu izlediğine inanmaz. Böylece, Nozick sarsıntı koşulunu (DC) şöyle belirler: S, inanç p'nin doğruyu izleme koşulunu sağlamadığına inanmamalıdır.

Böylece, Goldman ve Nozick'in belirlediği sarsıntı koşuluna (DC) göre öznenin, ne p'nin nedenlerine karşı bir *inancının* ne de p'ye veya p'nin nedenlerine karşı bir *delilin* olması gerekir. Fakat Bergmann'ın belirlediği sarsıntı koşuluna (NDC) göre ise özne, *refleksiyon* temelinde ya da *bilinçli* bir şekilde, p'nin irrasyonel olmadığına inanmaması gerekir. Öyleyse NDC, DC'den farklıdır, çünkü NDC'ye göre sadece p'nin nedenlerine karşı bir inanç veya delilin *varlığı* değil, p'nin doğru olduğunu düşündürecek iyi nedenlerin *yokluğu* da sarsıntı yaratır; çünkü inancın irrasyonel sayılması için bu da yeterlidir. Fakat böyle bir durumda DC ihlal edilmiş olmayabilir, çünkü başka koşullar ihlal edilerek de inanç irrasyonel bir statüye düşebilir. Dolayısıyla Bergmann'ın (5)'de ifade edilen

sonucu savunabilmesi için, birinci öncülün NDC bakımından değil, DC bakımından ifade edilmesi gerekir. Ancak problem şu ki dışsalcılar, Bergmann'ın düşündüğünün aksine, NDC'yi değil, DC'yi öne çıkarır. O halde, birinci öncül problemlidir; çünkü dışsalcılar bilgi analizlerinde NDC'ye değil, DC'ye yer verir.

Makalenin son bölümünde ise üçüncü öncülünün yanlış olduğu ile sürülecektir. Üçüncü öncül, deontolojik gerekçelendirmenin (DJC), NDC'nin mantıksal bir *gerekirmesi* olduğunu ifade eder. Bergmann'ın üçüncü öncül için geliştirdiği argüman şöyle ifade edilebilir:

(A) Diyelim ki,  $S$ 'nin  $p$ 'ye olan inancı DJC'yi sağlamamış olsun.

(B) Bu,  $S$ , *refleksiyon* temelinde ya da *bilinçli* bir şekilde, ihlal edilmesi  $p$ 'yi irrasyonel kılacak bir epistemik ödevi ihlal ettiğini düşünüyor olduğu anlamına gelir.

(C) Fakat bu durumda  $S$ ,  $p$  hakkındaki inancının sarsıntıya uğradığına inanır; yani o *refleksiyon* temelinde ya da *bilinçli* bir şekilde  $p$ 'nin epistemik olarak rasyonel veya makul olmadığını düşünür.

(S) O halde, DJC sağlanmadığı için, NDC de sağlanmamıştır.

Üçüncü öncülün yanlış olduğunu düşünüyorum, çünkü (C)'de ifade edilen öncül, (A) ve (B) öncüllerinden çıkmaz; ama bu durumda, (S)'de belirtilen sonuç da çıkmaz. Başka bir deyişle, DJC'nin sağlanmadığı bir durumda, NDC'nin de sağlanmamış olacağı sonucu doğru değildir. Eğer Bergmann'ın epistemik sarsıntı tanımı doğru olmuş olsaydı, o zaman (C), (A) ve (B)'nin mantıksal bir sonucu olmuş olurdu. Dolayısıyla, üçüncü öncülün makul ya da doğru olduğunu söyleyebilmemiz için, NDC'de belirtilen epistemik sarsıntı tanımının kabul edilebilir olması gerekir.

Ancak NDC'de ifade edilen sarsıntı (defeat) tanımı doğru değildir. Çünkü bu tanım,  $S$ 'nin  $p$  hakkındaki inancının rasyonel olmadığı inancı ile sarsılmazlık koşulunu birbirine eşdeğer tutar. Ama bu ikisi birbirine eşdeğer değildir, çünkü sarsılmazlık koşulunun ihlal edilmiş olması irrasyonellik için yeterli ama *gerekli* değildir. Özne iyi nedenlere sahip olmadığı zaman da inançları epistemik bakımdan irrasyonel olabilir; ama iyi nedenlere sahip olmamanın epistemik sarsıntı ile bir ilgisi yoktur. Sarsılmazlık koşulunun sağlanması demek, öznenin, ne  $p$ 'ye ilişkin nedenlerine karşı bir inancının ne de  $p$ 'ye veya  $p$ 'ye ilişkin nedenlerine karşı bir delilinin olması gerekir. Sarsılmazlık koşulu böyle belirlenirse, (A) ve (B) gibi öncüllerden (C)'nin türetilmeyeceği açık bir şekilde görülür. Böylece, (C) yanlış olduğu için, üçüncü öncül de— yani sarsılmazlık koşulu deontolojik gerekçelendirmeyi mantıksal olarak garanti eder iddiası—yanlıştır.

Sonuç olarak, Bergmann'ın deontolojinin içselciliğe öncülük etmediği yönündeki çıkarsaması temelsizdir. Çünkü söz konusu bu çıkarsama, hatalı bir şekilde, mevcudiyeti irrasyonel için yeterli ama gerekli olmayan epistemik sarsıntı kavramını irrasyonelite kavramına eşit tutar.

### Anahtar Sözcükler

Deontoloji, İçselcilik, Epistemik sarsıntı, Bergmann, Sarsılmazlık.

## REFERENCES

- ALSTON, William (1989) *Epistemic Justification*, Ithaca: Cornell University Press.
- BERGMAN, Michael (2000) “Deontology and Defeat”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LX, No.1, 87-102.
- CHISHOLM, Roderick (1977) *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- GINET, Carl (1975) *Knowledge, Perception and Memory*, Dordrecht: D. Reidel.
- GRECO, John (1990) “Internalism and Epistemically Responsible Belief”, *Synthese* 85, 245-277.
- GOLDMAN, Alvin (1986) *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.
- GOLDMAN, Alvin (1999) “Internalism Exposed”, *The Journal of Philosophy*, Vol. XCVI, No.6, 271-293.
- FOLEY, Richard (1987) *The theory of Epistemic Rationality*, Cambridge: Harvard University Press.
- FUMERTON, Richard (1995) *Metaepistemology and Scepticism*, Lanham, London: Rowman and Littlefield Publishers Inc.
- NOZICK, Robert (1981) *Philosophical Explanations*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University.
- KORNBLITH, Hilary (1988) “How Internal Can You Get?”, *Synthese* 74, 313-327.
- MOSER, Paul (1985) *Empirical Justification*, Boston: D. Reidel.
- PLANTINGA, Alvin (1990) “Justification in the 20th Century”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. L, supplement, 45-71.
- STEUP, Matthias (1996) *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Upper Saddle River, New Jersey: prentice Hall.
- STEUP, Matthias (1988) “The Deontic Conception of Epistemic Justification”, *Philosophical Studies* 53, 65-84.





## Spinoza’da Sonsuzluk Sorunu ve Praksis

### Özet

Spinoza’nın “sonsuzluğumuzu bilebiliriz ve hissedebiliriz” argümanı filozofun töz anlayışına dayanır. Bununla birlikte bu argüman Spinoza’nın praksis anlayışında bir adım daha ileri götürülerek “sonsuzluğu deneyimleyebilme” olanağına değin derinleştirilebilir. Bu olanağın ilkesi ise *conatus* olarak belirir. Sonsuzluk ile *conatus*, Spinoza’nın praksis kuramı açısından iki kurucu ilke olarak iş görmektedir.

Sonsuzluğa ilişkin tartışma ontolojinin ve doğa felsefesinin ortak araştırma konusu olmuştur. Batı felsefesinde bu araştırmadaki genel eğilim maddenin yapısına ilişkin araştırma ile biçim kazanmıştır. Bu yazıda, sonsuzluk araştırmasında maddeye atfedilen niteliklerin ontolojik temellerine ilişkin bir soruşturmaya dayanılacak ve bu dayanaktan hareketle özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilişkisinin sonsuzlukla bağıntısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla sonsuzluk araştırmasının özgürlük, erdem ve praksis kavramları ile dolaysız bağıntısı ortaya konularak bunlar arasındaki bağıntının temel belirleyenin ise beden ontolojisi olduğu görülebilir. Spinoza açısından beden ontolojik araştırmasında kritik kavram *conatus*dur. Ancak insan açısından ele alındığında özgürlük ve erdem dolaysız biçimde akıl ile koşulludur. Spinoza, Batı felsefesindeki diğer rasyonalist eğilimlerin dışında bir rasyonalizm geliştirir ki bu rasyonalizm filozofun beden kuramıyla birlikte düşünülmelidir. Spinoza özgürlüğün metafiziğini beden araştırması üzerine inşa eder. Spinoza’nın ortaya koyduğu bu kuramsal ve kavramsal dönüşüm Batı felsefesindeki beden araştırmasının köklü bir eleştirisini temsil eder. Sonsuzluk araştırmasına için olarak ele alınan beden araştırması, duygu ve beden kuramı üzerine inşa edilmiş bir özgürlük anlayışı praksisin ontolojisi için oldukça güçlü bir temel teşkil eder.

Felsefe tarihinde praksis araştırması ile sonsuzluk araştırması dolaysız biçimde ilişkili olarak incelenmiştir. Bu ilişkilendirmenin temel nedeni ise özgürlüğün ve etiğin sonsuzlukla kurulan ilişkisidir. Bunlar arasındaki ilişki tarzı ontolojik bir temellendirmeye ihtiyaç duyurur. Spinoza bu temellendirmeyi ontolojisinin kurucu kavramı olan *conatus* aracılığıyla gerçekleştirir. Spinoza’nın praksis ile sonsuzluk kuramının iki özgün yönü vardır: sonsuzluk bilebilir ve sonsuzluk

deneyimlenebilir. Spinoza bu olanağı ontolojik olarak tesis eder ve insan doğası araştırmasına dayandırır. Spinoza Batı Felsefesindeki genel eğilimin aksine bedene ilişkin bir araştırmayı öne çıkarır. Filozofa göre özgürlüğün ve sonsuzluğun deneyimlenebilmesi beden araştırması ile koşulludur.

### **Anahtar Sözcükler**

Praksis, Spinoza, Sonsuzluk, *Conatus*, Arzu.

Sonsuzluk, doğrudan ya da dolaylı biçimde varlık araştırmasının konusu olarak ele alınan sorunlardan birisidir. Bu sorun temel olarak töz araştırmasıyla birlikte ele alınmıştır. Tözün doğası gereği sonsuz olduğu ortak bir kabul iken sonsuzluğun ontolojik araştırması ve sonsuzluğun nasıl kavranacağı ayrıca önem teşkil etmektedir. Zira tözün sonsuz doğası sonsuzluğun araştırılması için sadece bir ön dayanak iken sonsuzluğun nasıl kavranabileceği hususunda sınırlı bir açılım sunar. Bu olanağın araştırılmasının önemi sonsuzluk araştırmasının ahlak anlayışıyla ve dolayısıyla praksisin kuruluşuyla olan özsel bağıntısıdır. Praksisin sonsuzlukla ontolojik bağıntısı nedir? Erdemin edimselleşmesi ile sonsuzluk araştırmasının ortak düzlemi nedir? Ahlak felsefesinin ve siyaset felsefesinin ortak sorunu olarak özgürlüğün olanaklılığı açısından sonsuzluk sorunu nasıl ele alınabilir?

Spinoza'nın varlık anlayışı praksisin kuruluşunda sonsuzluğun deneyimlenebilirliği açısından özgül bir tözsel dayanak temin eder. Bu tözsel dayanak, geleneksel felsefedeki iki başat eğilimin eleştirisi üzerine inşa edilir. Bunlardan birisi sonsuzluğun doğanın tözsellliği ile çelişik olduğu yönündeki anlayış iken diğer eğilim ise maddenin sonsuzluğuna dair olumsuz yargıdır. Spinoza bu iki eğilimi geleneksel düşünce biçimine aksi biçimde ele alarak aşar.

Spinoza, sonsuzluk anlayışını Tanrı'ya ilişkin araştırmasında ortaya koyar. Filozofa göre, “bir şey mutlak anlamda sonsuzsa, onun özü öze ilişkin her şeyi ifade eder ve yadsıyacağımız hiçbir şey içermez” (Spinoza 2011: I, Tanım VI). Ezeli ve ebedi hakikat olarak Tanrı'nın zorunluluğu da bu ezeli ve ebedi doğasından gelir. “Mutlak olumlama” sonsuz olmanın ontolojik koşuludur. Hegel, Spinoza'nın varlık anlayışındaki bu mutlak olumlamayı, çelişkiyi olumsuzlaması ve diyalektiği yok sayması nedeniyle eleştirir. Bu eleştirisini Spinoza'nın varlık anlayışındaki yöntem ile içerik arasındaki bağıntıyı ele alarak ifşa eden Hegel, Spinoza'nın tözün dolaysız olarak kavranabileceği savını olumsuzlar:

Spinoza'nın felsefesi içerik ve sonuçlarını baştan sona yadsıyanlar tarafından bile yönteminin sağlam sonuçları nedeniyle övülmüş olsa da, gene de biçimin bu koşulsuz tanınışı gerçekte içeriğin koşulsuz yadsınışı denli temelsizdir. Spinoza felsefesinin içeriğinin eksikliği biçimin ona için olarak bilinmemesinden ve bu nedenle ona salt dışsal, öznel bir biçim olarak yaklaşmasından oluşmaktadır. Töz, ön bir eytişimsel dolaylılık olmaksızın Spinoza tarafından dolaysızca anlaşıldığı gibi, evrensel olumsuz güç olarak, bir bakıma salt karanlık ve şekilsiz bir uçurumdur ki tüm belirli içeriği baştan sona kendi içinde yutmakta ve kendisinden kendi içinde olumlu bir kalıcılık taşıyan hiçbir şey üretmemektedir (Hegel 1991: 215).

Spinoza'nın töz anlayışının Doğu felsefesindeki varlık anlayışlarında olduğu gibi *birici* olarak nitelendirilebileceğini düşünen Hegel, Spinoza'yla benzer biçimde özgürlüğün zorunlulukla koşullu olduğunu ifade eder. Ne var ki bu, iki filozofun özgürlük anlayışı açısından formel bir benzerliğin ifadesidir ve iki filozofun özgürlük anlayışları arasındaki ayırım felsefelerinin ontolojik özlerinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla Hegel ile Spinoza'nın özgürlük anlayışları ile koşullu biçimde sonsuzluk anlayışları da birbirinden farklı biçimde tesis edilir. Spinoza'dan oldukça farklı biçimde Hegel'de sonsuzluk diyalektik bir sürecin bağıntısı olarak ele alınır: “Bir şey Başkasına geçişinde salt *kendi kendisi ile* bir araya gelmektedir, ve geçişte ve Başkasında kendi

kendisi ile bu bağıntı *gerçek Sonsuzluktur*. Ya da, olumsuz olarak görüldüğünde başkalaşan *Başkasıdır, Başkasının Başkası* olmaktadır. Böylece Varlık, ama olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak, yeniden kurulmuştur; ve artık *Kendi-için-Varlıktır*” (Hegel 1991: 136). Spinoza'nın sonsuzluk ve özgürlük arasında kurduğu bağıntı ise oldukça farklı biçimde ve diyalektik bir bağıntıya yer bırakmaksızın inşa edilir. Spinoza'nın ontolojisinin kurucu ilkesi olarak *conatus*, özgürlük ile sonsuzluk arasındaki bu bağıntının da ontolojik koşuludur.

### Sonsuz ve Belirsiz Bir Çaba Olarak *Conatus*

Erdemin ve özgürlüğün kesişim noktası olarak praksis araştırması sonsuzluk sorunu ile doğrudan doğruya ilişkili olarak düşünülmüştür. Praksis ile sonsuzluk arasındaki kategorik bağıntı ontolojik bir araştırmayla ifşa edilebilir gözükmektedir. Hiç şüphesiz bu araştırma da tözün yapısının kavranması ile koşulludur. Tözün sonsuz olma niteliği ağırlıklı olarak bölünebilir olmama ile ilişkili düşünülmüştür. Bölünebilirlik sonsuzluluğu olanaksız kılması nedeniyle ayırıcı bir etken olarak kullanılmıştır. Platon'a göre “çok parçalı bir varlığın sonsuz olması zordur; elverir ki bu parçalar ruhta gördüğümüz gibi pürüzsüz bir bütün kurmuş olsun” (Platon 2006: 611 b). Sonsuzluğun bir ve maddi-olmayanla ilişkilendirilmesi, sonsuzluğun kavranabilmesinin ve deneyimlenebilmesinin de ruhun bir yetkinleşmesi ile koşullu düşünülmesine neden olmuştur. Maddi-olan ile maddi-olmayan, beden ile ruh arasında varsayılan bu ontolojik bölünme bir yandan özgürlüğün ve erdemin mutlak bir epistemolojik düzleme yerleşmesine neden olurken diğer taraftan sonsuzluğun kavranması ve deneyimlenmesine dair insanlar arasında bir ayrıcalığın ve hiyerarşinin inşa edilmesine değin götürülmüştür. Hakikatın sonsuzlukla ve maddi ya da bedeni olanın ise sonlulukla ilişkilendirilmesi ruh ile beden arasında kapanmaz bir mesafeye neden olurken insanların ruhsal ve bedensel etkinliklerine göre sınıfsal olarak farklı olduğu varsayımına neden olmuştur. Dolayısıyla sonsuzluk, sadece ontolojik bir kategori olarak değil özgürlük ve erdem araştırması açısından politika ve ahlak felsefesinin de ortak kategorisi olarak ele alınmalıdır.

Sonsuzluğa dair araştırma praksis araştırmasıyla dolaysız biçimde ilişkili olduğu gibi praksis araştırması da özgürlük ve erdem arasındaki ontolojik kesişimde durmaktadır. Dolayısıyla praksisin evrensellik boyutu da tözsel düzleme yerleşir. Özgürlüğün ve erdemin edimselleşmesine ilişkin sonsuzluk araştırması en başından itibaren tözün nasıl tanımlandığıyla belirlenir. Spinoza'nın *Ethica*'da tözden yola çıkarak sonsuzluk ve özgürlüğe ulaşması da bu nedenle rastlantısal değildir.

“Kendisinin nedeni”, özü ve varoluşu bir, içkin neden olan töz, sonsuz sayıda sığa sahiptir ve tözün “ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden” her bir sıfat tözün özünün olumlanmasıdır. Tözün ebedi hakikati süre ya da zamanla anlaşılabilir. Spinoza yorumunu filozofun felsefesinin ontolojik ve metafizik temelleri ekseninde yürüten Yirmiyahu Yovel, Spinoza'ya göre sonsuzluğun “belirsiz anlamında olmayan metafiziksel bir durum ya da nitelik” (Yovel 1990: 170) olduğunu düşünür. Sonsuzluğa dair bu açıklama Spinoza'nın sonsuzluk anlayışını ifade etmek açısından doğru olsa da yeterli değildir. Çünkü Yovel'e göre sonsuzluk süreye etki eder ve onun içinde gerçekleşir. Bu zihnin bedenle birlikte gerçekleştirdiği bir koşuldur. Oysa Spinoza

sonsuzluğu kavranamamasındaki temel yanılının onun süre ile ilişkili olarak düşünülmesinden ileri geldiğini vurgular.

Spinoza tözün doğasına ve sonsuzluğuna ilişkin yanılığın onun doğası ile insan doğasının karıştırılmasının neden olduğunu ifade eder. Nasıl ki insan doğası tözün doğası aracılığıyla kavranmalıdır sıfatların özü de tözün özü aracılığıyla kavranmalıdır. Bu ilişki özdeş ya da analogik bir ilişki değildir. Tözün sıfatları birbirinden ayrıdır ancak tözsel anlamda değil. Yine de “her bir sıfatın kendi başına kavranması tözün doğasına özgü bir durumdur” (Spinoza 2011: I, Ö X, Not). Sıfatların kavranması açısından kritik olan tözün özünün kavranmasıdır ki bu iki kavrayış birbiriyle koşulludur ve birlik içindedir. Dolayısıyla sıfatların kavranması da tözün özünün kavranması açısından olmazsa olmaz bir koşulu teşkil eder.

Doğadaki her varolan ancak tözün sıfatları aracılığıyla kavranabilir. Ancak ne sıfatların töz ile bağıntısı ne de varolanların sıfatlar aracılığıyla kavranılışı bunlar arasındaki ilişkiyi bölünebilir nitelikte düşünülmesine neden olmamalıdır. Zira Spinoza'ya göre, tözün ya da sıfatların bölünebilir olduğunu düşünmek yanıltıcıdır. Spinoza töz ile sıfatlar, sıfatlar ile tavırlar arasındaki ilişkiyi “ifade” ve “tezahür” olarak nitelendirir. Maddi olanın bölünebilir olması nedeniyle tözsel bir niteliğe sahip olamayacağı yönündeki yanılının “tözün özünün ifadesi ya da tezahürü”nün uygun tarzda kavranılmamasından ileri geldiğini düşünen Spinoza, tözün ve sıfatların bölünebilir ve ölçülebilir olmadığını vurgular. Maddi olanın bölünebilirliği gibi düşünülmesinin nedeni bunların akıl yoluyla değil imgelem yoluyla kavranmaya çalışılmasıdır. Aslında bu varsayım nesnelere bilinebilmesi açısından da olumsuz sonuçlara neden olur: “Çünkü basit bir nesne parçalar halinde bilinemez, ya tümüyle bilinir ya da hiç bilinmez” (Spinoza 1999: 45). Yine karmaşık şeyler de onu oluşturan her basit parçanın ele alınmasıyla bilinebilir. Şeylere, maddeye ya da nesneye dair parça ve bütün ilişkilendirmesi ise ancak akıl yoluyla yapılabilir. Zira “‘parça’ ve ‘bütün’ gerçek ya da hakiki varlıklar değildir, sadece ‘akıl şeyleri’dirler, ve sonuç olarak ne bütün ne de parça doğadadır” (Spinoza 2002: 44). Tözün iki sıfatı olan yer kaplayan varlık ile düşünen varlık ise bölünebilir olmadığı gibi tözün özünün ifadesi olarak sonsuzdur. Dolayısıyla sonsuzluk ne niceliksel ya da bölünebilir olarak ne de “bir önce-sonra ya da şimdi” gibi düşünülebilir.

Sonsuzluk araştırmasının insan doğası ile ilişkisi özgürlüğün olanağı ile de doğrudan ilişkilidir. Spinoza'ya göre “Tanrı'nın sıfatlarının belli durumlarından oluşan” insan özü, onun varoluşuyla özdeş değildir. İnsanların özleri ortak olsa da insanlar varoluşları yoluyla birbirinden ayrılır. Ancak özümüzün ve varoluşumuzun nedeni Tanrı'dır. Tanrı'nın yer kaplayan varlığının tavrı olarak beden ve düşünen varlığının tavrı olarak akıl insan araştırması için başlangıç noktası olarak düşünülebilir. Burada Spinoza'nın felsefesinin özgül yanlarından birisi olarak bedenin metafiziği tesis edilir. Filozofa göre o ana değin bedenin ne olduğu ve neler yapabileceği –ki bu bedenin metafiziğidir- hususunda yeterli bir felsefi araştırma yapılmamıştır. Oysa zihin ve beden arasında hiçbir ontolojik ayırım söz konusu olmadığı gibi özgürlük ve sonsuzluk açısından her ikisi de aynı ontolojik olanakta araştırılmalıdır.

Spinoza'ya göre beden, dışındaki şeyleri biçimlendirebilme ve değiştirebilme gücüne iyedir. Dahası zihnin doğasının kavranabilmesi bedenin doğasının

kavranmasıyla dolaysız biçimde koşulludur. Zira bedeninin etkinlik olanağı arttıkça ve beden dışsal olarak daha fazla şeyle ve ilişkiyle birleştikçe, etkileşim içinde oldukça zihnin de kavrama gücü artacaktır: “İnsan zihni pek çok şeyi algılama yetisine sahiptir; beden dıştaki cisimleri farklı şekillerde etkilemeye yatkınlaştıkça da bu yetisi artar” (Spinoza 2011: II, Ö XIV). Beden ile zihin arasındaki bu ilişki insanların kavrama gücündeki değişikliğin nedeni de gün yüzüne çıkarır: Her bedeninin etkileme ve etkilenme düzeyi farklı olduğu için kavrama gücü de farklılaşır. Zihin aynı zamanda şeyleri sonsuzluğun bakış açısıyla ya da sonsuzluğun ufku altında (*sub specie aeternitatis*)<sup>\*</sup> kavrayabilir ve benzer biçimde sonsuz şeyi de hissedebilir. Bu olanak zihnin doğasından kaynaklanır: “Sonlu bir kavrayış sonsuzu idrak edemez” (Spinoza 2002: 38). Spinoza şeyleri sonsuzluğun bakış açısıyla ya da sonsuzluğun ufku altında (*sub specie aeternitatis*) kavrayabilme olanağından bahsederken hiçbir mistik göndermede bulunmaz. Bilindiği üzere Spinoza rasyonalist addedilir. Ancak Spinoza'nın rasyonalist olduğu kabul edilecekse de bu rasyonalizmin diğer rasyonalizmlerden oldukça farklı olduğu açıktır. Yirmiyahu Yovel, Spinoza'nın rasyonalizmini “temel olarak *sonsuzluğun ufku altında* inşa edilmiş, tarihsiz ve zamansız” (Spinoza 1989: 13) olarak niteler.

Spinoza sonsuzluğu ele alırken sadece sonsuzluğun kavranması açısından değil aynı zamanda sonsuzluğun hissedilmesi açısından sonsuzluğu ele alır. Zira duygu kuramı Spinoza'nın sonsuzluk ve özgürlük kuramı açısından kesişim noktası gibidir. Spinoza bir yandan geleneksel felsefenin hakim önkabulü olan zihin ile beden arasındaki ontolojik ayrımı ilga ederken diğer taraftan bu ayrımdan türetildiği söylenebilecek olan düşünce ile duygu arasındaki ayrımı olumsuzlar.

Duygu “bedenin etki gücünü azaltan ya da artıran, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedeninin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirler” (Spinoza 2011: III, Tanım III) olarak tanımlanır. Bedenin etki gücünün zihnin kavrayış gücü ile dolaysız bağıntısı vurgulanmıştı. Spinoza'nın ontolojisinin kurucu ögesi ise filozofun duygu kuramında ortaya çıkar: “Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba şeyin fiili özünden başka bir şey değildir” (Spinoza 2011: III, Ö VII). Sonsuz bir zamana sahip olan bu çaba ve arzu insanın da özü olarak belirir. İnsan açısından birincil çaba, bedeninin varlığının olumlanmasıdır. Ancak bedeninin varlığının olumlanmasının ontolojik koşulu nedir?

Beden, farklı bireysel parçalardan oluşmuştur ve dolayısıyla farklı etkinlik türleri geliştirebildiği oranda etkinlik gücü artar ve bu durumda zihin de şeyleri bire bir kavramaya yatkınlaşır. O zaman hangi etkinlik türünün bedeninin ve zihnin gücünü artırması anlamında iyi olduğundan bahsedebiliriz? Spinoza bu uğrakta üç boyutu terkip eder: iyi, yarar ve güç. İyi yararlı olandır ve insanın salt kendi doğasından kaynaklanan şeyleri yapma gücünü ifade eder. Dolayısıyla kendi doğasını bilen birisi gücünün neye yetip yetmeyeceğine dair fikre sahiptir.

\* Spinoza, *Ethica*'dan önce yazdığı *Kavrayış Gücünün Gelişimi* çalışmasında da zihnin “şeyleri zaman perspektifinden değil fakat ebediyet ve sonsuzluk perspektifinden” gözlemediğini ifade eder (67).

## Sonsuzluğun Görünümü Olarak Praksis

*Ethica*'daki sıralama Tanrı, zihin, duygu ve özgürlük olarak ortaya konmuştur ve bu sıralama Spinoza'nın özgürlüğü nasıl temellendirdiğini anlamak açısından önemlidir. Dolayısıyla *Ethica*'nın tüm bölümleri bütünlüğü içinde ele alınmadığı sürece Spinoza'nın yarar, güç ve arzu kavramları gibi bu kavramlarla bağıntılı olan özgürlük anlayışı da yeterli biçimde kavranamayabilir.

Spinoza'nın özgürlük anlayışındaki temel iki kategori etkinlik ve edilginliklerdir. Duygu kuramı da bu iki kategori ile serimlenir. Filozofa göre, insan kendisini edilgin kılan duyguya ilişkin açık-seçik bir fikir oluşturunca edilgin durum zayıflar ya da nihayetlenir. Zira burada kavranan, neden ile sonuç arasındaki zorunlu bağıntıdır. Bu nedensellik bağıntısının kavranması doğanın zorunluluğunun ifadesi olduğu için aynı zamanda doğanın olumlanmasını içerir. Bu kavrayış duyguların tanımlanması ve denetlenmesi açısından da kurucu bir işleve sahiptir. Spinoza'nın duygu kuramındaki temel duygulardan birisi de –belki de en önemlisi- arzudur.

İnsanın özü, “insanın kendi varlığını sürdürmek için harcadığı çaba” olarak arzudur. Varlığını sürdürmeye ve korumaya dönük bu çaba erdemin kurucu ilkesidir. Ancak bu çabanın en önemli ve insana en yararlı olan boyutu anlamaya dönük olan çabadır. Anlamaya dönük bu çabanın beden in etkinlik durumuyla ilişkisi belirtilmişti. Spinoza'nın duygu kuramı aracılığıyla beden ile zihin arasındaki ilişkinin doğasının kavranmasına dair araştırma iyiden iyiye derinleştirilir. Bu doğa genel doğanın bir parçası olarak kavrandığında ise akıl da doğasının zorunluluğuna göre hareket edecektir. Akla uygunluk doğasının zorunluluğuna uygunlukla koşullu olduğu gibi erdem de bu koşulla edimselleşir. Bu koşula eşlik eden duygu ise etkinlik arzusunun ve gücünün artışı olarak neşe olacaktır. Böylece insan doğasına uygunluk ile akla uygunluk ve etkinlik ile özgürlüğün arasındaki kesişim noktası olarak arzu ya da çaba da özgürlüğün de ontolojik ilkesi olacaktır:

Arzu mutlak olarak düşünüldüğünde insanı herhangi bir şekilde herhangi bir eyleme yönelttiği için insanın kendi özüdür, bu yüzden de akıldan doğan arzu, yani biz eylemde bulunduğumuz sürece içimizde yeşeren arzu bizim tam anlamıyla özümüzdür, başka deyişle insanın salt kendi özünü bire bir kavranan eylemlere yönelttiği düşünüldüğünde, insanın kendine özgü doğasıdır (Spinoza 2011: IV, Ö LXI, Kanıtlama).

Kendi doğasının zorunluluğuna ilişkin bir kavrayışa sahip olan ve kendi doğasını da ancak Tanrının doğası yoluyla bilerek kavrayabileceğini anlayan kişi, yararın “ortak yaşam”da ve “ortak yarar”da olduğunu bilir, bunları araştırır ve arzular. Görüldüğü üzere bu doğamıza ilişkin *nedensel* bir bilmedir. Bu *nedensellik* \* ile beden in hallerine

\* İlk bakışta nedenselliğin kavranmasına ilişkin olanağın çizgisel olduğuna dair bir yargıya sahip olunabilir. Ancak nedensellik zorunlu olarak çizgisel bir neden-sonuç bağıntısını ya da ard ardalığı ifade etmeyebilir. Nedenlerin ve dolayısıyla sonuçların sonsuz bağıntıda ve sonsuz kesişimde olduğu söylenebilir. Bu nedenle belirlenemezlik bile bir nedensellik tarzı olarak düşünülebilir. Dolayısıyla nedenselliğe ilişkin tek boyutlu bir yaklaşım zorunlu değildir. Kuantum mekaniği nedenselliğin başka tarzda ifadesi olarak düşünülebilir. Burada kritik olan, nedenselliğin kavrayışta kuşatılabilirliğidir. Spinoza, sezgisel bilgide ya da üçüncü tür bilgide bu kuşatılabilirliği olanaklı kılar.

ve duygulara ilişkin bilgi sahibi olabiliriz. Her şeyin zorunlu olduğuna ilişkin bilgi de bu “sonsuz nedenler zinciri”ne dair bilgidir ibarettir. Spinoza duyguyu da bu minvalde sınıflandırır ve akıldan doğan duygunun bu kavrayışla ilintisini vurgular. Filozofa göre “akıldan doğan bir duygu, zorunlu olarak daima şimdide olduğunu düşündüğümüz (çünkü onların şimdiki varoluşunu dışlayan hiçbir şey olamaz) ve daima aynı şekilde hayal ettiğimiz şeylerin ortak özelliklerine aittir” (Spinoza 2011: V, Ö VII, Kanıtlama). Oysa doğamıza uygun olmayan duygular zihnin kavrayış gücü açısından da kötüdür. İnsanın ve diğer her şeyin doğanın zorunluluğuna tabi olduğunu kavramak zihni edilginleştiren duyguların nedenlerini bilmek ve insanın iyiye yönelmesi açısından oldukça önemlidir. İyiye dönük bu “yoğunlaşma” ve “özgürlük sevgisi” neşeye ve sonsuz bir çabayla sürdürülür.

Spinoza, duygu kuramında sık sık zihin ile beden arasındaki ilişkiye değinir. Bu değinme ağırlıklı olarak beden üzerinedir. Geleneksel felsefenin aksine Spinoza’da bedenin özü de zihnin özü gibi “Tanrı’nın kendi özünün yardımıyla kavranmalıdır, yani kesin bir ezeli-ebedi zorunlulukla kavranmalıdır” (Spinoza 2011: V, Ö XXII, Kanıtlama). Bedene dair zihindeki zorunlu ve ezeli-ebedi bu kavrayış zamanla ilişkilendirilemez. “Buna rağmen biz ezeli-ebedi olduğumuzu hissederiz ve biliriz [...] biz bedenimizin daha önce var olduğunu hatırlamasak bile, zihnimiz sonsuzluğun bakışı altında bedenin özünü içerdiğinden, onun hem ezeli ve ebedi olduğunu hissederiz hem de bu varoluşun zamanla belirlenemeyeceğini, yani süreyle açıklamayacağını” (Spinoza 2011: V, Ö XXIII, Not). Zihin ancak bedeni “sonsuzluğun ufku altında” kavratsa kendisinin ve bedenin Tanrı’da olduğunu bilir. Zira “sonsuzluk Tanrı’nın kendi özüdür” (Spinoza 2011: V, Ö XXX, Kanıtlama). Dahası zihin bedeni bu sonsuzluk ufku altında kavramadıkça ne kendi sonsuzluğunu ne de başka bir şeyi bu tarzda kavrayabilir. Spinoza’nın üçüncü tür bilgi olarak adlandırdığı bu bilme tarzı Tanrı’ya ilişkin ezeli ve ebedi bir sevginin özsel nedenidir. Bu sevgi Tanrı’nın ya da doğanın insanla ilişkisinde bir özdeşliği imler ve bu özdeşlik özgürlüğün ontolojik koşuludur. Zira şeyleri “sonsuzluğun ufku altında” kavrayış ve bu kavrayışın doğurduğu neşe ve sevgi, bedenin ile zihnin özünün ve varoluşunun nedenlerini temin eder.

Tanrı’ya olan sevginin “akli sevgi” olduğunu belirten Spinoza, bu bilginin Tanrı’nın zorunlu doğasından çıktığını söyler. Ancak bu zorunlu doğanın kavranması yine bedenin belli bir durumuyla koşulludur: “Bedeni birçok etkinlikte bulunmaya elverişli bir insan en büyük kısmı ezeli ve ebedi olan biz zihne sahiptir” (Spinoza 2011: V, Ö XXXIX). Zira farklı etkinlik tarzına ve olanağına sahip bir beden, doğası ile uyuşmayan duygular ile daha kolay mücadele edebilir ve bu duyguların onu edilginleştirmesini engelleyebilir. Bu engelleme farklı etkinlik tarzına ve olanağına sahip bedenin zihninin nedenleri ve ilişkileri kavramaya dönük yakınlığı ile koşulludur. Tekil şeylerin ve durumların nedenlerini Tanrı ile ilişkili olarak kavrayabilen bir zihin ezeli ve ebedi bir boyuta sahiptir. Bu tespit göz ardı edilemeyecek husus, zihnin bu ezeli ve ebedi boyutunun bedenin etkinlik durumu ile dolaysız biçimde bağlantılıdır. Zihnin ezeli ve ebediliği bedenin etkinlik olanağıyla tesis edilir.

Farklı tarzlarda birçok etkinlik olanağına sahip bir beden zihnin kavrayış gücünün artırılmasının olduğu gibi özgürlüğün de olmazsa olmaz koşuludur. Spinoza’nın özgürlük kuramı onun beden metafiziği üzerine inşa edilir:



[B]edeni birçok etkinlikte bulunmaya yatkın olan bir insanın zihni tek başına ele alındığında hem kendisinin hem Tanrı'nın hem de şeylerin tamamen bilincindedir. Öyleyse bu yaşamda bizim en büyük uğraşımız bir bebeğin bedenini doğasının el verdiği ve yardımcı olabildiği ölçüde pek çok şeyi yapabilecek ve hem kendisinin hem Tanrı'nın hem de şeylerin bilincinde olan bir zihnin bedeni haline getirmektir (Spinoza 2011: V, Ö XXXIX, Kanıtlama).

Zira bir şeyin etkinlik gücü arttıkça gerçekliği de artar\* ve onu edilgin kılacak şeylerden kendini sakınabilir. Zihin ve beden de etkin olduğu sürece “ezeli ve ebedi bir biçim”e sahiptir. Zihnin ve bedenin doğasına dair bu kavrayışın neden olduğu haz karşılıklı biçimde anlamayı artırır. Marx, Adolf Cluss'a, yazdığı mektupta sonsuzluğun kavranması ile ortaya çıkan duygu arasındaki ilişkiye Spinoza'ya atfen vurgu yapar: “Spinoza'nın bize öğrettiği gibi, her şeyi *sub specie aeterni* [ebediyet açısından] görmek insana huzur verir” (akt: Rubel 2013: 48). Kavrayış ile duygu arasındaki bağıntı yine ve zorunlu olarak Spinoza'nın güç tanımıyla birlikte düşünülmelidir. Zira güç, bedenin ve zihnin etkinlik gücü olarak alındığında gerçek güçtür ve özgürlüğün koşuludur.

Spinoza'nın praksis kuramı diğer filozoflarda da olduğu gibi onun özgürlük ve ahlak kuramına yaslanır. Ancak Spinoza geleneksel felsefenin aksine praksis kuramını duygu araştırmasıyla derinleştirir. Birçok Batı filozofunda varsayılan duygu-akıl ikiciliği Spinoza'da başından itibaren olumsuzlanır. Spinoza'da praksis ve özgürlük “etkinlik gücü” kategorisi ile duygu ve akıl birliğinde inşa edilir. Bu insanın yerleştiği zemin sonsuzluk araştırmasıdır. Spinoza'nın sonsuzluğa dair yürüttüğü ontolojik araştırma onun da ifadesiyle bizi ezeli-ebedi olduğumuzu hissedebilme ve bilebilme olanağına değin götürür. Spinoza'nın özgürlük kuramına bakıldığında bu olanak bir adım daha da ileri götürülebilir: ezeli-ebedi olduğumuzu deneyimleyebiliriz.

Hadi Rizk, sonsuzluğun hissedilmesi ve bilinmesi ile ilgili olanağı bedenin deneyime atfeder: “Sonsuzluğun hissedilmesi ve bilinmesi, bedenin deneyimine ve zorunluluk rejiminin varoluşsal değişimine referansla olur” (Rizk 2012: 266). Diego Tatian ise Rizk ile aynı önermeye gönderme yaparak sonsuzluğu dolaysız biçimde erdemle ilişkilendirir: “Spinoza'nın etik yolu, bir sonsuzluk deneyimine (E, V, 23, scolio) açılır” (Tatian 2009: 40). Praksis, sonsuzluğun deneyimlenmesidir ve bu nedenle özgürlük ile sonsuzluk arasında özsel bir bağıntı vardır, ölümsüzlükle değil. Praksisin, özgürlüğün ve sonsuzluğun bulunduğu ilke ise *conatus*dur. *Conatus*, varolan her bireyin fiili özü olduğu gibi insanla birlikte düşünüldüğünde *conatusun* insanın eko-politik\* özü olduğu söylenebilir. Bu eko-politik öz, sonsuzluğun deneyimlenebilmesi açısından doğayla kurulan ilişkide sevgiyi ve insan açısından doğanın kullanımına dönük bir öz-sınırımler.

\* Spinoza'nın gerçeklik ile sonsuzluk anlayışı arasında özellikle Platon ve Aristoteles'teki gerçeklik ve sonsuzluk anlayışının aksine özgül bir bağıntı kurulur: “Söz konusu olan, olasılık kavramına –gerçeklik kavramı bütünüyle onun yerini almıştır- yer vermeyen, ereksiz ve düzensiz bir sonsuzluktur; bu sonsuzluk, bir *totum*, yani bir bütünlük olarak da düşünülemez –çünkü Spinozacı birlik bütünlük değildir; bu birliği, onlar aracılığıyla tezahür ettiği sınırsız sayıda özniteliğin oluşturduğu, hiç çelişkiye düşmeden, düşünülebilir; ve de oluşumu (“sınırsız bir aklın kavrayabileceği her şey”) onun varoluş biçimidir” (Tatian 2009: 82).

\* Buradaki -eko (*oikos*) ön eki ekonomiye de gönderme yapsa da özellikle ekolojiye atfen kullanılmıştır.

## Eternity Problem in Spinoza and Praxis

### Abstract

Spinoza's argument of "we can know and feel our eternity" is based on his understanding of substance. This argument, however, can be deepening into the possibility of experiencing the eternity by taking it a step further on Spinoza's understanding of praxis. The principle of that possibility is seemed as *conatus*. Both eternity and *conatus* are useful as two constitutive principles in respect to Spinoza's theory of praxis.

The debate about eternity has been the subject of joint of ontology and philosophy of nature. General trend about this debate in Western philosophy has determined with research to concerned to structure of matter. In this article, based on ontological foundations of qualities attributed to matter has tried to put forward to relation to eternity of the relationship between freedom and necessity. Hence direct relationship of concepts of freedom, virtue and praxis with research of infinity can reveals with ontology of body. According to Spinoza, in the ontological research of body is critical to concept of *conatus*. But freedom and virtue are conditioned with mind when considered in terms of human. Spinoza develops the a ratioalism that than other rationalist tendencies in Western philosophy and this rationalism should be considered with of philosopher's theory of body. Spinoza, metaphysics of freedom builds on research of body. Theoretical and conceptual transformation which Spinoza's revealed represents to a radical critique of research of body in Western philosophy. The research of body that considered as inherent in eternity research, a sense of freedom that built on the theory of emotions and body constitutes a strong basis for ontology of praxis.

Research of praxis and research of freedom were examined in relation to the indirect form in the history of philosophy. The main reason for this relation is relationship with eternity of ethics and freedom The relation between of these need to an ontological justification. Spinoza performs to this justification by *conatus* that concept of founder of his ontology. Theory of Spinoza's praxis and eternity are two original aspects: eternity can be known and eternity can be experienced. Spinoza is ontologically establishes to this possibility and is base to research on human nature. Spinoza on the contrary to the general trend in Western philosophy emphasizes to research of body. By philosophers, can be experienced of eternity and freedom depend with research on nature of body.

### Keywords

Praxis, Spinoza, Eternity, *Conatus*, Desire.

## KAYNAKÇA

- HEGEL, G.W.F. (1991), *Mantık Bilimi*, çev: Aziz Yardımlı, 1.Baskı, İstanbul: İdea Yayınları
- PLATON (2006), *Devlet*, çev: Sebahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, 19. Baskı, İstanbul: İş Bankası Yayınları
- SPINOZA, Benedictus De (1999), *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, çev: Can Şahan, 1.Baskı, İstanbul: Kuram Yayınları
- SPINOZA, Benedictus De (2002), *Complete Works*, translation by: Samuel Shirley, Cambridge: Hackett Publishing Company
- SPINOZA, Benedictus De (2011), *Ethica*, çev: Çiğdem Dürüşken, 1. Basım, İstanbul: Kabalıcı Yayınları
- RIZK, Hadi (2012), *Spinoza'yı Anlamak*, çev: Işık Ergüden, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- RUBEL, Maximillien (2013), “Marx Spinoza’yla Karşılaşınca”, *Güncel Müdahaleler / Spinoza’dan Marx’a Marx’tan Spinoza’ya*, der: Eylem Canaslan & Cemal Bâli Akal, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 35-52
- TATIAN, Diego (2009), *Spinoza - Dünya Sevgisi*, çev: Hüsam Turşucu – Sevin Aksoy Hancı, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi
- YOVEL, Yirmiyahu (1989), *Spinoza and Other Heretics, The Adventures of Immanence*, Princeton University Press
- YOVEL, Yirmiyahu (1990), “The Third Kind of Knowledge As Salvation”, Yirmiyahu Yovel, in: *Spinoza: Issues and Directions*, edit. by: Edwin Curley and Pierre François Moreau, E.J. Brill, pp 157-175



Research Article  
Araştırma Makalesi

**Nazif MUHTAROĞLU**

Dr. | Dr.  
Boğaziçi University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul-Turkey  
nazifm81@gmail.com

## **What is Wrong with Concurrentism?**

### **Abstract**

Concurrentism and occasionalism are two principal theistic approaches to the nature of divine causality. Whereas the former affirms the causal efficacy of created beings along with the continuous action of God, the latter explicitly denies any causality to finite beings and considers God to be the only genuine causal agent. In “What is Wrong with Occasionalism?” Katherin A. Rogers examines the implications of these theories in relation to the following topics: our knowledge about the external world, the intelligibility of core ontological concepts and human free will together with moral responsibility. What she concludes from her analysis is that occasionalism has problematic implications with respect to these three points and concurrentism is superior to occasionalism in responding to the problems occasionalism faces in this context. In this paper, contrary to Rogers’, I argue that Rogers’ criticisms of occasionalism are in principle applicable to concurrentism and when they are applied, this theory faces more troubles than occasionalism has faced.

### **Keywords**

Katherin Rogers, Divine Causality, Continuous Creation, Knowledge, Substantiality, Free Will, Moral Responsibility, Occasionalism.

## I. Introduction

There has been a revived interest in understanding the nature of divine causality. The Medieval theories such as mere conservationism, concurrentism and occasionalism have come to the fore of the discussion. The last two theories, which were the most popular ones among the Muslim and Christian theists in the Middle Ages, emphasize God's constant and immediate causal activity on earth; however, they differ in formulating the nature of this divine activity. On the one hand, occasionalism claims that God is the sole cause and finite beings have no causal powers to act upon something. On the other hand, concurrentism rejects occasionalism's denial of secondary causality and ascribes causal powers to finite beings, which are given to them by God. So, according to concurrentism, a certain effect is caused both by God and by some finite beings.

Katherin A. Rogers argues that occasionalism has problematic implications if it is examined in relation to the following three issues: our knowledge about the external world, the intelligibility of core ontological concepts and human free will together with moral responsibility. In addition, she maintains that concurrentism is superior to occasionalism in responding to the problems occasionalism faces in this context (Rogers 2001). However, in this paper, I propose to show that concurrentism is inferior to occasionalism in its implications with respect to these three issues. I argue that Roger's criticisms of occasionalism are in principle applicable to concurrentism and when they are applied to concurrentism, this theory faces more troubles than occasionalism has faced. In what follows, I start with a clarification of what occasionalism and concurrentism amount to say and then move to analyze their philosophical implications by considering Rogers' criticisms directed against occasionalism.

## II. Definitions

Before dealing with the criticisms directed against occasionalism and concurrentism, I first discuss what these theories actually say. I see some problems in Roger's characterizations of them.

### II. A. Occasionalism

Rogers presents occasionalism as the view that "God keeps each created thing with all its properties in being from moment to moment, and that there are no secondary causes" (Rogers 2001: 345). This characterization of occasionalism might be misleading; the following points should be kept in mind when we consider occasionalism. First, according to occasionalism, it is logically impossible that there are secondary causes. Rogers' characterization as "there are no secondary causes" seems to be a weaker position because it seems to reject secondary causes in this actual world. However, in the view of occasionalism, it is not possible to find a finite being as a cause of another finite being in any possible world. The intuitions of this modal claim can be found in many occasionalists. For instance, in Nicolas Malebranche's view, a "true cause" is defined in a way that effects logically depend on it. Furthermore, for him, only

a being with infinite power can be the true cause. Thus, according to Malebranche, only an omnipotent being is the true cause of any effect in any possible case (Malebranche, 1963, vol. 2: 316 & Malebranche, 1997: 448-450). The impossibility of secondary causation becomes a logical truth if we understand the concept of “cause” in this way. Moreover, this point is also related to the scope of divine power. If we follow the insights of al-Ghazālī and Malebranche,<sup>1</sup> we should answer this question negatively and we cannot allow any such cases within the created realm because, for them, logical contradictions are excluded from the extension of divine power.

As a second point regarding Rogers’ characterization of occasionalism, she says: “God keeps each created thing with all its properties in being from moment to moment.” Here, it is not clear what she means by “properties.” According to occasionalism, only God can cause whatever falls within the scope of divine power. Individuals, their properties and any other ontological item that fall under the scope of divine power are created and sustained by God if they really exist at all. However, the issue is to determine what falls within the scope of this infinite power, as I indicated above. There are some occasionalists within the Islamic tradition who made a distinction between real facts (*wujūd kharijī*) and relational states (*amr ‘itibārī*).<sup>2</sup> According to them, creation or divine power applies to real facts but not to relational states. To clarify what they mean by “relational states” let us take into account the following words: “right and left,” “above and under.” Their referents have no definite external existence (*wujūd kharijī*). We cannot mention their existence in the same sense as the existence of concrete entities such as a stone or a tree. They are relational states and depend solely on the objects that have a definite external existence. If these objects did not exist, these relations would not occur. So the existence of my pencil and my book are real facts but my pencil’s being on the left of my book is a relational state. If Rogers’ “properties” include relational states when they are exemplified in some individuals, then she is not correctly describing occasionalism because occasionalism is compatible with postulating relational states which do not fall under the scope of divine power. If she restricts “properties” to real facts, then she gives an impression as if occasionalism does nothing to do with relational states. It should be emphasized that occasionalism is compatible with postulating non-created relational states even though this is not a direct implication of this theory.

## II. B Concurrentism

Rogers defines concurrentism as the view that “God does cause all created things with all their properties to exist from moment to moment, but there is secondary causality.” According to this theory, the effect is produced by both God and the created

---

<sup>1</sup> See the following references where al-Ghazālī and Malebranche proclaim that logical contradictions do not fall within the scope of divine power (and will), and eternal truths are not subject to change. (Al-Ghazālī, 1997: 179 & Malebranche, 1964, vol. 3: 136 & Malebranche, 1997: 618).

<sup>2</sup> Ṣadr al-Sharī‘a is a significant figure who made such a distinction. For detailed information about this distinction and its application to the problem of free will see (Seyyid, 2011: 108).

cause (Rogers, 2001, 349). That is to say, God and finite beings with their causal powers are immediate causes in bringing about an effect. In characterizing concurrentism, she criticizes William Vallicella's point that both God and the natural cause are necessary to produce a unitary effect, according to this doctrine. She thinks this characterization leads to accepting that "God needs the secondary causes to produce an effect" (a. e., 350). However, according to Rogers, concurrentism does not deny that the effect can be produced by God alone. She exemplifies her point by allowing the possibility of a piece of cotton's being burnt without the causal contribution of fire. She adds that, according to concurrentism, an occasionalist universe is possible. If an occasionalist universe is possible, then she allows the possibility that God can create a piece of burnt cotton while creating fire near it and that fire does not burn the cotton while remaining as fire. However, her acceptance of this possibility seems to contradict what she later says about the intelligibility of the notions of fire and cotton. She commits herself to a theory of meaning that treats causal necessity as a species of logical necessity. She mainly relies on the remarks of Sydney Shoemaker, a contemporary proponent of this doctrine. According to this theory, an object is defined by its nature, the causal powers it has. For instance, fire has the active causal power to burn, flesh has the passive causal power to be burnt in contact with fire. As Rogers rightly expresses, according to this theory, "fire is not fire if does not burn, and flesh is not flesh if it is not burnt in contact with fire" (a. e., 360). Note that, eliminating causal powers from something changes its definition. Fire cannot be regarded as fire anymore if it ceases to burn flesh. It is something else however much it resembles fire apparently. This is a contention about the meaning of fire and requires it to have the causal power of burning appropriate things in all possible worlds where it exists. That is to say, it is impossible to accept any possible case where fire exists but does not burn, say, flesh while remaining as fire. Similarly, it is impossible that cotton is burnt and reduced to ash without any proper secondary causal agent such as fire acting on it. However, Rogers explicitly accepts the possibility of occasionalism within concurrentism, and says that God "could simply reduce the cotton to ash without fire" (a. e., 350). If she were faithful to the meaning theory she accepted, she would not call the ash "the ash of cotton." So the theory of meaning she advocates is not compatible with her characterization of concurrentism.

Rogers attempts to be consistent with her earlier remarks on concurrentism by adding the following point. God may choose to create without secondary causality as occasionalism requires as well as He can choose to create with secondary causality as concurrentism describes. However, she says, "if He wants to create a world of objects external to the perceiving mind, He needs secondary causality" (a. e., 351). In other words, in her opinion, it is not necessary that God concurs with secondary causality in His manner of creation, but He must allow secondary causality to have an external world outside our minds. Nevertheless, the issue cannot be resolved so simply because her remarks are essentially about the meaning of objects rather than their external existence outside the mind. If God were assumed to create without secondary causality, then she would be forced to say the following: we could not assign meaning to any object because they do not have any causal power. So everything would become meaningless. In fact, according to Rogers, this is what concurrentism as a theory allows.



As a result, her formulation of concurrentism together with the meaning theory she holds implies the possibility of meaningless talk.

With respect to the question of how God can concur with secondary causes in producing an effect, by relying on Francisco Suarez's interpretation, Rogers points out that they are not partial causes. As she quotes from him, God and secondary causes are "two causes of different orders, each one is complete in its own order" (a. e., 350). She gives an analogy to clarify this point. Think of the fictive characters and objects in the novel *The Wizard of Oz* and its author L. Frank Baum. Consider the fact that the tornado in the novel blows Dorothy's house to Oz. Here, the author is first thinking of these characters and the relations among them. In a sense, the existence and continuance of these fictive characters and objects totally depend on the author. However, in another sense, the tornado causes the mentioned effect within the novel. Rogers points out that Baum causes that effect as an author in his order, and the tornado causes it in its own order. Thus, we should distinguish these two different causal orders (a. e., 351). The relation between the tornado and the author in this analogy clarify to a certain extent how she sees the relation between God and the secondary causes. To repeat, Rogers' point is that they belong to two different causal orders. Note that, the analogue of secondary causes in concurrentism is "occasional causes" in occasionalism. While concurrentism ascribes genuine causal powers to secondary finite causes, occasionalism denies any genuine causal power to finite beings but postulates occasional causes as indicators of God's manner of creation in the universe (Malebranche, 1963, vol. 2: 316 & Malebranche, 1997: 448).

### III. Rogers' criticisms

#### III. A Rogers' first criticism: The Problem of Skepticism

Rogers thinks that occasionalism leads to a radical skepticism about the existence of the external world and its continuity with the same general patterns. She points out the following two objections al-Ghazālī considered against occasionalism. First, if there is no real causal connection between our experience and created things, how can we be sure that there is an external world corresponding to our experience? As al-Ghazālī admitted, there might be "ferocious beasts and lofty mountains" in front of us while God does not created for us the sight of them (a. e., 353). Second, what guarantee is there to expect that the usual course of nature will continue in the way we have observed so far? (a. e., 352). If everything is constantly created by God and there is no other causal agent, for instance, He may change His manner of creation and may create the sun as rising from the west tomorrow.

As far as the first criticism is concerned, we should first clarify what we mean by the "external world?" To what is the world external? The first option might be that the world is external to the conscious self. Then even the mental realm can be regarded as a part of the external world. We perceive houses, books, streets, airplanes which are not in control of our free will. We perceive them whether we want or not. These perceptions might be regarded as external to our conscious selves. An example of such an external world is Berkeley's idealist world. We may move one step further and define the

external world as the world that is external to the mind. Then, the external world in this sense consists of the material objects or physical events that correspond to our mental perceptions or ideas. Now, this is the external world of Malebranche.

Occasionalism, by presupposing the notion of finite beings as caused or created ontological items, implies the existence of the external world at least in the sense of Berkeley's idealist world. This type of external world is self-evident and does not lead to skepticism. However, occasionalism does not imply the existence of Malebranche's external world. Neither does it deny it. That is to say, occasionalism is compatible with such an external world. To accept the existence of a material world corresponding to our experience, an occasionalist needs a further argument. The objection of skepticism is successful when there is no such argument for the existence of the material world.

However, concurrentism is open to the same objection in a worse way. Recall that concurrentism takes for granted the existence of objects with natures or causal powers. Thus concurrentism presupposes the existence of a material world external to the mind. It might sound astonishing how a theory which already presumed the existence of the material world is open to skepticism. Do not forget that the criticism initially posed by Rogers is about our ability to know the external world. By assuming the external world, nobody can get rid of the worry about whether we know it or not. Assumption does not give us knowledge. If we seek knowledge about the external world, then we must ask how we know it according to concurrentism. After that point, concurrentism must face the skeptical arguments given by al-Ghazālī and David Hume about the reality of causal relations between events or objects. As their arguments go, we can neither logically infer nor can we observe such causal relations. That is to say, there is no way to justify causality in nature. Concurrentism is open to skeptical arguments of this kind against the existence of external world understood as populated with natures and causal powers. What is worse, concurrentism only presumes such an external world due to its approval of real secondary causality. So those who defend concurrentism must face the skeptical worries indicated above and show us what justification they have for such a presumption. Conversely, those who defend occasionalism can easily get rid of the skeptical worry about the external world by considering it to be Berkeley's idealist world. Occasionalism is not as rigid as concurrentism and has the flexibility to interpret the external world in different ways. That is to say, the most primitive version of occasionalism, namely Berkeley's idealist interpretation, is not the target of skeptical doubts about the external world. However, concurrentism has a rigid interpretation of external world, which is subject to skepticism in a much stronger way.

As far as the second criticism is concerned, occasionalists admit that God may change His manner of creation. Nonetheless, this is just a possibility without being a high probability. Let us consider the rise of the sun from the east everyday as a working example. The fact that it has risen regularly from the east in the mornings so far gives us a habit in passing judgments that it will rise in the same manner tomorrow. This observed regularity increases our expectations about the rise of the sun from the east tomorrow, but does not give absolute guarantee. This kind of epistemic approach to the regularities in nature is more in line with contemporary scientific understanding. Scientific research in the micro-world illuminated that the behavior of micro-particles is

best depicted by statistical rather than deterministic laws. Scientists refer only to the probabilities in describing quantum phenomena. Concurrentism has difficulties in explaining the probable behaviors of particles. If there are certain natures and causal powers in particles why do not they behave always in the same manner, as these natures require. Consider the decay of a radioactive element, e.g. radium. A piece of matter consisting of radium atoms alone loses its half in 1602 years during which the half of the matter is transformed into a different element. However, in that process, some radium atoms decay and some others do not even though the conditions of each atom are basically the same. As a statistical fact, what we usually observe is that the half of any piece of radium has decayed in 1602 years. Why do some atoms decay and some do not if they have the same nature and causal powers? In comparison to concurrentism, occasionalism is in a better position again with its flexibility to accommodate such statistical regularities.

### III. B Rogers' second criticism: The Problem of Objects

In this criticism, Rogers focuses on the intelligibility of objective existence. What does it mean for something to exist objectively? According to Rogers, something cannot exist objectively without having its own causal powers. She commits herself to a theory of meaning stating that we cannot conceptualize an object without ascribing to it some causal powers. Let me repeat her example. Fire is not fire anymore if it does not burn proper objects. Since occasionalism denies any causal powers within finite created objects, it leads to the conclusion that concepts of finite beings are not really intelligible and it is impossible for an object to exist objectively (a. e., 359).

In response to these objections, first I would like to emphasize that the theory of meaning Rogers presents has previously mentioned problematic implications for concurrentism. Second, occasionalism is a “no-nature theory”<sup>3</sup> as she points out; it denies any causal power within the created realm. Thus, it is impossible that an occasionalist accepts a theory of meaning that depends on natures and causal powers ascribed to objects. However, occasionalism does not reject essential properties and the distinction between substances and accidents.

Many occasionalists such as the Ash'arites and Malebranche analyzed objects in terms of the substance-accident distinction. For instance, the Ash'arites identified substances with indivisible particles (atom). According to the early Ash'arites, atoms

---

<sup>3</sup> Rogers takes the phrase “no-nature theory” from Alfred Freddoso. Freddoso thinks that there might be three versions of occasionalism. He calls the first version “no-action theory” according to which objects have essential causal powers that are never exercised. He calls the second version “no-essence theory” according to which objects have causal powers that are not essential to the objects. The third version is the “no-nature theory” according to which there are no causal powers at all. Freddoso thinks that the third version is the most valuable version to advocate for an occasionalist. For further information see, (Freddoso, 1988: 74-118). However, I do not consider even the first two theories to be some versions of occasionalism. As I pointed out earlier, occasionalism makes a modal claim about the impossibility of secondary causes or natures or finite causal powers.

are not extended particles, but later ones abandoned this idea and considered atoms to be extended. Nonetheless, in both views, atoms are homogeneous, and the diversity in the world appears as a result of the heterogeneity of accidents inhered in these substance-atoms. Accidents are considered to be perishable by their nature. No accident can endure but perishes in the second-instant of its coming to be if God does not recreate it in its substance (Fakhry, 1958: 38-48). However, Descartes rejected the idea of atoms because he believed that matter is something essentially extended and thus infinitely divisible. Nevertheless, he also analyzed matter in terms of the substance-accident/mode distinction (Descartes, 1897, vol. VIII A: 51 & Descartes, 1985, vol. 1: 231). Both the Ash'arites and Cartesian occasionalists abstained from defining substances as entities having causal powers.

In my opinion, the idea of substance is intelligible if it is understood in comparison to the idea of properties or accidents. Individuals (substances) are logically distinct from the properties that inhere in them (accidents, modes). Whiteness is logically distinct from the computer that is white. We do not need to ascribe causal powers to a computer to be able to consider it to be a substance. It is enough to conceive it in relation to some properties to see that it is a substance.

Insofar as the essential properties are concerned, it is not necessary to regard essential properties as causal powers. They may be conceived as defining features without having causal powers. Hugh J. McCann and Jonathan L. Kvanvig presented an occasionalist metaphysics according to which objects are analyzed in terms of essential properties (McCann and Kvanvig, 1991). For instance, if we consider human beings to be essentially rational animals, beings falling short of these properties would not be human beings in any possible world. It would not be correct to say that this contention puts limitation to divine power because God can create beings without these properties but we do not call them "human beings." He can create rational beings that are not animals, and animals that are not rational. Their names would be different. Alfred Freddoso calls these essential properties as "passive causal powers" because he thinks that these properties limit the causal activity of agents who act upon the patients (Freddoso, 1988: 78, 84). However, God as the only causal agent does not act on preexisting objects, He constantly creates them out of nothing. Thus, it would not be quite right to call the essential properties "powers" even though they are depicted as passive. In my opinion, they are just defining features; their essentiality does not derive from something in the objects like the natures. Their being essential is only conceptual, and serves to define and categorize objects in a logical manner.

Although occasionalism is compatible with postulating essences as explained above, it is not a necessary implication of this theory. In fact, most occasionalists denied the authenticity of conceiving objects through fixed essences. For instance, al-Ghazālī underlines the Ash'arite point that fire may not burn a piece of cotton at the contact with the cotton but can remain still fire. We can conceive a case where fire and cotton exist together but cotton was not burnt. According to him, this way of conceiving things shows that they are logically distinct ontological items (Al-Ghazālī, 1997, 170). This argument relies on a premise, which considers conceivability to be a proper way that leads to possibility. There is a philosophical strand that rejects this premise because proponents of this strand think that possibility depends on the natures and causal powers

of objects rather than on our ability to conceive them differently.<sup>4</sup> These are two different approaches to the nature of possibility. Al-Ghazālī's approach cannot be rejected just because there is an alternative to it. However, Rogers seems to reject the former approach by presenting the latter. Moreover, al-Ghazālī's approach is shared by many philosophers today. In this regard, I will just point to Wittgenstein's family resemblances. According to Wittgenstein, there are no fixed essences shared by objects. For instance, he says, when we try to define "game," we cannot find any fixed property that is exemplified by all types of games. However, there are common properties between two types of games, there are some other common properties between other types of games, and so on. Games resemble each other but there is no essential property common to all types (Wittgenstein, 1968: §65-71). In my opinion, this flexible approach to possibility and meaning is more useful in terms of scientific activity. An essentialist approach to meaning does not improve scientific research, by contrast, undermines it. Consider Aristotelian essences. Aristotle defines a human being as a "rational animal." If scientists began their research with a conviction that this is the absolute truth which cannot be violated, then they must have classified some people who have certain mental illnesses not as human beings. However, these patients need to be treated as human beings and get some treatment. In daily life and science, we face some vague cases, which pose a difficulty in judging whether they really fit the essentialist definitions or not. What should be done in such cases? Should we disregard them on behalf of preserving fixed definitions? Even a single case may be quite important to illuminate the mechanism behind natural phenomena. If one sincerely aims to understand natural phenomena, he or she should be always open-minded. There might appear a special context to which well-established generalizations do not apply. Scientists should respect this possibility and have context sensitivity in their research programs.

As a result, the meaning theory Rogers presents has problems with her own characterization of concurrentism. In addition, it is not the only plausible theory of meaning. Even though this theory of meaning is incompatible with occasionalism, occasionalism is compatible with many other theories of meaning including essentialist ones. However, the value of occasionalism lies in the fact that it is open to embrace a more flexible meaning theory like that of Wittgenstein which motivates scientific research activities in a better way than Rogers' theory of meaning.

### III. C Rogers' third criticism: The Problem of Morality

In this criticism, Rogers argues for the incompatibility of human freedom with occasionalism. If human beings are constantly created by God and do not have causal powers of their own, it seems that their actions are totally controlled by God without any role ascribed to human beings. Thus, occasionalism cannot account for the moral responsibility of humans (Rogers, 2001: 362). Rogers assumes that human beings must have their own causal powers to be able to make free choices. For this reason, she disregards Malebranche's account of human will, which does not ascribe causal power to human beings in their free choices. Instead, she takes Berkeley's account as a model

---

<sup>4</sup> This philosophical strand can be traced to Aristotle.

of human freedom in a “limited occasionalism” (a. e., 364-365). While affirming the causal inertness of the physical world, Berkeley ascribes causal efficacy to spirits and bases human freedom on this efficacy. Nevertheless, Rogers still considers this limited form of occasionalism to be problematic. She gives an analogy to make her point clear. Think of a scenario where there is a bowling ball coming from the house of my neighbor down whenever I open my mailbox. I do not know why this happens, but it happens regularly in this way. Now, I want a person to die without actually engaging in killing him. When he walks around my neighborhood, I go near my mailbox and open it when he stands in a position to get a bowling ball. As a result, he dies due to the bowling ball when I open the mailbox (a. e., 365). Similarly, God established a system where He creates everything in accordance with my choices, according to occasionalism. I choose to shoot someone with an intention to kill him, but the rest is done by God (a. e., 366). In such a context, Rogers thinks that I am not responsible for the death of the person as my neighbor is responsible for killing the person in the imaginary scenario –even it is assumed that my neighbor is a free agent. In conclusion, for Rogers, since God creates shooting, God is the responsible agent here.

As a response, first it is questionable that morally significant freedom requires ascribing causal powers to an agent. Rogers is ignorant of al-Ghazālī’s view on this issue, as we understand from her remark that he did not discuss it (a. e., 362). However, al-Ghazālī accepts the Ash‘arite doctrine of acquisition (*kasb*) according to which humans acquire their deeds and God creates these actions. Although al-Ghazālī does not give a detailed account about the nature of human acquisition, some later scholars (especially the Māturīdites) explicated it in a very detailed way. For instance, according to a common view held by the Māturīdite scholars, human choice is a relational state (*amr ‘itibārī*) that appears between the inclination and the action.<sup>5</sup> It is not a real fact. For instance, assume that I have a desire to drink water. I choose to drink it and then take a glass of water and perform the action. My choice is a relational state between my desire to drink water and the act of drinking it. Choice belongs to me, as a conscious self, but the rest is created by God. Relations are not things that have definite existence. For that reason, they are not genuine objects to which divine power is applicable. In other words, human choice as a relational state does not fall within the scope of divine power, as round squares do not. As a result, it would be a category mistake to say that God could or could not create human choices.

Human freedom consists in choosing between alternatives. Humans do not cause their choices because as I said causation is inapplicable to the category of relational states that also includes choices. Creation takes place in accordance with human choices, in the large part. I say “in the large part,” because God does not always create what we choose. From time to times, we cannot walk or perform our daily actions due to some illnesses however much we want to do them.

Nonetheless, Rogers’ objection has a deeper level. She treats God rather than human beings as morally responsible for what God creates even though this creation is

---

<sup>5</sup> For a detailed discussion of such an occasionalist account of human free will, see my paper: (Muhtaroglu, 2010).

in accordance with human choices. Her reason for considering God to be fully responsible is that He is causing or creating the activities that we regard as morally significant. He is causing death, for instance. I think she is mistaken in focusing on who is causing morally significant activities rather than on the intentions behind them. Even a concurrentist would reject Rogers' assumption. Think of a case where I killed somebody with a sword. Do we treat the sword as responsible because it has the causal capacity to kill the person in question? No, we look at the intention of the person who holds the sword. Rogers may remind us that God is a free agent, not a natural entity. Ok, then we would all agree that the issue is not just causing these actions. Subsequently, it is not absurd to hold that God creates in accordance with human choices. In fact, there is a plausible reason. For some monotheistic religions including Islam, this world is a place of examination. This temporary world is a place where human beings are free to behave in a good or bad way. After death, they will be judged in the other world for their choices and intentions. If we consider this world to be such a place of examination, then it is plausible to interpret why God creates everything in an order and takes human choices into consideration. Who is morally responsible is the person who wants to kill somebody not God. God only realizes the intentions of people and will treat them as morally responsible for their intentions in the other world. In addition, in evaluating this point, keep in mind that it is logically impossible that any being other than God can realize the intentions of human beings. According to occasionalism, God is the only genuine causal agent. Logically speaking, there is no agent other than God who can realize human intentions. Even human beings cannot actualize their intentions on their own.

On the other hand, concurrentism faces more problems in accounting for human free will. Concurrentism ascribes causal power to human beings as a ground of their free choices and actions. For Rogers, the existence of such a power in human beings is so self-evident that she says "I find it almost indubitable that it is I who move my arm when I choose to do so" (Rogers, 2001: 352). This is a very courageous claim though it is not justified. First, it is not self-evident that we are causing the movement of our arms when we choose to do so. What we experience are certain feelings and the correlated movements of our arms in that process. Our will is correlated with this activity, but we do not observe any causal link between them. Rogers interprets correlation as causation and considers this interpretation to be self-evident. Second, if humans are assumed to cause their bodily movements, why do they not cause the same movements whenever they will? For instance, I cannot even walk when I get terribly sick however much I want to do that. What exactly is this power that grounds human actions? If we consider human personality to be identical with the Cartesian conscious mind, certainly we do not observe any such power in the mind. Even if we assume that there are such powers, Rogers' concurrentism cannot even explain why we get sick and lose power because, from this perspective, causal powers are essential to human beings. If human beings lose their causal powers, they are not human beings anymore according to the meaning theory Rogers advocates. If human beings are conceived as biological organisms with consciousness and the power they have appears as a result of the proper functioning of the parts of their body, then the case is worse than that of the former. In the latter case, many natural agents (parts and particles in the body) are integrated into a self. So we do

not have one personal agent but many agents in hand. Who (or what) is morally responsible? It seems that concurrentism faces more serious problems than occasionalism in accounting for moral responsibility.

#### ***IV. Conclusion***

Rogers' attempt to show the weaknesses of occasionalism in terms of three points of epistemology, meaning and morality actually opens a way to apply her criticisms to concurrentism. What I have shown is why her thesis that concurrentism is superior to occasionalism in terms of these three issues is implausible. I indicated the ways how concurrentism might be regarded as inferior to occasionalism with respect to these three topics. Nonetheless, I did not consider any criticism that might be directed against the theistic implications of these theories because they both presuppose theism.



## Konkurentizmin Nesi Yanlış?

### Özet

Konkurentizm (concurrentism) ve okazyonalizm (occasionalism) teorileri, tanrının kainatla olan ilişkisi bağlamında fiilini nasıl icra ettiğini açıklayan iki temel yaklaşım tarzı sunmaktadır. Konkurentizm, tanrının daimi olarak kainatı yaratmaya devam ettiğini savunmakla beraber yaratılan varlıkların da kendilerine ait bir etkenlik sahibi bir güç taşıdığını kabul eder. Okazyonalizm ise tam tersine tek etken gücün sadece tanrıya ait olabileceğini iddia eder. ‘Okazyonalizmin Nesi Yanlış?’ adlı makalesinde Katherine Rogers bu iki teorinin sonuçlarını şu üç mesele bağlamında incelemektedir: dış dünya hakkındaki bilgimiz, temel ontoloji kavramlarımızın anlamlılığı ile insan özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu. Analizinin sonucu olarak da Rogers, bu üç mesele bağlamında okazyonalizmin ciddi problemlerle karşılaştığını, konkurentizmin ise bu problemlere verebileceği makul cevaplardan dolayı okazyonalizmden daha mükemmel bir teori olduğunu savunur. Ben ise bu makalede, Rogers’ın tam tersine okazyonalizm için dile getirilen eleştirilerin daha kuvvetli bir şekilde konkurentizm için getirilebileceğini, bu yüzden de konkurentizmin okazyonalizmden daha problemli olduğunu göstermeye çalıştım.

Bu makale, Katherine Rogers’a bir reddiye olarak tasarlanmıştır. Bu çalışmada, öncelikle Rogers’ın konkurentizm ve okazyonalizm teorilerini sunumundaki problemlere değinip, sonra da okazyonalizme diğer teori lehine yönelttiği eleştirilerin geçersizliğini, üstelik konkurentizmin bu eleştirilere karşı çok daha açık olduğunu göstermeyi amaçladım.

Rogers, okazyonalizmi Tanrı’nın her an her şeyi yaratmakta olması ve dünyadaki varlıkların kendilerine ait bir tesir ve etki sahibi nedensellikleri olmadığı şeklinde tanımlar. Bu tanım doğru olmakla beraber eksiktir. Bu tanıma şu iki yönüyle beraber dikkate alındığında gelecek eleştirilere karşı direnci daha iyi anlaşılacaktır: 1-Okazyonalizm Tanrı’nın tek güç sahibi varlık olduğunu ve eşyanın kendine ait bir etkenliği olmadığını sadece mevcut bir durumun tasviri olarak kabul etmez. Aynı zamanda bunun bütün mümkün durumlar için geçerli, dolayısıyla zorunlu bir hüküm olduğunu kabul eder. 2- Okazyonalizm, Tanrı’nın kudretinin sonsuz bir taalluk alanı olmasına rağmen, her şeye taalluk etmediğini savunur. Mesela, ilahi kudret çelişik, dolayısıyla imkansız senaryolara ve itibari hallere (sağ ve sol gibi izafi ve itibari haller) taalluk etmez. Bu gibi hallerin yaratılması söz konusu edilmez.

Rogers konkurentizmi, Tanrı’nın her an her şeye müdahalesinin yanında yaratıklara ait ikincil bir nedenselliğin de kabulü şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanıma göre, Tanrı bir olayı yaratırken diğer yaratıkların da o olayın ortaya çıkışına bir etkisi vardır. Rogers’a göre konkurentizm, Tanrı’nın isterse –aynen okazyonalizmin savunduğu gibi- bir şeyi aracısız, tamamen kendi kudretiyle yaratabileceğini de kabul eder. Ancak böyle bir durumda var edilen şey zihnin dışında var olan gerçek bir töz (cevher, substance) olarak addedilemeyecektir. Rogers’ın bu görüşlerine töz-eleştiriye daha ayrıntılı değineceğim.

Rogers’ın okazyonalizm eleştirisi üç temel noktada şekillenmektedir. Bu noktaları ayrı ayrı ele alıp her bir eleştirinin okazyonalizm açısından nasıl cevaplanacağını ve bu eleştirilerin konkurentizme de nasıl uygulanacağını özetlemeye çalışayım:

1-Skeptisizm problemi: Bu eleştiriye göre, okazyonalizm her şeyin sadece Tanrı tarafından var edildiğini kabul etmekle hem dış dünyanın varlığı hem de onun

gözlemediğimiz düzende devamı noktasında bir şüpheciliğe yol açmaktadır. Rogers'ın bu eleştiriyi dayandırdığı gerekçeler şöyledir:

a. Okazyonalizme göre duyularımızla elde ettiğimiz algılar ile dış dünya arasında nedensel bir bağ yoktur, her ikisini de Tanrı yaratır. Dış dünya algılarımıza sebep olmadığından Tanrı'nın hakikaten duyu verilerimize mutabık bir dış dünya yaratıp yaratmadığından hiç bir zaman emin olamayız.

b. Okazyonalizme göre, Tanrı bu kainattaki düzeni isterse yarın değiştirebilir, dolayısıyla yarın bambaşka bir kainatla karşılaşabiliriz. Bu da geleceğe dair güvenilir tahmin yapabilmemizin ve neticede bilimsel eylemin altını oyar.

Rogers'ın bu eleştirilerine karşı öncelikli olarak şu söylenebilir: Bahsettiği skeptik problem sadece okazyonalizm için değil bütün düşünce sistemleri için geçerlidir. Duyu verilerimizin dış dünyaya tekabül edip etmediği, geleceğin bugün ile aynı düzende devam edip edemeyeceği olumsal (contingent) durumlar olduğundan mantıksal olarak devamlı tartışmaya açık noktalar. David Hume'un bu konudaki yorumları hatırlanmalıdır. Konkürentizm dış dünyanın ve içindekilerin varlığını, zorunlu ilişkilerle birbirlerine bağlı olduğunu ve duyularımıza etkilediklerini sadece varsaymakla bu problemden kurtulmuş olamaz çünkü bu varsayımın gerekçesini belirtmek zorundadır. Aynı skeptik sorular bu varsayım için de geçerlidir. Ancak Rogers'ın sunumunda konkürentist yaklaşım bu konuda hiçbir gerekçe ileri sunmamakta sadece bir varsayıma dayalı olarak dış dünyayı kurgulamaktadır. Okazyonalistler ise bu skeptik problemin farkında olarak dış dünyanın varlığı ve devamı noktasında argüman ileri sürmektedirler. Bu konuda dile getirilen en yaygın argüman Tanrı'nın yaratmayı keyfi bir şekilde sürdürmediği, yaratmasında belli bir adet (Adetullah) takip ettiğidir. Bu adeti gereği, duyu verilerimiz dış dünyaya, dış dünyadaki düzen de gelecekte devam edecektir. Bunun istisnası mucizeler gibi cüz'î ve belli özel maksatlara hizmet eden durumlardır.

2-Töz/Cevher Problemi: Rogers'a göre, bir şeyin obje (töz, cevher) olarak anlamlandırılabilmesi için belli bir doğaya (nature) sahip olması gerekir. Belli bir doğaya sahip olan şey ise belli bir takım nedensel kapasitelere sahiptir ve bu kapasitelerin harekete geçmesi durumunda ortaya çıkacak sonuçlar zorunludur. Mesela ateşin yakıcılık içeren bir doğası vardır. Ateş pamuk gibi uygun bir madde ile yanyana gelince pamuğu doğası gereği yakması zorunludur. Eğer ateş pamuğu yakmazsa o ateş değildir. Burda Tanrı'nın ateşin ateş kaldığı müddetçe yakıcılığını ekarte edememesi, kendi kudretine bir sınırlama veya eksiklik getirmez, çünkü ateşin tanımı yakıcılığı içerir. Bunun zıddı muhal olduğundan kudret-i ilahi muhale taalluk etmeyecektir.

Rogers bu eleştirisinde kökü Aristo'ya kadar giden bir cevher tanımını varsaymaktadır. Bu tanıma göre, konkürentizm de problemleri bir teori olmaktadır. Şöyle ki, Rogers konkürentizmin Tanrı'nın herşeyi aracısız bizaatili kendisinin yaratabileceği bir durumu mümkün saydığını ifade etmişti. Yani Tanrı ateşin yanında ateşin tesirini ekarte ederek de pamuğu yakabilir. Bu durumda Rogers'ın ateşi töz olarak kabul edememesi gerekir. Yani konkürentizm de aynı eleştiriyi açıktır.

Okazyonalistler ise büsbütün farklı bir cevher anlayışını kabul ederler. Cevher üstünde arazların var olabildiği ontolojik yapıdır. Cevherin arazlara tesir etmesi gerekmez. Mesela, beyaz bir masa düşünelim. Beyazlık arazi masa cevherinin bir özelliğidir. Beyazlık tek başına var olmadığından masa gibi bir cevherde yaratılır, ama masayı da beyazlığını da sadece Tanrı yaratmaktadır. Dolayısıyla okazyonalizm cevhere sabit ve zorunlu bir doğa atfetmeyen ontolojilerle

uyumludur. Cevherin illa maddi olması da gerekmez. Mesela, Berkeley'in felsefesinde olduğu gibi cevherler tamamen zihni veya ruhani de olabilir. Dolayısıyla okazyonalizm, Kartezyenlerin maddi cevherlerini de Berkeley'in ruhani cevherlerini de bu cevherlere nedensellik verilmemesi şartıyla kabul eder. Son olarak da okazyonalistler, Tanrı'nın kudretinin muhale taalluk etmeyeceğini kabul ederler. Ne var ki genel felsefi eğilim çerçevesinde kainattaki yaratıkları ve hadiseleri olumsal olarak kabul ettiklerinden bunların aralarındaki ilişkileri zorunlu kabul etmezler. Bu sebeple, ateşin yakıcılığı zorunlu bir sonuç değildir ve bunun zıttı da muhal değildir. Dolayısıyla Tanrı ateşi pamukla beraber pamuğu yakarak da yaratabilir, yakmayarak da.

3-Özgür İrade ve Ahlaki Sorumluluk Problemi: Rogers insanın eylemlerinden sorumlu olabilmesi için özgürce bu eylemlere tesir edebilecek bir güce sahip olması gerektiğini kabul eder. Okazyonalizmde insan dahil herbir yaratık kendisine ait bir gücün yoksun olduğu için ne özgürlüğü ne de ahlaki sorumluluğu temellendirilebilir.

Öncelikle Rogers insan özgürlüğünü nedenselliğe bağlamakla konkurentist yaklaşımı zora sokmaktadır. Çünkü insanda eyleme sebep olan şey nedir: organların hareketi kaslara, kasların hareketi sinirlere, sinirlerin hareketi beyindeki nörofizyolojik etkileşimlerdeki nedenselliğe verilince binlerce hücre bir elin kalkması için beraberce çalışmak durumunda kalır. Binlerce hücrenin tek bir eyleme ortak etkisi olmadan o el kalkmaz. O halde elin kalkmasından sadece 'el kalsın' emrini veren ruh değil onunla beraber bir sürü hücrenin de sorumlu olması gerekir şu onlar da bu eyleme nedensel bir katkıda bulunurlar. Fakat biz hiçbir zaman insanın eyleminden bütün bu hücrelerini sorumlu tutmayız. Daha kötüsü, Rogers'ın yaklaşımına göre elin kalkması gibi basit bir olayın sorumlusu tek bir fail olamaz. Yani bundan 'ben' dediğimiz öznenin dışında daha başka bir sürü varlıklar (yani biyolojik bedenin bir sürü parçası ve hücreler) sorumlu olmak durumundadır. Bu ise yağmurdan kaçarken doluya tutulmaktır, çünkü Rogers eylemden sadece insanı sorumlu tutmaya çalışırken bir sürü şuursuz varlığı sorumlu tutar hale gelmiştir.

Okazyonalistler ise bu probleme insana etken bir güç vermeden, aynı zamanda Tanrı'nın da tek hakiki etken fail olduğu kabulünü reddetmeden bir çözüm geliştirmeye çalışmışlardır. Mesela Maturidi gelenek emr-i itibari kavramını bu probleme uygulayarak insan iradesini temellendirecek farklı bir ontolojik alan açmamaya çalışmıştır. Yani, insan iradesi, insanın iç dünyasındaki istek ve düşüncelerini fiillerine bağlayan bir itibar olarak kabul edilir. Aynen alt ve üst, sağ ve sol kavramlarının mahlukat arasındaki ilişkileri betimlemesi gibi. Bu ilişkilerin hakiki anlamda bir varlığı yoktur, ama büsbütün yok olarak da kabul edilmezler. İnsan iradesi de mesela bir şey içme isteği içimizde belirledikten sonra bu istek üzerinde yapılan bir seçimden ibarettir ki neticede ya fiili durum olarak içme eylemi yaratılır yahut yaratılmaz. Tanrı yaptığımız tercihlere göre fiillerimizi yaratır. Bir şeyler içme isteği ve düşüncesi, fiil gibi mahluktur. Ancak bu isteği fiile bağlayan tercihimiz, itibari bir durum olduğu için mahluk olarak kabul edilmez, ve Tanrı'nın kudretinin taalluk alanına girmez. İşte insan sadece bu ara durumda özgürdür.

### Ahahtar Sözcükler

Konkurentizm, Okazyonalizm, Daimi yaratılış, Katherine Rogers, Skeptisizm, Cevher, Özgür İrade.

## REFERENCES

- AL-GHAZALI (1997) *The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-falāsifah), a Parallel English-Arabic Text*, İng.'e çev. M. E. Marmura, Provo (Utah): BrighamYoung University Press.
- DESCARTES, Rene (1985) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, İng.'e çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1897) *Oeuvres de Descartes*, 11 vols, ed. Charles Adam and Paul Tannery, Paris.
- FAKHRY, Majid (1958) *Islamic Occasionalism, and its Critique by Averroes and Aquinas*, London: G. Allen & Unwin.
- FREDDOSO, Alfred J. (1988) "Medieval Aristotelianism and the Case Against Secondary Causation in Nature." In *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, ed. Thomas V. Morris, 74-118. Ithaca: NY, Cornell Un. Press.
- MALEBRANCHE, Nicholas (1962-1978) *Ouvres Completes de Malebranche*, gen. ed. A. Robinet, 20 vols. Paris: Vrin.
- (1997) *The Search After Truth*, İng.'e çev. Thomas M. Lennon & Paul J. Oscamp. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- McCANN, Hugh J. & Jonathan L. KVANVIG (1991) "The Occasionalist Proselytizer: A Modified Catechism." *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion* (1991): 587-615.
- MUHTAROGLU, Nazif (2010) "An Occasionalist Defense of Free Will" In *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today*, ed. A. T. Tymieniecka and N. Muhtaroglu, 45-62. Dordrecht: Springer.
- ROGERS, Katherine A (2001) "What is wrong with Occasionalism?" *American Catholic Philosophical Quarterly* 75, no: 3 (2001): 345-369.
- SEYYID, Mehmed (2011) *Usul-u Fıkıh Dersleri*, İstanbul: Işık Yayınları.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1968) *Philosophical investigations*, İng.'e çev. G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil: Blackwell.

Araştırma Makalesi  
Research Article

**Cihan CAMCI**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü Antalya -Türkiye  
cihanc@akdeniz.edu.tr

## Aynaya Nasıl Bakmalı? El Altındalık ve Kimliğin Ontolojik Olanığı

### Özet

Bu yazıda, kimlik konusuna felsefi açıdan bakmak için ideal sözcüğünü yeniden, özsel bir anlamda yorumlayabileceğimizi göstermeye çalışacağız. Bunun için, Heidegger'in varlığı el altındalık olarak yorumladığını, her ne ise o olarak varlığın kullandığımız şeylere yansıdığını, bu yansımasının, *bu alete* eşlik eden *bu oluş* olarak düşünülmesi gerektiğini, el altında kullandığımız aletlerin tümlüğünün ise, her bir aletin farklı oluşlarını aşan bir birliktelik olarak el altındalığın kendisini oluşturduğunu, varlığı yansıttığını göstermeye çalışacağız. Her bir aletin ancak aletsellik ilişkisindeki tümlük içinde anlamlı olması gibi, Dasein'in kim olduğunun diğer insanlarla birlikteliğinin ontolojik yapısı içinde anlamlı olduğunu göstereceğiz. Varlığın, el altındaki aletlerin elverişsizliğinde hiçlik olarak yansıdığını, bu yansımada anımsanan bir olanak olduğunu, bu olanığın Derrida'nın deyişiyle farklılıkların kökeni olan farklılaşabilirliğin kendisi demek olduğunu öne süreceğiz.

### Anahtar Sözcükler

*İdea, Ousia, Kimlik, El Altındalık, Bu Oluş, Farklılaşabilirlik, Olanak*

## Aynaya Nasıl Bakmalı?

### Giriş

Erdem Çiftçi, “*Aynaya Nasıl Bakmalı?*” başlıklı yazısında (Çiftçi 2009: 279), *Radikal* gazetesinde yayınlanan, *Kimim Ben? Kimim Ben? Kimim Ben?* (*Radikal*, 28 Eylül 2009) adlı yazımı eleştiriyor. Çiftçi’nin Nietzsche’ye referansla eleştirdiği temel nokta, Kürt kimlik sorununu *tarihsel bağlamından kopuk bir ideal* referansı ile anlamaya çalıştığım. Kürt kimlik sorununu tarihsel bağlamında tartışmak, sosyolojik, politik açıdan, son derece değerli ve önemlidir. Ancak felsefi açıdan kimlik sorununa bakmak, her ne kadar bu söz ettiğimiz disiplinlerle ilişkilendirilebilse de, bir fark ortaya koymalı. Bu fark, bu ya da şu kimliğin, her ne ise o olarak kimlikle, yani kimliğin ontolojik boyutuyla ilişkisinin farkı olmalıdır. İdeal kavramını, *bu oluş, burada varlık* olarak bu kimliğimize yansıyan, henüz şu ya da bu kimlikle varolmamışlığın zamansal önceliği ve dolayısıyla olanağı olarak düşünürsek bu farkı görebiliriz. Kimliği felsefi boyutta, yani tüm kimliklerin ötesinde bir olanak olarak düşünüp tartışmak, hemen şimdi uygulanabilecek bir formül geliştiremesek de, değerli ve önemlidir. Burada önemli olan, ideal sözcüğünü yeniden bağlamsallaştırırken orijinal ve ilham verici bir şey önerebilecek veya öneremeyecek olduğumuzdur.

Bu yazıda, ideal kavramının kökenini, farklı kimliklerin henüz farklılaşmadan önce, farklılaşabilirliğin kendisini bu kimliğimizde, tıpkı elimizin altında kullandığımız gündelik aletlerin aletsellik bağlamının tümlüğünü yansıtmaması gibi yansıttığını, bu yansımanın da kimliğimizin tesadüflüğünü düşünmek için bir olanak olduğunu öne süreceğiz. Bunun için, önce Heidegger’in özne anlayışını, Dasein’i günlük yaşam uğraşlarında nasıl ele aldığını göreceğiz. Yaşam felsefesi düşüncesinin getirdiği, günlük yaşamdaki amaçları gerçekleştirmek için yönelmişlik, Dasein’i önünde uzanan ve henüz gerçekleşmemiş, gelecekte gerçekleşebilir bir amaca doğru varlık olarak görmemizi sağlıyor. Geçmişinden geleceğine doğru bir uzanış olarak varolan Dasein’in, geçmişte var olmaya başladığı sınır da, gelecekte ölümüyle bitecek sınır da kendisinin seçmediği ve geçişli, açık bir akış olarak aralıksız akan, dolayısıyla hep her ne ise o olarak aynı varlık kipinde varolan zamansallığın içinde anlamlıdır. Bu nedenle Dasein, kim olduğunu anlamaya çalıştığında, geçmişten geleceğe açık, henüz gerçekleşmemiş olanaklara doğru varolmakta olduğunu fark eder. Bu fark ediş, yine yaşam felsefesi düşüncesinin getirdiği gündelik yaşam pratikleri bağlamında, amaçları için kullandığı aletlerle ilişkisinde söz konusu olabilir. Dasein, aslında üç boyutlu ve belirlenmiş nesnelere değil, bu üç boyutlu nesnelere önceleyen ve onları içeren, aynı zamanda da onlara eşlik eden bir yapıya doğru bir varlık olduğunu fark ettiğinde, her ne ise o olarak kimliğini fark etmiş olur.

İşte bu yapı, Heidegger’in aletsellik ilişkisinin tümlüğü, birliği dediği zamansal bir bir-aradalıktır. Zamansallık, gündelik yaşamdaki aletlerle ilişkimizde, bir alet kullanıma açık olmadığında, bozulduğunda, kırıldığında kendisini, *idea*, Platon ve Aristoteles’in *ousia*’sı anlamında fark ettirebilir. Bu fark ettiğimiz şey, farkın fark edişidir. Biz her zaman geleceğe, olanaklara doğruyuzdur. Bu nedenle, kim olduğumuzu düşündüğümüzde, henüz farklı farklı olanaklar olarak ayrılmamış bir halde, olanağın her ne ise o olarak kendisine doğru olduğumuzu, bu olanağın farklılaşabilirliğin kendisi olduğunu, bize açık olduğunu fark edebilen bir varlık olduğumuzu anlarız.

Farklılaşabilirlik, henüz hiç kimse değilmişçesine ve dolayısıyla herkes olabilmemişçesine, Dasein'ın önünde uzanan bir olanaktır. Bu anlamda ideal bir bakış açısıyla bize yansıyan kimliğimiz, Dasein'ın *Seinkönnen*, her ne ise o olarak varolma olanığıdır.

## Dasein'ın Kendisi Oluşu

Heidegger için özne Dasein'dır. Dasein'ın modern öznedeki farkı, benliğini, şeylerle ve diğer Dasein'larla birlikte, yaşam dünyasında deneyimledikleri dolayısıyla bulabilmesidir. Dasein kendisini *ego cogito* gibi deneyimden önce var olarak görmez. Aksine benliğinin özü, her ne ise o olarak benliği, günlük meşguliyetlerinin içinde sıradan amaçları güderken, bu amaçları gerçekleştirmeyi umursarken, geleceğinin bir olanak olarak önünde uzanmasıdır. Kendisinin her ne ise o oluşunu umursaması aslında, zaten varola-gelişimin anlamına geri dönüşüdür. Ancak bu geri dönüş nostaljik bir şey değildir. Aksine, Dasein her zaman geleceğe doğrudur. Dasein, her ne ise o olarak geliş, oldum olasılık, *Gewesene*, *Vergangenheit* anlamında olmuş bitmiş ve kapanmış bir geçmiş demek değildir. Inwood'un belirttiği gibi, Heidegger geçmiş kavramını, *Sein*, olmak fiilinden türeyen, *die Geweseneheit*, olmakta oluşunu geleceğe doğru kesintisiz sürdüren bir geçmiş, tarih anlamında kullanıyor (Inwood 1999: 154). Dasein'ın var-ola geliş, geçmişten geleceğe uzanan ve varolmayı şu anda da sürdüren, geleceğe doğru var olmaya da açık ve uzanış halinde oluşuna geri dönüşü demektir. Yani aslında, doğumu ve ölümü arasında zamansal bir uzanıştan başka bir şey olmayan Dasein, her ne ise o oluşunun anlamını duyduğunda, benliğinin geçmişten geleceğe doğruluğunun kesintisiz, yekpare ve bu sayede de, her ne ise o olarak aynı varlık kipinde süre-gidiş demek olduğunu fark eder. Zamanın uzamsal limitlerle belirlenmemiş geçişli yapısı sayesinde, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sınırlar açıktır; geçmiş, aynı zamanda gelecekteki zamanla aynı varlık kipindedir. Böylece her ne ise o oluşumuz aslında, zamanın belirlenmemiş, geçişli yapısının içine fırlatılmış olduğumuz bir anda başlar. Ölümümüz de, yine belirlenmemiş ve bizim ölümümüzle kapanmayan bir zamansallığın içine karışmak gibidir. Bizim başlangıcımızdaki açıklık, sonumuzda da aynı varlık kipinde varolmayı sürdürdüğü için, gelecekte bir olanak olarak Dasein'ın önünde uzanmaktadır.

Bu, Dasein'a kendisini gelecekte bulma, var etme olanığı verir. O geleceğe doğrudur, *Zukünftig*. Kendisinin, benliğinin her ne ise o olarak önünde uzanan olanak olması ve bunu anlamayı umursaması, kendisinin “oldum olasılığına, *Gewesene*” (Heidegger 2008:345) geri dönüşünün, “ancak oldum olasılığına *var* edebilmesiyle mümkündür” (a.e.) diye düşünmemiz çelişkili gibi görünüyor. Heidegger açıkça, “oldum olasılık bir bakıma gelecekteki kaynaklanmaktadır” (a.e.) diyor.

Bu görüntüdeki çelişki, varoluşun ve umursamanın yapısının zamansallık olduğunu düşündüğümüzde anlaşılabilir. Hayatın, varoluşun zamansallığı, Dasein'ın gündelik kaygılarla böldüğü boyutunun ötesinde, kendi içinde kesintisiz bir akıştır. Dasein'ın benliğinin anlamı, içine fırlatılmış olduğu varoluşun yekpare, kesintisiz bir tümlük olarak varolmakta oluşunun anlamını fark etmektir. Burada varoluşumuz, statik bir kökene yaslayamadığımız, belirlenmemiş, açık varola-gelişim içinde anlamlıdır. Dolayısıyla benliğimiz, kimliğimiz de, oldum olası bu açık zamansallığın uzamsal sınırlarla belirlenmemiş bir bölümü, parçası olarak anlamlıdır.

Dasein'in bunu fark etmesi, düşmüşlüğü, fırlatılmışlığını kapsayan bu bölünmemiş zamansallığın açıklığını fark etmesi demektir. Açıklık, henüz gerçekleşmemiş gerçekleşebilirliği, *henüz değil*, yani potansiyel olarak aşar. *Henüz değil* geçmişle bağı, bağlantısını sürdürdüğü için, hayata düşmüşlüğümüzün başlangıcını da açıklık, potansiyel, dolayısıyla da belirlenmiş, gerçekleşmiş kimliğimizi aşan bir olanak olarak önümüzde uzanırken hayal edebiliriz. Bu kökensel olanak, bizim için henüz hiç kimse değilmişcesine belirlenmemişliği hayal edebileceğimiz saf olanaktır. Dasein, gelecekte kaynaklanan olanığı bu anlamda anlayabiliriz.

Yine de bu anlayış, gündelik yaşamımızdaki eşyalar, aletlerle ilişkilerimizdeki amaçlarımızı gerçekleştirme olanığının saf değillenmesinden başka bir şey değildir. *İdea*, günlük amaçlarımızı umursarken, bu amaçları gerçekleştirmek için elimizin altında duran aletleri düşünmeden kullanırken, bize kendisini olumsuzluk, hiçlik, eksiklik olarak, ama yine de bir biçimde varlıktan pay alarak yansıtmaktadır. Dikkatimizi verdiğimiz, umursadığımız günlük amaçlarımızı gerçekleştirme olanaklarında kaybolmuşken, biz bu yansımayı fark etmeyiz. Ancak el altındaki şeyler bu gündelik akışı kesintiye uğrattığında, olanığın kendisinin zaten her zaman kesintisiz bir tümlük olarak aktığını fark ederiz. Dasein'in benliğinin, kimliğinin anlamı, olanığın sürekli varlıkta kalışının, önünde uzanan olanakların değillenmesi ve tümlüğü, *Bir*'liği olarak önünde uzanışını fark etmektir. Dasein bu farkındalıkla, kaybolduğu gündelik yapıp etmelerinden kendi varlık olma olanığına, *Seinkönnen*, geri gelir. Söz gelimi aynaya bakıp saçını tarama amacında olduğunda, Dasein aynaya değil, saç tarama olanığına doğrudur. Farkındalık sayesinde saç tarama olanığının, olanığın her ne ise o olarak kendisinin içinde kapsanan bir kategori olduğunu fark edebiliriz. Böylece, olanığın kendisinin en geniş evrensel olarak her olanakta, varolmayış, eksiklik olarak bir mevcudiyeti sürdürdüğünü, bizim günlük amaçsal yönelimlerimizde bir olanığa doğruyken, aynı zamanda olanığın kendisine de doğru olan, önünde uzanan olanığa doğru bir varlık olduğumuzu fark ederiz. *Seinkönnen* bu demektir. Bunu anlamak için ilk önce, *idea*, *Bir* kavramlarının Platon'daki kökenlerini görmeliyiz.

## İdeal Sözcüğünün Platon'daki Kökeni

*Eidos*, *idea* kavramı, bir anlamda görünüş demektir. Heidegger, *idea* veya *eidos* kavramlarını, *bir şeyin yüzü var; bir görünümü... yerine oturan, uyan bir görünüşü var.* (Heidegger 2000: 64) anlamında düşünmemizi istiyor. Buradaki *uyan* sözcüğü, *Fug*, bir kapı menteşesindeki bağlantı noktasını, yuvasını, kirişi, bir yapının içindeki uyumlu duruşu anlatan bağlamda, (*Fügung* düzenleme, *fügen sich* bağlanmak, ait olmak) kullanılıyor. İdeal bu bağlamda, görünen şeylerin görünüşlerinin ötesindeki aidiyet, görünüşlerinin görünebilirlik olanığı demektir. Bu da *idea*'nın *ousia* anlamında düşünülebileceğini gösteriyor (a.e., 54). "Yalnızca bir kopya olarak görünüşe karşın duran, gerçekten görülendir; yani *idea*'dır. Her ne ise o olarak, *ontos on*, *idea*, aynı zamanda, değişebilen görünümlere karşıt olarak sürekli varlıkta kalandır" (a.e.,208). Bu anlamda *idea ousia* ile aynı anlamdadır. "Sürekli varlıkta kalan *ousia*'dır" (a.e., 206).

Heidegger, Platon'un geç dönem diyalogu *Timaeus*'ta *idea* kavramını, varlığın varoluşa gelişini, *to gignomenon* ve bu varlık biçiminin geçiciliği ve tesadüflüğü aşan, onları önceleyen ve olanaklı kılan formu olarak yorumlar. Bu öncelik, görünüşün



tesadüfiliğinin kökeni olan *proteron* demektir (a.e., 206). Heidegger, bu öncel formun (*proto-tip*, ilk örnek), görünüşe gelen şeylerin görünüşlerindeki birlik olarak, *to hothen aphomoioumenon*<sup>1</sup> varlıkta kaldığını anlatır (a.e., 68). Bu bize, görünüş ve görünüşlerin altında yatan birliği, bağlantıyı, aidiyeti birlikte düşünme olanağı veriyor.<sup>2</sup> Ancak görünüş ve görünüşü aşan görünebilirlik olanağı iki farklı varlık biçimi gibi düşünülmüyor. *Bir olanak henüz görünüşe gelmeden önce olanaktır ve görünüşe geldiğinde artık olanak değildir* diye düşünüyoruz. Dolayısıyla, *henüz değil* anlamındaki görünüşlerin ait olduğu görünüşe-gelebirlilik ve *artık* görünen bir şeyin bağlantısını, uyumunu, birlikteliğini, varlık ve hiçliğin birlikte olabildiğini kabul edebilirsek düşünebiliriz.

### Platon'da İdeanın Geçişliliği ve Yokluğunda Varoluşunun Pozisyonu: Ständigheit

Platon'un *Sofist* diyalogunda da birlikteliğin varolan bir şey olmaması gerektiğine karşın, yokluğunda da varlıkta kalmayı sürdürdüğünü görüyoruz. Dolayısıyla şeylerin görünüşleriyle, görünüşlerinin öncül olanağı olan görünebilirliğin birlikteliğini düşünebiliriz. *Sofist*'te idealin eksikliği, olumsuzluk olarak *mutlak bir* biçimde kendi başına anlaşılabilir. Ancak artık görünüşe gelmiş varlıkların, henüz görünüşe gelmemiş görünebilirlik potansiyeli anlamında anlaşılabilir.<sup>3</sup> Heidegger de, "Platon'daki iyi ideasının statüsünün, duruşunun ahlaki anlamda değil, "varlığın *idea* olarak kendisini gösterişinin potansiyeli" (Heidegger 2000: 211) olduğunu söylerken bunu kast ediyor. Burada önemli olan, potansiyelin görünüşe gelenlerle birlikte, hiçlik, yokluk, eksiklik olarak olsa da, varlıkta kalmayı, kökensel bir *henüz değil*'i sürekli hayal edebilmemizi sağlamasıdır. Dasein'in düşmüşlüğü'nün zamansal yapısı sayesinde, henüz gerçekleşmemiş potansiyeli, *henüz-değil*'i önünde uzanırken hayal etmesi, Platon'un *idea*, *Bir* gibi kavramlarla, aslında zamansal sürekliliğin, bölünmemiş varolagelişin açık yapısını öncelemesi sayesindedir. Bu anlayışı *Parmenides* diyalogunda daha açık görebiliyoruz. Saffet Babür'ün çevirisinin önsözünde çok iyi biçimde anlattığı gibi, Platon görünebilirlik olarak görünüşe gelebilecek her varlığın olanağının, ancak artık görünüşe gelmiş varlıklarla birlikte düşünülebileceğini öngörmüş, bununla hesaplaşmıştır.

<sup>1</sup> Yunanca referansları, Heidegger'in orijinal metninde olduğu için ve Heidegger Yunanca yorumlarında genellikle geleneksel çevirilerin dışına çıktığı için buraya eklemek zorunluluğu duydum.

<sup>2</sup> Platon'da genellikle, görünüş ve görünüşün olanaklılık koşulu olarak idealar arasındaki uyumu, bağlılığı birlikte düşünemediğimiz söylenir. Çok olanda *Bir*'in, *Bir*'de de çok olanın olamayacağı, bir varlık biçiminin diğerinden farklı olduğu, ayrıldığı düşünülür. Oysa Saffet Babür'ün *Parmenides* diyalogunun çevirisine yazdığı önsözde, Platon'un bu tartışmaları öngördüğünü ve ontolojik farklılığı, birbiriyle ilişkisi olmayan iki varlık türü olarak görmediğini okuyoruz (Platon/Babür 2001).

<sup>3</sup> Ted Sadler'e göre de *Sofist* diyalogunda bu olanak, *ötekilik* olarak varlığın kendisinin eksikliği anlamında düşünülebiliyordu (Sadler 1996: 54-55).

*Parmenides* diyalogundaki *Bir*'i, bu olanak olarak düşünmeliyiz. *Bir*, görünüşe gelenlerin her ne ise o oluş anlamında görünebilirlik, nelik, *ousia*'dır.<sup>4</sup> Görünüşlerin görünüşe gelişi, *idea*'nın *ousia* olarak hem kendisi olarak kalması, hem de kendisinden ayrılarak farklılaşması, kendisi olmayana geçmesini sağlayan bir yapı, ileride Heidegger'in aletsel birlikteliğin el altındalığını betimlerken kullandığını göreceğimiz, "ontolojik bir yapı"dır. Bu yapı, Platon'un, "Demek *Bir*, kendi kendiyile bitişmek üzereyse, kendisinin bulunduğu yeri tutması gerektiğine göre, hemen kendisinden sonra yerleşeceği yerdedir" (Platon 2001: 75-148/e) dediği anlamda geçişlidir. Bu geçişliliği, varlığın kendisiyle özdeşliği ve farklılığı arasındaki *mevcudiyete geliş* olarak düşünmeliyiz. Varoluşun her ne ise o olarak kendisi, varolanlarda varolmayış halinde varlıktan pay alır. Platon, *Bir*'in, hem kendi içinde duradurduğunu (a.e., 68/146-a), içerdiği parçaların hiç birinde olmadığı bu pozisyonda, *hiçbir şey* olması gerektiğini, ancak "varlıktan da pay aldığı" (a.e., 60/142-b) için, *bir biçimde var olması* gerektiğini söyler.

Öyleyse, *Bir* kendi kendisiyle bitişmek üzere olduğu yerden çok olanın alanına, varlıktan da pay alan, yani varlıktan ayrılmamış, farklılaşmamış *hiçbir şey* olarak geçer. *İdea*, modelinde (*paradeigma*) geçişli, ekstatik bir mevcudiyete geliş olarak bulunmaktadır. Bu bulunuşunda, (henüz kendisinden ayrılmamışken, henüz görünüşe gelmemiş görünüşe gelebilirlik potansiyeliyken) içerdiği parçaların çokluğunun, tümlüğünün her ne ise o olarak kendisidir. Henüz farklılaşmamışlık kipini, yani potansiyeli koruyarak hiçlikte dura-durur. Farklılaşmamışlık bu anlamda, askıya alınmış ve *henüz değil* kipinde süre-giden bir duruş halindedir. Heidegger bu duruşa, pozisyona, *stehen* sözcüğünden türemiş olan *Ständigkeit*, ya da *Beständigkeit* diyor. Duruş, stant, asılı kalış, şeylere biçimsel bir yer sağlayan konum anlamlarına gelen bu kavramlar, hiçlikte dura-duruşun saf olanak olan pozisyonunu gösteriyor. İleride, el altındalığın kendisi olarak el altındaki aletleri olanaklı kıldığını göreceğimiz bu yapı, "(*Ständigkeit*) nesnelere, şeylerde sonsuz ve süreklilik halinde bir varolmayış, *nicht-sein* anlamına gelir" (Heidegger 2000: 66-67).

Varolmayış bu nedenle, bu kendi içinde duruş olarak varolan kalıcı pozisyonundan, *Ständigkeit*, dışına doğru açılış, varoluş: *existashai* demektir. Varoluş, *Existenz*, var olmak, *Sein*, Yunanlılar için tam da varolmayış, *nicht-sein* demektir (a.e., 67).

### Aristoteles'te *Ousia*'nın Tikel Şeylerde Bu oluş olarak Yansıması

Varoluşu varolmayışın eksikliği olarak (hem varlık olarak varlıkta kalışını, hem de hiçliğini, yokluğunu), bir-arada, bir aynada yansıyan olanak olarak nasıl düşünebiliriz? Heidegger açısından bu sorulara yanıt vermek için, bir aynayı elimizin

<sup>4</sup> Heidegger, 1955 yılında yaptığı bir konuşmada *ousia* kavramını anlamak için Yunanca, "*Ti estin*", "*Was ist das?*" "*Nedir bu?*" sorusunun soruluş biçimine, *Ti*, sözcüğünün *quid est, to quid, quidditas, nelik* anlamına dönüştüğünde de, Platonik *idea* anlamının yitirilmemesine özen göstermemizi ister (Heidegger 1990: 15-16). Helene Weiss da, henüz 1944 yılında yazdığı bir yazıda, Aristoteles'in *ousia* sözcüğünü birçok anlamda, *idea* kavramının devamı olarak, varlık-oluş, *being-ness* anlamında kullandığını söylüyor (Weiss 1941: 177).

altında bulunan *bu ayna* olarak düşünmeliyiz. *Bu aynanın, bu (ayna) oluşunun*, hem birlik, tümlük, hem de potansiyel olarak bölünebilirlik, ayrılabilirlik, farklılaşabilirlik demek olduğunu görmeliyiz. Böylece, farklılaşabilirliğin hiçliğini ve aynı zamanda varlıkta dura-duruşunu, bu şeyde, bu aynada mevcudiyete geliş halinde -ileride hiçlik ile varlık arasındaki bu zamansal geçişli mevcudiyete Heidegger'in *Praesenz* dediğini göreceğiz- bir yansıma olarak görebiliriz. Bunu anlamak için Aristoteles'in *bölünebilirlik* dediği farklılaşabilirliği, *bu oluş* olarak düşünmeliyiz. Farklılaşabilirliğin, hem hiçlik, hem de varlık oluşunu bu aynada mevcudiyete getirişini, Aristoteles'in *ousia*'yı *bu oluş* olarak nasıl yorumladığına bakarak anlamalıyız. Aristoteles'in bu yorumu, tikel bir varlık olan bu aynada *idea* olarak *ousia*'nın eşlik eden bir farklılaşabilirlik demek olduğunu ve Heidegger'in el altındalık kavramını anlamamızı sağlıyor.

Aristoteles, *Metafizik* 7. Kitap, 3. Bölümde genel olarak form ve maddeyi birlikte düşünebileceğimizi savunmasına karşın, maddenin *ousia* anlamında form olmadığını söylüyor. Aristoteles'e göre: "Eğer biz böyle düşünürsek o halde bu madde *ousia* demektir. Ancak bu olanaksız çünkü bölünebilirlik ve *bu oluş, ousia*'ya aittir" (<http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>). Bir sonraki cümlede de, form ve madde birlikteliğinin, tümlüğünün kendisinin madde değil, *ousia* olduğunu söylüyor. Bununla birlikte, Aristoteles'in buradaki alıntısı *ousia*'nın yalnızca madde ile birlikte olmadığını, böyle olursa maddenin kendisi demek zorunda olacağımız için, aynı zamanda *ousia*'nın, *bu oluş* olarak tekil şeyleri, maddeyi aşan bir bölünebilirlik, farklılaşabilirlik demek olduğunu da gösteriyor.<sup>5</sup> Böylece *ousia, bu oluş, buluk* anlamında şeylerin formlarıyla birlikteliği demektir. Heidegger'in "nesnelde, şeylerde sonsuz ve süreklilik halinde bir varolmayış" dediği birliktelik, Aristoteles'teki nesnelde birlikte bulunan ayrılabilir, farklılaşabilir varlığın (yani zamanın) yorumudur. Bu birlikteliğin ayrılabilirliği, farklılaşabilirliği şeylerden ayrı bir yerde düşünülemez için, onların varoluşlarına eşlik ediyor.<sup>6</sup>

Bu bağlamda *ousia, idea* anlamında varlığın varolan tikel şeylere (*Vorhandene*), varolmayış olarak eşlik edişi demektir. Hem varoluş, hem de varolmayış karakterinde olan bu eşlik ediş,<sup>7</sup> varoluş ve varolmayış arasında geçişli, ekstatik yapıdadır. *Ousia*, bu

<sup>5</sup> Sadler, Aristoteles'in *ousia as theos* kavramının, "this-ness, tode ti, bu-oluş, what-ness, ne oluş ile birlikteliğinde tüm tikel şeyleri aşan bir birliktelik, aynı zamanda da ayrılabilirlik" taşıyor olduğunu söylüyor (Sadler 1996: 54). Platon'un *Sofist* diyalogunda *ötekilik* olarak varlığın kendisinin eksikliği düşünülebildiği gibi (Sadler 1996: 54-55), Aristoteles'te de Platon'la aynı noktada, *tode ti* olarak elimizin altındaki şeylerin, *eidos* olarak eksikliğini duyduğumuz varlığın izini taşıdığını düşünebiliriz. Aristoteles için "eidos a-priori varlıktır ve bu varlığında *tode ti*'nin olanaklılık koşuludur" (Sadler 1996: 56).

<sup>6</sup> Bu eşlik ediş, *Sein-bei*, yukarıda gördüğümüz *ousia*'nın, *Ständigkeit* pozisyonunun şeylerde sonsuz ve süreklilik halinde bir varolmayış, *nicht-sein* anlamında olanaklı olabilir. Heidegger, *ousia*'nın ancak *para*, paralel, yanı-sıra, eşlik ediş anlamındaki Yunanca birlikte, *parousia* olarak mevcudiyet demek olduğunu (Heidegger 1995: 25), daha sonraları da, *apeinai, apousia*, yokluk, hiçlik anlamıyla birlikte düşünülebileceğini söylüyor (Inwood 1999: 174).

<sup>7</sup> Heidegger bu kavramla, varlığın, şeylerin buradalığında onlarla birlikte oluşunu, onlara eşlik edişini anlatıyor. Bu eşlik ediş, şeylerin birbirleriyle uzamsal belirlenim ve sınırların ötesinde,

anlamda hem *katholou*, Platon'un *Bir* kavramı gibi çok olan şeylerin tümlüğü, neliği, kökeni, *archai*, hem de ondan ayrılarak (varoluştan varolmayışa geçiş yaparak ama varlıkta kalarak) varolan tikel şeylerde, *synolon*, bu varlık biçiminden pay alarak yansıyan, onlara eşlik eden varoluş demektir (Brogan 2005: 176). Böylece, Işıl Bravo'nun dediği gibi, "görünüş gerçeklik ikiliğini, tek tek varolanların (*synolonun*) içindeki *eidoslardan* bahsederek, yani, gerçek varlığın içine *ousiayı* yerleştirerek" (Bravo 2006: 57) düşünebiliriz.

## Saf Olumsuzluğun Olanığı El-Altındalığın Kendisidir...

### *İdeanın Ousia* Olarak Henüz Edimselleşmemiş Olanak Anlamı, Bu Olanığın El Altındalık Olarak Yansıması

Yukarıda söz ettiğimiz, Dasein'in henüz hiç kimse değilmişcesine belirlenmemişliği hayal edebileceği saf olanak, işte bu tikel şeylerdeki *ousia*'nın fark edilmesi, bir biçimde anlaşılmasıdır. Dasein'in kendisini, belirlenmiş kimliğini aşan bir olanak, yani varlık olma olanığı, *Seinkönnen* olarak fark edebilmesi, ancak bu aletsel bağlamın her ne ise o olarak kendisini fark edebilmesiyle olanaklı olur. Bu fark ediş, aslında aletsel bağlamın kendisini gösterip geri çekişi ile fark ettirişi demektir. İleride *prasensiyel* olarak göreceğimiz bu ekstatik mevcudiyet, aletsel bağlamın bir aletin kullanılabilirliğini önceleyen saf olanak olarak yansımasıdır. Bu yansıma ancak bir alette varolmayış olarak Dasein'a açılır; Dasein da kendi kimliğindeki varolmayışı, başka bir kimlikle varolabilirliğin saf olanığı olarak anımsar.

Bunu anlayabilmek için önce, el altındalığın kendisi ve el altındaki bu alet, söz gelimi, bu ayna arasındaki ilişkiyi düşünmeliyiz. El altındalık, *idea*'nın *ousia* olarak anlamını, gündelik amaca yönelik halimizde farkında olmadan anlamamızdır. El altındalık, uzamsal, *Vorhandene*, *extant* anlamında şeylere ilişik, *yani-sıra var-olagelen*, aynı zamanda da Platon'un *Bir*'i gibi bir tümlük olanığı demektir.

Şeylerin bizim her gün karşılaştığımız *neliği* onların aletsel yapısında betimlenir. Bir şeyin bu özsel karakteriyle oluş *biçimine* (*Weise*), alete (*Zeug*), *elimizin altında bulunuş* (*Zuhandensein*), ya da el altındalık, (*Zuhandenheit*) diyoruz. Bu oluş biçimini, elimizde bulunan, *ekstant* (*Vorhandensein*) oluş biçiminden ayırıyoruz (Heidegger 1982: 304; 1975: 432).

Biz gündelik yaşamda teorik değil pratik bir ilgi ile şeylerin neliğine zaten yönelmekteyizdir. Aslında aynaya baktığımızda aynayı amaçlamaz, ona üç boyutlu bir nesne olarak bakmayız; ona yönelmemişizdir. Saç taramaya, makyaj yapmaya

---

bir-likte, ilişkiyel, bağlantılı düşünölmelerini sağlıyor. Heidegger Aristoteles'in *ousia* kavramını bağlam, bağlantı, ilişkiyel *Zusammenhang* olarak yorumlanması gerektiğini *Mantığın Metafizik Temelleri*'nde söylüyor (Heidegger 1984: 30). Yukarıda söz ettiğimiz, *fug* anlamında bağlantı, bağlam, varlığın varolanlarda varolmayış olarak eşlik edişinin birleştirici, toplayıcı yapısı demektir. Michael Inwood, *Sein-bei* kavramının Almanca olması gerektiği gibi, *bei-sein* olarak kullanılmamasının, Heidegger'in eşlik ediş kavramının varlık boyutunu vurgulamak için özellikle seçildiğini söylüyor (Inwood 1999: 31).

yönelmişizdir.<sup>8</sup> Bir ayna, tek başına bir alet olarak var değildir. Aslında bir alet yoktur. Şeyler, el altındalığın kendisinin (*Zuhandensein*, *Zuhandenheit*), aletsel tümlüğün (*Zeugzusammenheit*) içinde kapsanan işlevsellik parçaları olarak varolurlar. Bir alete değil, o aletle iş görme amacına yönelik olduğumuz için, söz gelimi bir aynada saçımızı tarayacaksa, tarak, kolonya ve aynaya aletsel tümlükten ayrı nesnelere olarak yönelemeyiz.

Biz en çok karşılaştığımız, yakınımızdaki şeyleri yalnızca tek başına bir varlık olarak anlamayız. Bir şey, diğer aletlerle birlikte bir işlev görüşüyle bir *alettir* (Zeug). Bir şey alet olarak birlikte işlevsel olduğu diğer şeylerle, aynı *işlevsel alet oluş bağlamında*, *ilişkisinde* (Zeug-Zusammenhang) anlamlı olur. Böylece, söz gelimi bir kalem ya da dikiş iğnesi, yalnızca yazdığımız ve dikiş diktığımız bağımsız aletler değildirler. Onlar bu anlamda ontolojik bir yapının içinde, bizim kamusal yaşamımızda yapıp etmelerimizin bütünlüğüne ait, bu bütünlük içinde diğer aletlerle ilişkilidirler. Bu anlamda aletlerdir (a.e., 414).

### El altındalığın El altında Olmayı Olarak Kendisini Gösterişi

Böylece, biz saçımızı taramak için, ya da nasıl göründüğümüzü görmek için (tikel bir varlık olarak aynaya değil) aynaya bakma amacına yöneldiğimizde, el altındalığın kendisine de yöneliriz. El altındaki bu ayna, tarak, kolonya birbirlerinden *Vorhandene* olarak uzamsal farklarla ayrılmamış, *nicht unterscheidet* (Heidegger 2006: 118) halde durdukları (*Ständigkeit*, *Beständigkeit*) için, saç taramayı amaçladığımız bir yönelimsellikte, aynı zamanda, el altındalığın kendisine de yönelmişizdir. El altındalığın kendisi bu dura-duruş pozisyonunda, Platon'un *Bir* kavramını andırır. *Bir* olarak kendi içinde duruşunda, çokluğu henüz doğurmamış gibi olanaklı, çoklukta varoluşunda da, artık *Bir* olarak varolmayışıyla, varlıktan pay alan bir mevcudiyet demektir. Bu nedenle, hem var oluşu, hem de yok oluşu kapsayan, *varoluşu varolmayışın eksikliği olarak* duyabileceğimiz bir karakterdedir. Heidegger el altındalık kavramının bu olanağını, hem mevcut oluş, *Präsenz*, hem de olmayış, *absence* sözcüklerini birleştirerek, *Praesenz* kavramıyla betimliyor. “El altındalığın el altındalığı bir mevcudiyet *Praesenz*, yoluyla belirlenmiştir” (Heidegger 1982: 312; 1975: 443-444).

Eğer el altındalık ve el altında olmayış, mevcudiyet (Anwesenheit) ve yokluk (Abwesenheit) anlamına geliyorsa, şeylerin dünya içinde var oluşlarının varlığı ile karşılaşmamız bize, praesensiyel (praesential) bir yansıtma ile oluyor demektir. (Heidegger 1975: 436).

El altındalığın *praesential* yapısı, farklılaşabilirliğin kendisi olarak şeylerden hep farklı, eksik kalan bir olanağı yansıtır. Aynayı alışı-geldiğimiz gibi el altında kullanırken bu olanağı umursamayız. Saçlarımızı taramayı, görünüşümüzü düzeltmeyi umursarız. Yöneldiğimiz olanak, gündelik bir amacı gerçekleştirme olanağıdır. Aynanın

<sup>8</sup> Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik*, 6. kitapta edime dönük oluşumuzu, düşüncenin nesneyle değil, yapılan eylemin, yaratımın, *ne içinliğine dönüklük* anlamında kullanıyor. “Yaratan her kişi bir şey için bunu yapar ve mutlak anlamda hedef olan şey yaratılan şey değil (bir şeyle ilgilidir, bir şeye aittir), yapılan şeydir” (Aristoteles 2007: 116-1139/b).

sırrı döküldüğünde, kırılıp yansıttığı görüntüler birbirlerine karışmış görüldüğünde, ondaki eksikliği, varolmayışı, *el altında olmayış* olarak görürüz. Saçımızı tarama olanağı olumsuzlanmış, bizi alkoymuş, böylece bir olanağın hiçliğini, yokluğunu fark ettirecek bir hale sokmuştur. Bir olanağın hiçliği, olanağın olanak olarak varlığını anımsatan bir yoksunluk duygusudur. Bu nedenle, bir aletin el altında olmayışı, el altındalığın kendisini anımsatır.

Ayna kırıldığında, tarak elimizden düştüğünde, ya da aynanın sırları kararıp görünüşlerin birbirlerinden ayrılıklarını belirgin olarak yansıtmadığı zaman, el altındaki işlevselliğini yitirir. Bu ayna artık *Zuhandene*, el altında değil, *Abhandene* el altında olmayan karakterde, yani varolmayan bir aynadır. El altında olmayış sayesinde, el altındaki bu aynanın *bu oluşu* olumsuzlanır; el altında oluşun kendisi, aletsellik ilişkisinin kendisi olarak bize yansır. Aslında bu yansıma, yani *idea'*nın, (*ti estin, washeit*), kendisini kendisinden ayırarak tikel şeylerde (*bu oluş, o-oluş, hoti-estin* olarak) yansımaları, zaten her zaman ola-gelmektedir.

Bu duruş ve yansımanın ancak zamansal sürekliliğin kesintiye uğramaması, yani hep yansıya-gelişi sayesinde olanaklı olduğunu, (aslında zamandan başka bir şey olmadığını) düşünmeliyiz. Varoluşun varolmayış olarak yansıması, zaman kendi içinde kesintisiz aktığı için zaten hep var olmaktadır. Ne var ki, biz gündelik meşguliyetlere dalmış olduğumuz için, buradaki aynanın bu oluşunun, varoluşun kendisini yansıtmakta oluşunu fark etmez, umursamayız. Ancak acı bir halde yaşadığımız gündelik yaşamımız kesintiye uğradığında, yani elimizin altındaki bir alet işe yaramadığında, aslında aletsellik ilişkisinin kendisinin varolmayış olarak süre-gittiğini duyabiliriz. Bu aynanın bağlı, *fügen* kavramının anlattığı gibi “ontolojik bir yapının içinde” bu yapıya ait (Heidegger 1982: 292; 1975: 414) olduğunu, bir menteşenin devinimini sağlayan menteşe yuvası gibi bu yuvada yuvalanmış olduğunu ve bizim de aslında zaten bu ontolojik yapının içinde ve ona yönelik var olduğumuzu duyabiliriz. O zaman, bu yönelik olduğumuz saç tarama olanağının kendisi, olanak olarak her ne ise o, *ontos on*, bizim kendi varlık olma olanağımızla aynı olanaktır (*Selbseinkönnen*). *Olanığın kendisi nedir* diye umursar, merak ederken, kendi benliğimizi de umursamış oluruz. Benliğimiz, oldum olası düşmüş,<sup>9</sup> olduğumuz zamansallıkta önümüzde uzanan olanaklara doğru oluşumuzdur. Her bir olanak olanağın kendisi tarafından içerildiğinden, aynı zamanda, olanağın kendisine doğrudur. Bu, her bir olanakta, saç tarama, yemek yeme, yola çıkma gibi günlük amaçlarımızın olanaklı oluşlarında, olanağın her ne ise o olarak kendisi de bu tikel olanaklara en geniş tümel olarak eşlik ediyor demektir.

<sup>9</sup> Aslında Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın Hegel'le kendisinin farkını anlattığı son bölümlerindeki düşmüşlük, (*Verfallen*) kavramıyla, Hegel'in potansiyelin gerçekleşmesini mantığın zorunluluğuyla açıklamasına karşı, potansiyelin sürekli açık kalan bir *henüz değil* kipinde varlıkta kalışını anlatır. Dasein, tinin zamana düşüşünde kendisini gerçekleştirmesindeki mantıksal zorunlulukla olumsuzlanarak kendisi olmaz; düşüş olarak düşüşün gerçekleşmeyi erteleyen olanağına şahitlik eder. Heidegger'in, *Özdeşlik ve Ayrım*'da, Hegel'den ayrımını anlatmak için söylediği, “bizim için düşüncenin konusu fark olarak farktır” (Heidegger 2002: 47) ve “Biz başka bir şeyin aktüel gerçekleşmesinde gerçek ne olmalıdır diye sormayız; biz, başka şeylerin olanaklı oluşunun olanaklılığı ne olmalıdır diye sorarız” (Inwood 2006: 171) sözlerini birlikte düşünmeliyiz. Böyle yaptığımızda, Dasein'in anlamı, farklılaşabilirliğin sürekliliğinin olanağı, olanağın kendisidir diyebiliriz.

## Dasein'in Farklılaşabilirliği Olanak Olarak Duyuşu, Efendi Köle Diyalektiğinin Ötesindeki Egaliter Kimlik Olanığı, Henüz Değil

Dasein'in umursama olanığı, Dasein'in kendi kendisinin, içine fırlatılmış olduğu kimliğinin öncesinde, *önünde* olma olanığıdır. Umursamanın da, el altındalığın da yapısı zamansaldır. Bu "ontolojik yapı", zamanın kesintiye uğramaması sayesinde her zaman varlıkta kalan ve aynı zamanda, burada varolmayışında bize yansıyan yapısı, *henüz değil* kipindedir. Biz, elimizin altındaki aynada yansıyan görüntümüze bakıp, *kimim ben* sorusunu sorarken, bu ontolojik yapının yansımaları anımsayabilen, umursayan varlıklarız. "Dasein kendisi ilk önce ve çoğunlukla şeyler aracılığıyla anlar" (Heidegger 1982: 296) demek, Dasein'in kendisini her ne ise o olarak, varlık olma olanığı olarak anlaması diğer insanlarla girdiği efendi köle diyalektiği ile olmaz demektir. Dasein'in kökensel olarak kim olduğunu anlamaya doğru oluşu ve bu yolda şeylere aletsel yönelişi, "...diğerlerini bu amaç için kullanılacak araçlar olarak görmesi" (a.e., 296) ve tanıma kavgasına girmesi demek değildir. Dasein, efendisinin olumsuzladığı kölenin kendisi olması anlamında kendisine doğru değildir. Aksine, Dasein'in kendisine doğru oluşu, "Ancak diğer Dasein'lerin da aynı koşullarda, kendilerine doğru oluşları ile" (a.e., 296) olanaklıdır.

Heidegger'in kimlik konusunda orijinalliği, Dasein'in kendi benliğini anlayışının efendi köle diyalektiğinin mantıksal zorunluluğu yerine, gündelik yaşamda aletlerin el altındalık yapısındaki bir şey için oluşun *Um-zu* kendisini fark ederek anlayabilmesindedir.

Benlik olarak Dasein kendi içindir. Bu kendi için oluşu, onun kendisine doğru oluşunun içinde olduğu orijinal kiptir. Ne var ki, Dasein yalnızca el altında şeylerin arasında, onlarla birlikte kendisidir. El altındaki şeyler, bir şey içinliğin yapısını yansıttığı için Dasein kendisine doğru ve kendisi içindir (a.e., 301).

Dasein da, günlük yaşamdaki otantik olmayan yönelişlerinden otantik yönelişi anlamaya çekilirken bir olumsuzlanma deneyimler. Bu olumsuzlanma, el altındalığın, varlık ve hiçlik arasındaki geçişli yapının *prasensiyel* yansımalarından etkilenmesiyle meydana gelir. Bu nedenle Dasein, herkesin, her Dasein'in ötekini olumsuzlamadan hiç kimseliği, dolayısıyla herkes olabilmemişçesine kendisi olma olanığını bulduğu, daha eşitlikçi, *co-Dasein*, bir varlıktır. Dasein'in kendisi olması, henüz hiçbir kimlikle varolmamış olma potansiyelini duyması, özneler-arası bir olumsuzlanmaya bağlı değildir. Dasein'in "en çok kendisi olma, *varlığa doğru olma* potansiyeli" (Heidegger 1995: 372/325), aynaya baktığında, kendisinin önünde ve öncesinde başka türlü olabileme olanığının, farklılığın kökeninin eksikliğini duymak, umursamaktır.

Olanığın her ne ise o olarak kendisi, *henüz değil* kipinde varlıkta kalır. Dasein bunu fark ettiğinde, kendi kimliğinin, *henüz değil* kipinde ertelenen ve farklılaşan varlığın (yani ertelenişin, farklılaşabilirliğin kendisinin) sürekli olanak olarak varlıkta kalışını umursamak olduğunu fark etmiş olur. Böylece fark edişin kendisi ve Dasein'in bunu fark edışı birbirinden farksızdır. Bu anlamda olmak ve bilmek, *henüz-değil* kipinde aynı şeydir. "Bu *henüz-değil*, Dasein Dasein oldukça ona aittir" (Heidegger 2006: 242). Bu halinde Dasein, günlük yaşamdaki olanaklarını gerçekleştirilmeye doğru oluşunda, aynı zamanda, olanığın (her ne ise o olarak saf olanığın) gerçekleşme potansiyeline de doğrudur. "Olanak aktüel olandan daha ötede ve üstün olarak durur,

(*steht*)” (a.e., 38). Bu duruşunda olanak, varolanların edimsel sınırlarının ötesinde, varolmayışın henüz varlığa gelmemiş bölünebilirliği, farklılaşabilirliği demektir. Bu anlamda varolanların ötesindedir; henüz edimsel kimliklerle belirlenmemişliğinde zorunluluğu aşar. “Varolanların kiplik kategorisi olarak olanak, *henüz-varolan-değil* ve hiçbir zaman zorunlu olmayan demektir. O *yalnızca* olanaklılığı karakterize eder” (a.e., 143). Dasein da bu olanağa doğru oluşunda kendisinin, verili kimliği ötesindedir (a.e., 193). Her kimliğin henüz belirlenmemiş hali, söz gelimi Kürdün Kürt olmadan, Türkün Türk olmadan önceki hali, *henüz değil*’in verili (görünen, gerçekleşmiş, belirlenmiş) zorunluluğu aşan zenginliğidir.

Bu olanağa bir aynada nasıl bakabiliriz? Aynalar sırta kaplanmış, örtülmüştür. Bu halde bize görünüşümüzü net ve diğer görünüşlerden ayrılmış bir gerçeklik olarak yansıtır. Bu, görünüş anlamında *eidos* demektir. Elimizin altındaki bu aynaya değil, nasıl görüldüğümüze bakarız. Bir an önce işe gitmeye alışmışızdır. Aynanın sırrını, görünüşümüzün görünüşe gelebilirlik olanağını düşünmeyiz. Elimizin altındaki bu ayna el altında olmadığına, aynanın sırrı döküldüğünde, sanki el altındalığın kendisini gizleyen örtük yapısı, sırrın kendisi ifşa olur; açığa çıkar. Bu sır, el altındalığın kendisi, aynada dura-duran, saklı olan saf olanağın kendisidir. Olanağın kendisi, hep başka türlü olabilmeye açıklığın süre-gidişi, ilksel bir zaman olarak farklılaşabilirliğin kökenidir. İnsan, farklılaşabilirliğin kendisinden fark ederek yansımada süre-gidişini duyabilen varlıktır. Farklılaşabilirliğin *Vorhandene* anlamında gerçekleşmiş şeylerde de, başka bir boyutta süre-gittiğini fark ettiğimde, ben tesadüfen bir kimliğe indirgenmiş *ben* olmaktan çıkarım. Heidegger’in “Hiç kimse bizzat kendisi değildir. Birisi olan ve olduğu biçimde olan, hiç kimse değildir. Hiç kimse ve yine de herkes birbiriyle. Hiç kimse bizzat kendisi değildir” (Heidegger: 1996: 75) dediği anlamda, Türklük ve Kürtlük önemini yitirir.

Heidegger, diğerleriyle birlikteliğimizin el altındaki aletlerle meşguliyetlerimizde kaybolmuşluğumuzdaki ortaklığından söz ederken, ayrılmamış gibi, *nicht unterscheidet* (Heidegger 2006: 118) olduğumuzu, ötekiler kavramından bunu anlamamız gerektiğini söyler. Ötekilerle bu birlikteliğimizi, Kaan Öktem güzel bir biçimde *hemhal olmak* diye çeviriyor (Heidegger 2008: 124). Bir alet nasıl tek başına yoksa ve aletsellik ilişkisinin içindeki bağlantı noktası, açılışını sağlayan menteşe yuvası gibi ait olduğu tümlük içinde yuvalanmış ve bu halde anlamlıysa, Dasein da, diğerleriyle birlikte, hemhal olmuşluğunda anlamlıdır. Buradaki hemhal sözcüğünü, yukarıda söz ettiğimiz, *fügen sich*, bağlanmak, ait olmak olarak okumalıyız. *Fug, fügen sich*, görüldüğümüz ve belirlendiğimiz kimliklerdeki potansiyeldir. Potansiyel, “Dasein’da ödenmemiş bir borç gibi, gerçekleşmesi ertelenen bir pozisyonda dura-durur (*aussteht*).” (Heidegger 1995: 279). Bu potansiyel, Heidegger’in “Varolanların kiplik kategorisi olarak olanak, *henüz-varolan-değil* ve hiçbir zaman zorunlu olmayan demektir. O *yalnızca* olanaklılığı karakterize eder” (Heidegger 2006: 143) dediği anlamda farklılaşabilirliğin kendisidir.

Bu anlamda bağlantı, giriş, İngilizce *joint* sözcüğünde anlaşıldığı gibi, zamansal önceyi ve sonrayı, dolayısıyla da belirlenmişliği ve henüz-belirlenmemişliği ayıran ve aynı zamanda birlikte tutan olanak demektir. Heidegger buna, statik, belirlenmiş olmayışın kendisi, zamanın farklılaşmasının, ekstatik oluşunun kökeni anlamında *Ekstatikon* diyor (Heidegger 2006: 329). Derrida’nın Shakespeare’den alıntılıdığı



“Zaman çığırından çıktı! Time is out of joint!” deyişindeki gibi bazı anlarda, önümüzde uzanan potansiyeli saf olarak duyabiliriz. Hemhal olmuşluğumuz, farklı görüşlerimizin önünde ve ötesindeki saf potansiyel, menteşenin kirişe yuvalanmışlığından çıkışı gibi çığırından çıkar; *henüz* hiçbir kökene, yuvaya, kimliğe ait olmamaktaki birlikteliğimizi anımsatır. Elimizin altındaki aynanın sırları döküldüğünde, yansıttığı görüşler birbirine girdiğinde, birisinin görüşünün bittiği ve diğerinin görüşünün başladığı sınırlar bulanıklaştığında, hemhalimiz, *henüz değil* olarak bize kendisini anımsatır. *Henüz değil*’in belirlenmiş bir kimliği sürekli erteleyişi ve Dasein’a başka biri olabilirliliğini anımsatıp duruşu, Dasein’ın karakteridir. Heidegger’in, “*Henüz değil*’in varlığı Dasein’ın karakteridir” (Heidegger 1995: 287/243) sözünü böyle yorumlamalıyız.

Dasein’ın karakteri, kimliği, *henüz değil*’in varlığıdır demek, *henüz* hiçbir kimliğin perspektif ve belirlenimi altında olmamanın, hiçbir görüşle görünmemenin olanağının önümüzde uzanıyormuşçasına anımsanması demektir. Heidegger, Sophocles’in *Odipus Colonusta*’daki, *me phunai ton hapanta nika logon* dizesinin çevirisi için, “*henüz* Dasein oluşa adım atmamış, *henüz* Dasein olmamışlık, varlığın tümlük olarak bir-aradalığının zenginliğidir” diyor (Heidegger 2000: 189). *Phunai*, doğmuş olmak, Dasein’ın kendisini belirlenmiş olarak bulduğu ve seçilmemiş kimliğinin öncesindeki ve önündeki *henüz değil*’e, başka bir kimlikle varolabilecek oluşumuzun *ideal* olanağına açıktır. Kimliğimizin kökenine *ideal* bakış açısıyla baktığımızda, bir roman kahramanından daha az seçilmiş bir kimlikle varolduğumuzu görürüz. Milan Kundera’nın karakterleriyle ilgili dediği gibi, gerçekleştirilebilirliğin saf olasılığının önümüzde uzanışını duyarız.

## How to Look at the Mirror? Ready to Handness and the Ontological Possibility of Identity

### Abstract

In this paper, I discuss the notion of ideal from a Heideggerian point of view so as to put forward a fresh look to the problem of identity. My main concern is, to reply Ciftci's arguments in his "how to look at the mirror?" where he attacks on my article, in which I discuss the problem of Kurdish identity in Turkey. In his paper he argues that, my way of looking at the problem of the Kurdish identity in Turkey is insufficient since I see the problem from an idealistic point of view. Nevertheless, idealistic point of view may well mean a philosophical perspective, which lets us see the problem of identity as such, in relation to the identities we possess. In this paper, in order to show how we can suggest an original and still philosophical approach to the problem of identity by making use of the origins of the concept of *idea*, I go back to Platon and Aristotle to see what *eidōs* means and how it is used in the sense of *ousia*, being as such.

In the introduction, I discuss Dasein as agency who, unlike the isolated *cogito*, does not know herself as the inner condition of the possibility of the knowledge of the external reality, the world. Instead, Dasein comes to herself, that is her own most potentiality of being, *Seinkönnen*, from the everyday life. That is subjectivity as agency. The world is not to be understood as an extant, *Vorhandene* object standing over against her. On the contrary, the world as the external reality has been standing in the region of her, as her *Da*, as the structural totality of practical circumspection, in which Dasein always-already has been, *Gewesene*. Dasein comes to understand what this structural totality of the external reality, which has already been open to her, as the structural totality of her everyday dealings. This totality of everyday dealings is *Zuhandenheit*, which reflects the *idea* in the sense of *ousia* to Dasein, while she comports to her everyday goals. I argue that, *Zuhandenheit* can be seen in an idealistic point of view since in everydayness we are not primarily concerned with things as 3 dimensional, extensional objects standing over a transcendental ego, but as the means of the goals as the possibilities to actualize our everyday concerns. That is what Dasein means, having been towards the possibilities that are not yet actualized. We somehow understand this being towards an equipment, which is nothing but a temporal part of the totality of equipmentality, *Zuhandenheit*. There is an ambiguous, blurred understanding in *Zuhandenheit*.

This is how Dasein understands the *idea* as *ousia*. She understands *idea* while she is towards her future possibilities. In this understanding lies her own most potentiality of being as a possibility. Her understanding of the equipmental totality and her own-most potentiality to be is not conceptual but an understanding of know-how. Dasein understands the structural totality as *Zuhandenheit* while she comports her everyday goals, usually, by means of the tools that are ready to her hand, *Zuhandene*. Thus, Dasein's self understanding and world understanding rely on her comportment to the things as the tools that are many, yet at the same time, belong to the structural totality of the equipmentality, that is oneness as *Zuhandenheit*.

What we will try to show in this paper is as follows: This equipmentality is an ontological constitution of the particular things, not as the objects for an epistemological cognition, but as the tools for our everyday concern. This tool character goes along by (*Sein-bei*) the extant things that we use in our everyday life, like a mirror to see how we seem. The mirror is not an extant object standing over against the transcendental subject. Indeed, there is no such thing as a mirror when Dasein intends to make use of it as *Zuhandene*, a tool in order to achieve her purpose. What we care and deal with is the looking itself rather than a mirror.

I firstly refer to the Heideggerian interpretation of the *eidos* as what appears and how something that appears fits and belongs to a structure of gatheredness. The particular things can be considered both in their belongingness and difference to this structure. The belongingness of the things to this structure entails an endurance of being beyond the differences of the appearances. The difference between the unity of the being and its differential looks is the ontological difference which reflects itself in the temporality of the everydayness. The origin of the ontological difference can be traced back to the later dialogues of Plato. Particularly in *Parmenides*, Plato explicitly tells the identity and difference of the one and the many, by saying that the one somehow retains its being subsequent to its transition in to the many. As Saffet Babür tells very thoroughly, Plato already initiates the problem of ontological difference and questions the togetherness of one and the many in this sense. By means of the transitory structure of the oneness, belongingness and difference maintains their unity of beingness as an ecstatic structure along by the many.

In other words, the presence of one (temporal) is not split from the many (extensional) but maintains its being (as *Zuhandenheit*) and in the realm of the many. In contrast to the presence of the many, one maintains its being as nothing. The presence of the belongingness and difference of the structure of the appearances thus, is a togetherness of presence and absence, which Heidegger calls, *praesenz*. This word shows us how being and nothing stand together as an ecstatic presence. Heidegger calls this standing structure as *Ständigkeit* or *Beständigkeit* by means of which, he argues, being and nothing stand together in a temporal and accordingly ecstatic structure. The presence of this standing structure is prasensial, which is a union of presence and absence. One's transitory structure and retaining its being to which many belongs, shows us how *idea* is used in the sense of *ousia*, whatness or beingness of what is.

We will see how Plato precedes Aristotle by letting us think whatness together with the things. For Aristotle, whatness goes along by the particular things as a divisible *ousia* that is thisness. When the objects are not concerned as extant beings but comported by Dasein as tools for everyday dealings, the thisness of a tool reflects the whatness, *idea* as *ousia*.

Secondly, I refer to Aristotle's interpretation of *ousia as theos*. As Ted Sadler says, in this self-differential ecstatic character of *ousia*, one can see how being as such reflects its whatness in the actuality of the particular beings. The togetherness of being and nothing as an ecstatic structure opens itself up from itself and retains its (potential) being along by the particular things. In this Aristotelian interpretation, whatness endures as thisness. Thus, the structure of the belongingness and difference of being and nothing takes a stand along with a particular thing when it is ready to our hand as this thing; for instance this mirror.

In Heideggerian terminology, that is to say that, being stands by the extant things. Keeping in mind that being as such temporarily is prior to the particular beings, when we experience, understand an extant being, *Vorhandene*, we always-already understand being as such as the potentiality of particular beings. So what actually appears conceals its condition of the possibility of appearance ready to our hand as an, *a-priori*, *dual structure of belongingness and difference*. This priority is due to Dasein's everydayness. Dasein does not understand herself as an isolated subject but she comes to herself through the structure of *Zuhandene*. Nevertheless, our understanding of being as such that goes along by the extant things is a tacit understanding. The whatness of a thing can be thought prior to what it actually is merely temporally. We, as Dasein, understand being as such not like understanding an extant being but as the thisness of an extant being. Since whatness endures in thisness and endures is nothing but temporalization of temporality, whatness is prior to and at the same time along with thisness. Thereby, the priority of our everydayness which is grounded in *Zuhandenheit*, is grounded in a structure of temporality and it is at the same time an understanding of whatness along by the thisness of a tool. That is a different kind of understanding. We do not understand a thing, for example a mirror as an object standing in front of a transcendental subject. Dasein has already been in a mood of understanding being as such while she deals with the things in everyday life. Dasein primarily understands things as ready to hand, *Zuhandene*.

*Zuhandenheit* is different from *Vorhandenheit*. Dasein comports to a thing, for example a mirror not as an object of knowledge. Dasein indeed, does not comport to a mirror. She comports to see her reflection in the mirror, to make up, to brush her hair and the like. Dasein does not comport to an object but to a tool for her everyday dealings. In this way of dealing with things, a mirror is not a mirror but a tool as a part of doing some work, doing a makeup, looking at her image. So, an object as *Zuhandene* is not. It is meaningful in a functional structure of things. The mirror for example, is meaningful with the brush when we want to brush our hair or with the makeup equipment when we want to makeup. We comport to *this* mirror not any mirror. This mirror is ready to function for us. Its readiness to function means that, we are accustomed to brush our hair always with this mirror that is hanging on our living room. So, the readiness to hand of the mirror is its thisness. The thisness of this mirror is a part of the *Zuhandenheit* that sustains the belongingness of a particular tool to the ontological constitution of its condition of the possibility; that is its functionality totality. This belongingness is, at the same time, a difference from an extant being. The thisness of an extant object, which has been going along by it, reflects us being as such. Essentially thisness is the reflection of being as such, whatness in the sense of *idea* as *ousia*, as a concealed structural unity of belongingness and difference. That is why *Zuhandenheit* is different from *Vorhandenheit*.

The concealed structural unity of *Zuhandenheit*, carrying in itself its negation, unconceals to Dasein only as the negation of ready to hand, not-ready-to-handness, *Abhandenheit*. We are not aware of the ongoing temporal reflection of being as such in our engagement to our everyday goals. When we are obstructed by a malfunctioning tool, a broken, blurred mirror, we are driven back to think of, to recall the being of being towards something. If our aim is to see how we appear as our given and pre-determined identity, when the mirror is flu, blurred, when it is no longer functioning smoothly so as to make us comfortable enough to flow from one daily goal to the other, we are driven to understand what looking is as

such. Looking itself is the *eidōs* as *ousia*, which makes us, remember the potentiality of not-being as not yet, the own-most potentiality of Dasein's self-understanding. Dasein remembers the potentiality of not-being as not-yet being determined by any given identity and look. Therefore, she recalls her own most potentiality of being as a not yet possibility of being somebody. The own most potentiality, which endows with an imagination to her to consider herself as a pure potentiality, is feeling as if we are not yet who we are.

### Key Words

*Idea, Ousia, Identity, Ready to Hand, Thisness, Différance, Possibility.*

## KAYNAKÇA

ARISTOTELES (2007) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Safet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

BLANCHET, O. (2003) *Philosophy of Being: A Reconstructive Essay in Metaphysics*, Washington: Washington University Press.

BRAVO, I. (2007) "Antik Çağda Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne", *FLSF* 4/2007: 43-58.

BROGAN, W. (2005) *Heidegger and Aristotle, The Twofoldedness of Being*, New York: State University of New York Press.

CALHOUN, R. (1988) *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press.

ÇİFTÇİ, E. (2009) "Aynaya Nasıl Bakmalı?", *Baykuş* 7/2009:281-287.

ÇÜÇEN, A. K. (2004) *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, İstanbul: Asa Yayınevi.

DERRIDA J. (1982) *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, New York: The University of Chicago Press.

HEIDEGGER, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt: Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.

HEIDEGGER, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.

HEIDEGGER, M. (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen.

HEIDEGGER, M (2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.

HEIDEGGER, M. (1996) *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.

HEIDEGGER, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, London: Yale University Press.

HEIDEGGER, M. (2002) *Identity and Difference*, çev. Joan Stambaugh, New York: Chicago Press.

HEIDEGGER, M. (1984) *The Metaphysical Foundations of Logic*, çev. Michael Heim, Indianapolis: Indiana University Press.

HEIDEGGER, M. (1990) *Nedir Bu Felsefe*, Çev. Dürrin Tunç, İstanbul: Logos Yayıncılık.

INWOOD, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing.

PLATON, (2001) *Parmenides*, 3. Baskı, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.

WEISS, H. (1941) "The Greek Conceptions of Time and Being", *Philosophy and Phenomenological Research* 2/1941:173-187.

SADLER, T. (1996) *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, London: Athlone Press.

<http://plato.stanford.edu/entries/parmenides/2.2>

<http://classics.mit.edu/Plato/timaeus.html>.

Araştırma Makalesi  
Research Article

Merve Rümeyisa TAPINÇ

PhD. Candidate | Doktora Öğrencisi  
Boğaziçi University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy Istanbul, Turkey.  
merve.tapinc@boun.edu.tr

## Perception and Time-Experience in Merleau-Ponty and Bergson

### Abstract

Both Merleau-Ponty and Bergson underlined the significance of perception and temporal aspect of the subject. However, their account significantly differs. For Merleau-Ponty, the present has priority over past and future, as the subject perceives, acts, and exists in the “present”. Merleau-Ponty’s emphasis on the priority of the present depends mostly on his prioritizing of perception and the acting subject. Bergson, on the other hand, considers perception in a relation to memory and present in a relation to duration, thus he emphasizes the possibility of organization and dis-organization of habit-world through varying degrees of repetition of useful memory-images. By showing duration as the condition of possibility for the experience of intuition, Bergson reveals the possibility of reversing habitual way of perceiving things.

### Keywords

Merleau-Ponty, Bergson, Duration, Perception, Memory, Intuition.

## Introduction

Merleau-Ponty and Bergson strongly emphasized the importance of understanding the time consciousness of the subject. One of the reasons behind this emphasis lies in their dissatisfaction over the insufficiency of traditional intellectualist and empiricist theories to explain the life of subject in terms of a categorical explanation of consciousness, as both philosophers think that understanding perception and time consciousness paves the way for understanding the dynamical aspect of the subjective life (Merleau-Ponty 1962: 28; Bergson 1991: 68). In this sense, in order to shed light on the tension between reflection and perception, body and soul, the determinacy and indeterminacy of perceptual content, an account of temporality is a crucial task for both philosophers. However, their accounts of temporality are significantly different. The difference is that Bergson sticks to a kind of dualism between body and soul, memory and perception, since he interprets such a dualism as a tension between opposing movements, which creates a possibility to go against the direction of habitual perception through intellectual intuition. Such a dualism stems from the conception of memory as an ontological being in Bergson's philosophy, as he thinks memory transcends consciousness and perception. On the other hand, Merleau-Ponty gives a phenomenological account of perception; that is, he explains being as it is, in its present existence, and from a more unified perspective, beyond the dualisms of body and soul, memory and perception. In the following, I wish to argue that the lack of dualism in Merleau-Ponty leads him to understand temporality and spatiality through each other and interpret perception and temporality as determined by the spatiality of existence, which results in the determination of consciousness by spatiality.<sup>1</sup> I will argue that such a determination of temporality by spatiality can be confining in the sense that it prevents us from thinking about the multiple possibilities of temporality that a consciousness can experience independent of space; that is, for Merleau-Ponty, bodily presence and temporal presence overlap to the extent that it becomes difficult to think of perception of presence as being alienated from bodily presence. On the other hand, Bergson's distinction in kind between memory and perception makes possible to understand the tension between reflection and spontaneity in perception. In this sense, I hold Bergson's explanation of the dynamical relationship between memory and perception paves the way for creative perception, as it is possible in Bergson's philosophy to violate and reverse the habitual perception through expansion of memory. Moreover, the possibility for the varying degrees of synthesis between memory and perception explains the singularity and subjectivity of temporality and duration in a more efficient way than Merleau-Ponty, as I think, Merleau-Ponty's explanation of temporality as a

<sup>1</sup> As Dorothea Olkowski articulates: "Bergson agrees with Merleau-Ponty that perception tends to divide up matter according to our needs, thereby facilitating action. Yet this would require not a normative equilibrium like that of natural phenomena, not even a structure of behavior, but something else. It requires that perception be continually revised and revisable as our needs and interests change. When we imagine, as Merleau-Ponty does, that there is a normative mode of perception, guaranteed by the spatiality of the body without which there will be no signification, such a view presumes the existence of a spatialized equilibrium which guarantees those norms with respect to both behavior and meaning" (Olkowski 2002: 16).



general structure in relation to spatiality presupposes the same degree of attention to presence, which would lead to the impersonal explanation of temporality, valid for every subject. In this sense, I think, what is impersonal and personal in perception cannot be accounted for in *The Phenomenology of Perception*. On the other hand, for Bergson, presence is actualized in accordance with our attention, as when we perceive, we can tune our attention in varying degrees through the dynamic relationship with memory. There are multiple levels of contraction and expansion of memory. Hence, in order to account for the creativity and subjectivity in perception, it is necessary to distinguish duration from space, since in this way we can understand duration as a creative source, independent of spatiality. Here, my aim will be to shed light on the difference in kind between duration and space in the philosophy of Bergson, a distinction which leads us to understand duration in its own nature, not necessarily in accordance with space and bodily presence.

### The Phenomenology of Perception and Temporality

In *The Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty criticizes theories which explain being from a perspective that reduces being to cognition, sexuality, spatiality or any other abstract concept (1962: 410). For this reason, he conceptualizes temporality as one dimension of existence. Just as the subject cannot be reduced to sexuality and spatiality, she cannot be understood merely by temporality as we see in Bergson. As Merleau-Ponty puts it:

We can now say about temporality what we said earlier about sexuality and spatiality, for example: existence can have no external or contingent attribute. It cannot be anything—spatial, sexual, temporal— without being so in its entirety, without taking up and carrying forward its ‘attributes’ and making them into so many dimensions of being, with the result that any analysis of any one of them that is at all searching really touches upon subjectivity itself. There are no principal and subordinate problems: all problems are concentric. (Ibid.)

For this reason, as opposed to Bergson, Merleau-Ponty refuses to regard time as a phenomenon distinct from the determination of spatiality and bodily presence. Contrary to Bergson, who shows the irreducible aspect of being in the realm of immanence or duration, Merleau-Ponty draws attention to the togetherness of various dimensions of being, whether cognitive, sexual, spatial or temporal. Thus, rather than explaining being with abstract concepts, Merleau-Ponty attempts to examine the temporal dimension of the subject in her concrete being, that is, in her presence as it is exactly in the presence whereby she is self-consciously<sup>2</sup> related to her world and existence. In order to give an account of the priority of presence in the *Phenomenology of Perception*, I will explain how Merleau-Ponty explains temporality.

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty uses ‘self-consciousness’ in the sense that objects have a meaning for the subject of experience. Thus, the subject is pre-reflectively aware of herself, as she is aware of the meaning of the object for herself.

Merleau-Ponty argues that in order to have a flow of time, there must be a subject who experiences it. If there were no subject, there would not be any observer to define events.

Change presupposes a certain position which I take up and from which I see things in procession before me: there are no events without someone to whom they happen and whose finite perspective is the basis of their individuality. Time presupposes a view of time (Ibid., 411).

According to Merleau-Ponty, consciousness is not a passive recipient and recorder of time; but rather constitution of time necessitates consciousness. Perception of change would be impossible if we were to experience only the flow of time. We perceive the past through the present, that is, through the perception of a change of an object, as I see the change of the state of an object according to the present one. For Merleau-Ponty, the conception of time necessitates a relation to things (Ibid., 412). We have a perception of time as it stems from the change of the objects in their significance for us. Here, Merleau-Ponty's explanation of the subject's understanding of temporality depends on his emphasis that the subject has bodily presence; that is, bodily presence and temporal presence overlap. The consciousness of time is never independent of bodily presence and the world gains a temporal quality due to the subject, as the finite perspective of the subject imposes temporality on the objects which are just 'now' without the temporal perception of the subject. Thus, Merleau-Ponty argues, in order to have a sense of the past and future, there must be a subject who primarily lives the presence (Ibid., 424).

In this manner, for Merleau-Ponty, a lived memory is recalled if it makes sense for the present. The past is not an unconscious past, and it would not exist if the subject did not already have the significance of the past's presence (Ibid., 412). The perception will be new without any need for the synthesis of the present with the past, as opposed to Bergson for whom the past is always present in perception.<sup>3</sup> Merleau-Ponty says:

If finally it is conceded that memories do not by themselves project themselves upon sensations but that consciousness compares them with the present data, retaining only those which accord with them, then one is admitting an original text which carries its meaning within itself, and setting it over against that of memories: this original text is perception itself (Ibid., 21).

Although Merleau-Ponty criticizes Husserlian internal-time consciousness as being serial<sup>4</sup>, he sticks to the notion of presence having priority over the past and future

<sup>3</sup> As Merleau-Ponty explicates his criticism of Bergson: "To perceive is not to experience a host of impressions accompanied by memories capable of clinching them; it is to see, standing forth from a cluster of data, an immanent significance without which no appeal to memory is possible. To remember is not to bring into the focus of consciousness a self-subsistent picture of the past; it is to thrust deeply into the horizon of the past and take apart step by step the interlocked perspectives until the experiences which it epitomizes are as if relived in their temporal setting. To perceive is not to remember." (1962: 22)

<sup>4</sup> For Merleau-Ponty's criticism of Husserl's internal time consciousness see Kelly Michael R. (2010) "L'ecart: Merleau-Ponty's separation from Husserl; Or, Absolute Time Constituting

which leads him to stabilize time with bodily presence; that is, the emphasis on the necessary condition of presence in temporality brings about the determination and unification of temporality with bodily presence. He also argues that the priority of presence is necessary in order to think about the possibility of novel experience (Ibid., 84-85). If the past were to snowball upon itself as Bergson claims, there would be no novelty. But the past cannot determine the presence, as presence must be impersonal to a certain extent in order for the subject to be open to novelty.<sup>5</sup>

Merleau-Ponty argues against Bergson that the presupposition of thinking freely in the deepness of memory would be disregarding the distinctions between present, past and future, as all thinking is actualized in the present, and for the present purpose. For Bergson, on the other hand, making distinctions between past, present, and future would be thinking of time as being serial and in terms of space; that is we would be thinking of past, present and future as if they are succeeding each other as the objects in space (1910: 26). However, such a conceptualization of time consciousness would prevent understanding time in its own nature; that is, it is to intuit duration in its intertwined heterogeneous multiplicity (Ibid., 81). In space, objects succeed each other, and we apply this structure of succession of objects to duration. On the other hand, in duration, we do not experience heterogeneous multiplicities as succeeding each other (Ibid., 2). But Merleau-Ponty notes here that such a distinction between the spatial and temporal realms is both insufficient and unnecessary (1962: 415n). It is insufficient, because the distinction of time from the spatial realm does not suggest intuition about the authentic time, and it is unnecessary, since that time should have been differentiated from space by an understanding that space is objective. When we explicate our basic relationship to space, we do not see space as the things arranged in one another. We do not see it as objective (Ibid., 303-304, 415n). If the perspective of the subject is applied to the perception of bodily space, we do not need any longer to make a distinction between objective space and subjective time (Ibid., 415n).

Merleau-Ponty's emphasis on the unity of time and space brings us once again to think of temporality and spatiality in terms of each other. In fact, Merleau-Ponty specifically pays attention to the condition of the possibility for raising oneself above the interests of bodily space and bodily presence. In *Phenomenology of Perception*, he shows the possibility of acting differently through habitualized bodily acts. For example, Merleau-Ponty gives the example of a patient who cannot move without thinking and representing what he is doing (Ibid., 104). Contrary to the normal subject, when he is engaged in an action, he becomes too busy dealing with the performance of the act to enjoy the action. Having internalized bodily actions, the normal subject can open herself to the possibilities beyond her carnal being and spatial existence. On the

---

Consciousness." in *Merleau-Ponty at the Limits of Religion, Art, and Perception* edit. Semonovitch Kascha and DeRoo Neal Continuum Publishing.

<sup>5</sup> Ibid., p. 84 "While I am overcome by some grief and wholly given over to my distress, my eyes already stray in front of me, and are drawn, despite everything, to some shining object, and thereupon resume their autonomous existence. Following upon that minute into which we wanted to compress our whole life, time or at least pre-personal time, begins once more to flow, carrying away, if not our resolution, at least heartfelt emotions which sustained it."

contrary, the patient has firstly to deal with how to actualize and organize bodily actions (Ibid.,105). Thus, it becomes too difficult for her to vary her movements, since contrary to the normal subject, the patient has to build up her movements externally by representing the action to herself. In this way, Merleau-Ponty explains the possibility for creative action on the condition of habitualized acts through embodied bodily space. He does not mention the possibility of the multiplicity of different consciousness, or different temporalities, as he emphasizes understanding temporality through embodied space. As Dorothea Olkowski points out:

nevertheless, this intimacy of the physical and physiological with the psychological and cognitive is built upon an understanding of the nature of the relations between consciousness and nature, or as Freud would say, life and death, which although it seeks to break free of the physiological determinism, remains fettered by precisely the system of ideas (2002: 13).

But how are different ways to be a consciousness possible? In order to understand the dynamism of temporality and multiple ways for consciousness to be, we should understand how Bergson explains the relationship between duration and space as he establishes his conception of perception and memory upon these dichotomies.

### **Duration and Space in Bergson**

It is generally held that Merleau-Ponty's philosophy is a philosophy of consciousness while the philosophy of Bergson is a philosophy of unconsciousness. The reason for this extreme distinction is that Bergson emphasizes memory, while Merleau-Ponty emphasizes presence and gives a phenomenological account of perception; that is, Merleau-Ponty explains perception as it is, as the subject experiences it. Bergson, on the other hand, is not concerned merely with the explanation of perception of presence. As Bergson himself puts it: "What you have to explain then, is not, how perception arises, but, how it is limited, since it should be the image of the whole, and is in fact reduced to the image of what interests you" (1991: 40).

For Bergson, memory transcends consciousness as it cannot completely be activated in presence. Numerous memories which we never remember are powerless and ineffective (Ibid., 127). However, unconscious memories affect the way we act and shape subjective experience, we are not aware of them. "The whole of our past psychical life conditions our present state, without being its necessary determinant; whole, also, it reveals itself in our character, although none of its past states manifests itself explicitly in character" (Ibid.,148). In this sense, explanation of consciousness is on a par with explanation of what is actual, what is closely known by the subject (Ibid., 145). And, the denial of the unconscious past is like the denial of the existence of what we do not perceive with sense-organs (Ibid., 142).

To show that complex organisms have more possibilities for action, Bergson makes a clear distinction between perception and affection, that is, between transcendence and immanence. He argues that in complex organisms, perception is not merely a reaction to stimulus, but it can perceive possible actions for reaction (Ibid., 56). Through affection, body feels the need to react to the stimulus, but, by perceiving,

body experiences remoteness and nearness of a danger (Ibid.,57). In perception, the subject experiences her body differently from the objects, since she feels the stimulus that is imposed upon her and she has the possibility of response (Ibid., 56). Thus, there is a difference in kind, as there is an opposing direction between inner perception of my body, that is affection, and perception of other objects (Ibid.). Bergson claims that the human body is such a complex organism that it has the possibility to act in varying degrees of slowness, which paves the way for the possibility of reacting contrary to impulses (Ibid., 144, 222). In this sense, the possibility of multiple degrees of slowness also implies the singular temporality of every subject. That is, a lived experience may cause an unexpected response in an organism, which will affect the character of that being (Ibid.,169).

Bergson makes a distinction between homogenous space and heterogeneous duration (1910:85-86)<sup>6</sup>. Homogenous space is the realm of succession of things, while duration is the multiplicity of intertwined qualitative differences (Ibid.,108-109). He claims that when we try to understand time as instants which succeed each other, we understand time in terms of space and such a conceptualization of time reduces the qualitative differences of duration into quantity (Ibid., 89-90). And expression of duration through language will not be adequate to the phenomena and language would fall to grasp qualitative differences of duration (Ibid., 122, 129). However, this does not mean that there is not a better explanation with words; rather it means that concepts and words cannot completely account for multiple aspects of duration; that is, concepts fail to account for the singularity of subjective duration, as Bergson also sees verbal expression as spatialization, since it tends to be repeated, thus embodied and stabilized (Ibid., 130-131). In this sense, a spatial explanation is not sufficient to explain the realm of duration which can only be grasped within through intuition. We observe things, we find the result of the same repetitive actions and we act upon this common sense knowledge. In the same way, we attribute the same causal relationships to the realm of consciousness. For Bergson, the inability and failure of metaphysical or psychological theories in understanding consciousness stem from the fact that they explain consciousness in terms of space (Ibid., 20). We establish causal relationships and disregard what is irreducible and unattended in duration. (Ibid.,199-200). That is, we focus on sameness and establish theories on the repetitive phenomenon, not on the differentiation of duration (Ibid., 202). On the other hand, it is duration which adds a new perspective to a static or determined thought and idea.

---

<sup>6</sup> Bergson also mentions of homogeneous time, but homogeneous time is only possible when we think of time in terms of space. Duration is never homogeneous, thus, homogeneous time will be spatialization of time. Then, if we divide time into hours, days, months etc. that will understanding of time in terms of space not in terms of duration. The difference in kind is between homogenous space and heterogeneous duration. As stated in *Time and Free Will*: “It follows from this analysis that space alone is homogeneous, that objects in space form a discrete multiplicity, and that every discrete multiplicity is got by a process of unfolding in space(....)The space employed for this purpose is just that which is called homogeneous time” (1910: 121).

However, when Bergson makes a distinction between heterogeneous multiplicity of duration and homogenous space, between matter and memory or body and spirit, he does this in order to show the difference in kind between these dual movements (1991: 168). This dualism is fruitful in the sense that it allows us to see not only differences of degree, but also differences in kind, that is, the opposing directions of movements. One of the aims of Bergson in *Matter and Memory* is to find a balance between these opposing tendencies, since good sense, which is different from common sense, can be attained through the continuous dynamic relationship between matter and memory (Ibid., 153, 173). Bergson says that neither the man of impulse nor the dreamer has good sense. In this sense, both intellect and intuition are vital aspects of consciousness, but their function and operation are different.

### Perception and Memory in Bergson

Having made a distinction between homogenous space and heterogeneous time, Bergson explains his theory of perception and memory in parallel with these conceptions. In perception, the subject is directed to the objects for her interest. She repeats the same useful actions in order to get the same practical results, as she depends on the already known common sense. However, the utilitarian aspect of perception is not the only capability of consciousness (Bergson 1991: 83). Duration transcends perception, so it is possible to enlarge perception towards memory and to be distracted from the interests of the given situation and bodily presence. We can dream or contemplate past memories, distracting ourselves from the utility of objects (Ibid., 162-163). For this reason, memory is essentially spiritual, as when we dream, we are distracted from the useful, practical actions in presence (Ibid., 83).

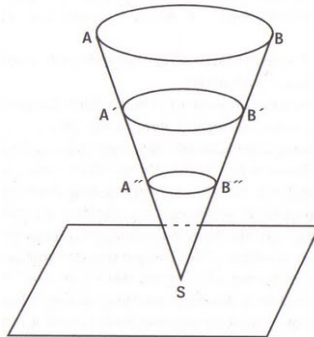
Bergson makes a distinction between two different kinds of memories: the habit memory and recollective memory (Ibid., 79). In perceiving, we act on habit memory as we are concerned with objects for their utility and action (Ibid., 82). The directedness towards objects for utility is a general behavior in the sense that it is habitualized and repeated continuously by the subject. On the other hand, habitualized perception can be surpassed through intuition, which is the knowledge of singularity; that is, it is being “in sympathy with the object” in question. As Bergson claims: “We call intuition here the sympathy by which one is transported into the interior of an object in order to coincide with what there is unique and consequently inexpressible” (2002:161). Contrary to perception, which is interested in objects for their utility, intuition is the continuous effort to reach the knowledge of the singular object beyond utility.<sup>7</sup> Bergson even says

<sup>7</sup> Bergson’s intuition as a philosophical method may remind us of the Husserlian Epoche, through which we bracket the natural world in order to turn back to the essences and seek experience at its source. As Hanne Jacobs and Trevor Peri point out: “...for both Bergson and Husserl, true philosophical thought involves a kind of intuitive experience that is only possible once we have put aside habitual interests and the way of thinking that is customary in daily life. For both philosophers, since this experience is intuitive, and not constructive, it is akin to what we normally call seeing. But since both are convinced that this new way of seeing is not natural, they stress that, as philosophers, we must first learn to see differently. So, for example, Husserl writes that ‘the phenomenologist, first of the philosopher, like that of

that intuition is violence to the habitual process of consciousness. In the *Introduction to Metaphysics*, he says that:

But the truth is that our mind is able to follow the reverse procedure. It can be installed in the mobile reality, adopt its ceaselessly changing direction, in short, grasp it intuitively. But to do that, it must do itself violence, reverse the direction of operation by which it ordinarily thinks, continually upsetting its categories, or rather, recasting them. In so doing it will arrive at fluid concepts, capable of following reality in all its windings and of adopting the very movement of the inner life of things. Only in that way will a progressive philosophy be constituted, freed from the disputes which arise between the schools, capable of resolving problems naturally because it will be rid of the artificial terms chosen in stating them. *To philosophize means to reverse the normal direction of the workings of thought* (2002: 190).

In order to understand how Bergson explicates the condition of the possibility of intuition, we should consider how he understands the flow of duration and perception of presence and examine his cone image to see how he makes a distinction between memory and perception.



If we suppose hypothetically that the subject is in summit S, which is conceptualized as pure perception, she will react in accordance with her interests and apply the associations through which she can carry out acts which are useful (Bergson 1991: 163). This is the tendency of every organism for the sake of survival. The base AB is the realm of pure memory, that is, singular, personal recollections (Ibid., 152). The subject living in the deepness of pure memory is a mere dreamer, as the associations are infinite and limitless (Ibid., 153-155). We can associate every memory with another, as the necessities of life do not define the character of associations in this realm (Ibid., 168). If someone behaves only in accordance with the instantaneous reactions of habitual memory, she will ignore the richness of virtuality in pure memory through which she can intuit difference. On the other hand, if she limits herself to pure recollection, she just becomes a dreamer and cannot attend to the “now” and to life.

---

the artist, \_is precisely to see and to make us see what we do not naturally perceive’ (PM 135/1370). For Husserl, this new way of seeing is the transcendental experience that is facilitated by the transcendental reduction; for Bergson, this seeing is the immediate experience of duration enabled by his method of intuition” (Jacobs & Trevor 2010: 101).

However, Bergson concedes that the normal life of the subject is in neither extreme, but between them (Ibid., 153). These extremes are hypothetical abstractions in order to understand the nature of action and perception. After noting such differences in kind, Bergson shows their difference of degree, as both abstractions, that is, pure memory and pure perception, are in contact with each other. “There is not, in man at least, purely sensori-motor state, any more than there is in him imaginative life without some slight activity beneath it” (Ibid., 168).

Bodily presence makes use of the sensori-motor as it is directed towards action and utilizes useful memory-images for the realization of the present action (1991: 168-169). In this sense, the past is present for utilization by present action. The nearer the AB parts are to the present action, the more they strengthen their repetition. In this way, memory works for presence in its totality (Ibid., 168). It contracts itself to presence, and the useless part is recollected in memory. For this reason, Merleau-Ponty’s critique of Bergson is misleading, as the past does not snowball upon presence completely. It cannot, since for Bergson, duration always transcends presence and consciousness, and as shown in the cone image, presence makes use of past for utility. Thus, memory also appears to itself as being directed towards the situation, while presence utilizes parts of memory related to it. For this reason, we can say that reflection and spontaneity are possible through the varying degrees of association and habitualized acts.

Everything happens, then as though our recollections were repeated an infinite number of times in these many possible reductions of our past life. They take a more common form when memory shrinks most, more personal when it widens out, and they thus enter into an unlimited number of different ‘systematizations’ (Bergson 1991: 169).

Bergson searches for the balance between the two kinds of memories. The perception of presence mostly depends on habitual memory. We usually act spontaneously as we have habitualized and embodied knowledge of things. The spontaneous memory’s actions prolong themselves into reaction to the immediate stimulus. As Lawlor also points out, Bergson asserts that habitual memory is more natural, since the present situation by default requires immediate attention, in which we depend on repetitions.

Bergson explicitly says that the recording of perceptual images happens according to ‘a natural necessity’. So, what is less natural about regressive memory? What is less natural is that I do not pay attention to life when I dream or hallucinate, and not pay attention to life in a sense not only to be dead, but also to be free of life’s necessities, both of which suggest spirit (2003: 34).

In this sense, unlike pure memory, which has the singular, personal and spontaneous memory-images, habit memory is impersonal as it is directed towards learned repeated responses and actions (Bergson 1991: 242). Habitual memory internalizes useful knowledge, and thus it extends practical knowledge into bodily reactions. In fact, it is in this practical realm in which Merleau-Ponty explains perception. In this sense, since Merleau-Ponty defines habitual perception, he does not explain the multiple degrees of tensions between perception and memory.



On the other hand, for Bergson, habitual perception has the possibility to function in different planes of consciousness, that is, in varying tensions between generality and singularity (Ibid., 210). The past stays hidden as we are directed to present action. One can dream about the past, repeating the actions in her mind, trying to remember every detail of it. Or one can distract herself from the past, and focus on the fulfillment of the actions and tasks in the present. The former would be a mere dreamer, Bergson says, and the latter would be a conscious automaton (Ibid., 198). But the normal subject is not at these two extremes. The former focuses on revitalizing and giving life to the differences, by thinking about every detail, while the latter attends to sameness and resemblances and applies general knowledge to action.

But these two extreme states, the one of entirely contemplative memory which apprehends only the singular in its vision, the other of a purely motor memory which stamps the note of generality on its action, are really separate and fully visible only in exceptional cases. In normal life, they are interpenetrating, so that each has to abandon some part of its original purity (Bergson 1991: 155).

In this sense, the subject cannot be equal to her duration, that is, she cannot coincide with duration, as we are naturally directed towards perception and bodily presence. For this reason, I think, Bergson would agree with Merleau-Ponty, in the sense that having a body both presents possibilities as well as it sets limitations.<sup>8</sup> On the other hand, Bergson's project is to surpass the spatial limitations through actualizing virtual memory, which will be clear in the following part. In *Matter and Memory*, he firstly gives an account of perception, how it is directed towards utility and determined by bodily space, but he deepens his research beyond perception, and looks for the condition of the possibility to go against the direction of utility and practical interests of perception. For him, consciousness is what is active in presence; however, there is more to duration as there are unconscious memories which are not actualized yet. In this sense, the creation will be a novel spatialization, since every creation is an expression, and the expression will again be spatialization as it tends to be repeated, but it can be surpassed in a novel way, as the virtual memory is infinite.

### Virtual Memory and Singularity

So far, we have seen how Bergson defines habit memory, through which we acquire bodily dispositions and motor skills. The second memory is virtual memory—which we have called recollective memory in the previous section—which is the deepest memory in the cone that dissociates into multiplicity. In *Creative Evolution*, Bergson explains that we pay attention to sameness and repetition in perception, since that it is more practical for survival (1922). But, we are not confined to repetitive memory, as for example artists show there are innumerable novel ways of perceiving.

---

<sup>8</sup> Dorothea Olkowski points out that “Phenomenology of Perception can even be considered as rewriting of Bergson’s *Matter and Memory* from the perspective of spatiality and pure perception in order to contest the very existence of an affective life, which Bergson calls duration”(2002:12).

We have to go deeper, from superficial perception, to find out what is hidden, unattended in perception, and to grasp the difference in duration.

How are sameness and abstractions constituted and how can we grasp the difference of the singular through intuition? The capability of abstraction depends on the fact that we can reflect on things with their similar qualities (Bergson 2002: 56). We can focus on the perception of individual differences of objects, and in reflection we can explore the generality behind the perception of the individual.

In one sense, nothing resembles anything, since all objects are different. In another sense everything resembles everything, since one always will find, by climbing high enough on the ladder of generalities, some artificial genus into which different objects taken at random can go (Ibid., 54-55).

In perception, we are neither confined to mere individuals nor to abstract ideas (Bergson 1991: 158). Perception has the possibility of moving between generality and singularity; that is, the subject can rely on impersonal habitual memory or she can realize a more personal perception, trying for a more dynamical relationship between habitual and virtual memory (Ibid., 106). Bergson gives examples from animals and organisms in order to explicate the generality of behavior. He infers that the generality of behavior which is repeated in similar situations depends on resemblance and similarity, and is not capable of grasping difference.

In short, we can follow from the mineral to the plant, from the plant to the simplest conscious beings, from the animal to man, the progress of the operation by which things and beings seize from their surroundings that which attracts them, that which interests them practically, without needing any effort of abstraction, simply because the rest of surroundings takes no hold upon them: this similarity of reaction following actions superficially different is the germ which the human consciousness develops into general ideas (Ibid., 159-160).

Reflecting upon this habitual process would be different from the generality of behavior which is also found in simpler organisms. Thus, actualizing general habitual memory is a different activity of mind than reflecting upon its generality, as we can constitute more differentiated abstractions (Bergson 2002: 56-57). Realizing oneself in accordance with the utility of the situation is different from extracting generalities which may open the path to novelty in perception.

Merleau-Ponty also makes a distinction between concrete movements and abstract movements (1962: 104). For example, the patient he gives as an example, is capable of concrete movements; that is, he can take hold of a thing and move his arm and legs. However, he is not capable of abstract movements, that is, he cannot describe the position of his body, as he cannot objectify it. He performs abstract movements only if he is showed how to do them, and only if he prepares himself and practices the movements (Ibid., 103). When he is told to point to some part of his body, he is capable of pointing only if he touches that part. The capability of touching and inability to point without touching signifies that the patient could not abstract and objectify his movements freely. In order to perform an act, he has to repeat the descriptions to himself, and he needs to practice before performing that action (Ibid., 104). On the other hand, a normal subject does not need to posit what she will do before action, since she

internalizes the actions and is already familiar with the practice of the objects. The normal subject has a phenomenal body, not an objective one, that is, she has an embodied pre-reflective functional knowledge of objects. She does not need to objectify her body and the object before using them, as the objects are in her intentional field (Ibid., 105). The phenomenal field also makes it possible for the normal subject to alienate herself from the object; that is, he can enjoy performing the act, as he can get out of the object's carnal presence and represent it in his imagination. Contrary to the normal subject, the patient has to build up his movements and can only represent how to act and it becomes too difficult to vary his movements. Abstract movement therefore is possible by means of intentionally performed concrete movements. It is in this way possible to get out of spatiality and enter into the realm of possibilities.

Concrete movement is therefore centripetal whereas abstract movement is centrifugal. The former occurs in the realm of being or of the actual, the latter on the other hand in that of the virtual or non-existent; the first adheres to a given background, the second throws out its own background (Ibid.,111).

While Merleau-Ponty explains the capability of abstraction through habitualized bodily actions, Bergson deepens the capability of abstraction through his notion of intuition, which according to Merleau-Ponty is inexpressible, thus meaningless. In this sense, in Merleau-Ponty we see that the normal subject is already equipped with the capabilities of abstract movements. Perception does not demand continuous effort for novel perception, as the temporal subject is in fact already open to the unexpected novelties that the phenomenal field presents. On the other hand, for Bergson, it is through the effort of the subject that habitual memory can be violated, and through virtual memory, consciousness of presence can be expanded and be the source for creative ways of perception. This does not mean that Bergson does not affirm novelty and confrontation with the unexpected in the perceptual field. But in the same way in which he seeks to surpass perception through memory, he seeks the ground for creativity beyond the novelties of the phenomenal field. Novel ways of perception demand continuous effort, as it is difficult to go against the habitual way of perception. Pure perception is general and impersonal. Habitual memory does not demand a continuous effort for its application, as it is embodied, thus more effective in perception. Since habitual memory immediately shapes perception, it is 'more natural'. However, we have unconscious past memories which are not activated in presence. The useful associations are activated for the utility of the situation. In this way they constitute a habit, which becomes general and easily accessible. On the other hand, memories of the unconscious past which are not practical for the present time are still present. They are not connected to a general habit, or an idea, or a concept, and in this sense, they are singular and personal, contrary to the generality of impersonal perception. They can be capricious as Bergson notes, in the sense that they can spontaneously disrupt the fluidity of perception. However, the existence of capricious singular memories which can disturb perception points to the possibility of the interval in perception, the interval between excitation and reaction which paves the way for choice (Bergson 1991:222). To call singular memories for the utility of the present situation demands effort, as it does violence to memorized perception and behavior.

In this way, we can explain the contraction of perception and dilatation of memory in order to show the dynamic movement between matter and memory. For Bergson, the body is the realm where perception and consciousness are actualized. Thus, it is at the summit of the inverted cone. However, we have seen that not every memory is actualized. The duration of the subject includes the unconscious, virtual past. Rather than claiming the primacy of presence and perception, we should note that for Bergson presence is part of the duration which is thick with the infinite past. Memory contracts itself in perception as useful knowledge becomes effective in order to perform an action. Thus perception is action, and it is the contraction of useful memory-images, which constitutes habitual memory.

However, we can violate the natural movement by virtual memory, by expanding consciousness by situating consciousness of presence in the flowing duration which is not ordered for the practicality of the action. This is the turn of experience for Bergson, as we turn our attention from matter and utility to the spirit and to impractical virtual memory (1991: 184)<sup>9</sup>. This reverse direction from perception to duration turns from homogenous spatial succession of things to the interpenetrated multiplicity of duration, that is, it tries to unfold multiple singular memories and psychical states intermingled with each other, which have not been generalized into thoughts, definitions and concepts, and which have not got into the action of perception. It is exactly this unconscious multiple singularity of the past which is the source of novelty and creativity, as the past is the infinite source for what has not been actualized before. Thus, this past is not a static past of definite essences like Plato's ideas, but a virtual source for the future and a movement for multiple ways of perceiving and acting. (See Lawlor 2003: 44)

## Intuition

Merleau-Ponty criticism of Bergsonian intuition stems from the bifurcation of two philosophers on the conceptualization of temporality and space. Even though Merleau-Ponty acknowledges the unconscious and irreducible past in his later book *The Visible and the Invisible*, he still criticizes Bergsonian notion of time.<sup>10</sup> One of the

<sup>9</sup> "experience at its source, or rather above that decisive *turn* where, taking a bias in the direction of utility, it becomes properly *human* experience."

<sup>10</sup> In *Temporality of Life, Bergson, Merleau-Ponty and the Immemorial Past*, Alia Al-Saji sheds light on the role of the unconscious in Merleau-Ponty's later work *The Visible and the Invisible* (2007). She holds that *The Visible and the Invisible* has many Bergsonian dimensions in the sense that the past has a constitutive role for the present. However, I think although Merleau-Ponty has the notion of an ontological past which 'has never been present', he does not have the distinct notion of duration which makes possible the interfusion of moments and entering into 'multiple levels of durations. From the Bergsonian perspective, Merleau-Ponty's project is still spatial, as Merleau-Ponty's emphasis on the body and his description of reversibility of seeing and being seen, touching and being touched is spatial which does not allow for the possibility of the intuitional experience.

reasons of Merleau-Ponty's criticism is that intuition is inexpressible (1962: 57-58).<sup>11</sup> Secondly, due to embodied character of our existence, for Merleau-Ponty coincidence with the object is an impossible phenomenon, while for Bergson such a coincidence with the object is possible through intuition. Merleau-Ponty says:

When I find again the actual world such as it is, under my hands, under my eyes, up against my body, I find much more than an object: a Being of which my vision is a part, a visibility older than my operations or my acts. But this does not mean that there was a fusion or coinciding of me with it: on the contrary, this occurs because a sort of dehiscence opens my body in two, and because between my body looked at and my body looking, my body touched and my body touching, there is overlapping and encroachment, so that we must say that the things pass into us as well as we into the things. Our intuition said Bergson is a reflection, and he was right; his intuition shares with the philosophies of reflection a sort of supralapsarian bias: the secret of being is in an integrity that is behind us. Like the philosophies of reflection what Bergson lacks is double reference, the identity of retiring into oneself with leaving of oneself, of the lived through with distance (1969: 123).

In this sense, although Merleau-Ponty's emphasis changes direction to examine the unconscious in *The Visible and the Invisible*, he criticizes the notion of intuition as an impossible integrity between subject and object, a bias which reflective and intellectualist philosophies share. On the other hand, in fact, Bergson criticizes both empiricist and intellectualist theories while explaining the possibility of intuition. According to Bergson, since perception parcels out and reduces the object in accordance with its necessity, the subject perceives less than the object has. Bergson says that duration contracts itself towards matter, which is perception, and this parceling is the activity of the intellect, which tends to perceive the discontinuous and stabilized aspects of the object (2002:36). However, the reverse activity of mind is possible, as consciousness is also able to look within, and grasp the multiplicity of duration through intuition. While intuition is a way to grasp the undivided continuity of duration, intellect is busy with the discontinuous form of matter, ordered knowledge, and clear-cut distinctions (Bergson 2002:35)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> "The immediate was therefore a lonely, blind and mute life. The return to the phenomenal presents none of these peculiarities. The sensible configuration of an object or a gesture, which the criticism of the constancy hypothesis brings before our eyes, is not grasped in some inexpressible coincidence, it 'is understood' through a sort of act of appropriation which we all experience when we say that we have 'found' the rabbit in the foliage of a puzzle, or that we have 'caught' a slight gesture" (Merleau-Ponty 1962: 57-58).

<sup>12</sup> In this sense, intuition is a creative act beyond stabilized thoughts and clear-cut concepts. For this reason, Bergson says that it is method of philosophy. As Frédéric Worms indicates: "This intuition is indeed the effect of sight or at least the feeling of this will, can only show itself through acts, creations that are themselves new and singular philosophies...In this sense, philosophy is like art or moral and religious creation, 'a simple act': 'the spirit that one will bring back to real duration will already live th eintuitive life and its knowledge will already be philosophy'(TFW 140/1364)" (Worms 2010: 256).

When we are reminded once again of the difference between the heterogeneous multiplicity of duration and the homogenous multiplicity of space, we can reconsider Merleau-Ponty's critique of Bergsonian intuition through coincidence with the object. Coincidence would not make sense if the subject only operated in perception, which is directed towards space and matter, namely, homogenous multiplicity. It could not be meaningful if we think of intuition as coincidence in terms of successive relations of space. However, coincidence is possible if we grasp duration in terms of heterogeneous multiplicity intertwined in itself (Bergson 2002:32). On the other hand, although Merleau-Ponty emphasizes the unconscious and non-existent past, he interprets the unconscious past in terms of visibility. In this sense, his interpretation of the invisible is still in relation to spatiality and for this reason, he still holds on to the phenomenological account of perception. On the other hand, intuition is the effort to situate oneself in the intertwined multiple psychological states of duration. In this sense, contrary to the generality of perception, intuition is the grasp of the singular, a different synthesis which has not been thought before by the subject. However, the condition of the possibility for intuition as coincidence can be conceptualized if the nature of duration is distinguished from that of spatiality.

### Conclusion<sup>13</sup>

In this paper, I have tried to compare Merleau-Ponty's account of perception and temporality to that of Bergson, and show that Merleau-Ponty's phenomenology of perception mostly operates in the intersection of bodily presence and consciousness, which Bergson explains as the utilitarian aspect of perception. On the other hand, I argued that the natural inclination of habitual memory in perception can be violated or slowed down through the virtual memory and dilatation of consciousness which is the infinite source of novelty. Through virtual memory, the subject has the possibility to reverse the natural inclination of habitual perception, and the subject can expand the temporality of affections. In this sense, contrary to Merleau-Ponty's account of perception which functions in the practical phenomenal field, perception, for Bergson, is thick with memory which allows the subject of experience to realize the infinite possibilities to extend perception towards virtual memory. While Merleau-Ponty explains perceptual experience as it is, Bergson's aims understand more about the possibility of novel way of perceiving things. For this reason, Bergson searches for the genealogy of perception rather than giving the description of the phenomenology of perception. By showing duration as the condition of possibility for the experience of intuition, Bergson shows the possibility of reversing habitual way of perceiving things. On the other hand, Merleau-Ponty rather explains impersonal perception, and how it operates in presence. Thus, his explanation of temporality in relation to spatial existence does not suggest violence and reversal of habitual memory. For this reason, his critique of Bergson remains limited to the spatiality of bodily presence.

---

<sup>13</sup> I thank to support from Tubitak Project 114K348.

## Merleau-Ponty ve Bergson'da Algı ve Zaman Deneyimi

Merleau-Ponty ve Bergson, idealist ve ampirik felsefelerin öznenin hayatını anlamak için yetersiz olduğunu vurgulayarak, bilinci eylemde anlamaya çalışmışlardır. Sabit kategorilerin ötesinde bir özne anlayışı sunmak için özneyi pratik hayatta anlamak ve öznenin zaman bilincini açıklamak iki filozof için de temel bir meseledir. Fakat iki filozofun zaman ve algı kavramları birbirinden farklılık gösterir. Bergson'a göre algı, alışkanlıkların yönettiği bir düzlemdir ve bilinç pratik hayata yönelmekten daha farklı imkanlar da sunar. Bergson'a göre algı hafızanın işe yarayan imgelerinin bir tekrarı olduğu için, bu tekrarı bozmak ve yeniden organize etmek de mümkündür. Bütün organizmalar hayatta kalmak zorundadır; oysa sadece insan pratik olmayanla da ilgilenir ve eylemden kendini geri çekebilir. Bergson'a göre insanın pratik olanla arasına mesafe koyabilmesi hafıza ile mümkündür ve öznenin tinsel yaşamının kaynağıdır. Bu nedenle Bergson hem algı-hafıza, hem de ruh-beden dualizmine bağlı kalır. Zira Bergson bu dualizmleri, alışlageldik algıyı dönüştürmeye imkan veren birbirine zıt hareketlerin gerilimi olarak yorumlar. Merleau-Ponty'ye göre ise bu dualizmler öznenin hayatını tek bir yönden ele almak, onu bir kavrama indirgemek demektir. *Algının Fenomenolojisi* özneyi akla, zamana ya da cinsellik gibi herhangi bir soyut kavrama indirgmeden bütüncül bir perspektiften ele alır. Fakat Merleau-Ponty'nin özneyi algıda nasıl beliriyorsa öyle ele alış, algıyı sadece beden ve mekan üzerinden düşünmeyi gerektirir. Bu makalede Merleau-Ponty'de bu tarz düalizmlere rastlanmayışının, onu zamanı mekana, mekanısa zamana başvurarak anlamaya sevkettiğini, ve bununsa bilincin mekanla kısıtlanması sonucunu doğurduğunu göstereceğim. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi zamanın mekanla birlikteliğinin genel yapısını, mevcudiyete her zaman aynı dikkatin gösterildiği varsayımından hareketle, her özne için geçerli olan, kişisiz bir bilinç olarak ele alır. Bergson'a göre ise algı hafıza ile sürekli iç içe olduğundan, şimdiye yönelirken çeşitli derecelerde hafıza ile ilişki kurmak mümkündür. Algı çevreye uyum gösteren eyleme yönelik bir algı olduğu ölçüde kişisiz ve geneldir; öte yandan, hafızadaki tekil ve kişisel imgelerle kurulan çeşitli sentezler yoluyla farklı seviyelerde yeni algı düzlemleri temin edilebilir. Özel bilincin kapasitesi algıyla ve pratik hayatla sınırlı değildir. Algı hafızanın bir hareketi ise, bu hareketi yönünün tersine çevirmek de mümkündür. Böylelikle Bergson'un felsefesinde alışlageldik algıyı dönüştürmenin imkanı doğar.

*Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty özneyi bilişe, cinselliğe, mekansallığa ya da herhangi bir soyut kavrama indirgeyen tüm teorileri eleştirir. Varoluş tek bir perspektiften açıklanamayacak kadar çok yönlüdür ve öznenin yaşamının tüm yönleri eşit derecede önemlidir. Varoluşu bir teoriye indirgemek, onu dışardan bir kavramla tanımlamak, şeyleştirmek olur. Bu yüzden, varoluş zamansallıkla da açıklanamaz. Zaman, öznenin daha temel, ya da onu önceleyen bir şey değildir. Böylelikle, Merleau-Ponty, Bergson'un aksine, zamanı mekandan ve bedensel varoluşundan ayırmaksızın anlamaya çalışır. Bergson *süre* ve hafızanın indirgenemez olduğunu gösterirken, Merleau-Ponty öznenin zamansal yönünü somut varoluşunda, dünyayla ve varoluşla ilişkisi içerisinde inceler. Bu nedenle, Merleau-Ponty'nin "şimdi"ye ve "mevcudiyet"e vurgu yapması kaçınılmaz olacaktır. Bir zaman akışının olması için öncelikle onu deneyimleyen, bu akışın varlığını deneyimleyen bir öznenin olması gerekir. Eğer zaman salt bir akış olarak deneyimlenseydi, zaman akışının varlığı asla anlayamazdık. Değişim kesin bir

pozisyonun bulunmasını ve değişime göre bir konum alınmasını şart koşar. Bilinç edilgen bir alıcı ya da zamanı kaydeden bir cihaz değildir. Bilincin koşulu zaman olamaz, aksine zamanın koşulu bilinçtir. Zaman deneyimi yönelimsel bilinci, dolayısıyla nesnelere ilişkimizi de varsayar. Nesnelere önemli olan değişimlerini gözlemlememizden zaman bilinci doğar. Nesnedeki değişiklikleri görmemse, onu şu an algılamama bağlıdır. Nesnedeki değişiklikleri algılayışım zaman algımı oluşturuyorsa, o haldе zamansallık mekansallıktan ve bedensel varoluşumdan ayrırt edilemez. Zaman bilinci bedensel varoluşumdan ayrı değildir, çünkü dünya özne sayesinde zamansal hale gelir. Özne olmasa nesnelere sadece ‘şimdi’de varolurlardı. Oysa öznenin sonluluğu nesnelere de zamansallık kazandırır. Öyleyse hatırlanmayan ontolojik bir bilinçdışı ya da hafıza da olamaz, çünkü geçmiş ve geleceğin anlamlı olması şu anda deneyimleyen bir özneye bağlıdır. Geçmiş, şimdiki özne için önemini koruduğu sürece vardır. Şimdideki algım geçmişin bir sentezi ya da hafıza imgelerinin bir tekrarı da değildir. Geçmiş Bergson’un dediği gibi bir kartopu gibi ilerleyeydi, şimdi diye bir şey olmaz, yenilik de ortaya çıkmazdı. Oysa şimdinin müstakilliği ve bağımsızlığı özneyi kişiseldi (impersonal) deneyime ve yeni olana da açmasının imkanını sunar. Çünkü “şimdi” öznenin kurduğu, geçmişle belirlenen bir durum değildir. Şimdi tüm zamansal yapıları önceler. Bilincin geçmişi şimdiyle karşılaştırması bile geçmişin zamanında öncelikle anlamlı bir algı olduğunu varsayar. Merleau-Ponty’nin zamansallığın koşulu olarak şimdi ve algıyı incelemesi zamansallığı bedensellikten ayırmamasına bağlıdır.

Bergson’a göre ise geçmiş, şimdi ve gelecek gibi ayrımlar yapmak zamanın doğasına baştan aykırıdır. Zaman iç içe geçmiş zihinsel durumlardan oluşur ve mekandaki nesnelere art ardalığıyla anlaşılabilir. Mekanda iki somut nesnenin iç içe geçmesi çelişkilidir. Oysa zaman iç içe geçmiş, birbirine özdeş olmayan, tekrarlanamaz, saf bir niteliktir. Bu niteliği ne zaman niceliğe dönüştürmeye çalışsak, bu saf niteliği homojenleştirip mekansallaştırarak düşünmüş oluruz. Zamanı zamanda düşünmekse algıdaki gibi ayrı nesnelere yönelerek olmaz; bu ancak sezgi yoluyla mümkün olabilir. Bergson için heterojen niteliklerin yer aldığı zaman ile homojen niceliklerin belirdiği mekan arasındaki ayrım temel bir ayrımdır.

Eğer zamanı mekandaki nesnelere gibi bölemiyorsak, şimdiyi ayrı olarak düşünmenin de bir anlamı kalmaz. Merleau-Ponty algıyı nasılsa öyle, başka bir deyişle öznenin deneyimlediği gibi serimlerken, Bergson şimdinin ve algının nasıl sınırlandığı üzerinde duracaktır. Zaman şimdiden fazlasını kapsar, çünkü şimdiyi ilgilendirmeyen sınırsız sayıda hafıza-ingesini de hafıza da tutarız. Eğer hafıza-imgelerinin sınırsız sayıda olması demek, onların bedene ya da algıya taşıdığımız imgelerden hep daha fazlasını kapsaması demekse — zira tüm hafıza imgelerini algıya taşımak imkansızdır—o zaman hafıza, bedenden ayrı bir ontolojik varoluşa sahiptir. Nasıl ki nesnelere görmediğimiz zaman varolmadıklarını düşünmüyorsak, hafıza ve bilinçdışı da, onları düşünmediğimizde yok olmaz.

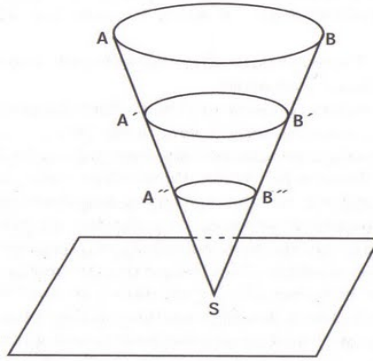
Bergson’da ruh ve beden dualizminin temeli, hafıza ve algı dualizmi üstüne kurulur. Fakat bu dualizimler iki ayrı tözün değil, iki ayrı hareketin ikilemidir. Bergson algı ile hafıza arasındaki dinamik ilişkiyi açıklayarak kişiseldi olanla kişisel olanın nasıl iç içe geçtiğini, pratik olanla pratik olmayanın ilişkisini, yaratıcılığın ve yeniliğin kaynağını da açıklayacaktır.

Algı eylemle ve tüm organizmaların yaptığı gibi hayatta kalmayla meşgul olduğu ölçüde genel ve kişiseldi; hafıza algıyı ilgilendirmeyen, pratik değeri olmayan



kişisel hafıza imgelerinin biriktiği ruhun alanıdır. Bu yüzden algı tüm canlılara özgüken, hafıza insana özgüdür. Hayal kurma ya da ‘dalıp gitme’, bizi eylemden, verili durumdaki pratik ilgilerimizden ve bedensel mevcudiyetimizden uzaklaştırır. Bu yüzden, hafızanın temel özelliği tinsel olmasıdır. İnsanın pratik ilgilerini karşılamayan şeylere yönelme yeteneği sadece hayatta kalmaya çalışan bir bedenden ibaret olmadığını gösterir. Öte yandan yaratıcılık algı ile hafızanın ortak ve dinamik ilişkisi sonucunda ortaya çıkar.

Heterojen zaman ve homojen mekan arasında ayırım yaptıktan sonra, Bergson algı-hafıza dualizmini bu ayırım üzerinden geliştirir. Algıda özne nesnelere onlardan faydalanmak üzere yönelir. Pratik amaçlara hizmet eden eylemleri tekrar eder ve ortak akla güvenir. Fakat bilinç faydalı olana yönelmekten daha fazlasını mümkün kılar. Bergson algı ve hafızayı bir koni imgesine benzeterek, algıyı hafıza imgeleriyle genişletmekten ya da eyleme göre daraltmaktan bahseder.



Eğer özneyi S noktasında varsayarsak, özne sadece belli bir çıkara göre eyleme geçer, ve hafıza-imgelerinin sadece eylem için işe yarar kısımlarını kullanır. S noktası bütün organizmaların hayatta kalmak için yapmak zorunda olduğu durumu temsil eder. En üst AB alanı ise tekil, kişisel, saf hafıza-imgelerinin olduğu yerdir. Bu imgeler, birbiriyle bağlantısız, ve sınırsızdır. AB üst noktasında olan öznenin çağrışımlarını pratik eylemler belirlemediği için, saf hafızada çağrışımlar sınırsızdır. S noktasında, sadece hayatta kalmakla meşgul bir organizma tekrarlarla dayanarak makine gibi çalışırken, AB noktasında hafızanın derinliklerinde birbiriyle ilgisiz hafıza imgelerini düşünen biri ise hayalciidir. Oysa ortak akıldan (common sense) farklı olan sağduyu (good sense) algı ve hafıza arasındaki sürekli geliştirilebilen dinamik ilişkinin sonucudur. Bergson, saf algı ve saf hafıza gibi kavramların saf soyutlama ve varsayımsal olduğunu, hiç bir bilincin böylesine saf bir hafıza ya da algı olmadığını belirtir. Eylemde başarılı bir sonucu elde etmek için hafızanın “o an” için faydalı olan imgeleri sıklaşır. Diğer AB alanları S noktasına yaklaştıkça, tekrarlanma sıklıkları da artar. Algı hafızayı faydası için kullanır ve algı için işe yaramayan diğer imgeler geriye çekilir. Algı tekrarlarla dayanıp somutlaşırken, hafıza tekrarlanmayan, birbirine düşünce ya da kavramla bağlanmayan birbirinden farklı kalan imgelerle dolu kalır. Bergson, birbirine bağlanmayan imgelerin toplandığı hafızaya virtüel hafıza derken, algının kullandığı ve tepkilere dönüştürdüğü hafızaya alışkanlık hafızası der. Hafızanın bazı imgeleri sıklaşarak alışkanlık hafızasını oluşturmuştur ve bu hafızada birbirine benzeyen imgeler, bedeninin refleksiyon öncesi kendiliğinden kullandığı tepkilere, hareketlere ve davranışlara dönüşmüştür. Bergson, alışkanlık hafızasına

doğal olan hafıza diyecektir, çünkü “şimdi” herşeyden önce hayatın gerekliliklerine ani tepkiler vermeyi gerektirir. Bu açıdan, alışkanlık hafızası tekrarlarla genelleşmiş eylemlere dayanan kişisiz hafızadır. Merleau-Ponty’nin fenomenolojisi bu pratik alanın fenomenolojisidir. Bergson saf hafızanın mümkün olmadığını, sadece bir soyutlama ve varsayım olduğunu belirterek de aslında Merleau-Ponty’ye katılır. Bergson’a göre de, öncelikli olan pratik hayattır ve hayatta kalmanın gerektirdikleridir. *Madde ve Bellek* öncelikli algı üzerindedir. Çevre organizmaya belli davranışları dayatır, ve organizma da hayatta kalmak için belli tepkiler göstermek zorundadır. Daha sonra Bergson, algının ve fayda odaklı eylemin ötesine geçmenin imkanlarını göstererek araştırmayı genişletir. Çünkü algıda etkin hale gelmeyen bilinçdışı imgeler vardır ve eğer algı ve hafıza arasında dinamik bir ilişki varsa, tek bir algı yapısı düşünmek zorunda değiliz. Bergson’a göre alışkanlık hafızasının genelliği ve virtüel hafızanın tekil imgeleri arasında sayısız şekilde gerçekleşebilecek farklı bilinç ve algı düzlemleri vardır.

Fakat bu tekillik ve genellik tam olarak nasıl gerçekleşir? Algının, sürekli tekrarlarla dayanan öğrenilmiş cevaplara, tepkilere, davranışlara dayandığı ölçüde kişisiz ve genel olduğunu gördük. Fakat algı her zaman hafıza imgeleriyle karışmıştır. Saf algı olmadığı gibi saf genellik de yoktur. Basit organizmalarda saf genellik mümkündür, çünkü bu organizmalar sadece hayatta kalmak için eyleme geçer. Oysa insan bu genel davranışların ötesinde yapay genellemeler de kurabilir. Benzerliklere bakarak kavramları soyutlarız. Fakat algıda her şey hem birbirine benzer ama hem de bir o kadar benzemez. Farklılıkların sonu olmadığı gibi, genellemelerin de sonu yoktur. Bu yüzden, algı ne tam olarak geneldir ne de hiçbir düzenin olmadığı kaotik tekilliğin algısıdır. Algıda biz ne soyut düşüncelere ne de tikel şeylere bağlıyızdır. Aslında Merleau-Ponty de soyut ve somut hareketlere dikkatimizi çeker. Bir hasta üzerinden, somut ve soyut hareket tanımlarını açıklar. Hasta, düşünmeden, öncesinde kafasında neyi nasıl yapacağını tekrarlamadan bedensel hareketleri yapamıyordur. Örneğin, burnuna dokunmadan ona eliyle işaret edemez. Burnuna dokunabilmesi, fakat ona eliyle işaret edememesi somut hareketler yapabildiğini ama hareketlerini özgürce soyutlayamadığını gösterir. Oysa normal bir özne, eylemden önce ne yapacağını düşünmez ve kurgulamasına gerek kalmaz, çünkü nesnelere pratik kullanımını bedensel olarak içselleştirmiştir. Normal bir öznenin fenomenal bir bedeni vardır; nesnelere fonksiyonel bilgisi düşünüm öncesi bedeninde kayıtlıdır. Bedeni kurulması gereken bir nesne gibi objektif değildir. Normal özne kendi fenomenal alanını yabancılaştırma imkanına da sahiptir. Eylemin tadını çıkarabilir, ya da nesnenin maddi varlığından kurtulup hayalinde canlandırabilir. Soyutlamanın imkanı yönelimsel olarak gerçekleşen somut eylemlerle mümkündür. Böylece, Merleau-Ponty bizi algının soyutlamaya, yeniliğin belirmesine imkan veren yönleri üzerinde düşündürür.

Bergson içinse benzerliklere bakılarak yapılan soyutlamalar yine pratik yaşamın bir gereğidir. Algı genellemek zorundadır, çünkü belli durumlara göre belli tepkiler vermek hayatta kalmanın gereğidir. Fakat genelleme yapmak da pratik hayatın zorunluluklarına karşı geliştirdiğimiz bilme türüdür ve bu soyutlama, altında bir sürü nesne toplar ve bize tekil nesnenin bilgisini veremez. Her genelleme dile ve kavramlara dayandığı için nicelikler üzerine kuruludur, homojenleşmiştir. Oysa bilinç, nesneyi genellemelerin ötesinde tekil olarak bilme imkanına sahiptir. Homojen niceliklerin, zamanın heterojen niteliksel çokluğunu yakalayamayacağını gördük. Süre tekindir, çünkü ne hafızayı ne de süreyi kişisel

olandan bağımsızca düşünemeyiz. Her kavramsallaştırma genelleştireceğine göre, sürenin tekilliğini ancak süre içinde sezgi yoluyla yakalayabiliriz. Bergson sezgi deneyimini nesneyle sempati içinde olmak ve nesnenin 'süre'sinin "içine girmek" olarak tanımlar. Merleau-Ponty Bergson'un sezgi deneyimini, dile gelemeyen bir deneyimin anlamsız olacağını söyleyerek eleştirir. Oysa Bergson'un buna cevabı böyle bir eleştirinin mekansal düşünmekten kaynaklandığı şeklinde olacaktır. Bergson nesnelerin içine girmeyi mekansal olarak düşünemediğimizden, sezgi deneyiminin anlamsız görüneceğini söyler. Oysa 'süre'de başka sürelerin ritmini duyumsayabilir, tüm somutluğuyla yakalayabiliriz. Sezgi deneyimi mistik bir deneyim değil, tekili anlamak için felsefi bir yöntemdir. Nesnede tekil olanı yakalayabilmek için sezgi deneyimi çaba gerektirir. Çünkü algı gibi dil de tekrarlara, genel kavramlara, pratik olana, ve ezbere dayanır. Öyleyse, algının ve dilin pratiğe odaklı genelliğinden tekillere gitmek için alışkanlık hafızasının akışını virtüel hafızaya doğru döndürmek gerekir. Algıyı zorlamak koni imgesinde olduğu gibi hafızadan algıya gelen benzer hafıza imgelerinin akışını algıdan virtüel hafızanın tekil imgelerine doğru çevirmektir. Eğer süre bir ritimse, bu ritim yavaşlatılabilir ve araya farklı imgeler girebilir. Tıpkı pratik bir işle uğraşırken alakasız anıların dikkatimizi dağıtması sırasında gördüğümüz gibi, algı sadece tepkiye yoğunlaşmaz. Kendini eyleme geçmekten geri çekebilir. Bergson dikkatimizi dağıtan, kendiliğinden gidip gelen, "kapsisli" hafıza imgelerinin aslında tinsel yanımızı ortaya çıkardığını söyler. Algı ve hafıza arasında, etki ve tepkilerimiz arasında bir ara, bir açık vardır ve bu boşluktan yeni imgeler algıya eklenebilir ve yeni tekrarlarla farklı algılama düzlemlerinin imkanını oluşturur.

Bergson'daki algı ve hafıza düalizminden alışkanlık hafızasının tekrar organize olabilmemesinin mümkün olduğunu gördük. Böylece, Bergson algıyı olduğu gibi ele almak yerine, sezgi metoduyla nasıl farklılaşabileceğini göstererek algının ötesine geçmenin imkanlarını araştırır. Merleau-Ponty'nin algıya verdiği öncelik ise, özneyi bedeninden ayırmadan ele almasını gerekli kılar. Bergson, algının nasıl oluştuğuna ve nasıl değişebileceğine odaklanırken, Merleau-Ponty, algıyı hiçbir kavrama indirgemeden tüm zenginliği içerisinde fenomenolojisinin tasvirini amaçlar.

### **Anahtar Sözcükler**

Merleau-Ponty, Bergson, Süre, Algı, Hafıza, Sezgi.

## REFERENCES

- AL-SAJI, Alia (2007) "Temporality of Life, Bergson, Merleau-Ponty and the Immemorial Past", *Southern Journal of Philosophy*, 45.2: 177-206.
- BERGSON, H. (1922) *Creative Evolution*. Translated by A. Mitchell, London: MacMillan.
- BERGSON, H. (2002) *Creative Mind, An Introduction to Metaphysics*. Translated by Andison, M.L, New York: Citadel Press.
- BERGSON, H. (1991) *Matter and Memory*. Translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, New York: Zone Books.
- BERGSON, H. (1910) *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Translated by F.L. Pogson, London: George Allen and Unwin.
- JACOBS, Hanne and PERI Trevor, (2010) "Intuition and Freedom: Bergson, Husserl and the Movement of Philosophy." In *Bergson and Phenomenology*, edited by Michael R. Kelly, pp. 101-117, Palgrave Macmillan.
- KELLY Michael R. (2010) "L'ecart: Merleau-Ponty's separation from Husserl; Or, Absolute Time Constituting Consciousness." in *Merleau-Ponty at the Limits of Religion, Art, and Perception* edit. Semonovitch Kascha and DeRoo Neal Continuum Publishing.
- LAWLOR, L.(2003) *The Challenge of Bergsonism*, London: Continuum Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1962) *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith, London: Routledge. Originally published as *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968) *The Visible and the Invisible*. Translated by Alphonso Lingis, Northwestern University Press. Originally published as *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M. (2001) *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul*. Translated by P. Milan, Amherst: Humanity Books.
- OLKOWSKI, Dorothea (2002) "Flesh to Desire, Merleau-Ponty, Bergson, Deleuze" *Strategies*, 15(1): 11-24.
- WORMS, Frédéric. (2010) "Consciousness or Life? Bergson between Phenomenology and Metaphysics", in *Bergson and Phenomenology*, edited by Michael R.Kelly, pp.245-257, Palgrave Macmillan.

Araştırma Makalesi  
Research Article

Deniz DENİZEL

Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Fotoğraf Bölümü, İzmir-Türkiye.  
deniz.denizel@hotmail.com

## Sinemada Estetik Modeller Olarak Biçimcilik İle Duyumculuğun Karşılaştırılması

### Özet

Sinemada estetik bir model olarak biçimciliğin görünümü, XX. yüzyılın başından beri süregelen bir sinematografik üslup olarak dikkat çekmektedir. Sinemanın içsel dinamikleriyle kendini gösteren sinematografik evrim, bir yandan sinematografik dilin gelişmesini sağlarken, bir yandan da tekniksel evrimi bir sonraki basamağına taşımasını sağlamıştır. Dinamizm, kamera oyunculuğu, sahne dövrü ve ambiyans müziği gibi modellerle kendini geliştiren biçimcilik yeni bir sıfat olarak biçim estetiğine, biçimcilikten türeyen duyumculuksa, duyum estetiğine dönüşmektedir. Yeni bir sınıflandırma olarak aşkın ve içkin sinematografi modelleri ise biçimcilik ve duyumculuk modellerini tanımlamaya yönelik teknikler olarak kendilerini göstermektedirler. Aşkın sinematografi kamera hareketiyle yaratılan sinematografik estetiği, içkin sinematografiyse özsel olarak estetik olan objelerin sinematografik olarak saptanması ilkesini temsil eder. Biçimcilik temel sinema kuramları bağlamında gerek dinamizmle, gerekse kurguyla ardışıklık yaratmakla alakalıyken, biçim estetiği tekniksel evrim bağlamında kamera hareketi ve bağlantılı disiplinlerin oluşturduğu organik birlikle alakalıdır. Biçimcilikten türeyen duyumculuk ise dinamik yapı içerisindeki bir aksiyonun arasında vukuu bulan kısa süreli ve yönetmenin izleyicinin dikkatini çekmek istediği statik yapılarla gerçekleşir. Duyumculuk, sinematografinin içine gömülü fotoğrafidir.

### Anahtar Sözcükler

Biçimcilik, Duyumculuk, Estetik, Sinematografi, Teknik ve Evrim.

## Giriş

Sinema tarihi, kendini günden güne geliştiren, doğası gereği süreklilik arz edecek şekilde değişen; tarihsel, politik ve medyatik olayları yansıtacak şekilde değişim gösteren ve nihai olarak günümüze kadar pek çok anlatı sistemine şahit olmuş bir görsel paradigmayı temsil eder. Bununla alakalı olacak şekilde, sinemanın genel tür, akım ve tematik eğilimleri aynı anda hem yönetmenleri etkileyerek daha nesnel tutumlar elde etmeleri yönünde onların güdülenmesine, hem de izleyicide yadırgatıcı sinematografik eserlerden kaçınarak belki de daha parodik ve eşyanın doğası gereği kendini tekrar eden; eşdeyişle “genele hitap” eden filmlere ilgi duyma eğilimlerinin gelişmesine sebebiyet vermektedir. Tarih, sanat ve bağlantılı bazı disiplinlerde kendini olguya hitap eden bir aktör olarak gösteren antagonizmal evrim<sup>1</sup>, yani her dönemin kendinden bir önceki dönemi reddedip yerine tamamıyla karşıt eylemini koyması, her şeyden önce zihinsel olarak kendini geliştiren ve diğerlerini etkiledikçe kendini özerkleştiren diyalektik bir sürecin çıkmasına sebebiyet vermektedir. Buna kültürel düzeyde örnek vermek gerekirse modernizm-postmodernizm süreci, fotoğrafta “pictorialist” (resimselci) dönemin hemen sonrası da kendini geliştiren Saf Fotoğraf dönemi, sinemadaysa biçimci olan Sovyet Devrim ve Alman Dışavurumcu sinemalarından sonra kendilerini gerçekçi konuma çekerek cisimleştiren Fransız Şiirsel Gerçekçiliği ve İtalyan Yeni Gerçekçiliği çıkmaktadır. Tıpkı Doğu metafiziğinde kendini konumlandıran “jin ve jang” felsefesi ve elektronun karşıtında duran pozitron gibi, genel olarak her dönem, akım ve tür, kendinden hemen sonra gelecek şekilde gerek sanatçı güdümlü, gerekse toplumsal bir hareketle maddi olarak karşıtı üretmektedir. Birbirinin tamamen karşıtı olarak görünen bu etmenler, aslında birbirine bütünüyle bağımlı ve asla birbirinden koparılamayacak bir organik birlikle bağlanmış bulunmaktadır.

Tıpkı bu örneklerde olduğu gibi, sinemada biçimcilik ve gerçekçilik, geçmodernizm<sup>2</sup> sürecine kadar birbirini reddediyormuş gibi görünen, ancak aslında antagonizmal evrime hizmet etmiş iki büyük akımdır. Pek tabi ki edimsel düzeyde yaşanan bu iki fenomen yalnızca yönetmenlerle değil, fakat büyük sinema kuramcılarıyla da desteklenmiş, ortaya büyük bir evrim çıkmıştır. İşte bu yüzdendir ki - postmodern sinema bir yana- postmodern sürecin desteklediği bir şekilde ve öncesinde; Alfred Hitchcock ve Stanley Kubrick gibi teknik yetkinliği kullanan üslupçu yönetmenlerle ve nihai olarak daha çok Fransız Yeni Dalgası’yla gündeme gelen Auteur Sineması kavramıyla birlikte artık çok çeşitli, melezmiş türlerle ve üslupçu yönetmenler kendini göstermeye başlamıştır. Bu noktada ifade edilmek istenen şey şudur: Biçim artık harmanlanmış bir “biçimciliğe”, içerik artık karma ve izafi hale gelen bir alımlama estetiğine ve son olarak yöntemse mikro evriminde bir adım sonrasına geçerek belirli düzeyde bir “üslupçuluğa” dönüşmüştür. Bu surette biçim, içerik ve yöntem diyalektikinden söz etmemiz mümkündür. Artık sinema, özellikle çok çeşitlilik fenomeni ve melezleşme olgusuyla birlikte öyle karmaşık bir hal almıştır ki çağdaş

<sup>1</sup> Bu kavram aynı zamanda birbiriyle uzlaşması imkânsız gibi görünen iki karşıt olgunun, aynı zamanda birbirine bağımlı olarak bir sentez yaratması anlamında da kullanılmaktadır.

<sup>2</sup> Demirkol postmodernizm ile geçmodernizmi resim sanatındaki üslupsal farklılaşma ve kültürel açıdan ikiye ayırmaktadır. Ona göre bu dönem 1955’te başlamıştır (2008: 145).

felsefi disiplinler dâhilindeki ve bireysel çözümlenmeler belli başlı akım, tür ve temalar bağlamında yetersiz kalmaktadır. Sinema, artık Deleuze ve Guattari'nin de geliştirdiği postmodern bir kavram olan "rizom"<sup>3</sup>la ilişkilendirilebilir düzeyde sofistike ve karmaşıktır. İşte bu noktada sinemadaki gelişimin pek çok belli başlı akım gibi daha minör düzeyde ele alınması gerekirse, biçimcilik ve gerçekçilik gibi olgular, kendi içsel dinamiklerinde açıklanabilir ve çözümlenebilir hale gelmiştir. Bu noktada, bu makalenin ele alacağı nokta biçimciliğin kendi içinde evrimleşip başlıca bir biçim estetiği haline gelmesinin paralelinde gerçekleşen 'sinemada duyumculuk' ve başlıca 'duyum estetiği'ne dönüşen yeni anlatım dilleri olacaktır. Sinematografik dilyetisi, sahip olduğu anlam kodlarını belirli ölçüde revize etmiş ve kendi evriminde emin adımlarla ilerlemektedir. Bu noktada dilyetisi, kendi kendine yeten, kendini özerkleştiren ve kendi normlarını yaratan başlıca bir "sinema ikonografisi"<sup>4</sup>ne doğru yol almaktadır. Bu noktadan itibaren biçimsel çözümlemede eleştirmen veya akademisyenin odaklandığı parametreler sahnenin kurgusu ve kamera hareketine göre duyumculuk bağlamında saptanabilmekte ve olumsuz anlamıyla hâsıl olmayacak şekilde mekanik boyutta kendini cisimleştirebilmektedir. Metz'in de aktardığı gibi, filmin dilyetisi her zaman için "önceden film şeridi üstüne eylemler ve ihtiraslar biçiminde" yazılmış olma özelliğine sahiptir<sup>4</sup> (2012: 50).

Genel tanımlamalar ve filmografik çözümlemeden önce, makalenin konuyu ele alma ve işleme yöntemi hakkında okuyucuya yeni düşünceler aktarmak uygundur. Bu makale yorumsamacı bir yöntemle yazılacak ve betimlemeci bir vizyon buna eşlik edecektir. Teknik ve obje ile yaratılan görsel anlatım dillerinde betimleyici yöntem son derece hayati bir noktada şekillenmektedir. Aynı biçimde, makale sinema sanatıyla ilgili yeni bir hipotezi görünüşe çıkaracağı için, yorumlayıcı ve betimleyici bir yöntemin yanında, sorgulayıcı bir yöntem de işin içine girecektir. Bununla birlikte bu makalede konunun parametreleri dâhilinde mikro düzeyde birbirine yakın, organik temalar yine birbiriyle kıyaslanarak hipotezi destekleyici bir argüman elde edilecektir. Yanı sıra, çağdaş felsefi disiplinlerin psikanalitik, fenomenolojik, ontolojik ve semiyolojik materyalleri biçimsel çözümlemeden çok daha çok öz metni, önerme ve tema (ya da içerikle) ile alakalı olduğu için bu makalenin kurgusunda kendilerine yer bulmayacaklardır. Çözümleme yapılacak olan eserler dünya sinemasından ele alınacaktır; bu surette Hollywood Sineması'ndan kullanılacak materyaller, bu sinema bütünüyle biçimci olduğu için fazlalıkla kendilerine yer bulacaklardır. Son olarak, sinemada biçimcilik ile duyumculuğu birbirinden ayırtırmak adına iki yeni sinematografi biçimi olarak 'aşkın' ve 'içkin' sinematografi modelleri tanımlanacaktır.

<sup>3</sup> Deleuze ve Guattari'nin felsefede geliştirdiği, bakış açısı, zihniyet, yaşantı modeli ve çözümleme stratejilerini kapsayan bir kavramdır. "Eşsiz olanı çokluktan eksiltmek." Rizom, başlı başına bir manifestodur: düşünme edimini çarpıtan ve biziondan yüz çevirten ağacın ezeli ayrıcalığıyla mücadele etmek için yaratılmış yeni bir düşünce imgesidir (Zourabichvili 2011: 105). Türkçesi "köksap".

<sup>4</sup> Metz bu cümleyi olduğu gibi G. Cohen-Seat'den aktarmıştır.

## Biçimcilik ve Duyumculuk ile İlgili Genel Tanımlar

Hançerlioğlu'na göre biçimcilik, “biçimi öz’den üstün tutan öğretilerin genel adı”dır. Kökeni Aristoteles’in mantığına ve metafiziğine dayanan bu kavram, modernist sanat akımlarından soyutçuluk, kübizm, gerçeküstücülük ve dadacılık gibi akımları sarmalamıştır. Sanatsal önermesi “sanat, sanat içindir” mantığına indirgenebilir (1989: 28). Estetik felsefesinde biçimcilik, Platon’un güzeli, güzel yapan şeyi, “doğru orantı” olarak ifade etmesiyle etimolojik olarak temellendirilebilir. Sanatta duyuşsal estetik kaygısıyla üretilmiş her projede biçimcilik (sanatçı bunu hedeflememiş de olsa) mevcuttur. İngilizcedeki karşılığı ‘formalism’dir. Görsel sanatlarda ilk olarak, gözün kayıt ilkesinden hareketle doğadaki izlenimleri resmeden İzlenimciler tarafından - amaçları bu olmasa da- kullanılmıştır. Çünkü izlenimcilikte içerik yani anlamın pek bir önemi yoktur; önemli olan yeni bir teknikle resim yapmak ve geleneksel perspektif, gerçekçilik ve geometrik mükemmeliyet gibi olguları ortadan kaldırmaktır. Genel bir sinema örneği vermek gerekirse, Hollywood Sineması dolaysız olarak biçimcidir. Çünkü onun yapısında gençlik, uzam, hareket ve canlılık mevcuttur (Rotha 2000: 101). Başarılı bir Hollywood filminin bileşenleri arasında yüksek derecede gösterişli ve hızlı hareket tekniği ve tüm yeni keşifleri kullanan bir öykü bulunmaktadır (a.e., 98). Hollywood Sineması her daim izleyiciyi sinemaya çekmek adına tekniği en yüksek yetkinlikle kullanmış ve bunun doğası gereği izleyicide abartılı duyum etkileri bırakmak adına biçimsel vizyonunu kaçınılmaz olarak geliştirmiştir. Bununla birlikte klostrofobik, tehditkâr, karanlık ve ürkütücü bir atmosfere sahip olan ve distorte edilmiş formlar, abartılı mimari tasarımlar, karşıtlığı yoğun ışık ve soyutlamacı bir üsluba sahip olan Alman Dışavurumcu Sineması da bütünüyle biçimcidir (Coşkun 2009: 80-86).

Sinemada biçimsel vizyon her şeyden önce Munsterberg, Eisenstein ve Arnheim gibi biçimci kuramcılarının geliştirdiği kuramlarla ve özellikle bir yönetmen olarak da geliştirdiği kuramı uygulayan Eisenstein tarafından geliştirilmiştir. Onun ‘nötrleştirme’ kavramına göre, sanat objesinde parçaların bir bütün olarak algılanabilmesi için stilizasyon kullanılarak biçimsel görünüşlerin eşitlenmesi sağlanmalıdır. Bu şekilde birbirinden farklı olguların izleyicide yarattığı izlenimler denk hale getirilir (Andrew 2007: 54). Eisenstein’a göre sinemada ‘atraksiyon yaratmak’ birbirinden bağımsız görüntüleri sahne ardışıklığı içerisinde göstererek yeni bir metaforik anlam diyalektiği oluşturmaktır. Bir kuş ve bir ağız resmi “şarkı söylemek,” bir çocuk ve bir ağız ise “bağırarak” anlamına gelmektedir (a.e., 60). Görüldüğü üzere Eisenstein, David Griffith’in ilk olarak Hoşgörüsüzlük’te kullandığı ‘paralel aksiyon’<sup>5</sup> tekniğini tanımlamış ve Orson Welles’in Yuttaş Kane’de kullanacağı ‘paralel kurgu’<sup>6</sup> tekniğine de önayak olmuştur. Petric’e göre, “sanatın biçimsel beklentileri ve anlatımcı tarzlarına ilişkin gelecekçilerin ve biçimcilerin emsalsiz ilgileri, onların anlatı bağlamı kadar önemli olan biçim ve yapının kendi anlamını üretebileceği inançlarından kaynaklanmaktadır” (2000: 72).

<sup>5</sup> Bir olay üzerinde odaklanan birçok değişkenin belli bir sıra dizgesi ve zamanlamasıyla gösterilmesi. İngilizcedeki karşılığı “parallel action”.

<sup>6</sup> Aynı zamanlarda fakat farklı yerlerde gerçekleşen ve birbiriyle bağlantılı olan minimum iki olayı sırayla göstererek anlam yaratmak. Aynı zamanda ‘çapraz kurgu’ olarak da tanımlanır. İngilizcedeki karşılığı “parallel cutting” veya “cross-cutting”.



Yine Hançerlioğlu'nun tanımına göre duyumculuk “bilginin duyumdan geldiğini ileri süren öğretilerin genel adı”dır. Kökeni Protagoras'ın, bilgilerimizin tek kaynağının ‘duyumlar’ olduğunu iddia etmesiyle temellenir; duyumlarımızın dışında başka hiçbir bilgi edinilemez. İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu konusunda bir iddia ortaya atan duyumculuğun özsel olarak iki yönü vardır: ‘kişinin öznel duyumu’ ile ‘duyumun nesnel temeli’ (1989: 71). Sonraki pasajlarda ifade edileceği şekilde, duyumculuk “statik ardışıklıktaki süreklilik”le dolaysız olarak alakalı olduğu için görüntü sanatları kapsamındaki video, video sanatı, film ve video oyunları dışındaki herhangi bir sanat dalıyla temellendirilemez; çünkü fotoğraf dâhil geriye kalan tüm sanatların duyumsal aktarısı semantik anlam bütünlüğü ve terminolojik temel dolayısıyla ‘biçim’le alakalıdır. Pek tabi ki bunun karşıt savları da iddia edilebilir. Örneğin 1980’lerin sonunda ün kazanan, aralarında ses getiren çalışmalarıyla ün kazanmış Damien Hirst’in de bulunduğu Genç Britanyalı Sanatçılar<sup>7</sup>, kavramsalıktan etkilenen yapıtlarıyla özellikle ironi, malzeme çeşitliliği ve çağdaş yaşam deneyimlerini araştırdıkları ancak ‘belirsizlik’ içeren dekoratif yapıtlarıyla Little’in eserinde postmodern bir akım olarak “duyumculuk” ile isimlendirilmişlerdir (2008: 140). Ancak yine ifade edildiği gibi, semantik anlam bütünlüğü bağlamında bunun gerçek konumu biçimciliktir. Duyumculuk ancak hareketin saptandığı bir görüntü sanatı alanında, süreklilik arz eden bir görüntüyle biçimcilikten devşirilebilir.

Sinemada duyumculuk, hiçbir surette belirli bir akım veya türe bağımlı değildir. O daha çok bireysel üslup dâhilinde kullanılan yöntemle alakalıdır. Yönetmen tarafından geliştirilen anlatım dilinin belirli bir bölümünün bir parçasıdır. Biçimcilik daha makro düzeyde ön plandayken, duyumculuk mikro düzeyde; filmin belirli bir bölümünde yapılacak biçimsel çözümlemeyle deşifre edilip gün yüzüne çıkarılacak seviyededir. Apaçık bir düzlemde kendini cisimleştiren görsel bir vizyona sahip olmasına rağmen duyumculuğun, ‘duyumculuk’ olarak önemsenmemesinin ve/veya dikkatten kaçmasının sebebi, biçimcilik içerisindeki bir aksiyonun daha ufak düzeyde görsel bir dışavurumu olmasıdır. Daha net bir ifadeyle, biçimcilik genel görsel temayı oluştururken, duyumculuk görsel aksiyonun tam ortasında kendini göstererek özel bir tematik anlatıyı oluşturur. Biçimcilik görsel olarak düzlemin kendisini inşa ederken, duyumculuk ise görsel olarak yanal düzlemi inşa eder. Eğer film başlıca bir hipertekst olarak yorumlanmış olsaydı, biçimcilik temel metin öbeğini, duyumculuksa açılan özel metincikleri oluştururdu. Eşdeyişle, biçimcilik bir süreç içerisindeki dinamik yapıyla, duyumculuksa daha çok sinemada yönetmenin izleyicinin dikkatini çekmek istediği bir anın içerisindeki statik yapıyla alakalıdır. Biçimcilik dinamik, duyumculuksa statik yapıya sahiptir.

Daha net bir ifadeyle, sinematografik saptama ile teknik yetkinlikle yaratılan dinamizm bütünüyle biçimdir; ancak duyumcu bir sahne, daha çok kendini sinematografik değil, fotografik düzeyde gösterecektir. Duyumculuk, “sinematografinin içine gömülen fotografidir” tanımı son derece doğru ve konuyla paralel olacaktır. Pek tabi ki bu durum sinemada görüntü yönetmenliğindeki ‘fotografik üslup’la dolaysız olarak alakalıdır, ancak bunu sürekli ve sistemli bir şekilde kullanan bir görüntü yönetmeni, aynı zamanda duyumcu değildir. Örnek olarak Nuri Bilge Ceylan veya Theo

<sup>7</sup> Oluşumun adının İngilizce karşılığı ‘Young British Artists’.

Angelopoulos görüntü yönetiminde fotografik üslubu sistemli olarak kullandıkları için duyumcu vizyona sahiplerdir, ancak duyumculuk daha çok kendini biçimcilikten, dolaylı olarak sinematografiden devşirdiği ve kendini göstermesi için ona bağımlı olduğu için onlar sinemasal üslupları bağlamında “duyumcu” değillerdir. Basit bir örnekle konuya açıklık getirmek gerekirse, *The Matrix: Reloaded* filminin sonundaki Mimar sekansı bu karşılaştırmanın apaçık bir şekilde ifade edilmesine olanak tanıyacaktır. Hikâyeye göre Keanu Reeves’in canlandığı Neo karakteri, her şeyin insanlık adına olumlu yönde son bulacağına inandığı bir odada, kendini ‘Mimar’ olarak tanımlayan bir bilgisayar programıyla konuşurken Kâhin karakterinin onu kandırıldığını öğrendiği sahnede, kamerayla, görsel tasarım ilkelerinde ‘üçte bir kuralı’ olarak ifade edilen kompozisyonla onun alnını kesecek kadar yakından çekim yapılmıştır. Özön’ün ifadesine göre, teknikte karakterin içsel yapısının gösterileceği ve yönetmen ruhsal bir çözümlenmeye girişmiş olduğu zaman böyle bir (yakın plan) çekim yapılır (2008: 75). İşte bu çekim (ki paralel aksiyonla ardışık şekilde Mimar ve Neo gösterilirken her biri birkaç saniye sürecek şekilde ve birkaç kere gösterilmiştir) bütünüyle duyumcudur. Çünkü Neo değişmeyen açıyla ve fotografik olarak betimlenir. Sahne diegetik olarak “*sorumu hala cevaplamadın...*” repliğiyle desteklenir. Bununla birlikte aynı sekansta Neo’nun arkasında kalan, altı-üstü, eşit ve simetrik arayla dizilmiş ekranlarda beliren onlarca başka Neo, her biri diğerinden farklı jest ve mimikler sergileyecek şekilde ve bütünüyle rastgeleymiş gibi görünen bir kurguyla betimlenmiştir. Neo’nun yaşadığı karmaşayı ve açmazı betimleyen bu metaforik anlatım diliyse, bütünüyle biçimcidir. Çünkü ardışıklığın içinde süregelen bir dinamizm mevcuttur. Bu sahnenin sonunda kamera, önceden beri gösterdiği Neo’dan ayrılır ve bu ekranlardaki en sakin duran Neo’nun ekranına ilerler, onun içine girer ve yine duyumcu betimleme başlar. Aynı paralel dâhilinde, ulusal bir örnekle, Ceylan’ın *Bir Zamanlar Anadolu’da* filminin otopsi sekansından önce Taner Birsel tarafından canlandırılan Savcı Nusret karakteri kendi başına gelen bir olay üzerine, sanki bu olayın onun bir arkadaşının başına gelmiş gibi doktor Cemal karakterine “*bir insan, bir başkasını cezalandırmak için hakikaten kendini öldürebilir mi?*” diye sorduğu sahnede, yine Neo’ya benzer bir çekim gerçekleştirilmiştir. Bu sahne statik ve fotografik olduğu için duyumcu vizyona sahiptir. Ancak bu duyumculuğun içerisinde belirli ölçüde biçimcilik de vardır, çünkü ‘göz oyunculuğu’ olarak da özetlenen minimal bir oyunculuk modeli olan “kamera oyunculuğu”, Birsel’in ustalıklarla temsil ettiği şekilde mevcuttur.

## Sinemada Biçimcilik ve Biçim Estetiği

Önceki pasajlarda ifade edildiği gibi, sinemada biçimcilik yeni bir şey değildir. Onun kapsadığı şeyler arasında teknikle yaratılan görüntü, kamera oyunculuğu, dinamizm, sahne dövüşü, ambiyans müziği ve kurguyla tekrar yorum gibi birbirinden bağımsız pek çok disiplin vardır. Tüm bu kavramların temsil ettiği görsel anlam dizgelerini betimlemeden önce belirli ölçekte biçimcilik kavramını ifade etmek olumlu olacaktır. Gerçeğin olduğuna en yakın saptaması yapıldığında dahi, insan zihni onu duyumsarken “estetik bir form” olarak yorumlama eğilimine sahiptir. Monaco’ya göre Kuleshov bir kurgu denemesinde farklı zaman ve mekânlarda çekilmiş görüntüleri birleştirmiş; bunun adına da “yaratıcı coğrafya” adını vermiştir (2008: 380). Bununla birlikte, gerçekliğin içindeki estetik objeler sayesinde ve kameranın gösterdiği alanın

dışında kalan tüm alanları reddetmesi itibariyle yaratılan kaçınılmaz ‘soyutlama’yla, sinematografik açıdan saptanılan obje ve alanlar eşyanın doğası gereği başkalaşacaktır. Bununla birlikte Arnheim’a göre görmek, retina algısının bir sonucu değil, algılama, bağ kurma ve hafıza oluşumlarının bir toplamıdır. Bu nedenle biz görüntüleri kötü görmeyiz, tamamlayıcı zihinsel işlemler sayesinde nesnelere gözümüzün gördüğünden daha iyi bir şekilde algılarız (Andrew 2007: 37). Aynı algı prensibi, tahmin edileceği üzere sinema üzerinde de geçerlidir. Konunun paralelinde Arnheim’a göre, “sinema devinimi, devinimle sunmaz, hareketsiz görüntülerin art arda gösterilmesi sayesinde bunun ‘yanılsamasını’ yaratır” (2010: 133). Bu surette birbirinden bağımsız, alakasız görüntüler belirli bir sahne ardışıklığı ile gösterildiğinde dahi, insan zihni onu bir ‘anamlı’ ve ‘devingen’ kılma sürecinden geçirecek, anlam ve eylem üretmeye çalışacaktır. Sinemada biçimciliğin doğasında bulunan sahne ardışıklığı vurgusu, aynı şekilde insanın doğal algısında da mevcuttur. Eşdeyişle insan algısı, özsel olarak zaten ‘biçimcidir’. Botz-Bornstein’a göre, “biçimciler için sanatsal faaliyet, simgelerin yaratılmasına değil, simge topluluklarının yeniden düzenlenmesine dayanır” (2011: 17). Şklovski, edebiyat eleştirisi için geliştirdiği biçimci kuramda, şairlerin imgeler yaratmaktan çok onları düzenleme derdinde olduklarından bahseder (a.e., 18). Bazin’in sinemada biçimciliğe gönderme yaparak kaleme aldığı şu pasajı, biçimin önemi bağlamında konuya denk düşer: “Amacımız biçimin, içeriğe olan zaferini kutsamak değildir. ‘Sanat için sanat’ düşüncesi sinemada diğer sanatlardan daha fazla olarak reddedilmiş bir görüştür. Diğer taraftan yeni bir biçim arayışı içine girildiği tartışmasız bir gerçektir. Artık filmin ne anlatmak istediği düşüncesi, yerini bunu nasıl anlattığı sorusuna bırakmaktadır” (2000: 41). Aynı zamanda biçimcilik için “yadırgatma” ya da “alışkanlığı kırma” olgusu, hayati önem taşıyan bir eylemdir.

Daha edimsel boyutuyla, sinemada ‘beklenmedik ihtimalin gerçekleşmesi’ olarak izleyicinin karşısına çıkan bu kavrama sahne bağlamında örnek olarak Zor Ölüm serisinin dördüncü filmindeki tünel sahnesi verilebilir. Hikâyeye göre Bruce Willis tarafından canlandırılan John McClane karakteri, düşmanlarından kaçırdığı bir bilgisayar korsanıya bir tünelin içinde, trafiğin çift yönden buldukları yere doğru akmasıyla mahsur kalırlar. Bu noktada tünelin ışıklarının bilinçli olarak söndürülmesiyle trafik akışı bir karmaşayla kontrolden çıkar ve kazalar başlar. Tam bu sırada McClane bilgisayar korsanının hayatını kurtarmak için yanına gider ve karşılarındaki bir araba, bir diğer arabaya çarpıp üzerlerine doğru takla atmaya başlar. İzleyici bu noktada yaratılan biçimci etkiyle birlikte, psikolojik olarak yarım saniyeliğine dahi olsa onların bir kurtuluşu olmadığına inanır; nihai olarak gerçekleşmesi en zor ihtimal gerçekleşir ve takla atarak üzerlerine doğru gelen araç, arkalarından çift taraflı ve eşzamanlı bir şekilde gelen iki arabanın kaportalarına simetrik biçimde çarparak geri seker. McClane ve bilgisayar korsanı mucizevî bir şekilde kurtulur. Aynı olguya tematik bir örnek vermek gerekirse, Griffith’in Hoşgörüsüzlük filminin sonunda kullandığı “son dakika kurtuluşu” teması göze çarpar. Bu öyle bir temadır ki, tüm Hollywood’u ‘klasik anlatı ve kurmaca’ formülüyle birlikte yıllar boyunca kuşatmıştır. Bu aynı zamanda Deus Ex Machina<sup>8</sup> metaforunun temsil

<sup>8</sup> Bir hikâyede hiç beklenmedik bir anda, beklenmedik bir karakter, nesne veya olayın aniden ortaya çıkması ve tüm sorunları çözmesi. Türkçesi, “Makineleşmiş Tanrı”.

ettiği anlamı yinelemektedir. Aynı olguya hikâye ile ilgili bir örnek vermek gerekirse, Olağan Şüpheliler, İhtiyar Delikanlı ve Prestij filmlerinin çoklukta birlik ve farklılıkta denge unsurlarıyla tasarlanan son sekansları ya da son ana kadar izleyiciye gösterilen ancak fark edilmeyen; fark edildiği zaman ise izleyicide yüksek nitelikli bir şaşırma ve etkilenme duygusu yaratan ‘ters köşeli’ sonlar dikkate şayandır. İfade edilen tüm bu etmenler, farklı parametrelerce biçimciliğin kullanılmasıyla ilgili örnekleri teşkil etmektedir.

Sahne ardışıklığı bağlamında biçimciliğin sinemada görünümüne bir örnek vermek gerekirse, Guy Ritchie’nin filmi Kapışma’nın giriş sekansı iyi bir seçim olacaktır. Hikâyeye göre Haham kılığına girip büyük bir elması çalmak için onun bulunduğu bir binaya giren çete üyeleri, merdivenlerden yukarı çıkarken katlara ve yürüme güzergâhlarına konulan güvenlik kameralarıyla gösterilerek betimlenmiştir. Her bir güvenlik kamerası için bir adet ufak monitör kullanan Ritchie, bu monitörleri yan yana sıralayarak çetenin merdivenlerden çıkma hızıyla eşzamanlı bir şekilde monitörlerin önünden, sağdan sola doğru kaydırıldığı kamerasıyla bu sekansı tek plan halinde izleyiciye aktarır. Plan-sekans<sup>9</sup> tekniğini büyük bir ustalıkla yorumlayan Ritchie, aynı zamanda zihnin algı kalıplarına hitap eden ve ardışık düzlemde, epizodik bir mantık kurgulayarak bunu biçimci bir anlatım diliyle hayata geçirmiştir.

### **Biçim Estetiği Modellerinin Sınıflandırılması**

Sinematografik dilyetisi ve tekniksel evrimin geldiği bu noktada artık sinematografik bağlamlar kendi içlerinde birbirlerinden ayrımlanabilmekte ve yeni sınıflandırmalar yapılabilmektedir. Örneğin önceki pasajda bahsi geçen plan-sekans tekniği, aynı zamanda ilk sistemli öznel kamera örneği olan 1947 yapımı Göldeki Hanım filmi çekildiğinde yalnızca bir ‘deneme’ iken, şimdiyse özellikle Alfonso Cuarón gibi bir yönetmenin Son Umut ve Yerçekimi filmlerinde bu tekniği sistemli bir şekilde kullanmasıyla başlıca bir dil haline gelmiştir. Tekniksel evrim ve dolayısıyla anlatım dili, zamanın akış yönüyle doğru orantılı bir şekilde gelişim içerisinde ve dolayısıyla tıpkı taşan bir ırmağın kollara ayrılıp kendine yeni yollar bulduğu ya da büyüyen bir ağacın belirli bir matematikle açıklanabilecek şematik ve sistemli ilerleyişi gibi sanatta da aynı şekilde büyüyen homojen gelişimler görülmektedir. Bu noktada sinemada biçimcilikten türeyen biçim estetiği konusu, duyumculuktan türeyen duyum estetiği konusundan daha büyük olduğu ve onu kapsadığı için önce biçim estetiği modellerini sınıflandırmak, sonra da biçim estetiği türlerini sınıflandırmak yerinde olacaktır.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Bir aksiyonun kurguyla bölünmeden bir tek plana indirgenmesi. İngilizcedeki karşılığı “long take”.

<sup>10</sup> Bu noktada makaleyi gereksiz yere uzatmış ve amaçtan sapmış olmamak adına daha uzun kapsamlarda işlenmesi gereken iki konu olan biçim estetiği model ve türleri, minimal tanımlamalar ve örneklerle sınırlı tutulacaktır.

## Dinamizm

Özellikle abartılı vizyonlu kamera hareketleri ve hızlı çekimlerle oluşturulan, abartılı psikolojik etkiler yaratmak hedefinde olan çekim tekniklerine verilmiş genel bir isimdir. Hızlı bir şeyi duyumsamak psikolojik olarak kan basıncını yükseltir ve izleyicide bir sonraki planı merak etmesini sağlayan bir mekanizma oluşturur. Özellikle özdeşleşme psikolojisini tetikleyen bu eğilim Hollywood Sineması'nın önde gelen bağlamlarından biri olarak kendini göstermiştir. Gönen temel sinematografik özdeşleşme sürecini, “seyircinin kameranın gözüyle, yani yönetmenin bakış açısıyla özdeşleşme” olarak tanımlamaktadır. Ona göre filmdeki tüm olaylar ve kameranın tüm devinimleri, sinema salonunda oturan özne-seyircinin merkez niteliğindeki bakış açısına göre düzenlenmektedir (2007: 64). Bu noktada dikkat çeken dinamizm örneklerinden biri olarak, Oyuncu filminin giriş sekansı mevcuttur. Hikâyeye göre video oyunu olgusu devasa bir sektör haline gelmiş ve ölüm cezası almış mahkûmlar, yüksek fiyatlar karşılığında yaratılan gerçek bir simülasyonda başkaları tarafından kontrol edilerek birbirleriyle savaşmak zorunda bırakılmaktadırlar. Filmin giriş sekansında Gerard Butler'ın canlandığı Kable karakteri sonu gelmeyen bir aksiyonla hayatta kalmak için karşısındaki düşmanları elimine ederek bitiş noktasına doğru ilerlemektedir. Sekansta atlamalı kurgu<sup>11</sup>, paralel aksiyon ve aktüel kamera<sup>12</sup> gibi teknikler birbirleri üzerine kombine edilecek şekilde kullanılmış ve dinamizm bağlamı içeren bir biçim estetiği modeli ortaya konmuştur.

## Kamera Oyunculuğu

Kamera oyunculuğu, oyuncunun içsel reaksiyonlarını olabilecek en ‘minimal’ ve gerçeğe uygun şekilde, abartıya kaçmadan göz temasıyla dışa aktarma sanatıdır. Oyuncu rol yapmaya göre değil, daha çok olmaya yönelik gerçeğe en yakın biçimde temsilini ortaya koyar. Alpar'ın geliştirdiği terminolojiye göre oyunculuk bilinçli bir transformasyon, karakterin bölünmesi durumudur. Kamera oyunculuğu ise bu durumu temsilen ait olduğu gerçekliğe en uygun şekilde kurgulamak ve olabilecek en doğru yerden başlayarak, doğru yöne ve doğru hızda yorumlamaktır (2014: 5). Sinemanın geçmişten günümüze kullanılageldiği en önemli biçim estetiği modellerinden biri olan kamera oyunculuğunda, ritim ve temponun en yüksek olduğu anlarda bile abartı olmaması gerekir; çünkü zaten kamera önünde tüm mimikler ‘büyük’ görünür. Oyunculuk terminolojisinde ritim, oyuncunun içsel reaksiyonu, tempo ise dışsal reaksiyonudur. Hollywood Sineması'nda, bugüne kadarki en önemli kamera oyunculuğu performanslarından biri, kuşkusuz ki Yedi filminin son sekansında Brad Pitt'in canlandığı Dedektif Mills karakterinin katil John Doe karakterini öldürmesinden hemen önceki “eşinin öldüğünü” anladığı sahnenin devamıdır. Burada Pitt hiçbir surette abartıya yer vermeden, bu olayın başına gelen birinin ortalama bir

<sup>11</sup> Bir noktadan bir noktaya, birbiriyle doğrusal olarak alakalı olan bir aksiyon dizisinin saniyelerle ifade edilen bir zaman diliminde kurguyla bölünerek gösterilmesi. İngilizcedeki karşılığı “jump cut”.

<sup>12</sup> Karakterin görme açısından yapılan çekimle onun gördüklerini ve gördüğü şekli izleyiciye aktarmak. İngilizcedeki karşılığı “actual view”.

saptamayla vereceği bütün tepkileri ve psikolojik travmayı sırasıyla izleyiciye vererek eşsiz bir oyunculuk sergilemiştir. Yönetmen David Fincher, sahnenin daha gerçekçi olması adına sahneye müzik eklememiştir. Bu sahne, önceki pasajlarda ifade edilen yakın plan çekimi süreklilik ve statik yapıyla da betimlediği için, aynı zamanda duyumculuk ve duyum estetiği alanını da kapsar.

## Sahne Dövüşü

Sinemada biçim estetiğinin bir başka konumunu cisimleştiren sahne dövüşü,<sup>13</sup> kamera önünde veya bir sahnede minimum iki kişinin birbirlerine zarar vermeksizin, koreografi tekniğini kullanarak sanki gerçekten birbirleriyle dövüşüyorlarmış gibi bir ‘yanılsama’ yaratmasıdır. Sinema filmlerindeki birçok dövüş sahnesi, sahne dövüşü disiplini kullanılarak yapılmış ve görsel estetiğe dönüşen koreografilerdir. Sahne dövüşünde temel dövüş formlarının dışında belli başlı dövüş sanatı tür ve stillerinin kullanımı da söz konusudur. En ince detayına kadar hesaplanmış plan ve açılarıyla, Son Samuray filminde Tom Cruise’un canlandırdığı Nathan Algren karakterinin gerçekleştirdiği “hiç düşünce” sekansı, sinemada sahne dövüşü olgusuna mutlak bir örnek teşkil etmektedir. Burada Algren, silahsızken etrafını saran dört silahlı askeri alt eder. Bu sahne olabilecek en iyi açılardan ve ağır çekim modları kullanılarak tasarlandığı için sonraki bölümde işleneceği şekilde, türsel olarak ‘idealist biçim estetiği’ni temsil etmektedir. Sahne dövüşü bağlamında realist biçim estetiğine örnek vermek gerekseydi, bu Quantum of Solace’da Daniel Craig’in canlandırdığı James Bond karakterinin otelde ona kurulan komplo üzerine kendini savunmasıyla başlayan dövüş koreografisi olurdu. Bu sahne başından sonuna bütünüyle rastgeleymiş gibi görünen bir vizyonla, gerçekçi bir şekilde tasarlanmıştır.

## Ambiyans Müziği

Ambiyans müziği, yapay veya doğal tınılara dayanan ve bir başka medyumu desteklemek üzerine üretilmiş atmosferik nitelikli bir müzik türüdür. Bazı zamanlarda klasik bir kompozisyondan çok, birbirlerini tekrar eden formlara dayanmaktadır. Özellikle Hollywood Sineması’nda anlatım dilinin en önemli destekçilerinden biri olarak kullanılmaktadır. Birçok zaman non-diegetik ses<sup>14</sup> biçimde kullanılır. Müzikte sözler içeriği, nota dizgesiye tahmin edileceği üzere biçimi temsil eder. Ambiyans müziği ise yine başta Hollywood Sineması’nda olmak üzere pek çok yönetmen tarafından temel anlamı destekleyici bir şekilde kullanılmaktadır. Genellikle besteciler tarafından bütünüyle kompozisyon sahibi ana bir müzikal eser bestelendikten sonra geriye kalan eserler, bu ana eserin teması üzerinden ambiyans müziği olarak bestelenmektedir. Senfonik yöntemle de betimleneceği gibi, genel olarak psikolojik yönüyle kathartik temaları destekleyecek şekilde de kullanılır.

<sup>13</sup> İngilizcedeki karşılığı “stage combat”.

<sup>14</sup> Hikâyenin içsel dinamiklerinde kaynağı belli olmayan ses; anlatıcı sesi, dramatik etki için eklenen ses.

## Biçim Estetiği Türlerinin Sınıflandırılması

Bu noktada, önceki bölümde sınıflandırılmış biçim estetiği modellerinin her biri, kendi içinde biçim estetiği türlerine göre de sınıflanırlar. Dinamizm içeren bir sekans, çekimi yapıldığı ve kurgulandığı yönetime göre idealist veya realist olarak sınıflandırılabilir. Aynı şekilde sahne dövüşü koreografileri, izleyiciye aktarıldıkları yönetime göre sonraki pasajda bahsi geçecek iki ayrı biçim estetiği türüne göre sınıflandırılabilir. Biçim estetiği türü, sahnenin başından sonuna hangi biçimsel ilke ve izlekle sınıflandığıyla dolaysız olarak alakalıdır.<sup>15</sup> Eğer bir biçimsel estetik türü, görkemli bir estetikle gerçeklikten uzaklaşarak izleyiciyi en ince detayına kadar hesaplanmış sahnelerle etkiliyorsa, bu idealist biçim estetiğidir. İdealist biçim estetiğinde imgelemin yarattığı yansıma, başlıca bir temaşa estetiği olarak izleyicinin karşısına çıkar ve çoğu zaman biçimsel olarak altın oran dâhilinde kompozisyonlar, koreografiler, oyunculuk ve çekim modelleri ortaya konulur. İdealist biçim estetiği, olanı değil, daha çok olması gerekeni betimler; ya da şöyle ifade edilmesi daha doğru olur: O aktardığı şeyi olduğu değil, olması gerektiği şekliyle aktarır. The Matrix’de çatı sekansında, Neo’nun ağır çekimle ve açığı olduğu gibi bırakarak kendi etrafından dönen kamerayla betimlenen ‘kurşunlardan kaçma’ sahnesi, bütünüyle idealist biçim estetiğiyle alakalıdır. Aynı mantıkla, Başlangıç filminde Leonardo Dicaprio’nun canlandığı Jobb karakteri rüya gerçekliğinde Ariadne karakterini eğitirken, sistematik bir şekilde tüm objelerin ufak parçalara ayrılarak uçuşmaya başladığı sahne de mutlak olarak idealist biçim estetiğine sahiptir. Bu surette idealist biçim estetiği gerçekçiliğin karşısındadır. Pek tabi ki, en gerçekçi görünen sanatsal kompozisyonun arka planında bile belirli oranda görsel algı kalıplarına eseri uyduran bir dokunuş, dolaylı olarak bir idealizm mevcuttur. Ancak sinemada idealist biçim estetiğinde bilinçli olarak ve inandırıcılık adına fizik kurallarına göre gerçekliği kaybetmeyerek, ‘hangi yollarla gerçekçilikten’ uzaklaşılacağı hesaplanmış olduğu dikkat çekici bir formülasyon mevcuttur.

Realist biçim estetiği ise uzatılmış plan-sekanslar ve aktüel çekimlerle kendini cisimleştiren, bütünüyle heterojen nitelikte ve özdeşleşmeyi daha da güçlendiren bir yapıya sahiptir. Televizyon izleyicisi yıllar boyunca haber ve belgesellerde doğa şartlarına uygun ancak kusursuz görüntü vermeyen kamera çekimlerine şahit olmuştur ve bu tarz heterojen çekimlerin, izleyicinin algı yetilerince eşyanın doğası gereği “gerçekçi” olarak tanımlanmasına neden olmaktadır. İzleyicinin zihni, bu rastgele çekim yapısının gerçekçi olduğuna koşullanmıştır ve doğal olarak izleyici sinemada böyle bir çekimle karşılaşınca, yadırgatıcı bir vizyona sahip olmasına rağmen daha çok bu çekimlerle özdeşleşir. Realist biçim estetiğine örnek olarak Cuarón’un çektiği Son Umut filminin kaçış ve devamındaki savaş sekansı verilebilir. Clive Owen’ın canlandığı Theo Faron karakteri, on sekiz yıldır ilk defa doğmuş bir bebeği düşmanlarından kaçırırken, bütünüyle heterojen çekimlerle gerçekleştirilen yaklaşık yedi buçuk dakika süren bir plan-sekans gerçekleştirilmiştir. Kurgulanan betimleme son derere gerçekçi bir konumda kendini cisimleştirmiştir. Aynı şekilde Neill Blomkamp’ın

<sup>15</sup> Bu noktada türler, önceki bölümde olduğu gibi ayrı alt-bölmeler halinde değil, birbirleri arasında organik ve bütünsel temalar kurmak adına pasaj içinde işlenecektir.

çektığı Yasak Bölge Dokuz'un açılış sekansı da 'belgeselci' bir üslupla tasarlanmış bir realist biçim estetiğine sahiptir.

Bununla birlikte, sinematografik bir kompozisyon aynı anda hem idealist, hem de realist biçim estetiğine sahip olabilir. Bunun için önemli olan görsel tasarımda uygun koşulların yaratılmasıdır. Önceki bölümde ifade edildiği şekilde, Oyuncu filminin açılış sekansı, yarattığı dinamik koşulların yanı sıra, aynı zamanda hem idealist, hem de realist biçim estetiğine sahiptir. Aktüel ve heterojen çekimler ve olayın içinde kendini var eden kamera açıları yüzünden realist; berraklık, açıların doğru orantıyla kompoz edilmesi, iyi karakterin kazanması ve izleyiciye seyir hazzı yaşattığı için de idealisttir.

### Sinemada Duyumculuk ve Duyum Estetiği

Sinema ve edebiyat kuramlarınca desteklenen biçimcilik ve sinemada biçimciliğin aksine, sinemada duyumculuğun kökeninin saptanması pek de mümkün değildir. Çünkü biçimcilik nihai olarak teknikle yaratılır ve sinema tarihi zaten tekniksel evrimin tezahürüdür. Aynı şekilde tanımlar bölümünde ifade edildiği gibi, sinemada duyumculuk, biçimciliğe devşirilebilen ve özsel olarak ona bağımlı bir olgudur. Aynı zamanda bu olgu sanatçı / yönetmen tanımlı bir yöntem olmadığı, aksine sonradan geriye dönük bakışla tanımlandığı için rahatlıkla ifade edilmelidir ki, hiçbir yönetmen bilinçli olarak duyumculuğu icra etmez, hiçbiri kendini "duyumcu" olarak tanımlamaz. Makalenin belkemiğini oluşturan hipotez burada yatmaktadır. Duyumculuğun tanımına geri döndüğünde, onun 'sinematografiye gömülen fotoğrafı' olduğu ifade edilmişti. Dinamik yapıyla süregelen biçimciliğin tam ortasında, statik yapıyla kendine ifade olanağı yaratan kompozisyonlar duyumcudur. Sinemada duyumculuk tıpkı Hançerlioğlu'nun aktardığı gibi, duyumdan alınan bilginin zihinsel tezahürü ile alakalıdır. Bir noktada anlatım dilinde yaratılan metaforlarla da işin içine girer. Welles'in Yuttaş Kane'indeki 'Rosebud'un uzun süre betimlenmesi hem filmin sonunda onuna ilgili bir olayın vukuu bulacağıyla ilgili bir metafor olmasından kaynaklanır, hem de bu saniyelerce betimleme 'süreklilik arz eden bir görüntüde' statik olarak bir objenin gösterilmesiyle tezahür ettiği için duyumcudur. Bu noktada sinemada duyumculuk, eşyanın doğası gereği yönetmen veya senaristin, izleyicinin dikkatini çekmek istediği kişi veya objede kendini gösterir. Aynı mantıkla Levent Semerci'nin Nefes filminde bir kötülüğün geldiğini izleyiciye bir metafor olarak sezdiren, askerlerin "gece uyanış" sahnelerinde Barok bir üslupla<sup>16</sup> kullanılan yakın plan 'göz' çekimleri duyumculuğun bu bağlamına denk düşer.

Temel duyumculuk ifadesinde daha net bir örnek vermek gerekirse, Ritchie'nin son filmi Sherlock Holmes: Gölge Oyunu'nda Almanya'dan kaçış sekansı konuya tam uygundur. Bu sekansta Ritchie, biçimcilik ile duyumculuğu kurguladığı anlatım dilinde onları öyle organik bir harmoniyle sentezlemiştir ki, bu çekim morfolojik olarak

<sup>16</sup> Buradaki 'Barok üslup' olarak temsil edilen olgu: Barok dönemde özellikle Michelangelo Caravaggio'nun resmetme tekniğiyle akımlaşan Caravaggioculuk ile gündeme gelen "chiaroscuro" tekniğidir. Bu teknikte dramatik aydınlatma ile ışık-gölge karşıtlığı yaratmak, 'karanlıktan aydınlığa' teması ve özellikle ışık kaynağının mantıken belli olmayacağı şekilde yer alır (Little, 2008, s.58).



tıpkı ritim, uyak ve kafiye içeren bir şiire benzer. Hikâyeye göre Robert Dawney Jr. tarafından canlandırılan Sherlock Holmes ve Jude Law tarafından canlandırılan Dr. Watson karakterleri ve onların arkadaşları, Prof. Moriarty karakterinin onlara kurduğu tuzaktan kaçmaktadırlar. Bu sekansı Ritchie kaydırma-yakınlaştırma ve kaydırma-uzaklaştırma<sup>17</sup> teknikleriyle, aynı zamanda ağır ve hızlı çekimleri<sup>18</sup> sistemli, periyodik ve ritmik bir zamanlama kullanarak betimlemiştir. Aynı zamanda bu çekim birliğine paralel aksiyonlar da eklenmiştir. Örnek kaçınılmaz olarak burada vukuu bulur. Tüm bu çekim sistemi başlıca biçimciliği temsil eder. Çünkü ortada teknik yetkinlik mevcuttur. Bu çekimlerin aralarında yarım saniyelik gösterilen ağır çekimlerde (örnek olarak Holmes ve Watson profilden kaydırma tekniğiyle görüntülenir) biçimcilikten duyumculuğa anlık geçişler mevcuttur. Daha net bir ifadeyle bu karmaşa anında yapılmış bütün ağır çekimlerde duyumculuk mevcuttur. Özellikle Almanların “Küçük Hansel” ismini verdikleri topun patlamasından sonra gerçekleştirilen ağır çekimlerin hepsi duyumcu niteliğe sahiptir. Çünkü burada süreklilik arz eden bir eylemin içerisindeki statik yapı, eşdeyişle sinematografinin içine gömülü fotoğrafı vardır. Aynı şekilde görüldüğü üzere, sinemada biçimciliğin çok-boyutlu bir yapısı varken, duyumculuk tek-boyutlu bir düzlemde kalmaktadır.

Bu noktada daha temel bir örnekle anlatıya yeni bir boyut katmak yerinde olacaktır. Alfred Hitchcock’un 1958 yılına tarihlenen Vertigo filminde, hikâyeye göre James Stewart’ın canlandığı Scottie Ferguson karakterinin yükseklik korkusunu betimlemek için yenilikçi bir teknik olan “dolly zoom”, eşdeyişle “Vertigo Etkisi” geliştirilmiştir. Bu teknik değişken odaklı objektifle, raylı sistemde netlenen konuya doğru kamera hareketi yaparken, objektifin açısını eşzamanlı bir orantıyla düşürmek ilkesine dayanır. Böylece fonda bilinçli bir şekilde yaratılmış perspektif bozulması elde edilir; netlenmiş noktanın konumu sabit kalır, fakat fon genişler. İki tekniğin kombinasyonuna dayalı olan bu teknik, tamamıyla biçimci bir etkiye sahiptir. Diğer tarafta Hitchcock’un geliştirdiği bir sinematografik dil olan “Hitchcock Kuralı” ise gelişen anlatıda hikâyeyi etkileyecek olan mekân veya objeyi, bir sahnede kadrajı tamamen kaplayacak şekilde gösterme ilkesine dayanır. Yine Vertigo örneği üzerinden gitmek gerekirse, galeri sekansında Kim Novak’ın canlandığı Judy Barton karakterinin saç tokasının yakın plandan gösterilmesi ve aynı karakter Kilise’den düştükten sonra Kilise’nin üst açıyla kadrajı tamamen kaplayacak şekilde gösterilmesi örnek olarak verilebilir. Nasıl ki Vertigo Etkisi bütünüyle biçimciyse, aynı şekilde Hitchcock Kuralı da duyumcudur.

## Duyum Estetiği Modellerinin Sınıflandırılması

Sinemada duyum estetiği konusu, yeni bir akademik araştırma alanı olduğu için hiçbir surette biçimcilikteki ve biçim estetiğindeki sınıflandırmalar kadar çoğulcu bir yapıda ayrımlanıp sınıflandırılmaz. Önceki pasajlarda ifade bulduğu gibi, duyum estetiği biçimciliğin içerinden ancak devşirilebilmekte; daha net bir ifadeyle ‘cimbızlanabilmektedir’. Zack Snyder’in Watchmen filminin giriş sekansında,

<sup>17</sup> Terimlerin İngilizce karşılıkları “slide-zoom in/out”.

<sup>18</sup> Terimlerin İngilizce karşılıkları “slow/fast motion”.

“komedyen” lakaplı Edward Blake karakteri, bir başka karakterle dövüşürken, yakasına taktığı ‘gülen yüz’ rozetinin bir gözüne yüzünden akan kanın damlaması ve kameranın özel olarak bu detayı göstermesi bu noktada iddia edilen cımbızlamaya örnek teşkil etmektedir. Aynı şekilde Zimou Zhang’ın çektiği Kahraman filminin avlu sekansında Adsız ve Gök isimli karakterleri tapınağın avlusunda dövüşe başladıktan sonra kör müzisyenin enstrümanını çalmaya başlamasıyla birlikte, onlar kendilerini geriye çekip ‘zihinlerinde’ dövüşmeye devam etmektedirler. Burada iki ayrı ontolojik katman izleyiciye aktarılırken, karakterlerin gerçekte oldukları halleri gösteren çekimler diyagonal ve simetrik kadrajlarla izleyiciye aktarılmalrı biçimsel vizyonu temsil ederken, yağmur damlalarının ağır çekimle betimlenmesi duyumcu vizyonu temsil etmektedir.

Duyumculuğun, biçimcilikten ayrıştırılmasını sağlayan bir diğer yöntem ise eklektik bir seçkiyle birbirinden bağımsız sahneleri karşılaştırmaktır. Bu noktada iki fantastik filmden, iki ‘zamanın esnemesi’, dolaylı olarak izafi iki sahne karşılaştırılacaktır. Brian Singer’ın son filmi X-Men: Geçmiş Günler Gelecek’te Wolverine, Prof. X ve Quicksilver lakaplı karakterlerin Pentagon’dan Magneto karakterini kurtardığı sekansta yaşanan bir kriz anında devreye giren Quicksilver karakteri, olağanüstü hızlı hareket etme yeteneğini kullanarak onlara ateş eden güvenlik görevlilerini etkisiz hale getirmektedir. Bu sahne, filmde o ana kadar işlenmemiş bir şekilde ilk defa Quicksilver’in zamansal normlarıyla izleyiciye aktarılmış ve onun kurşunlardan bile çok daha hızlı hareket ettiği bu anda sahne içi aksiyon ve müzikle desteklenen şairane bir anlatım dili kurgulandığı için bütünüyle biçim estetiği mevcuttur. Öte yandan 2005 yılında Francis Lawrence’ın filme aktardığı Constantine’in son sekansında John Constantine, Cebrail meleğinin, Lucifer adlı iblisin çocuğunu dünyada serbest bırakmasını engellemek için bileklerini keserek Lucifer’in yanına gelmesini sağlamıştır. Onu Cehenneme almak için ölmesini bekleyen Lucifer ise filmin hikâyesinin kendi yarattığı normlara göre zamana hükmetmektedir. Lucifer gelir, Constantine ile konuştuktan sonra hemen yan odadaki Cebrail’in ona komplolarını kurduğunu öğrenir ve durmaya yakın biçimde yavaşlamış zaman normlarında aralarında duran kapıyı telekinetik enerjisiyle paramparça ederek olayın vukuu bulunduğu odaya geçer. Kapının parçacıklarının havada süzülmesi, bu noktada önceki sahneyle karşılaştırılan biçimciliğin aksine olacak şekilde, duyumcu bir estetikle kendini cisimleştirmektedir çünkü statik yapıyla betimlenen fotografik anlatı mevcuttur.

Duyumculuğun, biçimcilikten ya da duyum estetiğinin, biçim estetiğinden çıkarsanabilmesi konusunda yeni kuramlar ortaya atılabilir. İfade edilmiş olunduğu gibi ilk yöntem, aynı sekans üzerinde biçimcilik uğraklarını saptayıp duyumculuğu buradan cımbızlamaktır. İkinci yöntem arasında bağlantı olduğu saptanan fakat birbirinden bağımsız sahneleri karşılaştırmaktır. Bu noktada hipotetik olarak ifade edilecek üçüncü yöntem, biçimcilik ile duyumculuk arasına dana net bir sınır çizecek iki sinematografi modelini tanımlamak olacaktır. Tanımlanacak birinci sinematografi modeli ‘aşkın sinematografi’dir<sup>19</sup>. Sinemanın en büyük paradokslarından biri, “onun araç mı, yoksa amaç mı olduğu” sorusunda yatar. Bugüne kadar sinematografik saptamayı kendinden amaçlı sayıp ve onun ‘yalnızca anlatı’ bağlamından kopartıp sistemli bir şekilde bu

<sup>19</sup> Buradaki “aşkın”, ‘nesneye aşkın’, ‘nesnenin dışında kalan’ anlamındadır.

koşullara göre eserler veren Hitchcock ve Kubrick gibi yönetmenler, özsel olarak biçimciliğin, biçim estetiğine evrimleşmesini sağlayan temel koşulları yaratmıştır. Aşkın sinematografi, kameranın vurucu ve eşsiz açılarla kullanılmasını ve yenilikçi bir vizyonla, bugüne kadarki sinematografik evrimin getirdiği pek çok sofistike tekniğin uygulanmasını öngerektirir. Belirli noktalarda abartılı bir üsluba sahip olduğu iddia edilebilir. Aşkın sinematografi, biçimcilik ve biçim estetiğinden daha önce gelecek şekilde teknik ve tekniksel evrimle alakalıdır. Aşkın sinematografiyle kaydedilen bir eserde, sinema tekniğinin ulaştığı son evrim basamağındaki pek çok tekniğin, birbirleriyle kombine edilerek ve tüm yetkiliğiyle kullanılması gerekir. Makalenin başından sonuna ifade edilen biçim estetiği modelleri aşkın sinematografiyle alakalıdır.<sup>20</sup> Özellikle Sherlock Holmes'un Almanya'dan kaçış sekansı, bütünüyle aşkın sinematografiyi temsil eder.

İkinci uğrakta, tanımlanacak olan diğer sinematografi biçimi 'içkin sinematografi'dir<sup>21</sup>. Bu sinematografi biçimini tanımlarken, konu duyumculuk ve duyum estetiği olduğu için tahmin edileceği üzere sinemanın öncülü bir sanat dalından, fotoğrafı (ya da fotografik mantıktan) yararlanılacaktır. Fotoğrafın en büyük paradokslarından biri, estetik bir mantıkla "saptanan objenin / kişinin mi güzel, yoksa fotoğrafın kendisinin mi güzel olduğu" açmazında yatar. Fotografik biçimsel estetik de bu sorunun karşıtlığı arasındaki dengeyi oluşturur. İçkin sinematografi ise, zaten kendiliğinden güzel olan objelerin sinematograf ile saptanması durumudur. Daha çok doğa manzaraları ve insan güzelliği üzerine kurulmak durumunda olduğu için genel olarak statik bir yapıya sahiptir ve pastoral sinemada görülür. Örnek olarak Angelopoulos'un filmlerinde biçimsel olarak başlıca bir tema haline gelmiş kapalı bir hava, eşdeyişle 'puslu manzaralar', Andrei Tarkovski'nin özellikle Kurban filminde kullandığı pek çok doğa manzarası, hatta İz Sürücü'deki "bölge"nin o karmaşık ama kendi içinde birlik sahibi kirli manzaraları; yanı sıra Bıçak Sırtı gibi geleceği filmlerdeki mimari tasarıma dayalı karanlık şehir manzaralarının hepsi içkin sinematografinin bir parçasıdır. Bu sinematografi biçiminin aşkın sinematografiye oranla avantajı, zaten betimlenen görsel kayıtlar özsel olarak 'estetik halde' olduğu için, yönetmenin ilave bir tekniksel manevrayla izleyicinin beğenisini kazanmak zorunda olmayışıdır. Daha net bir ifadeyle içkin sinematografi, sinematografik saptamayı estetik objeler üzerinden gerçekleştirerek sinematografiyi araçsallaştırmak ve estetik duyumu 'kendiliğindenliğe' bırakmaktır. Semerci'nin Nefes filminde, Yüzbaşı Mete ile Doktor karakterleri telefon aracılığıyla konuşurlarken aralarında yaşanan duygusal gerilim sırasında, hızlandırılmış çekimle bulutların hareketinin ve dramatik bir ışıkla Mohaç Savaşı tablosunun gösterilmesi bütünüyle içkin sinematografiyle alakalı saptamalardır.

Bu bölümde saptanılan ikinci ayrıştırma yöntemiyle biçim ile duyum estetiği modellerini, başka bir deyişle aşkın ve içkin sinematografi modellerini karşılaştırmak gerekirse, The Matrix: Reloaded'ta otoban sekansının son planında Neo'nun, Anahtarcı ve Morpheus karakterlerini kurtardığı sahnede, hızlı çekim tekniğiyle Neo'nun birkaç kilometre öteden geldiği şekliyle aktüel görüşü betimlenmiştir. Bir buçuk saniye

<sup>20</sup> Bu noktada biçimcilikten bahsedilmemesinin nedeni, biçim estetiğinin daha çok çekimle, biçimcilik değilse kurguyla alakalı olmasıdır.

<sup>21</sup> Buradaki "içkin", 'nesneye içkin', 'nesnenin içinde kalan' anlamındadır.

içerisinde gelişen bu sahnede şehrin normal şartlarda uzakta olan manzarası, oldukça yakından -çarpışacak olan tırların hemen arkasında olacak şekilde- gösterilmiş; hızlıca akan kamera -yani Neo- son anda Anahtarıcı ve Morpheus'u gördüğünde yavaşlamış ve 'ters perspektif' etkisi verilmiş şehir manzarasına ters Vertigo Etkisi verilerek zaten bozuk olan perspektif uzama doğru, gerçek perspektifi görsel olarak yakalayacak şekilde uzatılmıştır. Bu sahnede Wachowski Kardeşler, tekniksel evrimin yetilerini tüm kapsamlarıyla kullanarak ve bunu bilgisayarla tasarlanmış etkilerle destekleyerek mutlak bir aşkın sinematografi örneği ortaya koymuşlardır. Diğer yandan aynı sekansın hemen öncesinde olacak şekilde Neo, şato dövuşü sekansının sonunda Morpheus ve Trinity'ye yetişmek için arkalarından koştuğu sahnede İkizler lakaplı kötü karakterlerden biri kapıyı kapatmıştır; Matrix'te Merovingian karakterinin kontrol ettiği bölgedeki kapılar kapatıldığında rastgele başka bir yere açılma koduyla programlandığı için Neo kapıyı kırdığında, karşısına son derece ustaca kurgulanmış bir sahneye bir dağ manzarası çıkar. Kamera bu manzarayı iki saniye boyunca gösterir. Hem kaydedilen dinamik yapı arasında kendini cisimleştiren statik yapı, hem de görsel olarak estetik bir objenin kaydedilmesi bağlamında bu sahneye için sinematografi hâkimdir.

## Sonuç

Bahsedilmiş olan tüm etmenlerle, sinemada kurguya dayalı biçimciliğin önce kaçınılmaz olarak kendi evrimini inşa edip başlıca biçim estetiği haline geldiği ve sonra da çoğulcu bir açılmanmaya uğrayıp dinamizm, kamera oyunculuğu, sahne dövuşü ve ambiyans müziği gibi ayrımlar doğrultusunda özel olarak ilerlediği saptanmıştır. Belirtildiği gibi, biçimcilik temel sinema kuramları bağlamında gerek dinamizmle, gerekse kurguyla ardışıklık yaratmakla alakalıyken, biçim estetiği tekniksel evrim bağlamında kamera hareketi ve bağlantılı disiplinlerin oluşturduğu organik birlikle alakalıdır. Biçimcilikten duyumculuğun kendini özerkleştirmesi, dinamik yapı içerisindeki bir aksiyonun arasında vukuu bulan kısa süreli ve yönetmenin izleyicinin dikkatini çekmek istediği statik yapılarla gerçekleşir. Önceki pasajlarda duyumculuğun, sinematografinin içine gömülü fotoğrafı olduğu ifade edilmiştir. Nasıl ki biçimciliğin içinden biçim estetiği kendini özerkleştirerek ön planda inşa ediyorsa, aynı şekilde duyumculuğun içinden de duyum estetiği aynı mantıkla bir adım öne çıkarak kendini inşa eder. Sinematografi ve fotoğrafı diyalektiğinden farklı olarak, bir sahnenin daha uzunca ve eğer mümkünse ağır çekimle betimlenmesi ve dolaysız olarak bir detayın ortalama aynı süreyle gösterilmesi duyum estetiğinin sınırları içerisine girer. Bu diyalektik bir noktada sinematografik dinamik ve fotografik statik 'çatışması'dır ve Eisenstein'in da iddia ettiği gibi çatışma, "her sanat yapıtının ve her sanat biçiminin var oluşunda temel ilkedir; bu sanatın diyalektik ilkesidir" (1985: 61). Aşkın sinematografi, biçimciliği de kapsayacak şekilde sinemayı başlıca amaç olarak görüp tekniği en yüksek yetkinlikte kullanarak hikâyeyi görsel olarak betimlemektir. İçkin sinematografiye kendi için değerlerinde estetik olan obje ve mekânların sinematografisidir. Duyumcu modelleri biçimci modellerden ayırtırmak için birinci yöntem aynı sekans üzerinde biçimcilik uğraklarını saptayıp duyumculuğu buradan cımbızlamak, ikinci yöntem arasında bağlantı olduğu saptanan fakat birbirinden bağımsız sahneleri karşılaştırmak ve üçüncü yöntemse kullanılan sinematografi modellerini saptamaktır.

Bu makalede herhangi bir modelin, bir diğerinden daha üstün veya alçak olduğu savunulmamaktadır; aksine, sinemayı oluşturan tekniklerin tamamı bir yapboz olarak görüldüğünde bahsi geçen iki üslup ve estetik modeli, bu yapbozun en önemli parçalarını oluşturacaklardır. Daha berrak bir ifadeyle, sinematografik teknikler bir piramidi inşa ediyor olsaydı, biçimcilik ve duyumculuk üst üste temel bölümlerin bir kısmını inşa ediyor, biçim ve duyum estetiği modelleri ise daha yukarıda, daha özel noktaları inşa ediyor olurlardı. Hepsi kendinden öncekilerden bir adım önde, ancak kendi mevcudiyetleri için kendinden bir öncekilere ihtiyaç duymaktadır. Sinemanın evrimi, dilin, sözdiziminin, kodların, dilyetisinin ve kuramının evriminden çok tekniğin evrimidir. Bu surette, izleyicide duygu ve düşünce yaratan bir model olarak sinemanın, içeriği yücelten akım ve türlere sahip olmadan da onda aynı duyguları yaratabildiği görülmektedir. Bahsedilmiş ve tanımlanmış etmenler dâhilinde sinema dilinde tanımlanan yeni estetik eğilimler hipotetik olarak bu araştırmanın belkemiğini oluşturmuş ve sinematografik dilyetisindeki konumları geliştirilen yöntemlerle saptanmıştır.

## A Comparison Between Formalism And Sensationalism As Aesthetic Models In Cinema

### Abstract

The appearance of formalism as an aesthetic model in cinema is obvious which continues as a cinematographic style since the beginning of twentieth century. The cinematographic evolution which manifests itself with the inner dynamics of cinema, provides the development of cinematographic language and by other side makes it reach the technical evolution to the next step. While formalism develops itself with dynamism, acting for camera, stage combat and ambient music models, transforms into form aesthetics with new qualities, sensationalism transforms into sensational aesthetics which is derived from formalism. As new classification models, transcendent and immanent cinematography models emerge as techniques which identifies the models of formalism and sensationalism. Transcendent cinematography represents the cinematographic aesthetic which emerged with camera action and immanent cinematography represents the principle of capturing objects which are essentially aesthetic. In the context of fundamental cinema theories, formalism is related with dynamism and consecutiveness by editing and form aesthetics is also related with camera action and organic synthesis which emerged with familiar disciplines in the context of technical evolution. Sensationalism morphed from formalism manifestfs itself by static structures which emerge in actions belong to a dynamic structure that director points at to the audience. Sensationalism in cinema is cinematography, in which embedded photography. When it must be discussed about the purpose of this article, it has to be exactly expressed that the connection between formalism and sensationalism in cinema has come to a point which both of them could be separated from each other as new different kind of forms. The evolution of cinematographic expression and methods could possibly define as new narrative languages especially in Hollywood Cinema. The main subject of the article is to find out static photographic forms embedded in dynamic cinematographic shootings, which could possibly have motions recorded by camera action, object action and sequential motions technically expressed by editing. The article is also focusing on new classes of form aesthetics models in cinema. Whatever explained in the article, the most fundamental why this article is written is to develope a rare hypothesis in cinema by focusing on formalism style. The theoretical and conceptional structure of the article established in collecting pieces and extracting them to a new area evaluated between formalism and narrative language in cinema. The language of expression by using formalism inevitably emerged a new evaluated side of formalism, which is sensationalism. At this point, also it must definitely be told that the director who uses sensational camera recordings does not mean that he/she had a purpose of using that as “senatinalsim in cinema” because it does not have a semantic ‘meaning pattern’ in cinematographic terminology. Another side of the summary is obtained data. In this subject, it should be discussed by using methods to find out how sentationalism mophes by formalism in cinema. The main method is detecting formalism areas areas and collecting sensational actions in the same sequence in a film. The second method is comparing different scenes which has detected relations. The final method is observing the cinematography models in different kind of films. The conclusion chapter of the article makes connections to the most fundamental levels of the

article, in which new classifications of form aesthetics, identifications of formalism and sensationalism in cinema written in the introduction and progress levels of this expended summary.

### **Keywords**

Formalism, sensationalism, aesthetics, cinematography, technique and evolution.

## KAYNAKÇA

- ALPAR, Atilla (2014) *Kamera Oyunculuğu*, 1. Baskı, İstanbul: Avrupa Yakası Yayıncılık.
- ANDREW, J. Dudley (2007) *Sinema Kuramları*, çev. İbrahim Şener, 1. Baskı, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- ARNHEIM, Rudolf (2010) *Sanat Olarak Sinema*, çev. Rabia Ünal Tamdoğan, 2. Baskı, İstanbul: Hil Yayın.
- BAZIN, André (2000) *Sinema Nedir?*, çev. İbrahim Şener, 1. Baskı, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten (2011) *Filmler ve Rüyalarda*, çev. Cem Soydemir, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- COŞKUN, Esin (2009) *Dünya Sinemasında Akımlar*, 1. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- DEMİRKOL, Vedat (2008) *Batı Sanatında Modernizm ve Postmodernizm*, 1. Baskı, İstanbul: Doğa Basın Yayın.
- EISENSTEIN, Sergei (1985) *Film Biçimi*, çev. Nijat Özön, 1. Baskı, İstanbul: Payel Yayınevi.
- GÖNEN, Metin (2007) *Hollywood Sineması*, 1. Baskı, İstanbul: Es Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1989) *Felsefe Sözlüğü*, 7. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- LITTLE, Stephen (2008) *...İZMLER, Sanatı Anlamak*, çev. Derya Nüket Özer, 2. Baskı, İstanbul: YEM Yayın.
- METZ, Christian (2012) *Sinemada Anlam Üstüne Denemeler*, çev. Oğuz Adanır, 1. Baskı, İstanbul: Hayalperest Yayınevi.
- MONACO, James (2008) *Bir Film Nasıl Okunur?*, çev. Ertan Yılmaz, 10. Baskı, İstanbul: Oğlak Yayıncılık ve Reklamcılık.
- ÖZÖN, Nijat (2008) *Sinema Sanatına Giriş*, 1. Baskı, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- PETRIĆ, Vlada (2000) *Dziga Vertov: Sinemada Konstruktivizm*, çev. Güzin Yamaner, 1. Baskı, Ankara: Öteki Sinema.
- ROTHA, Paul (2000) *Sinemanın Öyküsü*, çev. İbrahim Şener, 1. Baskı, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- ZOURABICHVILI, François (2011) *Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.



## Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Bahar (Nisan) ve Güz (Ekim) olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır.

2. Dergiye gönderilecek çalışmalar, esas olarak felsefe disipliniyle ilgili olmalıdır. Bununla birlikte, teorik bir tartışma içermeleri şartıyla, her sayıda, sosyal ve beşeri disiplinlere ait diğer türdeki çalışmalara Yayın Kurulu görüşü alınarak yer verilebilir.

3. Dergide, "araştırma makalesi," "çeviri," "makale eleştirisi," "kitap değerlendirmesi," "söyleşi" ve "konferans/seminer metinleri" türündeki çalışmalar yer alır.

4. Dergi, esasen Türkçe ve İngilizce dillerinde yazı kabul eder. Ancak, ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Almanca ve Fransızca dillerindeki çalışmaları, Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilebilir.

4.1. Dergiye gönderilecek çalışmalardan "araştırma makalesi" türündeki yazılar Türkçe veya İngilizce (başvuru olduğu ve uygun görüldüğü durumlarda da, Almanca veya Fransızca) dillerinde olabilir. Diğer türdeki yazıların Türkçe olması zorunludur.

4.2. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği Türkçe yazılarda, "Özet" ve "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %10'una denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

4.3. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %25'ine denk düşecek "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" eklenmelidir.

4.4. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazılarda ayrıca "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" aranmaz.

4.5. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilen Almanca veya Fransızca dillerindeki yazılarında, makalenin yazıldığı dilde bir "Özet" ile "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %10'una denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

5. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır.

5.1. Yayın Kurulu'na ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları ve diğer yönlerden incelenir. Yayın İlkeleri'ne uygun olan yazılar, en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Bir çalışmanın basıma kabul edilebilmesi için, çalışmanın gönderildiği iki hakemin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda, ilgili çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda, çalışmanın kabul veya reddine Yayın Kurulu karar verir.

5.2. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde Yayın Kurulu'na gönderilmelidir.

6) Dergiye gönderilen yazılar ile ilgili yürütülen hakem sürecindeki posta masrafları ve ilgili masraflar yazar(lar) tarafından karşılanır.

7) Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

8) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 2 (iki) adet dergi gönderilir.

9) Yayınlanan yazıların tüm hakları *Kaygı* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla yazılardan alıntı yapılabilir.



## Yazarlara Not

*Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*'nde yayınlanacak yazılarda belirli bir standardı sağlamak amacıyla, aşağıda metin içi gönderme sistemi ile ilgili, hem göndermelerin nasıl yapılacağına hem de kaynakçanın nasıl hazırlanacağına ilişkin bazı açıklayıcı notlar verilmektedir. Dergiye yazı gönderecek olan araştırmacıların bu yazım standartlarına uymaları gerekmektedir.

Metin içinde başka kaynaklardan aynen aktarılarak yapılan alıntılar her zaman çift tırnak içinde (" ") gösterilir. Özü değiştirilmemek kaydıyla yapılan alıntılar ise, metni hazırlayanın kendi cümleleriyle, özet ya da yorum olarak, tırnak arasına alınmadan verilir. Her iki durumda da, alıntı yapılan kaynağa mutlaka atıfta bulunulur. Aynen aktarmalarda, bilgilerin tamamına yer verilebileceği gibi, cümle, paragraf veya sayfa halindeki bilgilerin sadece belli kısımları da verilebilir. Son durumda, cümlelerde belli kelimelerin, çeşitli cümlelerin, paragraf ve sayfaların atlanarak verildiğini göstermek üzere, atlanan yerler parantez içinde üç nokta (...) ile belirtilir. Alıntı, bir başka kaynaktan aynen aktarılmak istenen bir bölüm ise, alıntı ile metin arasında önce ve sonra 12 nokta (pt) boşluk bırakılır. Alıntının normal satırları her iki kenar boşluğundan 1.25 cm içeriden başlar. Paragraf başı yapılmayan bu tür alıntılar tek aralıkla yazılır ve alıntılarda normal metinden daha küçük bir punto kullanılır ve istenirse italik olarak düzenlenebilir.

Uzun açıklama ve dipnot gerektirmeyen yerlerde cümle içinde hemen gönderme yapılmak istenirse, parantez açılarak yazarın sadece soyadı (baş harfi büyük) yazılıp, araya virgül konmadan eserin yayınlandığı tarih belirtilir [Örnek: Carnap (1932)'ye göre mantıksal çözümleme ...]. Bu kullanım, yalnızca kullanılan metnin tamamına gönderme yapıldığında tercih edilmelidir ve cümle içinde değil, yine metnin tamamına gönderiliyorsa, cümle sonunda da kullanılabilir [Örnek: Carnap'a göre mantıksal çözümleme ... (1932)]. Gönderme yapılırken sayfayı da yazmak gerekirse, tarihten sonra iki nokta konur; (s.), (p.), (pp.) gibi kısaltmalara yer verilmeden doğrudan sayfa numarası belirtilip parantez kapatılır. [Örnek: (Carnap 1932: 25)]. Gönderme yapılan kaynağın yazar adı aynı cümle içinde belirtilmişse, parantez içinde sadece kaynağın yayınlandığı yıl ve gönderme yapılan sayfa numarası yazılır [Örnek: Kuhn'a göre olağan bilim dışı kapalı ve tamamıyla bulmaca çözmeye dönük bir etkinliktir (1962: 48)]. Birden fazla sayıda sayfaya gönderme yapılıyorsa, (1962: 48-49) veya (1962: 48, 50) şekli kullanılır. Birden fazla kaynağa aynı anda atıf yapılacaksa, kaynaklar bütünü bir parantez içinde aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır [Örnek: (Coffa 1980: 45; Carnap 1932: 76)]. Eğer bir kaynak, arada başka bir kaynağa gönderme yapılmamak kaydıyla, tekrar kullanılıyorsa, yazar adı ve tarih verilmez ve gönderme, (a.e., 45) örneğinde olduğu gibi yapılır. Aynı koşullar geçerli olmak şartıyla, gönderilen sayfa numarası bir önceki göndermedeki ile aynı ise, yalnızca (a.e.) yazılır. İki yazarı olan eserler için, yazarlarının soyadlarından sonra "&" işareti; üçten fazla yazarı olan eserler için ise, sadece ilk yazarın soyadı ve adı verildikten sonra, "ve diğerleri" anlamına gelen "v.d." veya yabancı eserlerde "et al." ibaresi kullanılır (Fakat bu biçim kaynakça yazılırken kullanılmaz). Kaynak gönderimi eğer cümle sonuna geliyorsa, cümleyi bitiren nokta (.) işareti gönderme yapıldıktan sonra konulur.

Kaynaklar yazılırken sırasıyla, yazar soyadı büyük harflerle; yazar adı yalnızca ilk harf büyük; kaynağın yayım yılı yazar adından sonra, önce ve sonrasında bir vuruş boşluk gelecek şekilde parantez içine alınarak; kullanılan yapıt veya metin italik olacak şekilde; varsa çevirmen, editör vb. eklemelerle; baskı sayısı; basım yeri ve basım evi şeklinde yazılmalıdır. Verilen sıra içerisinde yalnızca kaynağın yayınlandığı yıl yazılırken, önce ve sonrasında herhangi bir imla işareti konulmaz, diğer şekillerde yalnızca virgül kullanılır, yayın yerinden sonra ise iki nokta üst üste konularak yayın evi yazılır. Örnek:

KUHN, Thomas (1995) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık.

CARNAP, Rudolf (1966) *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, ed. M. Gardner, Basic 208oks.

Eğer kullanılan kaynak bir dergide bulunan makale veya bir derlemede yer alan bir metin/makale ise, kullanılan kaynak adı tırnak içinde (“...”), bulunduğu dergi/metin italik olacak şekilde ve muhakkak yer aldığı dergi/metin içinde hangi sayfalar arasında olduğu belirtilecek şekilde, (örneğin, ss. 77-95), yukarıda verilen yönergeler aynen korunarak yazılır. Örnek:

KUÇURADI, İonna (1999) “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.

FRIEDMAN, Michael (2002) “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, vol. 69, iss. 2, (June, 2002), pp. 171-190.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanmış iki veya daha çok eseri kullanılmışsa, bunlar (1932a) ve (1932b) biçiminde gösterilerek kaynakçaya alınır ve gönderme buna göre yapılır. İki veya üç yazarlı eserlerde, her yazarın soyadı ve adı, eserin iç kapağında verilen sırayla ve aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır.

***Yayın Kurulu***



