

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ

KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Yıl | Year: 2021

Sayı | Issue: 2

E-ISSN: 2148-9327



Kilikya Felsefe Dergisi – 2021 / 2 | Kilikya Journal of Philosophy – 2021 / 2

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ | KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.
Yılda 2 kez yayımlanır (Nisan-Ekim).
Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü
kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.
Tüm hakları saklıdır.
Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.
© Mersin Üniversitesi yayımıdır.

is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.
Published twice a year (April-October).
Publication languages of the journal are Turkish and English.
No parts of this publication may be reproduced, copied or
transmitted without the permission of the editorial board.
All rights reserved.
The moral and/or legal rights of the author have been asserted.
© Published by Mersin University

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

TR Dizin: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index: Social Sciences and Humanities Database
SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini | SOBIAD: Social Sciences Citation Index
Google Akademik | Google Scholar
The Philosopher's Index
Philosophy Documentation Center

Kurucu | Founder

Eray YAĞANAK

Tasarım | Design

Selma AYDIN BAYRAM

Yazışma Adresi | Mailing Address

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Pınarbaşı Mah. Dumlupınar Bulvarı 07070 Kampüs Konyaaltı/Antalya/TÜRKİYE
Telefon | Phone: +90 (242) 2274400 – 3250
E-posta | E-mail: kfdergisi@gmail.com
Web Adresi | Web address: <http://dergipark.org.tr/kilikya>

E-ISSN: 2148-9327

Yayın Kurulu | Editorial Board

Baş Editör | Editor-in-Chief

Eray YAĞANAK
Akdeniz University, Turkey

Editör | Editor

Ece UZCAN
Akdeniz University, Turkey
Serdar SAKINMAZ
Akdeniz University, Turkey

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Daria OR
Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Aret KARADEMİR, Middle East Technical University, Turkey
Elif ÇIRAKMAN, Middle East Technical University, Turkey
Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey
Eray YAĞANAK, Mersin University, Turkey
Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Funda NESLİOĞLU SERİN, Ondokuz Mayıs University, Turkey
Philip Anthony GOFF, Central European University, Hungary
Sam COLEMAN, University of Hertfordshire, United Kingdom
Selma AYDIN BAYRAM, Middle East Technical University, Turkey
Vedat KAMER, İstanbul University, Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

Aaron GARRETT Boston University, USA	Elly PIROCACOS The American College of Greece, Greece
A. Kadir ÇÜÇEN Uludağ University, Turkey	Erdem ÇİFTÇİ Mersin University, Turkey
Afşar TİMÜÇİN Kocaeli University, Turkey	Ertuğrul R. TURAN Ankara University, Turkey
Ahmet İNAM Middle East Technical University, Turkey	Eyüp ERDOĞAN Mersin University, Turkey
Alexander BIRD University of Bristol, United Kingdom	Graham OPPY Monash University, Australia
Andrea ROBIGLIO KU Leuven University, Belgium	Harun TEPE Hacettepe University, Turkey
Antonio RUSSO University of Trieste, Italy	Hasan ÜNDER Ankara University, Turkey
Arslan TOPAKKAYA Erciyes University, Turkey	İsmail SERİN Ondokuz Mayıs University, Turkey
Aydan TURANLI İstanbul Technical University, Turkey	Jim WETZEL Villanova University, USA
Aynur YURTSEVER Mersin University, Turkey	Kamuran ELBEYOĞLU Toros University, Turkey
Barış PARKAN Middle East Technical University, Turkey	Kubilay AYSEVENER Dokuz Eylül University, Turkey
Betül ÇOTUKSÖKEN Maltepe University, Turkey	Kurtul GÜLENC Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey
Bill WRINGE Bilkent University, Turkey	Marie-Elise ZOVKO University of Zagreb, Croatia
Bülent GÖZKAN Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey	Naciye ATIŞ Mersin University, Turkey
Celal TÜRER Ankara University, Turkey	Martin THIBODEAU Université Saint-Paul University, Canada
Cengiz M. TOSUN Mersin University, Turkey	Martin van HEES University Amsterdam, Netherlands
Cihan CAMCI Akdeniz University, Turkey	Mehmet ELGİN Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
Doğan GÖÇMEN Dokuz Eylül University, Turkey	Melih BAŞARAN Galatasaray University, Turkey
Duncan PRITCHARD University of Edinburgh, Scotland	Metin TOPUZ Mersin University, Turkey

Michael O'SULLIVAN
The Chinese University of Hong Kong, China

Moira GATENS
University of Sydney, Australia

Philip KITCHER
Columbia University, USA

Ray MONK
University of Southampton, England

Robin ÇELİKATEŞ
University of Amsterdam, Netherlands

S. Atakan ALTINÖRS
Galatasaray University, Turkey

Soraj HONGLAAROM
Chulalongkorn University, Thailand

Stephen LAW
Heythrop College-University of London, England

Ş. Halil TURAN
Middle East Technical University, Turkey

Taşkıner KETENCİ
Mersin University, Turkey

Thom BROOKS
Durham University, United Kingdom

Yavuz ADUGİT
Kocaeli University, Turkey

Zehragül AŞKIN
Mersin University, Turkey

Zeynep DİREK
Koç University, Turkey

Yazarlara Bilgi | Author Guidelines

- 1) **Kilikya Felsefe Dergisi, uluslararası, hakemli** akademik bir dergidir.
- 2) Dergi, **Nisan** ve **Ekim** aylarında olmak üzere yılda **2 sayı** ve **elektronik** (e-dergi) olarak yayımlanmaktadır. **Nisan** sayısı için gönderilecek çalışmalar **1 Şubat**, **Ekim** sayısı için gönderilecek çalışmalar ise **1 Ağustos**'a kadar kabul edilmektedir. Bu tarihler sonrasında gönderilen çalışmalar derginin sonraki sayısında yayımlanmak üzere değerlendirilmeye alınır.
- 3) Dergi, Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- 4) Yazarlardan çalışma alanlarına uygun olarak, felsefe problemlerine ilişkin özgün katkılar sağlaması beklenmektedir. Dergiye gönderilecek çalışmalar "Araştırma Makalesi" türünde yazılmalı ve daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- 5) Dergiye gönderilen çalışmaların değerlendirilmesinde **çift-kör hakemlik** sistemi uygulanmaktadır. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara, yazarlar hakkında ise hakemlere bilgi verilmez.
- 6) Gönderilen çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmadan önce editör ve/veya yayın kurulu üyeleri tarafından içerik, yazım ve referans kuralları açısından ön değerlendirmeye alınacaktır. Dilbilgisi ve yazım kurallarına, makale şablonunda yer alan biçimsel özelliklere ve/veya referans kurallarına uygun olarak hazırlanmamış çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmayıp, eksik ve/veya hataların durumuna göre, ya gözden geçirilip düzeltilmesi önerisiyle yazar(lar)a **geri gönderilecektir** ya da doğrudan **reddedilecektir**.
- 7) İngilizce hazırlanmış çalışmaların dergiye gönderilmeden önce, dil ve yazım açısından düzeltileri (*Proofreading* ve *Editing*) yapılmış/yaptırılmış olmalıdır. Olası dilbilgisi ve yazım hataları yazarlara aittir. Kilikya Felsefe Dergisi dil ve yazım hataları bakımından sorumlu değildir.
- 8) Çalışmalar, **100-250** kelime aralığında olmak üzere Türkçe ve İngilizce özet ile **beş (5)** adet **anahtar kelime** içermelidir.
- 9) Gönderilecek çalışmalar, kaynakça bölümü hariç, **3.000-6.000** kelime aralığında olmalıdır. Değerlendirmeyi yapan hakem(ler)in önerisiyle ve/veya yayın kurulunun uygun gördüğü durumlarda bu kelime sınırının üstündeki çalışmalar yayımlanabilir.
- 10) Gönderilecek çalışmalar derginin internet sayfasındaki **Makale Şablonu** kullanılarak hazırlanmalıdır. Şablon içinde yer alan Makale Geliş Tarihi, Makale Kabul Tarihi, Sayfa Numaraları, vb. eksik bilgiler, çalışma, hakem değerlendirmesi sonrasında yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde tarafımızdan eklenecektir.
- 11) Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 6.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır. Yazarlar, kaynak gösterimi ve kaynakça oluşturma hakkında detaylı bilgi için derginin internet sayfasında yer alan **Kaynak Gösterme ve Kaynakça Oluşturma Rehberi**'ni esas almalıdır.
- 12) Ön değerlendirmeden geçen çalışmalar, çalışma dosyası üzerindeki her türlü kimlik bilgisi silinerek içerik bakımından değerlendirilmek üzere ilgili alanda çalışma yapmış en az iki hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin "olumlu" görüş bildirmesi gerekmektedir. İki hakemin de "olumsuz" görüş bildirmesi halinde çalışma reddedilir. Hakemlerden birisinin "olumsuz", diğerinin "olumlu" görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanmasında üçüncü hakemin raporu belirleyici olur. Ancak bazı durumlarda çalışma üçüncü hakeme gönderilmeden yayın kurulu kararı ile kabul veya reddedilebilir.

- 13) Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda yazarlara bilgi verilir. Düzeltme istenmesi durumunda, yazarların ilgili hakemlerin eleştiri ve önerilerini dikkate alması beklenmektedir. Hakem değerlendirme sürecinin öncesinde veya sonrasında yayın kurulu ve/veya editörler tarafından da düzeltmeler önerilebilir. Düzeltmiş çalışmanın belirtilen süre içinde dergiye ulaştırılması yazarların sorumluluğundadır.
- 14) Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlar akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin Programı aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
- 15) Kilikya Felsefe Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarda belirtilen görüşler yazarlarına aittir; çalışmaların yayımlanması, derginin bu görüşleri savunduğu anlamına gelmez.
- 16) Yayımlanan çalışmaların tüm hakları Kilikya Felsefe Dergisi'ne aittir. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.
- 17) Çalışmalar kfdergisi@gmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

-
- 1) **Kilikya Journal of Philosophy** is an **international, peer-reviewed** academic journal.
 - 2) The journal is published **twice a year** in electronic format (**e-journal**) in **April** and **October**. The manuscripts for the **April** issue are to be submitted before **February 1**, and the manuscripts for the **October** issue are to be submitted before **August 1**. Submissions after these dates will be assessed for the next issue of the journal.
 - 3) The journal accepts submissions in Turkish and English.
 - 4) Authors are expected to make unique contributions to philosophical problems in accordance with their field of study. Manuscripts are to be written in the form of "Research Article" and accepted for publication on the understanding that they have not been previously published or submitted for publication.
 - 5) The double-blinded assessment system is applied in evaluating the manuscripts submitted to the journal. The authors are not informed about the identities of the referees and the referees are not informed about the identities of the authors.
 - 6) The articles are taken into preliminary examination in terms of writing and reference rules before the editorial team sends them for peer review. For this reason, authors need to pay attention to the rules of spelling and reference. Manuscripts that are not prepared in accordance with grammar and writing rules, article template and/or reference rules will not be accepted for the referee evaluation and, depending on the severity of the mistakes/deficiencies, will be **sent back** to the author(s) with the suggestion to revise it or will be **rejected** directly.
 - 7) Articles in English are expected to have been *proofread* and *edited* prior to submission. The authors shall be **solely responsible** for any grammatical or orthographic mistakes. Kilikya Journal of Philosophy shall not be responsible for any such mistakes.
 - 8) The articles should include an **abstract** of **100-250 words** in English and Turkish, as well as **five (5) keywords** for each language.
 - 9) Articles are expected to be in the range of **3000-6000 words** (*without bibliography*). Longer manuscripts may be published by the recommendation of the reviewing referee(s) and/or where the editorial board deems appropriate.

- 10) Manuscripts are to be prepared according to the **Article Template** on the web page of the journal. The information in the letterhead of the template shall be filled by the editorial team once the article is accepted for publication. The date of arrival, the date of acceptance, the page numbers and other information in the template letterhead will be added by the Editors if the manuscript is accepted to be published after the referee evaluation.
 - 11) The manuscripts should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 6.0 style in terms of reference system, format of footnotes and bibliography. Authors should consult our **Reference Guidelines** on the web page of the journal for detailed information on creating bibliography references and footnotes.
 - 12) Manuscripts that pass the preliminary evaluation will be sent for evaluation by at least two referees related to the field of study. At least two referees need to “approve” in order for the manuscript to be published. If both referees “disapprove”, the manuscript will be rejected. If one of the referees “disapproves” and the other “approves” the manuscript, the manuscript will be sent to the third referee, whose opinion will determine whether the manuscript is to be published or not. However, occasionally the manuscript can be accepted or rejected by the editorial board without sending it to a third referee.
 - 13) The author(s) will be informed in accordance with the referee reports. If correction is requested, the authors are expected to consider the criticism and recommendations of the relevant referees. Corrections may also be proposed by the editorial board and/or editors before or after the referee evaluation process. It is the responsibility of the authors to deliver the corrected manuscript within the specified time limit.
 - 14) The scientific, ethical and legal responsibility regarding the manuscript belongs to the author/authors. Authors should consider academic ethical principles and prepare their work in line with these principles. Manuscript authenticity check will be conducted using Turnitin Program.
 - 15) The opinions expressed in the works published in the Kilikya Journal of Philosophy belong to their authors; the publication of works does not mean that the journal defends or supports these views.
 - 16) All rights of published works belong to Kilikya Journal of Philosophy. Citations can be made provided that the source is explicitly indicated.
 - 17) Please submit the manuscripts to **kfdergisi@gmail.com**
-

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Dergi Künyesi Front Matters	i
Yayın Kurulu Editorial Board	ii
Danışma Kurulu Advisory Board	iii
Yazarlara Bilgi Author Guidelines	v

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Philosophical Architectonics and Theatricality in Gilles Deleuze's Theory

Gilles Deleuze'ün Kuramında Felsefi Arkitektonik ve Teatrallik

Özüm HATİPOĞLU1-15

Spinoza'nın Dil Kuramı: Eleştiriden Pratiğe

Spinoza's Theory of Language: From Critique to Practice

Alber Erol NAHUM 16-35

Kripke'nin Kurgu Çözümlemesinde Ad ve Adımsı Arasındaki İlişki

Relation Between Name and Pretended Name in Kripke's Analysis of Fiction

Erim BAKKAL..... 36-53

Aristoteles ve Heidegger'de Zamanın Amaçsal Araçsallığı

The Teleological Instrumentality of Time in Aristotle and Heidegger

Ece SARAÇOĞLU 54-72

Makale Geliş Tarihi | Received: 29.04.2021
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 29.08.2021

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

PHILOSOPHICAL ARCHITECTONICS AND THEATRICALITY IN GILLES DELEUZE'S THEORY

Abstract: Theatricality, as a methodological basis of Deleuze's theory, insinuates a new thought of Being/beings by emancipating philosophy from its anthropological orientation. Despite the fact that the phenomenological methodologies attempted to link the transcendental with the empirical domain, the source of reflexivity was still the subject. Deleuze's ontological repetition maintains the infinite reflection of the transcendental and the empirical domains into each other, yet it posits the symbolic order as the third order where the infinite reflexive expansion between concept and matter becomes immanently transcended. By taking this formulation as its point of departure, this article analyzes how Deleuze's notion of theatricality operates as the self-reflexive and excessive origin of thought.

Keywords: Philosophical Architectonics, Theatricality, Onto-Topology, Action-Thought, Repetition

GILLES DELEUZE'ÜN KURAMINDA FELSEFİ ARKİTEKTONİK VE TEATRALLİK

Özüm HATİPOĞLU*

Öz: Deleuze, kuramının metodolojik temelini oluşturan teatrallik kavramı aracılığıyla felsefeyi antropolojik yöneliminden özgürleştirerek Varlığı ve varlıkları farklı düzlemde düşünmemizi sağlar. Fenomenolojik metodolojiler aşkın ve ampirik düzlemleri birbirine bağlasa da düşünümelliğin kökeni yine öznedir. Deleuze'ün ontolojik tekrar kavramı ise sembolik düzeni kavram ve madde arasındaki yansımanın aşıldığı üçüncü bir düzen olarak kurar. Bu makale Deleuze'ün kurduğu felsefi sistemin arkitektonik yapısı üzerinden düşünümellik ve aşırılık kavramlarını teatrallik kavramı bağlamında incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefi Arkitektonik, Teatrallik, Onto-Topoloji, Eylem-Düşünce, Tekrar

* Dr. Öğretim Üyesi | Assistant Professor

Işık Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Görsel Sanatlar Bölümü, Türkiye | Işık University, Faculty of Fine Arts, Department of Visual Arts, Turkey

ozum.hatipoglu@isikun.edu.tr

Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9532-6745>

Hatipoğlu, Ö. (2021). Philosophical Architectonics and Theatricality in Gilles Deleuze's Theory, *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 1-15.

1. Introduction: Ontological Repetition as a Radical Thought of Being

There is a force common to Kierkegaard and Nietzsche. (Peguy would have to be added in order to form the triptych of priest, Antichrist and Catholic. Each of the three, in his own way, makes repetition not only a power peculiar to language and thought, a superior pathos and pathology, but also the fundamental category of philosophy of the future. To each corresponds a Testament as well as a Theatre, a conception of the theatre, and a hero of repetition as a principal character in this theatre: Job-Abraham, Dionysus-Zarathustra, Joan of Arc-Clio.¹)

Deleuze's notion of ontological repetition, transcendental empiricism, surmounts the limits of phenomenological anthropology by proposing a radical thesis concerning a new way of thinking about Being/beings. Transcendental empiricism is a non-anthropological philosophy where Being/beings are conceived of as pre-individual, impersonal, and singular repetitions. With the intent of emancipating thought from the limits of anthropological disposition, Deleuze proposes this new way of thinking about Being/beings through his notion of ontological repetition, that is, being able to think the unthought, the radical outside, without subjectification.

Transcendental empiricism subverts the epistemological contrast between intellect and sensibility by positing the Idea as a question/problem determined by the sensible transcendent exercise of thought: "the transcendent element which belongs essentially to beings, things, and event. It is the...theatrical...discovery of the Idea, and...the discovery of a transcendent exercise of sensibility" (Deleuze 1994, p. 195). According to Deleuze, theatricality opens up the possibility of "a philosophy of the future": "They [Kierkegaard, Nietzsche] invent an incredible equivalent of theatre within philosophy, thereby founding simultaneously this theatre of the future and a new philosophy" (p. 8). Theatricality, as a methodological basis of Deleuze's theory, insinuates a new thought of Being/beings by emancipating philosophy from its anthropological orientation. Despite the fact that the phenomenological methodologies attempted to link the transcendent with the empirical domain, the source of reflexivity was still the subject. Deleuze's ontological repetition maintains the infinite

¹ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. by Paul Patton, (New York: Columbia University Press, 1994), p. 5.

reflection of the transcendental and empirical into each other, yet it posits the symbolic order as the third order where this infinite reflexive expansion between concept and matter becomes immanently transcended:

There is still a third moment...Not from image to concept, or from concept to image, but the identity of concept and image. The concept is in itself in the image, and the image is for itself in the concept. This is no longer organic or pathetic but dramatic, pragmatic, praxis, or action thought. (Deleuze 1989, p.161).

By taking these formulations as its point of departure, this article analyzes how Deleuze's notion of theatricality operates as the self-reflexive and excessive origin of thought through the notion of ontological repetition:

When we say...that movement is repetition and that this is our true theatre ... We have in mind the theatrical space, the emptiness of that space ... we think of how repetition is woven from one distinctive point to another, including the differences within itself. (Deleuze 1994, p. 10)

Despite frequently referring to the notion of theatricality, the post-war French philosophers did not embark upon analyzing the relation between theoretical mediation and theatricality thoroughly. The notion of theatricality has a long history of being championed in the service of theories of the self, the discourses of psychoanalysis, semiology, forms of performativity, and articulations of political thought. However, rather than being conceived of as an essential element in the formation of thought itself, it has been reduced to the status of a mere representation. The role of theatricality in Deleuze's philosophy cannot be delineated by means of strategically using theater as a metaphor in the service of theory. As Deleuze indicates, theatrical philosophy "puts metaphysics in motion, in action...no longer reflects on the theatre...neither...sets up a philosophical theater" (8). My main objective in this paper is to explicate why, and moreover how, theatricality operates methodologically in the dialogue between theatre and philosophy. This article examines and charts the dialogue between theatricality and Deleuze's philosophical architectonics, paying particular attention to the spatio-temporal dimension and exposition of thought structures.

2. Structuralism and Dramatic Topologies

In his paper entitled *The Method of Dramatization*, presented to the Société française de Philosophie in 1967, Deleuze describes Ideas as dynamic structures with a specific orientation, width, force, direction, speed, length, and rhythm. The most radical and novel contribution of the presentation, however, is Deleuze's delineation of these tendencies, or what he calls "dynamisms", of the Ideas as dramatic: "I will try to define dramatization more rigorously: they are dynamisms, dynamic spatio-temporal determinations" (p. 107). The notions of spatiality and temporality play here the main

role in apprehending the dramatic truth of Ideas: "Everything changes when the dynamisms are posited no longer as schemata of concepts but as dramas of Ideas" (1994, p. 218).

M. de Gandillac, one of the participants of Deleuze's presentation of *The Method of Dramatization*, requests, in the discussion session, for "some supplementary clarifications on the theme of dramatization" (p. 106). Yet still unconvinced by Deleuze's reply, he questions further: "But in order to translate all of that (which I grasp only in a slightly confused way), why this term dramatization?" (p. 107). Gandillac is not the only one among the participants who expresses his wish for the further elucidation of the notion of dramatization with regard to space-time. M. J. Merleau-Ponty also finds Deleuze's usage of the term obscure: "You spoke at several points in your presentation of spatio-temporal dynamisms and it is obvious that this plays a very important role, which I think I have partly understood" (p. 111). And, R.P. Breton, one other audience, raises a further question: "To what exactly does your method of dramatization apply? In what precise horizon of reality do you pose the topical questions?" (p. 114).

In his reply, Deleuze situates the drama of space-time by drawing on psychoanalysis, by maintaining the architectural account of ideas:

When you make such a system of spatio-temporal determinations...it seems to me that you substitute a drama for a logos, you establish the drama of this logos...a family drama (on dramatiser en famille). Some psychoanalysts employ this word, I think, in order to designate the movement by which logical thought is dissolved into pure spatio-temporal determinations, as in sleep...It is indeed a drama, to the extent that the patient simultaneously organizes a space, manipulates a space, and expresses in this space an unconscious Idea. (p.108)

This dramatic topology insinuates a new approach to thought by describing Ideas as dramas with spatio-temporal coordinates. As spatio-temporal dramas, Ideas "can only be determined with the questions who? how much? where and when? in what case? – all forms which trace its true spatio-temporal coordinates" (p. 92). Ideas express their ontological structure through their topological exposition. Consequently, problems posed by Ideas are neither conceptual nor material problems. They are spatio-temporal problems, whose genesis can be traced through their topological exposition. Consider the Ideas of line and circle. The difference between a line and a circle is, indeed, the difference between being a straight line and being a curved line: "the dramatization of the Idea of a line in so far as it expresses the differentiation of the straight from the curved" (1994, p. 218). What I would call the *trans-formation* from the straight to the curved position is inscribed in the Idea of a line. Line is thus the differential of its straight and curved expositions: "It is precisely the dynamism which divides the concept of line into straight and curved" (p. 96). It is therefore possible to conclude that the dramatic Idea of a line manifests itself as the differential of its straight and curved expositions. Put otherwise, line is constituted through its spatio-temporal *trans-formation* from the straight to the curved.

This dramatic mode of inquiry, according to Deleuze, is an “integral calculus performed unknowingly” (p. 174). Dramatization thus operates as the methodological basis of Ideas by taking derivatives. Based on the Idea of line, the “integral calculus” is to be understood as the differential of the straight and curved expositions. That is to say, the spatio-temporal displacement from straight to the curved line posits the Idea of a line as the relational difference between becoming-straight and becoming-curved. If the Idea of a line constitutes itself through its passage from straight to curved position, then the structural essence of the Idea is trans-formation. Idea acts as the differential of its situational incarnations in its different expositions. Therefore, Idea becomes posited as the differential of its continuous restructuration.

In his essay *How Do We Recognize Structuralism*, Deleuze undertakes a structural elaboration of the symbolic order in the following terms:

The first criterion of structuralism, however, is the discovery and recognition of a third order, a third regime: that of the symbolic. The refusal to confuse the symbolic with the imaginary, as much as with the real, constitutes the first dimension of structuralism. (p. 171)

Here Deleuze articulates the symbolic order in terms of what he calls the third order, the notion which he frequently uses to describe the symbolic structure of Ideas. His use of the notion third order necessitates a detailed discussion for it entails a radically new reformulation of the structuration of Idea. In *The Time-Image*, for instance, the third term/moment is outlined as follows:

There is still a third moment, equally present in the two previous ones. Not from image to concept, or from concept to image, but the identity of concept and image. The concept is in itself in the image, and the image is for itself in the concept. This is no longer organic or pathetic but dramatic, pragmatic, praxis or action thought. (p. 161)

This text demonstrates the dramatic account of the third moment by disclosing that the third order demarcates neither a conceptual nor a material order, in that it does not imply the conceptual determination of matter/image (“not from image to concept”) or the material/imagistic determination of concept (“from concept to image”). This onto-topological approach maintains the conceptual determination of matter and the material determination of concept but formulates the symbolic order as the dramatic order of Ideas, by and through which the reciprocal determination of concept and matter becomes immanently transcended. It is therefore possible to argue that Deleuze’s formulation depicts the symbolic order as the third order, where the conceptual and material determinations have become resolved, and the Idea, freed from its determinations, becomes posited as a spatio-temporal dynamism. It is by the emancipation of thought from the limits of conceptual and material determinations that the Ideas express their pure spatio-temporal expositions. The orientation, direction, force, speed, and rhythm of the Ideas express themselves as the intensive

and pre-individual forces. The symbolic order is thus the per-formative order where Ideas perform their intensive and pre-individual spatio-temporal coordinations.

Therefore, the notion of symbol must not be understood either as a concept or matter, but rather as the spatio-temporal exposition and expression of the Idea. Symbol cannot be reduced to a concept or matter for it does not belong to any conceptual or material domain. The symbol could only be comprehended within the horizon of another order: "Finally, in depth we can distinguish axiomatic varieties which determine a common axiom for differential relations of a different order" (p. 187). The symbolic order is thus the third order compared to the material and conceptual orders. More precisely, symbol is the third term with regard to matter and concept. Concerning the material, conceptual, and symbolic orders, Deleuze writes: "We can enumerate the real, the imaginary, and the symbolic: 1, 2, 3" (p. 172). It follows from this observation that the real refers here to the material order, the imaginary to the conceptual, and the symbolic to the order of symbols or the third order. Therefore, the symbolic order is not composed of any real or imaginary contents:

What does the symbolic element of the structure consists of? ...Distinct from the real and the imaginary, the symbolic cannot be defined either by pre-existing realities to which it would refer and which it would designate, or by the imaginary or conceptual contents which it would implicate. (p. 173)

Therefore, that which posits and transcends the concept-image pair in a single act is the third element: "Finally, the differential relation presents a third element" (Deleuze 174).

This third element denotes here the pure repetition of the singular universal: "repetition as universality of the singular" (Deleuze 1). That is to say, the ontological repetition refers to the repetition of the singular universalities, that is, to "the Same of that which becomes": "To repeat...in relation to something unique or singular...They do not add a second and a third time to the first, but carry the first time to the nth power" (1). The multiplicity inherent to the singular universality posits itself as the becoming-itself of the single nth time. In other words, the singularity of the pure multiplicity differentiates itself from itself by repetitively referring to itself: "Returning is the becoming-identical of becoming itself" (p. 41). One could, then, claim that the Same is self-referential, that is to say, it recurs appearing identical to itself: "The eternal return does not bring back the same, but returning constitutes the only Same of that which becomes" (41). Deleuze construes the Same of the infinite repetition as the Idea: "The differential of the Idea is itself inseparable from the process of repetition" (p. 201). In and through the Idea, the mediation between concept and form becomes resolved: "that of the universal and singular reunited...dissolves the mediations" (p. 7). The Idea, free of all its determinations, becomes immediate mediator mediating itself with itself in an infinite movement towards itself; the Idea differentiates itself from itself to become for-itself. However, since its for-itselfness manifests a pure differential identity, it can only become for-itself by being the Same of that which differentiates itself from itself. Hence, self-referentiality and self-differentiation occur simultaneously. The self-referentiality of the differential causes the difference to self-differentiate, while

simultaneously this self-differentiating difference causes the differential act to be self-referential, that is, the Same of the differential. The self-referential and the self-differentiating movement are the one and the same movement, because it is necessary for anything self-referential to refer to its beyond in order to arrive at the Same. Concerning the sameness of the self-referential and self-differential act, Karatani indicates the following:

The self-referential formal system is dynamic because of incessant internal slippage (self-differentiation) ...the law of the excluded middle cannot be established in these conditions, the necessity of choosing "either this or that" is replaced by "both this and that". (Karatani, p. 93)

In other words, the Idea (the differentials of thought) differentiates itself from itself by referring to the differentials of thought (itself). The self-referentiality of the Idea is doomed to be infinite, simply because the self-differentiating difference can never close in on itself. Yet, at the same time, it can only differentiate itself by referring to itself, that is to say, by closing in on itself. It is this tension of the "self-referential paradox", which puts things into repetitive movement. This dialectical movement of the repetition is infinite: "the indeterminate horizon of a transcendental problem...once it is a question of setting dialectic in motion" (p. 188).

3. Symbolic Architectonics

Commenting on Cantor's conception of set theory, Karatani writes:

Cantor saw infinity not as limitless but as a number. With this, the paradox of set theory emerged, which can be described as follows: 'if we grant the theorem "Given any set, finite or infinite, a set with more elements can always be obtained", then the moment one considers "the set of all the possible elements", a contradiction arises'. (1995, p. 52)

What does this paradox of set theory, which Karatani calls "self-referential paradox" (55), imply here? What is its relation to theatricality and Deleuze's philosophy?

Deleuze formulates his theories by using physical and mathematical symbols, which are neither conceptual nor material, but dramatic and multi-dimensional. In order to imagine Ideas as active and dynamic structures, one needs to abandon a two-dimensional approach to Deleuze's conception of Idea. Consider Deleuze's explanation of infinity through set-theory:

All framing determines an out-of-field: ...when a set is framed, therefore seen, there is always a larger set, or another set with which the first forms a larger one, and which can in turn be seen, on condition that it gives rise to a new out-of-field ...The whole is therefore like a thread which traverses sets and gives each one the possibility [...] of communicating with another, to infinity. (1989, p.16)

This frame within a frame approach based upon set theory can never be comprehended by projecting it onto a two-dimensional surface. If it is imagined as circles inside each other drawn on a flat surface, then the nuances of the way these sets act and interact will disappear. The interaction between the sets is multi-dimensional. To this end, set theory is crucial in order to delineate what is meant here by the multiple infinities, and hence, multi-dimensional structures:

The real frontier defining modern mathematics lies not in the calculus itself but in other discoveries such as set theory which, even though it requires, for its own part, an axiom of infinity, gives a no less strictly finite interpretation of the calculus. (Deleuze, 1994, p. 176)

Deleuze defines Ideas as the multiplicities of multiplicities. He expresses it as follows: "Ideas are varieties which include in themselves sub varieties" (187). The sub varieties of the Ideas are its subsets, that is to say, all the possible combinations of the elements that the set contains.

Let us take a set that contains two elements as an example: set $A = (1, 2)$. The subsets of set A can be expressed as follows: $[(1), (2), (1,2), (\emptyset)]$. The 'self-referential paradox' to which Karatani alludes is the gap between the set A and its subsets. In other words, the self-referential paradox' operates through the gap between the structure of set A and its metastructure. According to Alain Badiou's theoretical description of set theory in *Being and Event*, the metastructure of set A implies the subsets of a set: "the gap between structure and metastructure, between element and subset." (2006, p. 11) Concerning the gap between the structure and metastructure, Badiou writes: "The subsets of a set necessarily contain at least one multiple which does not belong to the initial set. We will term this the theorem of the point of excess." (p. 11) Therefore, the metastructure of a set, or the subsets of the set, is always in excess of the structure of the set. Karatani's 'self-referential paradox' precisely refers to this disjunction between the structure and the metastructure of an enclosed entity such as a set; as Badiou writes: "every structure calls upon a metastructure." (p. 11)

The significance of Cantor's theory is its disclosure of the "self-referential paradox" with regard to the gap between the structure and metastructure of a set. This paradox can be expressed as follows: once "the set of all the possible elements" is enclosed within a set, or when the set closes in on itself by forming one out of itself, it delimits itself. The question then becomes: what occurs outside of its limits? Another way of asking the same question is: if, as set theory suggests, every set has subsets, then the infinite set, "the set of all the possible elements", has subsets as well. Yet, if 'the set of all the possible elements' is the infinite set, how can the subsets of the infinite set, its metastructure, be in excess compared to the infinite set? By definition, the infinite set is infinite, in that everything belongs to it. How can the infinite set have a metastructure?

The reason is the following: once a set closes in on itself, it not only determines its own limits, and hence, constitutes itself, but simultaneously, it determines its out-of-field (metastructure), which does not belong to the set itself. Consequently, "the set of all the possible elements" is not "the set of all the possible elements". If all does not

belong to it, it is not infinite. However, it is infinite at the same time, because an infinite set could exist only in the condition of having a set with “all the possible elements”. The “self-referential paradox” thus implies the fact that any set, by closing in on itself, makes this closure simultaneously possible and impossible. As we can see, the self-referential act (the set becoming one by closing in on itself) and self-differentiating act (by closing in on itself, it differentiates itself from its out-of-field) are one and the same movement. It is thus necessary, according to Karatani, for anything self-referential to refer to its beyond to arrive at itself: “The self-referential formal system is dynamic because of incessant internal slippage (self-differentiation)” (p. 93). The out-of-field or the metastructure of any set is located beyond the limits of the set itself. That is, the metastructure is located beyond the structure of the set but is not transcendent to it. On the contrary, the beyond is with-in at the same time that it is with-out. Therefore, the infinite set, ‘the set of all the possible elements’, is a set that has become one or self-referential by closing in on itself. That is to say, it is only through its limits that a set becomes infinite. However, by the same token, it becomes finite. What, then, is located beyond the limits of infinity?

Beyond the limits of infinity, there are other infinities. Thereupon, the infinite set is infinite, but it is not the only set that is infinite. The infinite set has an infinite number of subsets, which, in turn, have infinite numbers of sets with which, once again, infinite numbers of subsets with infinite numbers of sets can be constituted. Or rather, as Deleuze states, “the parts belong to various sets, which constantly subdivide into subsets or are themselves the subset of a larger set, on to infinity” (1989, p. 16). Therefore, there are multiple infinities, each of which has multiple infinities, each of which in turn has multiple infinities, and so forth. By revealing the multiplicity of infinities, what Karatani calls Cantor’s “self-referential paradox” demonstrates that there are multiple infinities that are interlocked within each other. These multiple sets of infinities are inter-active. More precisely, the inter-action between different layers of sets makes the structure of communication among the sets multi-layered and infinite. They act and inter-act simultaneously at and within multiple layers of space.

The primary purpose of the philosophical architectonics is to examine the topological structure of thought by displaying ideas as spatial and temporal entities. The basic thesis of the architectonics of philosophy is that the ideas are, simultaneously, spatial and temporal structures, or rather, they have an architectural form. Karatani calls the philosophical inquiry whose aim is to reveal the structural formation of thought “the will to architecture”, which encompasses; both the will to construct thought-structures and the will to know the ways by which these structures have been constructed (1995). The will to know implies the desire to know the architectural form -the topological structure- of things, ideas, and events. The architectural conception opens the possibility of considering ideas as multi-dimensional entities, which, on the one hand, move in space and time, and, on the other, are made up of space and time. Only in this

expanse could the ideas be considered as entities, which can condense, displace, disguise, dilate, contract, rotate, expand, stretch, graft, compose, and decompose. Consequently, movement becomes the basic constitutive fabric of the ideas. Conceiving of the ideas as spatio-temporal movements posits the matter of truth as the problematic of space and time. Therefore, the truth of ideas can be traced in their spatial and temporal trajectories that are constitutive of their structure. What is at stake here is not the conceptual or material determination of the idea, but its spatial and temporal exposition.

Deleuze's procedure for establishing his theoretical framework compels one to ascribe a spatial account to his textual work. The spatial enactment of the texts puts thought into action. Here, thought is not conceived of as a two-dimensional textual practice but rather as a topological act: "Multiplicity is neither axiomatic nor typological, but topological" (1988, p. 14). This multi-dimensional dynamism gives movement to the act of thinking by registering the Ideas as plastic constellations made up of space. Consequently, the inter-actions among Ideas are played out in the spatial register. The structure of an Idea is in topological contact with the whole set of structural relations. Therefore, Ideas are determined topologically via their inter-action.

The consequence of this topological determination is twofold: on one hand, an Idea is determined by the whole set of relations; on the other hand, the Idea itself determines the whole set of relations. The reason for this reciprocal determination is the fact that the Idea constitutes itself by differentiating itself from the relational whole, which determines its existence. Basically, an Idea is determined as part of the whole *while* the whole is simultaneously determined as part of the Idea. As part of the whole, the Idea becomes singular by differentiating itself from the whole. However, in differentiating itself from the whole, the Idea encompasses the whole and then transcends it immanently, by differentiating itself from the whole that it has encompassed. Thus, the Idea differentiates itself from the whole by differentiating the whole that it has encompassed, once again, from the whole that it has encompassed. The fact that the whole is infinitely differentiated in itself indicates division, and hence multiplication of the whole. This amounts to saying that there is not one whole, but rather multiple wholes that are interlocked within each other. Ideas infinitely differentiate the wholes from the wholes, or the infinities from the infinities. Therefore, Deleuze's aforementioned frame-within-a-frame approach, based upon set theory, can never be fully comprehended by projecting it onto a two-dimensional surface. It does not imply a two-dimensional and successive expansion, growth, or progression of the sets. If the concept of infinity is imagined as circles inside each other, drawn on a flat surface, then the nuances of the manner in which these sets act and inter-act will disappear. The basic reason for this is that, for Deleuze, there is not a single infinite but rather multiple infinities that are interlocked within each other.

Deleuze's theory is multi-dimensional because central to his theoretical formulations is the notion of multiplicity, which can only be grasped within the horizon of dimensionality. The basic parameters of this formulation prompt a multi-dimensional

approach to the notion of thought: “An Idea is an n-dimensional, continuous, defined multiplicity” (1994, p. 182). Ideas are n-dimensional entities, but n is equal to one: “Infinite comprehension is the correlate of an extension=1” (1994, p. 11). Thus, ‘the set of all the possible elements’ becomes one with itself as it simultaneously becomes an infinite set. Or rather, infinity becomes singularized when the infinite set becomes one with itself.

4. Singularity and Theatricality

Now, the notion of singularity maintains a critical place in the discourse of theatricality. Commenting on the role of theatricality in Deleuze’s theory, Foucault writes, “it makes the event indefinite so that it repeats itself as a singular universal [...] if the role of thought is to produce the phantasm *theatrically* and so repeat the universal event in its extreme point of singularity (*emphasis mine*)” (theatrum philosophicum, p. 224) To fully understand the implications of Foucault’s comments, let us return to Deleuze’s statement, which expresses this relation clearly: “as Peguy says, it is not Federation Day which commemorates or represents the fall of the Bastille, but the fall of the Bastille which celebrates and repeats in advance all the Federation Days” (1994, p. 1). What are the implications of this remark on the rapport between singularity and theatricality?

The fall of the Bastille encompasses all the Federation Days or all its commemorations once and for all. The singularity of the fall of the Bastille is structured to repeat itself infinitely. This event, the fall of the Bastille, exposes itself as the singular expression of its repetitions by and through the Federation Days, which then in turn commemorate the singularity of the event. By the same token, the singular event becomes one with itself only in the condition of being infinitely repeated. Its singularity thus implies the variations that it encounters in each of the Federation Days that have taken, are taking, and will take place; the differential identity of the fall of the Bastille becomes identical with itself by passing through its repetitive commemorations. Thus, the fall of the Bastille is an event whose singularity is constituted so as to repeat its variations infinitely once and for all. It displays the one and same of all it will have become by encompassing all the Federation Days.

It follows that the fall of the Bastille has happened only in order to be commemorated or repeated: “To repeat...in relation to something unique or singular...They do not add a second and a third time to the first, but carry the first time to the ‘nth’ power” (1994, p. 1). The first time, the one, becomes infinite by being carried to the nth power. However, as we have previously indicated, n is equal to one. Thus, infinity becomes singularized. Therefore, the one, the fall of the Bastille, already envelops all its repetitions, which carry it ‘to the nth power.’ Its repetition via the Federation Days is

already inscribed in the structure of the event itself. What infinitely repeats itself is thus nothing but the one. The one repeats itself n times.

However, what is at stake here is not the repetition of the same, but the same of the repetition. The repetition of the same is to repeat something for the second, third or fourth time, whereas the same of the repetition implies the determination of the second, third or fourth time as the essence of the first time: "what is important in principle is n times as the power of a single time, without the need to pass through a second or third time" (1994, p. 3). The point to emphasize here is that the same never repeats itself. It is by and through the repetition itself that the same or the one becomes constituted: "The eternal return does not bring back 'the same', but returning constitutes the only Same of that which becomes. Returning is the becoming-identical of becoming itself" (1994, p. 41). Repetition is thus the essential foundation of the same, which continuously varies: "Repetition in the eternal return, therefore, consists in conceiving the same on the basis of the different" (p. 41). Consequently, what determines the differential identity of the Idea is its recurrence or repetition: "The differential of the Idea is itself inseparable from the process of repetition" (p.41).

It is precisely in this regard that Deleuze attributes theatricality to the act of thinking: "Only the extreme, the excessive returns; that which passes into something else and becomes identical. That is why the eternal return is said only of the theatrical world of the metamorphoses and masks" (p. 41). With its particular focus on the notion of excess, this statement articulates two theses. First, it theorizes self-identity as a passage: "that which passes into something else and becomes identical". Second, it proposes that this passage is theatrical. Therefore, the two theses converge on the theatricality of repetition with variation, which is, in turn, the condition of self-referentiality. In other words, only through the act of moving away from itself does something turn back upon itself. As such, this variation is regulated by what Deleuze establishes as theatrical repetition. The Idea becomes singularized by "pass[ing] into something else and becom[ing] identical" (p. 41). More precisely, this theatrical repetition functions as the differential identity of that which is identical to itself. Things become differential only under the condition that they continuously recur by turning back upon themselves.

Hence, the self-referential and self-differential movement is the same movement. The self-differentiating difference can never close in on itself. Yet, simultaneously, it can only differentiate itself by referring to itself, that is, by closing in on itself. This tension of the "self-referential paradox", the tension between the structure (the interior of a set) and the metastructure (the exterior of a set), is theatrical.

Karatani explains the "self-referential paradox" by drawing on Godel's mathematical logic:

Godel discovered a...*seemingly self-enclosed movement*. By means of this calculation he ingeniously set up a self-referential paradox wherein meta-mathematics,

understood as a class, gets mixed into the formal system as a member of that class (*emphasis mine*) (p. 55).

If the 'self-referential paradox' is predicated on the relation between the interior and the exterior of a set, the theatricality of the 'seemingly self-enclosed movement' can only be grasped within the horizon of space. Therefore, the question of how to map the theatricality of this movement should be posed in spatial terms. And, central to this "seemingly self-enclosed movement" is the notion of singularity.

What is theatrical, according to Deleuze, is this repetition of the same, which is simultaneously self-referential and self-differential. It is precisely in the framework established here that Deleuze takes up the question of the role of theatricality in philosophy:

Returning is the becoming-identical of becoming itself ...Such an identity, produced by difference, is determined as "repetition". Repetition in the eternal return, therefore, consists in conceiving the same on the basis of the different. However, this conception is no longer merely a theoretical representation: it carries out a practical selection among differences according to their capacity to produce – that is, to return or to pass the test of the eternal return. The selective character of eternal return appears clearly in Nietzsche's idea ... Only the extreme forms return –those which, large or small, are deployed within the limit and extend to the limit of their power, transforming themselves and changing one into another. Only the extreme, the excessive, returns; that which passes into something else and becomes identical. That is why the eternal return is said only of the theatrical world. (1994, p. 41)

Something can be identical to itself (self-referential) only by becoming one and the other at the same time. That which is simultaneously one and the other is nothing but the excluded middle. In other words, the excluded middle is the third term compared to the one and the other. It is the limit of the one and the other, and thus, it takes place in-between (interval). It self-differentiates and self-preserved in a single stroke. Therefore, I think, self-differentiation is the identity of the excluded middle or, what one might call, the third term. The excluded middle, I believe, is the Same of the one and the other; 'the Same of that which becomes'. As Deleuze emphasizes, eternal return (infinite becoming) is the repetition of the Same; the Same, which infinitely displaces and disguises itself in order to be identical to its differential identity: "Repetition is truly that which disguises itself in constituting itself, that which constitutes itself only by disguising itself...The same thing is both disguising and disguised". (Deleuze, p. 17). The self-referentiality of the Same is excessive: "Only...the excessive returns; that which passes into something else and becomes identical. That is why the eternal return is said only of the theatrical world of the metamorphoses and masks" (p. 41). The self-referential excess, the middle/third term of a system, constantly disguises and displaces itself precisely because it is excessive in itself: "A self-referential formal system...is multicentered and excessive (62)...as Godel

demonstrated, formal systems are destined to result in self-referentiality...that generates excess" (Karatani , p. 98-99). What is theatrical is this self-reflexive supplement, that is to say, the differential being of the Idea. Hence, ontology of repetition is a theatrical ontology.

5. Conclusion

In order to surmount the limits of the so-called phenomenological anthropology, it was necessary to formulate a radical thesis concerning a new thought of being. Deleuze's ontology of repetition, transcendental empiricism, proposes this new, "radical thought of being". Transcendental empiricism does not link/distinguish the transcendental form from the empirical matter on the basis of any subjectivity, because Ideas, as Deleuze explicates them, belong to the symbolic order of the pre-individual singularities. In that sense, it is crucial to search for thought, which is neither conceptual (subjective) nor imagistic (objective). Deleuze's ontology of repetition, theatrical ontology, succeeds inventing this new way of thinking about being, that is to say, being able to think the unthought without anthropologizing.

BIBLIOGRAPHY

Badiou, A. (1994). Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*. In C. V. Boundas & D. Olkowski (Eds.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy* (pp. 51-69). New York, NY: Routledge Press.

Badiou, A. (2006). *Being and Event* (O. Feltham, Trans). London: Continuum.

Brewer, M. M. (1985). Performing theory. *Theatre Journal*, 37, 13-30.

Cache, B. (1995). *Earth Moves* (A. Boyman, Trans). Cambridge: The MIT Press.

Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. (P. Patton, Trans). New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. (1997). One Less Manifesto. In T. Murray (Ed.), *Mimesis, Masochism, and Mime: The Politics of Theatricality in Contemporary French Thought* (pp. 239-259). Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Deleuze, G. (2004). How Do We Recognize Structuralism? In D. Lapoujade (Ed.), *Desert Islands and Other Texts*. (pp. 170-193). Los Angeles: Semiotext(e).

Deleuze, G. (1986). *The Movement-Image* (H. Tomlinson & B. Habberjam, Trans). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. (1989). *The Time-Image* (H. Tomlinson & R. Galeta, Trans). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. (2009). *Foucault* (S. Hand, Trans). Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Deleuze, G. (1992). *The Fold: Leibniz and the Baroque* (T. Conley, Trans). Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Deleuze, G. (1967). The method of dramatization. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, LXII, 89-118.

Foucault, M. (1997). *Theatrum Philosophicum*. In T. Murray (Ed.), *Mimesis, Masochism, and Mime: The Politics of Theatricality in Contemporary French Thought* (pp. 216-239). Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic* (G. Giovanni, Trans). Cambridge: Cambridge University Press.

Karatani, K. (1995). *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money* (S. Kohso, Trans). Cambridge: The MIT Press.

Murray, T. (1997). Introduction: The Mise-en-Scene of the Cultural. In T. Murray (Ed.), *Mimesis, Masochism, and Mime: The Politics of Theatricality in Contemporary French Thought* (pp. 1-27). Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Rodowick, D.N. (1997). *Gilles Deleuze's Time Machine*. Durham and London: Duke University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 05.08.2021
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 17.09.2021

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

SPİNOZA'NIN DİL KURAMI: ELEŞTİRİDEN PRATIĞE

Alber Erol NAHUM*

Öz: Bu makalede Spinoza'nın dil eleştirisinin ve çözümlemesinin tartışılması amaçlanmaktadır. Bilindiği gibi, Spinoza, İbranice hakkında yarım kalmış bir dilbilgisi kitabı kaleme almış olsa da, bugün dil felsefesi diye adlandırılan alanda bir yapıt vermiş değildir. Bununla birlikte, dil konusunun, anlama yetisinin düzeltilmesinin önemli ayaklarından biri olması ölçüsünde, Spinoza açısından, felsefi uslamlama için bir propedötik işlevi gördüğü söylenebilir. Hatta Spinoza'ya göre, kendisinden önce gelen bazı filozofların doğanın ortak düzenini ve zorunlu nedenselliğini kavrayamamış olmasının nedeni, tam da fikirlerin ve şeylerin bağlantı ve düzenlerini izlemek yerine, doğayı açıklamak için dilsel kategorilere başvurmalarıdır. İşte bu yüzden, felsefenin ilk adımlarından biri dilin bedensel-imgelemsel doğasının aydınlatılması olmalıdır. Böylelikle dilin felsefi amaçlar doğrultusunda, yani upuygun fikirlerin iletilmesi için kullanılmasına zemin hazırlanacaktır. Bu yazıda, Spinoza'nın geliştirdiği dil kuramının, dil olgusunun psikolojik-bilişsel açıdan çözümlemesi kadar, kendine-gönderimli kavramsal bir dilin geometrik düzende kurulmasını da içerdiği ileri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, dil, imgelem, bellek, fikir.

SPINOZA'S THEORY OF LANGUAGE: FROM CRITIQUE TO PRACTICE

Abstract: This paper aims to discuss Spinoza's critique and analysis of language. Even though he wrote a book on Hebrew Grammar, Spinoza did not devote an independent study to the philosophy of language. But it seems as though that, from his viewpoint, this issue serves as a propaedeutic for philosophical reasoning, insofar as it is the basic component of the emendation of the intellect. In fact, according to Spinoza, one of the main reasons why some of the philosophers fail to grasp the common order of nature and its causal necessity, is the fact that they follow the categories of language, rather than the order and the connection of the ideas and things. Therefore, one must understand first and foremost the corporeal-imaginative nature of language, in order to use it for philosophical purposes, i.e. for communicating adequate ideas. So, it will be argued here that Spinoza's theory of language involves a psychological-cognitive

* Arş. Gör. Dr. | PhD

Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey.

aenahum@gsu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-0866-8596

(Bu çalışma Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri tarafından desteklenmiştir. BAP Proje Kodu: 19.501.001.)

Nahum, A. E. (2021). Spinoza'nın Dil Kuramı: Eleştiriden Pratiğe. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 16-35.

analysis of language as well as a *more geometrico* construction of a self-referential conceptual language.

Keywords: Spinoza, language, imagination, memory, idea.

Yeni bir dilbilgisi kitabı çıktı mı bugünlerde? Öznenin, yüklemün filan başka bir düzen içinde yerleştirilmesini sağlayarak beni istediğim anlama kavuşturacak böyle bir kitap. Ne diyorlarsa, yalnız onu demek isteyenler için geliştirilmiş düşünce ve ifade kuralları ne zaman bulunacak?

Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*.

1. Giriş

Spinoza'nın düşüncesinde dil, başka pek çok felsefi öğretilerde olduğu gibi, bilginin hem nesnesi hem de aracı konumundadır. Dilin yapısına ve dilde anlamın kuruluşuna yönelik inceleme ile dilin felsefi kullanım için işlenmesinin burada birbirini tamamladığını görürüz. Öncelikle dilin, insan doğasıyla bağlantısı içinde, fizyolojik-psikolojik-bilişsel açıdan çözümlenmesi gerekmektedir. Spinoza'nın epistemolojik-etik tasarısı için zorunludur böylesi bir çözümlenme: Verili haliyle nasıl işlediğinin, hangi nedenselliklere tabi olduğunun saptanması, dilin bir "yanılsama" ve ideolojik "baskı" mecrası olmaktan çıkarılarak bir özgürleşme ve yetkinleşme aracına dönüştürülmesinin en önemli uğraklarından biridir.¹

Şu halde, Spinoza'nın dile temelde iki farklı açıdan yaklaştığı söylenebilir: *Teolojik-Politik İnceleme*'deki Tevrat okuması, doğal gerçekliğin upuygun bilgisiyle değil, kutsal metinlerin "gerçek anlamları" ve gerçek hedefleriyle ilgili olduğu ölçüde, bugün dilbilimsel ya da filolojik diye nitelenebilecek bir incelemedir: Tanrı ya da Doğayı açıklamaya değil, belli bir dilin yapısı ve öğeleri (fonetik, morfoloji, sentaks vs.) ile özgül bir tarihsel-toplumsal bağlama oturan bir dilde yazılmış metinlerin oluşumunu aydınlatmaya dönük bir inceleme (*TTP*, VII, § 5).² *Teolojik-Politik İnceleme*'de başladığı

¹ Krş. Bove (1991): "Aslında dil sorunu [Spinoza'nın düşüncesinde] strateji terimleriyle ortaya konmuştur, çünkü dil zorunlu olarak birbirine eklenen iki büyük tehlike içerir: yanılsama ve baskı."

² Spinoza'dan alıntı yapmak için yararlandığım Türkçe çevirilerin hepsini kaynakçada belirtiyorum. Alıntılarken bazen çeviriyi değiştiriyorum ya da ilgili kısmı yeniden çeviriyorum. Bunu yaparken de, çoğunlukla, yine kaynakçaya aldığım (ve hepsi orijinal Latince metnin yeni edisyonlarını içeren) Fransızca çevirilere başvuruyorum. Metin içinde verdiğim referanslarda, Spinoza'nın yapıtlarının iç bölümlerine düzenindeki ilgili yerlere işaret etmekle yetineceğim. Bu amaçla kullandığım kısaltmalar şunlar: *TTP*: *Tractatus theologico-politicus* (Teolojik-Politik İnceleme), *E*: *Ethica* (Etika), *Praef*: *Praefatio* (önsöz), *Com*: *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* (İbrani Dili Dilbilgisi Elkitabı), *TIE*: *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme), *ax*: *Axiom* (belit), *p*: *Propositio* (önerme), *sc*: *Scholium* (not), *Ep*: *Epistola* (mektup), *CM*: *Cogitata Metaphysica* (Metafizik Düşünceler), *cor*: *Corollarium*

bu araştırmayı yarım kalan son yapıtı *İbrani Dili Dilbilgisi Elkitabı*'nda daha teknik bir düzlemde ilerletecektir Spinoza.³ *Etika*'daki dil eleştirisi ve dilin doğasına ilişkin sorgulama ise, Tanrıyı/tekil şeyleri ilk nedenleriyle bilmemizi sağlayarak bizi "elimizden tutmuş gibi insan zihninin en yüksek kutluluğuna götüren" felsefenin bir ögesidir (*E*, II, Praef).

Öte yandan dil, *olduğu haliyle*, felsefe için ne bir *kaynak* ne de *araç* olabilir Spinoza'ya göre. Dili bir dayanak ya da kılavuz olarak kabul etmek, olsa olsa, şeylerin doğal düzenini kavramamızı engelleyecek önyargıları çoğaltacaktır. Ancak, dile yönelik bu sakıncalı ve çekinceli tutum, felsefi söylem için upuygun olacak kavramsal bir dil ya da felsefi bir iletişim olanağını kesinlikle dışlamaz. Unutulmamalıdır ki, Spinoza baştan itibaren "iletilebilir" (*sui communicabile*), yani iletişime ve paylaşıma konu olabilecek bir "gerçek iyi" arayışındadır (*TIE*, §1; Canaslan 2015: 70-71). İnsanlar arasındaki bu düşünsel-duygusal paylaşımın aracıysa yine dil olacaktır, ama "upuygun fikirler"i ve "ortak mefhumlar"ı aktaracak biçimde işlenmiş bir dil.

Bu makalede, hızlıca sıraladığım bu izlekleri açıklamayı hedefliyorum. İlkini kimi örnekler üzerinden Spinoza'nın gündelik ve "felsefi" dil eleştirisine değineceğim. Böylece dilin hangi koşullarda bir yanılma ve yanılıma kaynağı olduğu açıklığa kavuşacaktır. İkinci olarak, Spinozacı bakış açısından dilin doğasını konu alacağım. Burada önce fikirlerin/şeylerin düzeniyle imgelerin/sözcüklerin düzeni arasındaki ontolojik farkı, nedenleriyle ortaya koymam gerekecek. Sonra, bu zemin üzerinde, dilin insanda hangi yetilerle ilişkili olduğuna ve insanın nedenlerin bilgisinden yoksun olduğu doğal varoluş koşullarında dili nasıl algılayıp kullandığına dair Spinozacı çözümleme üzerinde duracağım. Son olarak da, felsefe için *upuygun* ve *kullanışlı* olabilecek bir dilin Spinoza'da hangi ilkeler temelinde düzenlendiğini tartışacağım.

2. Felsefede Yanılma Kaynağı Olarak Dil

2.1. Descartes'ta dil ve düşünme ilişkisi

Spinoza'nın *Etika*'da, dönemin saygı kalıplarına uygun olarak "çok ünlü kişi" diye andığı filozofun görüşleriyle başlayalım (*E*, V, Praef). Descartes'a göre dil ya da söz düşüncenin ifadesidir. Bunun böyle olduğunu göstermek için birkaç yerde insanlarla hayvanları karşılaştırır *Yöntem Üzerine Konuşma* yazarı. "En aptal insanlar, hatta deliler bile" çeşitli sözleri biraraya getirip meramını iyi ya da kötü anlatır ve düşüncelerini az çok düzenli bir söylemle aktarabilirken, konuşma için fiziksel olarak ne kadar donanımlı olursa olsun hiçbir hayvan böyle bir şey yapamıyordur: "Bu da –diye

(önerme sonucu), app: *Appendix* (ek), TP: *Tractatus Politicus* (Politik İnceleme), def: *Definitio* (tanım), def aff: *Affectuum Definitiones* (duyguların tanımları), exp: *Explicatio* (açıklama).

³ Bu kitabın amaçlarından biri, İbranicenin Kutsal Kitap'a atfedilen tasarımlarla anlaşılmasının yerine, Kutsal Kitap'ın İbranicenin yapısına özgü mantıktan hareketle yorumlanmasını geçirmektir. Yazar sanki bu iddialı çalışmada da gelenekten kopuşunu vurgulamak istemiştir. O kadar ki, bir noktadan sonra hep genişleyen bir metinsel uygarlık olarak varlığını sürdürmüş Yahudiliğin uzun yorumlama tarihinde hiçbir öncelinin (ya da benzerinin) olmadığını öne sürer. Kendi deyişiyle, "Kutsal Kitap'ın Dilbilgisini yazan çok kişi olmuştur da, kimse İbrani dilinin Dilbilgisini yazmamıştır" (*Com.* VII). Krş. Harvey (2002).

devam eder Descartes– hayvanlardaki bir organ eksikliğinden kaynaklanmaz, zira saksagan ve papağanların da bizim gibi sözler söyleyebildiklerini [*proférer des paroles*], buna karşın bizim gibi, yani söylediklerini düşündüklerini belli ederek [*en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent*] konuşmadıklarını görürüz [...]” (Descartes 2010: 55; Adam&Tannery ed., VI, 57-58).⁴

Kısacası, “söz söyleyebilmek” ya da daha doğru bir deyişle “kelime telaffuz etmek” her zaman bir dil yetisiyle ilintili değildir bu anlayışa göre. Dil kullanmanın ayırt edici özelliği, kişinin bazı işitilir ya da görülür göstergeleri (*signes*), *söylediği şeyi düşündüğünü ortaya koyacak, belirgin kılacak şekilde seçerek biraraya getirmesi*, birbirine bağlamasıdır. İşte bu beceri, Dekartçı bakış açısından, yalnızca *insana özgüdür* ve daha da önemlisi, insanın düşünen bir varlık olduğunun, akıl sahibi bir varlık olduğunun kanıtıdır. Hayvanların bu beceriden yoksun olmaları ise “akıllarının insanlardan daha kıt olduğunu değil, büsbütün akılsız olduklarını” gösteriyordur. Sonuçta, dil ya da söz ancak *bir düşünceyi aktarmaya yarayan* bir gösterge dizgesi olarak alınmış gibidir burada. Böyle olunca, hayvanlara yakıştırılan “iletişim” öğeleri de, düşünceyle hiçbir bağlantısı olmayan ve acı, korku, istek gibi tutkuların doğan dışavurumlar olacaktır. Descartes’a göre,

tutkularıyla [*passions*] hiç ilgisi olmayan bir şeyi başka hayvanlara bildirmek için bir göstergeden yararlanacak kadar yetkin bir hayvan hiç olmadığı gibi, bundan yararlanamayacak kadar kusurlu bir insan da hiç olmamıştır; öyle ki, sağır ve dilsiz olanlar, düşüncelerini ifade etmelerini sağlayan belli göstergeler [*signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées*] icat ederler (Adam&Tannery ed., IV, 575; Descartes 2010: 56).

Öyleyse Dekartçı savı şöyle özetleyebiliriz: İnsanlar düşünen varlıklardır, dolayısıyla zihinlerindeki doğuştan gelen fikirleri (*idées innées*) ve bu fikirler arasındaki bağlantıları ifade etmek için dile başvurumaktadırlar. Buna karşılık hayvanlar, akıldan ve düşünme yetisinden yoksun olduklarından, birtakım “iletişimsel” davranışlar sergilese de, asla dil gibi karmaşık bir gösterge dizgesi geliştirip kullanamazlar.

Spinoza, Descartes’ın yalnızca hayvanlar konusundaki şefkatsizliğini değil, *insanın düşündüğü yolundaki temel savını* da paylaşır (*E*, II, ax2; *E*, IV, p35sc). Ama *düşünmenin dil yetisiyle ilişkilendirilmesini* kesinlikle reddeder: Dil, Descartes’ın söylediğinin tersine, *düşünceyle değil bedenle ilgilidir* ona göre. Descartes, ruhun istenç aracılığıyla beden devinimleri ve tutkuları üzerinde mutlak bir güç sahibi olabileceğini –Spinoza’yı hayrete sürükleyecek şekilde– söylerken nasıl yanıyorsa, dili ve dilin kullanımını ruha ya da zihne bağlarken de öyle yanıyordur. Dahası, Spinoza’nın gözünde dili salt bir düşüncenin ifadesi olarak görmenin bir adım ötesi, dilin kategorilerini düşüncenin kategorileriyle karıştırmaktır. İşte Descartes’ın başka açılardan çürütmeye giriştiği Peripatetik-Skolastik metafiziğin yaptığı da budur.

⁴ Çeviriyi biraz değiştirdim.

2.2. Adlarla şeyleri yargılamak: Aristotelesçi çokanlamlılığın eleştirisi

Şimdi Spinoza'nın daha karşıt bir tutum takındığı filozofların alanına girmiş olduk. *Etika* yazarına göre, Aristoteles'ten kök alan bu metafizik anlayışın asıl sorunu, *dilin doğasıyla evrenin doğasına ilişkin* çarpık bir varsayım üzerinde yükseliyor olmasıdır. Bu iki alanı, yani dil ile doğayı birbirine karıştıran bir öğretinin gerçeklikle örtüşmeyen, *göndergesiz* (ya da Spinoza'nın deyişiyle *ideatum'suz*) kavram ve ayrımlar "uydurması" kaçınılmazdır. Ama demek ki, bu uydurma sürecinin ardında yine doğal ve zorunlu bir nedensellik zinciri vardır – hatanın düzeltilmesi için ilk halkalarına kadar uzanılması gereken bir zincir. Sözelimi, geleneksel metafizik söylemde Varlığın "Akıl Varlığı" ve "Gerçek Varlık" diye bölümlenmesi, aslında imgelemeye ve anımsamaya yarayan düşünme tarzlarına/kiplerine (*modus cogitandi*) zihnin bu işlevlerinden bağımsız birer varlık statüsü atfedilmesinin sonucudur.

[...] Bu düşünme tarzlarının şeylerin fikirleri olarak alınmasının nedeni, onların gerçek varlıkların fikirlerinden, olabilecek en büyük dikkat gösterilmediği takdirde, kolaylıkla birbiriyle karıştırılacak kadar dolaysızca doğup ortaya çıkmalarıdır. Bu yüzden onlara, sanki zihnimizin dışındaki varlıklara işaret edecek şekilde adlar verilmiş ve bu varlıklar [*Entia*] ya da daha doğrusu varlık olmayanlar [*Non-entia*] akıl varlıkları [*Entia rationis*] olarak adlandırılmıştır (CM, I, 1, § 6).

Görüldüğü gibi, Spinoza, yayımlanan ilk yapıtıdan başlayarak, metafiziğin lügatçesine yerleşmiş bu gibi kavramların insandaki algısal-bilişsel kökenlerini açığa çıkarma amacındadır. Buna göre bu metafizik geleneğin asıl yanlışı, *bilişsel-imelemsel-dilsel bir düzeni, varlığın düzeninin ta kendisi olarak almaktır*. Bir bakıma, felsefenin varlıktan ziyade kendi kurgularıyla uğraşmasına yol açan hatalar zincirinin ilk halkasıdır bu. Öyleyse bu serimleme ve düzeltme işlemini Spinoza'nın dil kuramının eleştirel uğrağı olarak niteleyebiliriz: şeylerin doğasını açıklamaktansa, insan doğasını ya da insandaki düşünmenin (daha doğrusu imgelemenin) yapısını belirten sözcüklerin dış gerçekliğe atfedilmesi sürecinin nedenleriyle kavranması.

[...] O halde varlığı, gerçek varlık ve akıl varlığına ayıran bu bölümlemenin ne kadar saçma olduğunu görmek kolaydır, çünkü bu şekilde varlık, varlık ile varlık-olmayana, ya da varlık ile bir düşünme tarzına bölünmüş oluyor. Bununla birlikte, sözcüklere ya da dilbilgisine bağlı kalan filozofların bu gibi yanlıslara düşmelerine şaşırıyorum; çünkü onlar adlar hakkında şeylerden hareketle hüküm vereceklerine, şeyler hakkında adlardan hareketle hüküm veriyorlar (CM, I, 1, § 7).

Spinoza'nın neyi hedef aldığını daha iyi kavrayabilmek için, Aristoteles'in *çokanlamlılık/eşadlılık* ile ilgili iyi bilinen cümlelerini akla getirebiliriz (*Metafizik* 1003a21; *Kategoriler* 1a). Varlığa ya da olma biçimlerine ilişkin araştırmayı, "birçok anlamda söylenen/birçok anlama gelen Varlıktan" ya da "adları ortak olup ada göre varlığının tanımı başka olan eşadlılardan" başlatmak tam da yukarıdaki satırlarda mahkûm edilen yaklaşımı örnekler. Aristoteles, belirli bir dile özgü durum ve bağlantıları Varlığın yapısal özellikleri olarak kabul ettiği ölçüde, Varlığın mantığını ya da şeylerin

ve fikirlerin “gramerini” değil, yalnızca bir dilin gramatikal özelliklerini ve zihniyetini ortaya koyuyordur (*Kategoriler* 1b25).⁵

Öte yandan, bu eleştiride Spinoza'nın –ileride daha belirgin biçimde göreceğimiz– nominalizmini de ayırt edebiliriz. Bu açıdan, “akıl varlığı” türünden ifadeler *birer addan ibarettir*; birbirine eklenmiş seslerden oluşan ve doğal gerçeklikte bir karşılığı olmayan uzlaşımsal birer işitsel-imgesel göstergeden. İnsan imgeleminin zorunlu olarak ürettiği ve birer imge olduğunu bildiğimiz sürece kullanışlı olacak bazı genelleyici ya da sınıflandırıcı *adların/sözcüklerin* varlığın evrensel kategorileri olarak alınması, şeylerin düzenini çarpıtmakla kalmıyor, doğada olmayıp dilde olabilen sayısız *kurgusal-çelişik şeyin* (“Khimaira”nın), *nedenselliğin ve devininin* varsayılmasına da kapı aralıyordur. Aslında dil, temelde, insanın doğaya ilişkin yapısal *bilgisizliğiyle* birlikte *yarar-çıkarcı yönelimli bakışını* yansıttığı için, onu bir açıklama kaynağı olarak kullanmanın kaçınılmaz sonucu, şeylerin kendileri yerine, şeylerin sözde erekleriyle uğraşmak ve bu insanmerkezci-ereksel düzeni içermeyen “adları” biteviye çoğaltmaktır.

Nitekim Spinoza, kendisine hayaletlerin var olup olmadığını sorarken bazı filozofların tanıklığına yaslanan dostuna verdiği, mizahi yönü eksik olmayan bir yanıtta görüşünü şu sözlerle açıklar: “Platon, Aristoteles ve Sokrates’in otoritesinin benim için pek bir geçerliliği yok. Epikuros’tan, Demokritos’tan, Lucretius’tan veya başka bir Atomcudan, atom savunucusundan örnek göstermiş olsaydın, buna şaşırabilirdim. Gizli nitelikler [*qualitates occultas*], yönelimli türler [*species intentionales*], tözsel formlar [*formas substantiales*] ve bunun gibi binlerce saçmalık icat edenlerin hortlak ve hayaletleri de uydurmasında [...] şaşılacak bir şey yok” (*Ep* 56). Burada Spinoza'nın kendini daha yakın hissettiği atomcu-maddeci filozofların da, kısmen nominalist tavırları sayesinde, doğaya insani-dilsel kategorilerin dolayısıyla yaklaşımdan kaçınabildiklerini anımsamalıyız. Buna karşılık, “gizli nitelikler” gibi adlardan hareketle şeylerin düzenini anlamaya çalışan Aristotelesçi metafizik, dilin belirsiz, genişleyici, ayırıcı ve heterojenleştirici evreni içinde “doğanın ortak düzeni”ni, yani doğanın her ögesini birbirine bağlayan gerçek nedenselliği yitirmiş gözükmektedir.

Şu halde, *aşkınlık* ve *ereksellik* yanılışmaları da insanların “bölük pörçük ve bulanık” doğa görüşünün çökeldiği gösterge dizgesi olan dille bağlantılıdır. Varlığın ve varolmanın farklı anlamlarda söylenmesi, şeylerin *görelî-bağımlılık* kategorileriyle, yani kendilerinden başka bir şeye *göre/bağlı* olarak anlaşıldıkları, sıradüzenli bir evren tasarımına da dayanak oluşturur. Buna göre örneğin evrendeki şeyler *Tanrı tarafından insan için* birer nimet olarak yaratılmıştır, dolayısıyla bunların varoluşlarının farklı anlamları, kendilerinde oldukları halin dışında, ada göre başka tanımları vardır. Bu açıdan Spinoza'nın bir diğer hasmı İbn Meymûn'un, başka pek çok Ortaçağ filozof-

⁵ Spinoza'nın bu eleştirisinin uzak bir yankısını Benveniste'te buluruz. Gerçi, 20. yüzyılın bu büyük dilbilimcisi Spinoza'ya gönderme yapmaz, ama şu sözleri rahatlıkla Spinozacı eleştirisinin uzantısı olarak okunabilir: “Bize öyle geliyor ki [Varlık hakkında söylenebilen yüklemere dair Aristoteles'in *Kategoriler*'de dökümünü verdiği] ayrımlar her şeyden önce dil kategorileridir ve aslında Aristoteles mutlak bir biçimde uslamlayarak, içinde düşündüğü dilin bazı temel kategorilerine ulaşmaktadır” [Benveniste 1966: 66].

teoloğu gibi, alegorik Tevrat yorumlarında Aristoteles'in ontolojik-dilbilgisel kategorilerini izlemesi boşuna değildir: Varlıktaki çokanlamlılıkla kutsal dilin sözcüklerdeki çokanlamlılık arasında belirgin bir koşutluk vardır (İbn Meymûn 2019: 35-49; Deleuze 2021b: 61-62).

Buraya kadar, daha çok, Spinozacı bir perspektiften dilin öğeleriyle varlığın/düşüncenin öğeleri arasında bir örtüşme ya da uygunluk olduğunu varsaymanın ve doğayı dilden hareketle açıklamaya çalışmanın felsefede doğurduğu sorunlara odaklandık. Şu aşamada, Spinoza'nın, fikirler ve şeylerle ilgilenen felsefenin alanıyla göstergelerle ilgilenen ampirik dilbilimsel incelemenin –kendi deyişiyle tarihin (*historia*) ya da dilbilgisinin– alanının birbirinden ayrılması konusundaki ısrarını daha iyi anlıyor gibiyiz. Ancak, bu alanların iç içe geçmesinin, birbirine karıştırılmasının altında yatan nedenler üzerinde henüz yeterince durmuş sayılmayız. Bunun için, özellikle *Etika*'da sunulduğu şekliyle dilin ontolojik statüsünü, işleyiş biçimini ve bedensel doğasını irdelememiz gerek.

3. Spinozacı Bir Dil Kuramına Doğru

3.1. Fikirlerin düzeni ve türleri

Spinoza'nın dille ve sözcüklerle ilgili değerlendirmeleri farklı yapıtlarına dağılmış olarak, çoğunlukla da değiniler şeklinde karşımıza çıkar. Ama bu konuyla ilgili en yoğun pasajlar, *Etika*'nın insan bedeninin ve zihninin doğasıyla ilgili olan ikinci bölümündedir. Bu bölümün de özellikle son kısımlarına yoğunlaşmalıyız; özgür istencin varlığının yadsındığı ve istencin anlama yetisi ile özdeşleştirilerek yürürlükten kaldırıldığı yerlere. Spinoza, öğretisinin bazı pratik faydalarına değinmeden önce, istencin yokluğuna (ve bir addan ibaret olmasına) ilişkin bu temel savın anlaşılmasını engelleyecek bazı önyargılara dönerek, okurlarını bunlara karşı yeniden uyarma gereği duyar. Evet, istencin varlığını reddetmek doğal duyuşumuzla, varoluşumuza ilişkin dolaysız ve kendiliğinden kavrayışımızla çelişiyor gibidir, ama bu çelişkinin kaynağında yine dilsel bir karışıklık, ya da deyim yerindeyse *dilde cisimleşmiş bir yanlış bilinç* hali vardır. (Bilinç, Spinozacı açıdan, her zaman biraz yanlış bilinçtir/bilinçdışıdır zaten [Deleuze 2021a: 29, Baker 2000: 24-25].) Spinoza, bunu görünür kılmak için, önceki önermelerde ayrı ayrı ele aldığı bazı izlekleri aşağıdaki metinde birbiriyle ilişkilendirir:

Zihinde hiçbir isteme, yani fikir olduğu ölçüde fikrin içerdiğinden başka hiçbir olumsuzlama ya da olumsuzlama yoktur.

İstenç ve anlama yetisi bir ve aynı şeydir.

O zaman ilk nokta ile başlıyor ve okurlarıma bir fikir ya da zihnin bir kavramı [*idea sive mentis conceptus*] ile imgelediğimiz şeylerin imgelerini [*imagines*] birbirlerinden dikkatle ayırmayı salık veriyorum. İkinci olarak, fikirler ile şeyleri belirtmemize yarayan sözcükler [*verba, quibus res significamus*] arasında bir ayırım yapmaları gerekiyor. [...] Fikirlerin bizde dış cisimlerle/bedenlerle karşılaşma yoluyla oluşan imgelerden ibaret olduğunu sananlar, benzer birer imgesini oluşturamadığımız

şeylerin fikirlerinin birer fikir değil, yalnızca özgür istencimizin kararıyla kurduğumuz kurgular [*figmenta*] olduğuna kendilerini inandırırılar. Bu yüzden de fikirlere bir tuval üzerindeki sessiz resimler gözüyle bakarlar ve bu önyargıya kapılmış olduklarından, bir fikrin, fikir olduğu ölçüde, bir olumlama ya da bir olumsuzlama içerdiğini görmezler. Dahası, sözcükleri fikirle ya da fikrin içerdiği olumlamanın kendisiyle karıştıranlar, duyularına aykırı bir şeyi, yalnızca sözcüklerle olumladıklarında ya da olumsuzladıklarında, duyularının karşıtı olan bir şeyi isteyebileceklerine inanırlar. Ama düşüncenin uzam kavramını en ufak biçimde içermeyen doğasına dikkat edilirse bu önyargılardan kurtulmak kolay olacaktır; böylece açıkça görülür ki, bir fikir (bir düşünce kipi olduğu için) ne herhangi bir şeyin imgesinden ne de sözcüklerden oluşur. Çünkü sözcüklerin ve imgelerin özü yalnızca bedensel devinimlerce oluşturulur ve bunlar hiçbir şekilde düşünce kavramını içermezler (E, II, p49, cor, sc).

Bir yanılsamanın soykütüğünün sergilendiği *Etika* pasajlarından bu. Belli ki Spinoza için özgür istencin doğal gerçeklikte karşılığının olmadığını ve salt dilsel bir birimden, bir addan ibaret olduğunu saptamak yeterli değildir. İnsanların neden böyle bir yetiyle donanmış olduklarına inandıklarını da açıklamak gerekir. Üstelik yalnızca sıradan insanların kendi gündelik algı ve deneyimlerine dayanarak düştüğü bir yanılsama da değildir bu. Spinoza'ya göre doğayla ilgili tüm çarpıtmaları matematikten yararlanarak ("başka bir hakikat normu") düzeltmeye koyulmuş Descartes gibi büyük bir filozof bile bu yanılsamadan kurtulamamış, istencin "anlama yetisinden ayrı ve onu kapsamca aşan" bir yeti olduğunu iddia etmiştir.

Anlaşılan o ki, Spinoza'ya göre insanların istenç diye ayrı bir yeti olduğunu sanmalarının asıl nedeni, fikirleri imge ve sözcüklerle karıştırmalarıdır. (Sözgelimi "istenç" bir sözcük olarak vardır, ama bunun kökenine gidildiğinde orada bir fikirle ya da bir yetiyle değil, bir izler-imgeler kümesiyle karşılaşılır.) Şimdi, fikrin ne olduğunu, neden imge ve sözcüklerle karıştırıldığını sormalıyız: Mutlak biçimde ele alındığında fikir (*idea*), Tanrının ya da tözün düşünce sıfatı altında kavranan bir kipiştir. Dolayısıyla ilk elde fikir, Tanrının bir etkilenişi (*affectio*) ya da değişkesi (*modificatio*) olarak, yani Tanrının sonsuz varolma hallerinden biri olarak, öznel yapımızın değil, tanrısal/doğal gerçekliğin bir parçası olarak kavranmalıdır. Tanrı hem uzamlı-yer kaplayan (*extensio*) hem de düşünen (*cogitans*) bir şey olduğu ölçüde, tüm uzamlı öğeler (cisimler) ile tüm düşünce öğeleri (fikirler) birer sonlu kip (*modus*) olarak ya da tekil şeyler olarak Tanrıdadır/Tanrınıdır. Tanrı da biricik töz olduğundan, uzam ve düşünce gibi farklı farklı sıfatlar (*attributum*) altında da olsa, ifade edilen tek bir varoluş, dolayısıyla tek bir doğa düzeni vardır – doğanın her yerde ortak olan düzeni. Spinoza'nın deyişiyle: "Fikirlerin düzen ve bağlantısıyla şeylerin düzen ve bağlantısı aynıdır." "[...] Bir uzam kipi ile o kipin fikri iki tarzda ifade edilmiş bir ve aynı şeydir" (E, II, p7, sc).

Kısacası, fikirler ile şeyler, aynı gerçekliğin farklı yüzlerinde yer alan ama gerçekliği birebir aynı biçimde ifade eden, dolayısıyla iç ilişkilerinde aynı düzeni izleyen kiplerdir. Daha alışık olduğumuz bir terminolojiyle söyleyecek olursak, fikirler bizim zihnimize uyanan ve dış dünyayı edilgin bir biçimde temsil etmemize/tasarımlamamıza yarayan algısal araçlardan, görsel izlenimlerden ya da

sözlü göstergelerden *ibaret değildir*. Fikir olarak fikrin, yani bir şeyin fikri olmanın yanı sıra kendisi başlı başına bir şey olan fikrin, dönemin metafiziğine özgü deyişle nesnel gerçekliğinden (zihinde kavranan temsil edici gerçekliğinden) bağımsız, yani temsil edici olmayan bir *biçimsel gerçekliği* vardır.⁶ Böyle olduğu içindir ki, fikirler, kendilerine ait olan bir olumlama ya da olumsuzlama gücü barındırırlar. Fikir olan kipler, tıpkı uzamsal şey olan kipler gibi, kendilerini birer olgu olarak dayattıklarından, onlarla ilgili olarak keyfi bir kullanımdan veya özgür istençle gerçekleştirilecek bir müdahaleden söz etmek mümkün değildir.

Ancak, mutlak anlamda fikirden ya da Tanrıda oldukları halleriyle fikirlerden, insanla ilişkili oldukları ya da insanda oldukları haliyle fikirlere geçince, sorun başka bir boyut kazanır. Aslında alıntılanan paragraftaki ayırım gayet açıktır: Fikir düşünce sıfatına, sözcükler ve imgeler ise uzam sıfatına aittir. Varlığın bu düzlemleri arasında da hiçbir etkileşim, hiçbir alışveriş yoktur. Yine de biz bu düzlemleri birbirine karıştırır dururuz; şu ya da bu sözcüğü bile isteye *seçerek* fikirleri değiştirebileceğimizi zanneder, ancak imgelerini oluşturabildiğimiz şeylerin fikirleri olabileceğini, zihnimizde canlandırdığımız imge ya da resminse fikrin ta kendisi olduğuna kendimizi inandırırız. İşte bunun temel nedeni, biz insanların da Tanrının düşünce sıfatı altında kavranan birer fikir olmamız, daha doğrusu bir koşutluk ilişkisi içerisinde birbirlerine denk gelen, aynı olguyu yansıtan fikirlerin ve cisimlerin özgül bir bileşimi olmamızdır. Spinoza bu birliği şöyle betimler: “İnsan zihnini oluşturan fikrin nesnesi bedendir, yani uzamın edim halinde varolan belli bir kipi, başka da bir şey değildir.” “Bundan da şu çıkar ki, insan bir zihinle bir bedenden oluşur ve insan bedeni onu duyumsadığımız gibi varolur.” (E, II, p13 ve cor).

Peki, duyumsadığımız şey nedir tam olarak? Bunu ancak bedenin özgül yapısını dikkate alarak kavrayabiliriz. Kendisi de pek çok parçanın (cisimciğin), aralarındaki ilişkiyi/oranı göreliliği bir istikrarla sürdüreceği şekilde biraraya gelmesinden oluşan insan bedeni, tekliğini/bireyliğini tanımlayan parçalar arasındaki ilişki bozulmaksızın, aynı anda birçok şekilde etkilemeye ve etkilenmeye yatkındır. Bedenin biçimce dağılmadan *esneyebilen* bir parçalar bileşkesi oluşu da, tabii ki, zihnin bir fikirler bileşkesi oluşunda aynen yansıtılmıştır (E, II, p15; Ep 32). İşte bu durum, Tanrıyı, şeyleri ve kendini bilme yoluyla özerkleşme-özgürleşme tasarısının ontolojik dayanaklarından biridir: Zihin-beden birliği gereği, bir beden kendinde olduğu ve kendi olarak varolduğu ölçüde, ne denli çok şekilde dış cisimleri etkilemeye ve dış cisimlerden etkilenmeye yatkınsa, zihni de o denli çok şeyi algılamaya ve bilmeye yatkın olacaktır (E, II, p13sc).

Ama işlerin karmaşıklaştığı yer de burasıdır. Çünkü böylelikle fikrin neliğiyle ilgili olarak karşımıza bir boyut daha çıkar: bedenin etkilenmeleri sırasında zihinde zorunlu

⁶ Aslına bakılırsa, fikrin biçimsel gerçekliği (*réalité formelle*) ile nesnel gerçekliği (*réalité objective*) ayırımında, Spinoza bir noktaya kadar Descartes'ı izlemektedir. Ancak *Meditasyonlar*'ın yazarı, bir fikrin yetkinliğini ile nesnel gerçekliğinin yani fikri olduğu şeyin yetkinliğinin farklı olabileceğini ve fikirlerin resimlere benzediğini belirttiğinde, onunla yollarını ayırır. Krş. 3. Meditasyon (Descartes 2007: 38): “[...] Böylece doğal ışık da fikirlerin, dayandıkları şeylerin yetkinliğinin rahatlıkla altına düşebilen, ama ondan kesinlikle daha büyük ya da daha yetkin bir şey içermeyen resimler ya da imgeler gibi [*comme des tableaux, ou des images*] olduğunu açıkça bilmemi sağlar.” (Çeviriyi biraz değiştirdim.)

olarak oluşan fikirlerin *temsil ediciliği* boyutu. Bedenimizin *duyumsadığımız şekilde varoluyor* olmasını, fikrin bu temsil işlevi üzerinden açıklığa kavuşturabiliriz. Bedenimiz, yalıtılmış biçimde varolmaz, başka bedenlerle/cisimlerle dolu doğada sürekli olarak birtakım karşılaşmalar yaşar. Bu karşılaşmaların yapısı ise öyledir ki, bedenin her etkilenişi bir zihinde bir fikre denk gelir; her etkileniş, o etkilenişin fikriyle birlikte duyumsanıp algılanır. Etkileniş de, tanımı gereği birden çok cismin/bedenin temasını gerektirdiğinden, etkileniş fikri zorunlu olarak bu temasta meydana gelen bir karışımın, bir iç içe geçmenin fikridir. Spinoza'nın deyişiyle, bu fikirde "hem insan bedeninin doğası hem de dışsal cismin doğası içerilir." Ancak, insanın verili durumunda, yani bırakın şeylerin özlerini bilmeyi, şeyleri birbirine bağlayan zorunlu nedensellikten bile habersiz olduğu durumda, etkileniş fikirleri bir çeşit tekbencilik ifadesine dönüşür. Çoğu insan çoğu zaman bu durumda olduğundan, "dış cisimlere ilişkin fikirlerimiz dış cisimlerin doğasından çok bizim kendi bedenimizin durumunu belirtir" diyecektir Spinoza (E, II, 16 ve cor).

Bir etkileniş fikri daha çok bizim bedenimizin başka bir bedenle/cisimle teması sırasında aldığı geçici hali ve o halin bıraktığı görece kalıcı izleri temsil ettiğine göre, duyumsadığımız ya da tasarımıladığımız şey de mutlak olarak o dış cisimden ya da bedenimizin kendisinden çok, bedenimizin bir etki altında yaşadığı değişikliğin fikridir. Spinoza işte bunu *upuygun-olmayan fikir* olarak adlandırır. Upuygun-olmayan fikir, ne bedenimizin ne de dış cismin özünü ifade edebilen bulanık bir fikirdir. Ama bize *fikir rejiminden imge rejimine geçişin* anahtarını sunan da odur, çünkü upuygun-olmayan fikir "dışsal nesnenin mevcudiyetini ve üzerimizdeki etkisini imle[diği]" ölçüde, aynı zamanda bir *imge* ve *gösterge*dir. Upuygun-olmayan fikirlerle düşünmeyiz, yalnızca imgeleriz (Deleuze 2021a: 77). İmge, temelde, dışsal bir şeyin mevcudiyetinin, etkilenişe kaynaklık eden edimsel varoluşunun ötesine uzanacak şekilde sürüp gitmesine dayalıdır.⁷ Bu da bize, bir göstergeler geçidi olarak *dilin kuruluşu* ve *dilde yer etmiş yanlısamanın kökenleri* hakkında önemli ipuçları verir. Çünkü *imge*, *gösterge* ve *izleri* saklayıp kataloglayan yetiler olan imgelem ve belleğin bedensel etkilenişlere sıkı sıkıya bağlı düzeni, sözcüklerin anlamlarının oluşumunu da açıklamaktadır.

3.2. Nedenlerin bilgisizliği: doğal insanlık durumunun özellikleri

Böylece Tanrıda oldukları halleriyle zorunlu olarak upuygun olan fikirlerin insandaki zihin-beden birliği ve bedensel etkilenişler bağlamında ne tür biçimler aldığını gözden geçirmiş olduk. Bunun dil alanındaki izdüşümüne, bir başka deyişle, sözcükler ve şeyler arasındaki ilişkinin imgelerin zincirleniş düzeni uyarınca kurulmasına geçmeden önce, *insanın doğal varoluş ve algılayış koşulları* üzerinde biraz daha durmalıyız. Yukarıdaki pasajda gördüğümüz gibi, Spinoza, fikrin imge ve sözcüklerle karıştırılmasından doğan önyargıların "biraz dikkatle" aşılabileceği düşüncesindedir. Ama dikkat edilmesini istediği konular da *Etika'nın* en zorlu konuları arasındadır:

⁷ İmgenin ve imgelemenin tanımı şöyledir: "Alışıldık sözcükleri kullanmayı sürdürmek amacıyla, fikirleri, dış cisimleri mevcutmuş gibi gösteren insan bedeninin etkilenişlerine şeylerin imgeleri diyeceğiz, her ne kadar bunlar şeylerin şekillerini yeniden üretmiyor olsalar da. Zihin cisimleri böyle canlandırdığında, onları imgelediğini söyleyeceğiz" (E, II, p17sc).

“düşüncenin uzam sıfatını içermeyen doğası”, “sözcüklerle imgelerin bedensel-uzamsal özü” vb. Dahası, yine Spinoza'dan öğrendiğimiz üzere, insan denen bileşik sonlu kip, bedensel-zihinsel kuruluşu uyarınca, özellikle bu alanlarda yanılmaya programlı gibidir. İşte bunun nedenini, “doğal ya da verili insanlık durumu” diye adlandırılabilir yapıda aramak gerekir.

Aslına bakılırsa, Spinoza'nın kökünden kesip atmayı amaçladığı önyargı ve yanılışmaların hepsi (tanrıçılık, ereksellik, insanbiçimcilik, insanmerkezcilik, özgür istenç vs.) birbiriyle ilişkilidir ve hepsi birden birtakım antropolojik öncüllere dayalıdır (Deleuze 2021a: 30-31). Başka bir deyişle, insanın doğuştan getirdiği belli varoluşsal ve bilişsel koşullar vardır. Bunlar arasında da, *şeylerin ilk nedenleri ve birbirleri arasındaki ilişkiler konusundaki bilgisizlik, kendi varlığını sürdürme (“varlığında sürüp gitme”) çabası, arzusunu doyurmak ve yarar elde etmek üzere dış şeylere yönelme* sayılabilir. İnsanın kendi varolma çabasının ve arzusunun bilincinde olup, hem kendisini hem de doğadaki tüm diğer şeyleri yöneten zorunlu nedenleri bilmemesi, onu, başta Tanrı olmak üzere, her şeyi istenç ve erek terimleriyle algılamaya ve imgelemeye itmektedir.⁸ Evrenin işleyişini tersinden anlamakla eşdeğerdir bu: Spinoza'nın dediği gibi, “ereksel nedenler öğretisi Doğayı bütünüyle altüst eder. Çünkü gerçekte neden olanı sonuç, sonuç olanı neden olarak görür” (E, I, app).

İş bununla da kalmaz. İnsan kendi kendine yeterli olmayan, varlığa gelmek için olduğu kadar, varlıkta kalmak ve eyleyebilmek için de sürekli olarak Tanrıya ve Tanrının öbür kiplerine gereksinim duyan bir varlıktır; “varoluşunu sürdürmesini sağlayan kuvveti sınırlı olan ve dış nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılan” görece aciz ve kırılğan bir varlık (E, IV, p3; TP, II). Ama sıradan deneyimle çok iyi bildiğimiz gibi, insan bu güçsüzlüğüyle “baş etme” mekanizmaları da geliştirmiştir. Bunlardan biri insanın kültür ve uygarlık üretimiye, zorunlu olarak bulanık ve bölük pörçük bilincinden kaynaklanan bir diğeri de *kolektif imgeleminde doğanın düzenini altüst edip, bunun merkezine kendini yerleştirmesidir*. Freud'un sonradan “evrensel narsisizm” ya da “insanlığın özsevgisi” diye adlandıracağı durumdur bu; “küçük çocuğun narsisizmi”nin ya da “düşüncelerinin tümgüçlülüğüne inanıp, dış dünyadaki olayları sihir tekniğiyle etkilemek isteyen ilkel insanın aşırı narsisizmi”nin kolektif psişedeki kalıntısı (Freud 1985: 180-181). Bilimsel araştırma sonuçlarının insanmerkezcilikte açtığı yaralara rağmen bu narsistik yanılışmanın direngen olduğunu söylerken, aslında sıkı bir okuru olduğunu bildiğimiz Spinoza'ya anıştırmada bulunmaz Freud. Ancak, önerdiği kavramsallaştırmanın *Etika*'daki, “insan zihninin derinlerine kök salmış” insanmerkezcilik ve ereksellik çözümlenmelerini geliştirdiği pekâlâ söylenebilir (E, I, app).

⁸ E, I, app: “İnsanlar şeylerin nedenleri hakkında hiçbir bilgileri olmaksızın doğarlar ve hepsinin kendileri için yararlı olanı arama yönünde bir isteği vardır, bunun da bilincindedirler.” Krş. TTP, IV, § 1: “Şunu da ekleyelim: Şeylerin birlikteliği ve zincirleme bağlantıları konusunda kesinlikle bilgisiziz. Bir başka deyişle, şeylerin gerçekte nasıl düzenlendiklerinden ve zincirleme olarak nasıl bağlandıklarından hiç mi hiç haberimiz yok. Öyleyse gündelik hayatta şeylerin olanaklı olduğunu düşünmek daha iyi olur ya da daha doğru bir deyimle, böyle düşünmek kaçınılmazdır.” Krş. Ep 32.

İşte, imgelemede altüst edilmiş bu evren kurgusu, insanın yine kendi arzusu ya da yararı doğrultusunda oluşturduğu “değer” yüklü sözcüklerle sürekli genişleyecek şekilde *dilde* köklemiştir.

İnsanlar bir kez kendilerini olan her şeyin onlar için yapılmış olduğuna inandırdıktan sonra, her şeyde en önemli olanın kendileri için en yararlı olan olduğu yargısında bulunmaları ve kendilerini en iyi yönde etkileyenleri de şeylerin en üstünleri saymaları gerekmiştir. Böylece *iyi ve kötü, düzenli ve düzensiz, sıcak ve soğuk, güzel ve çirkin* gibi, şeylerin doğasını açıklayama yarayacak mefhumlar oluşturmaları kaçınılmaz olmuştur. Kendilerini özgür saydıkları için de *övgü ve yergi, günah ve sevap* gibi mefhumlar ortaya çıkmıştır (E, I, app).

Yine bir soykütük pasajıyla karşı karşıyayız. Her dilde çokça başvurulan ve toplum yaşamı için vazgeçilmez görünen bu mefhumların kökeninin insanmerkezci yanılsamada yattığını saptamaktadır Spinoza. Ama dikkat edilirse buradaki esas sorun, bu mefhumların kendilerinden çok, belli bir amaç doğrultusunda üretilip kullanılıyor olmaları, yani insan-odaklı-ereksellik yüzünden bu sözcüklere *şeylerin doğasını açıklama* görevi yüklenmesidir. Oysa bu mefhumlar şeylerin doğasını ya da özünü değil, yalnızca, kişiden kişiye değişiklik gösteren bedensel etkilenişleri ve etkilenişlerin imgelerini açığa vuruyordur. O yüzden aynı metnin devamında, bu gibi mefhumları –*Metafizik Düşünceler*’de kullandığını gördüğümüz– akıl varlıkları olarak değil, *imgelem varlıkları* olarak adlandırdığını söyler *Etika* yazarı. Sözcükler de, imgelemin ürünleri oldukları ölçüde, insanın doğuştan kendini içinde bulduğu “evrensel narsisizm”in belirtileri olabilmektedir.

Bununla birlikte, ne imgenin ne de sözcüğün kendinde bir yanlgı içerdiğini yinelemek gerekir. Yanlgı, artık gayet iyi bildiğimiz gibi, imge ya da sözcüklerin şeylerin doğasını açıklayan öğeler olduklarını sanmaktan ileri geliyordur. Spinoza “zihnin imgeleyişleri kendi başlarına ele alındıklarında hiçbir yanlgı içermez” dedikten sonra şöyle devam eder: “zihin, imgelediği için yanılıyor değildir, mevcut olarak imgelediği şeylerin varoluşunu dışlayan bir fikirden yoksun olarak düşünüldüğü ölçüde yanılıyordur” (E, II, p17sc). Bunu basit bir örnekle anlamaya çalışalım: Güneş’e baktığımızda doğal olarak bedenimizde belli etkilenişler olacak; bu etkilenişlerin upuygun-olmayan fikirleri, yani ilk nedenlerine bağlanmamış imgeleri de eşzamanlı olarak zihnimizde bulunacaktır. Sözelimi bu etkilenişlerden bazıları gözümüzün kısılması ve yaşarması olabilir. Uzun uzun baktığımızdaysa, sıcaklığın ve parlaklığın etkisiyle Güneş gittikçe daha yakınımızdaymış gibi gelebilir bize. Hatta bazen başımızı başka yöne çevirdiğimizde bile, Güneş gözümüzün önünde “parlamayı” sürdürür. Ancak, işte, vücudumun özellikleri uyarınca ona bakmazken de Güneş’i mevcutmuş gibi imgelediğimi bildiğim ölçüde, başka bir deyişle, bu imgenin edimsel varoluşunu dışlayan bir fikre sahip olduğum ölçüde, bu kesinlikle bir yanlgı değildir.

Dahası, Güneş’in büyük oranda hidrojenen oluşan orta boy bir yıldız, çevresine ışık ve ısı yayan bir gaz topu olduğunu bildiğimiz sürece, bütün bu etkileniş ve imgeleyişler bedenimizin bazı güç ve erdemlerine işaret ediyordur: Bana yakın gibi görünse de (onu zorunlu olarak öyle imgelesem de) Güneş’in aslında Dünya’dan

yaklaşık 150 milyon km uzaklıkta olduğunu bilirim (*E*, II, p35, sc.; *Ep* 17); lafın gelişi “Güneş gözümü yaşarttı” desem de, bunun failinin Güneş değil, bedenim gözü temizleme ve koruma mekanizması olduğunu bilirim vs. Yanılgı ise imgenin imge olduğunun bilincinin bulunmadığı yerlerde devreye girer – sözgelimi Güneş’ten kaynaklanan bedensel etkilenişler Güneş’in doğasını açıklayan şeyler olarak alındığında: Güneş’in bizi ısıtmak ve doyurmak için varolduğuna inanırız; ısının ve ışığın insan yaşamındaki öneminden yola çıkarak Güneş’e bir irade ve tanrılık atfeder, bu yıldızı öyle adlandırırız (*Helios/Sol*); gözümün önünden gitmeyen Güneş parlaklığını bir “alamet” olarak okuruz vs.

O halde, imgelemek, yani bir şeyin mevcudiyetini onun yokluğunda da imgelemde canlandırarak sürdürmek insan bedenine özgü bir güçtür. Ama insandaki her güç gibi onun da belli bir sınırı, sınırlı bir imge üretme kapasitesi vardır. Dolayısıyla bir imgeyi upuygun bir fikirle karıştırmak kadar büyük bir yanlış da, bu bedensel yetinin etkilenişlerden kalkarak sonsuz sayıda ayrık (ya da seçik) imge oluşturabileceğini varsaymak ya da kapasite aşımından doğan karışmış imgeleri gerçekliği açıklayan birer kavram olarak kabul etmektir. Spinoza'nın nominalizmi işte burada olanca açıklığıyla karşımıza çıkar: Buna göre, geleneksel metafiziğin dille ilgili hatalarından biri, doğayı insanın çıkar-yarar yönelimli bakışından türeyen kategorilerle açıklamaya çalışmak ise, bir diğeri de, yine şeylerin düzeni söz konusu olduğunda, imgelemin sınırlılığından kaynaklanan genelleyici terimlere (daha doğrusu “aşkın”, “tümel” diye nitelenen terimlere) başvurmasıdır. Spinozacı nominalizm açısından, *Varlık* gibi aşkın terimler ya da *İnsan* gibi tümel terimler, şeylerin pay aldığı ve doğruyu bilen her zihnin aynı şekilde kavradığı asıl gerçeklikler değil, bedenim şeyleri ayrık biçimde imgeleme gücünün aşılması sonucunda oluşan bulanık ve karışık imgelere verilen adlardır. Öyle ki, sözgelimi *insan* tümeline ilişkin bu gibi felsefi tanımlar, tüm insanlarda ortak özü belirtmekten çok, filozofun “bedeninin daha sık etkilendiği ve zihninin daha kolay imgelediği ya da anımsadığı” özellikleri belirtiyordur (*E*, II, 40, sc; *CM*, I, 1, § 8).

3.3. İmgelerden sözcüklere: göstergelerin kökenleri

Artık sözcüklerin imgelemdeki örgütlenmesine geçebiliriz. Burada, dildeki çokanlamlılığın ve belirsizliğin kaynağındaki öznel yaşantılarla karşılaşacağız. Spinoza öznelliğinin kuruluşunu da, imgelem ve belleğe dayandırmaktadır.

Sözcüklerin anlamlarını ve çağrışım ağlarını nasıl edindikleri *Etika*'da yanıtlanmaya çalışılan sorulardan biridir. Spinoza'ya göre, anlamın kaynağında, etkilenişlerin imgelerinin bulanık ve bölük pörçük biçimde saklanıp ilişkilendirilmesi vardır. Bu ilişkilendirmenin bedensel karşılaşmalara bağlı yapısı gereği, imge ve sözcüklerin bağlantıları (birbirine zincirleşmeleri, birbirlerini çağrıştırmaları) –upuygun fikirlerden farklı olarak– Tanrı ya da Doğanın ortak düzenine hiçbir şekilde denk gelmez. Tam tersine, sözcüklerinki, bir bireyin deneyim ve yaşantılarını, yani bir bedenim etkilenişsel/duygulanımsal güzergâhını, öznel algı ve alışkanlıklarını, hatta imgelemin zorunlu olarak içinde bulunduğu kültürel önyargıları yansıtan bağlantılardan oluşan bir düzendir. Böylece anlarız ki, sözcüklerin sadece upuygun-olmayan fikirlerle değil,

gösterdikleri şeylerle de “keyfi” ya da “olumsal” bir ilişkisi vardır. (Tabii, Spinoza’nın anlayışında olumsuzluğa ya da olanaklılığa yer olmadığı ve bunlar aslında bilgisizliği imleyen sözcükler olduğu için, bunu, paradoksal biçimde, “zorunlu bir olumsuzluk” diye niteleyebiliriz; ya da göstergenin anlamının salt doğanın ortak düzenince değil, toplumsal örgütlenme ve öznel-bedensel yaşantılarca belirlenmesi ölçüsünde, görünürde olumsuzluk içeren bir zorunluluk olarak [E, I, p33sc; E, IV, def4]).

Spinoza’nın sözcüklerle bunların gösterdikleri şeyler arasındaki ilişkiye dair saptamaları bir bakıma yapısalci dilbilimde “göstergenin nedensizliği ya da keyfiliği (*arbitraire du signe*)” olarak adlandırılacak ilkeyi önceler (Saussure 1998: 111-112). Bu konuyla ilgili *Etika* metinlerine bakalım:

Eğer insan bedeni bir kez iki ya da daha çok cisim/beden tarafından aynı anda etkilenmişse, zihin daha sonra bunlardan birini imgelerken ötekini de anımsayacaktır.

Bununla belleğin ne olduğunu açıkça anlarız. Bellek insan bedeninin dışında olan şeylerin doğasını içeren fikirlerin belli bir zincirleşiminden/çağırışımından [*concatenatio*] başka bir şey değildir. Bu zincirleşim/çağırışım da, zihinde insan bedeninin etkilenişlerinin düzen ve zincirleşimlerine göre oluşur. İlk olarak diyorum ki, bu yalnızca insan bedeninin dışında olan şeylerin doğasını içeren fikirlerin bir zincirleşimidir, o şeylerin doğasını açıklayan fikirlerin zincirleşimi değil. Çünkü bunlar aslında insan bedeninin etkilenişlerinin fikridir; hem insan bedeninin kendi doğasını hem de dışsal cisimlerin doğasını içeren fikirler. İkinci olarak diyorum ki, bu zincirleşim/çağırışım insan bedeninin etkilenişlerinin düzen ve zincirleşimlerine göre oluşur, öyle ki böylece onu anlama yetisinin düzenine göre oluşan zincirleşimden –zihnin şeyleri ilk nedenleriyle algılamasını sağlayan ve bütün insanlarda aynı olan zincirleşimden– ayırt edebilirim. Buradan, zihnin bir şeyin düşüncesinden hemen ilkiyle hiçbir benzerliği olmayan bir başka şeyin düşüncesine neden geçtiğini de açıkça anlıyoruz. Örneğin bir Romalı *pomum* sözcüğünün düşüncesinden bu eklemli sesle hiçbir benzerliği olmayan ve bu insanın bedeninin bu iki şey tarafından sık sık etkilenmiş olması dışında, yani bu insanın bu meyveyi gördüğü sırada sık sık *pomum* sözcüğünü iştmiş olması dışında hiçbir ortak noktası bulunmayan bir meyvenin düşüncesine geçer. Herkes işte bu şekilde, alışkanlığının bedeninde şeylerin imgesini düzenleyişine göre bir düşünceden öbürüne geçecektir. [...] (E, II, p18 ve sc).

Görüldüğü gibi, dilin asal bileşeni olan sözcükler, bu anlayışta, hep öznel yaşantılar çerçevesinde bedensel etkilenişlerin sonucunda anlam kazanan belirsiz göstergeler bütünü olarak kavranır. Spinoza’nın verdiği örneklerden biri tam olarak yukarıda anılan “göstergenin keyfiliği” olgusuna ilişkindir. Daha Spinozacı bir ifadeyle söylersek, *pomum* sözcüğünün bir meyveyi belirtmesi, o meyvenin özüyle değil, imgelem, bellek ve toplumsal yaşamın özgül işleyişiyle ilgilidir – doğanın ortak düzenine bağlı olarak gerçekleşse de, topluma ve insana özgü bir “eklenti” oluşturan bir işleyişle. Tekrar etmek gerekirse, *pomum* göstergesinin elma meyvesini, daha doğrusu Türkçede *elma* göstergesiyle bağdaştırdığımız meyveyi göstermesinde yine bir zorunluluk vardır, ama bu, öznel ve toplumsal uzlaşımın kuruluşuna ilişkin bir zorunluluktur. Başka bir deyişle, elma meyvesinin doğası, Latince bir gösterge işlevi

üstlenmiş (“onunla hiçbir benzerliği/yakınlığı bulunmayan”) bu iki heceli sesin (*pomum*) doğasıyla kesinlikle açıklanamaz.

Dışsal bir cisimle karşılaştığım sırada bedenimde meydana gelen etkilenişler (örneğin eriğin ekşiliğinin dişlerimi kamaştırması) bende zorunlu olarak çeşitli izler, tortular, kalıntılar bırakmaktadır. İşte bunlar etkilenişin imgesi dediğimiz şeyi meydana getiren malzemelerdir. Sözcükler de, toplumsal aktarımla edinilen ve toplumsal uzlaşımın bir şeyin göstergesi olarak kabul edilen sessel birimlerdir. Ve bunlar her zaman bir imgeye ya da bir imge kümesine yapışık olarak varolurlar. Erik örneğinden devam edelim: Latincedeki *pomum*'da olduğu gibi, Türkçede bir anlamı olan eklemli bir ses bileşimi olarak *erik* sözcüğünün erik meyvesiyle hiçbir zorunlu bağlantısı (“zincirleniş”) yoktur. Nitekim İngilizler aynı meyveye *plum*, Fransızlar *prune* derler. Türkçe bilen ve bu meyveyi yeme deneyimi olan biri için “erik” sözcüğünü telaffuz ederken çıkan ses, erik imgesiyle birleşmiş, zincirlenmiş durumdadır. Toplumca üzerinde uzlaşmış bir göstergedir bu: Türkçe konuşanlar için bu sözcük erik meyvesini gösterir, kişiyi o meyveyi imgelemeye yöneltir.

Öte yandan, yukarıdaki pasajdan, bu sürecin öznel deneyimlerle ilgili olan başka bir boyutu olduğunu da öğreniriz. Erik sözcüğünü oluşturan sesler ve uyandırdığı imgeler, kişinin geçmiş deneyimlerine bağlı olarak, dolayısıyla *öznelliğin kuruluşuna dair zorunlu bir nedensellik*, başka başka imgelerle de zincirlenmiştir. Erik sözcüğü Türkçe konuşan herkes için aynı şeyi gösteriyor olsa bile, bu sesin ve meyvenin herkeste aynı çağrışım zincirini tetiklemeyeceği apaçıktır. Aslında hepimiz anımsamanın bu “istençdışı” çağrışımsal yapısını kendi deneyimlerimizden biliriz. Örneğin, erik kimisi için yazın gelişini çağrıştırır, çünkü yaz başı imgesiyle erik imgesi yaşantısal nedenlerle bitmiştir; kimisi için, o imge farkında olunmadan tatsız bir yaşantıya zincirlenmiş olduğu için nedenini bilmediği bir huzursuzluk uyandırır; nihayet, erik sözcüğünün yanlarında telaffuz edilmesi bile kimilerinin dişlerini kamaştırmaya yeter.⁹ Bunun ilk nedenlerini araştırmaya koyduğumuzda da, Spinoza'ya göre, bedensel etkileniş imgesinin sıklığı, istikrarı, yoğunluğu ve içinde bulunduğu kümelenme uyarınca oluşan bir *alışkanlıkla* karşılaşırız. O halde, bizde birbirini çağrıştıran, birbirine yapışık imgeler olduğu gibi, artları sıra birbirlerini sürükleyen, aralarında zincirlenmiş sözcükler de vardır. Konuşurken ya da yazarken hangi sözcükleri kullandığımızı belirleyen şey de, özneliği oluşturan aynı bedensel-ingesel süreçtir.

O halde şunu netleştirmiş olduk: Spinoza'ya göre dilin yapısını ve sözcüklerin uzlaşımın anlamlarını izleyerek upuygun fikirlere varmamız mümkün değildir. Tanrıdaki upuygun fikirlerin, şeylerin zorunlu düzen ve bağlantılarını birebir yansıtan düşünce sıfatı kipleri olduğunu görmüştük. Peki, bu fikirler ve bu fikirlerde ifadesini bulan “en yüksek iyi” nasıl iletilebilir? Dilden hepten vazgeçmek veya dilin yanlışlarını yeniden üretmek dışında bir seçeneğimiz yok mu? Bu soruya sonuç bölümünde cevap arayalım.

⁹ Bu konudaki en ünlü örneklerden biri, Proust'un, ıhlamıra batırılmış bir madlenin tadından bütün bir geçmişin sökün etmesiyle ilgili betimlemeleridir. (2000: 50-52).

4. Sonuç

Spinoza, elbette, dilin gerekliliğini ya da insan varlığı için dile başvurarak iletişim kurmanın kaçınılmazlığını, hatta –tıpkı imgeleme ve belleğin kullanımında olduğu gibi– erdemini göz ardı etmez. Ancak, evrensel hakikatin ifadesi olacak felsefenin dilinin, tıpkı yetkinleştirmeye soyunduğu anlama yetisi gibi, düzeltilmesi, arındırılması ve yeniden yapılandırılması gerektiği kanısındadır. Burada amaç, felsefi bir söylem için *uygun* olacak, Tanrının ve şeylerin özüne ilişkin hakikati *açık seçik* yansıtacak kavramsal bir dil oluşturmaktır – gündelik dilin belirsizliğinden, olumsuzluğundan, keyfi uzlaşsallığından ve tarihsel-kültürel tikelliğinden olabildiğince arınmış bir dil. Öyle görünüyor ki, böyle bir dili inşa ederken, Spinoza için model alınabilecek tek bir “hakikat normu” vardır: matematik.

Spinoza, yapıtları, içeriklerinin gerektirdiği yorumlama yöntemine göre sınıflandırırken şöyle yazar:

Yalnızca pek basit ve çok da anlaşılır şeyler yazan Eukleides'i, hangi dilde olursa olsun herkes kolayca anlar. Düşüncesini kavramak ve gerçek anlamından emin olmak için, yazdığı dil hakkında eksiksiz bir bilgiye sahip olmak gerekmez. Bunun için düpedüz sıradan bir bilgiye, neredeyse bir çocuğunkine sahip olmak yeter. [...] Eukleides hakkında bu söylediklerimiz, doğası gereği anlaşılır olan her konuda yazarların tamamı için de söylenmelidir (*TTP*, VII, § 17).

Şu halde *doğası gereği anlaşılır* olan düşünceler vardır; neredeyse dilin dolayımını aşacak açıklıkta düşünceler. Öyle ki, bunların Yunanca, Latince ya da İbranice yazılmış olması bir şeyi değiştirmiyordur. Doğru biçimde anlaşılmaları, yani niyet ettikleri anlamın (ve sadece onun) okura ulaşması, metnin bağlamı ve dilinin incelikleri aracılığıyla sözcüklerin yorumlanmasına değil, sözcüklerin ötesindeki (ya da berisindeki) doğru fikirlerin “anlama yetisinin gözlerince” görülmesine bağlıdır (*TTP*, XIII, § 6; Strauss 1988: 148-151). İlginç olan, Spinoza'nın, Eukleides'in *Öğeler*'inin yanı sıra, Kutsal Kitap'taki evrensel ahlak öğretileriyle ilgili kısımları ve özellikle de “İsa Mesih” tarafından “söz ve imgelerin ötesinde zihinsel olarak” kavranmış vahiyleri aktaran metinleri de bu kapsamda değerlendirmesidir (*E*, IV, § 10). *Etika*'yı yazarken de, bilindiği gibi, Eukleides'in geometrik tarzını benimseyecektir.

Geometrik yöntem biçimsel bir düzenlemeden ibaret değildir öyleyse. Kanıtlamalarla işleyen bu ussal düzen, *evrensel olarak anlaşılır* bir söylem geliştirmenin aracıdır Spinoza için: dilin kültürel ve bedensel belirlenimlerinden bağımsız, sözcük ve imgelerin yanıltıcı dolayımını devredışı bırakan bir söylem. Dil, olduğu gibi alınmasa da, dilden büsbütün vazgeçilmeyecektir. Burada söz konusu olan, salt kavramsal içerik taşıyan yepyeni sözcükler oluşturmak yerine, felsefenin amaçları doğrultusunda eldeki sözcüklerden birer “ortak mefhum” olacak kavramlar yontmaktır. *Etika*'ya özgü ve doğru fikirlere erişmemizi sağlayan uslamlama da böyle bir ortaklık zemininde oluşturulur zaten.

Bu bakımdan geometrik düzenin kavramlara ilişkin sistematik bir düzeltme, semantik bir yeniden-örgütme işlemi barındırdığını söyleyebiliriz. Spinoza, dönemin felsefi ve teolojik söz dağarcığından aldığı terimleri verili (dolayısıyla belirsiz) anlamlarıyla kullanmayıp, bunlara kendi felsefi sistemi içerisinde yeni anlamlar yüklemektedir. Bunu özellikle vurgular: “Bu sözcüklerin alışılmış kullanımında başka bir anlama geldiklerini biliyorum. Ama benim maksadım, sözcüklerin anlamını değil, şeylerin doğasını açıklamak ve bu şeyleri, bilindik anlamları, onlara vermek istediğim anlama bütünü uzak düşmeyen sözcüklerle belirtmektir” (E, III, def aff exp). “*Intelligo id*” (şu sözcükten şunu anlıyorum...) kalıbıyla yazılan tanımların işlevi tam da budur işte.

Böylelikle Spinoza *tekanlımlı birimlerden oluşan* olabildiğince *kendine-gönderimli* bir dil kurmaya girişir. Sözcüklerin gündelik dildeki belirsiz ve değişken düzenini kırmanın yanı sıra, öznel imgeleme ve anımsama düzenine denk gelen çağrışım ağlarını etkisiz kılmayı amaçlamaktadır bu yolla. Bu dilsel arıtma ya da indirgeme sürecinde, giderek fikirlerle şeylerin bağlantılarını yansıtan bir kavramsal aygıtın yürürlüğe konduğunu gözlemledik. Kavramları, hammadde olan sözcüğün fazlalıklarından arındırmak olarak da nitelenebilir bu işlem. Baker'in bir saptamasını izleyerek, Spinoza'nın Tanrı ya da Doğa ile ilgili olarak her türlü eklentiye, aşkınlığı ya da dışsallığı ortadan kaldırdığı gibi, dildeki denetlenemez anlamsal fazlalıkları da budadığını söyleyebiliriz (2000: 19).

Bazı sözcüklerin kendileri de bu sistematik ayıklamadan nasibini alır. Çünkü şeyleri, doğrudan doğruya özüyle, edim halinde (*in actu*) tanımlamak için, onu olduğu şey yapanlar dışındaki bütün öğeleri elemek gerekir. Böylece doğaya kalabalıkların ya da filozofların eklediği, imgelem kökenli kimi bağlantılı sözcükler de giderek tasfiye edilir. Ama hepsi değil: “İyi ve kötüye gelince –diye yazar Spinoza– bunlar en azından kendi başlarına ele alındığında şeylere ilişkin olumlu hiçbir şeye işaret etmezler ve olsa olsa şeyleri birbirleriyle karşılaştırdığımız için oluşturduğumuz düşünme tarzları ya da mefhumlardır. [...] Böyle de olsa, bu sözcükleri elde tutmamız gerekir. Gözlerimizin önüne konmuş bir insan doğası modeli gibi olacak bir insan fikri oluşturmak istediğimizden, bu sözcükleri belirttiğim anlamda tutmamız bizim için faydalı olacaktır” (E, IV, Praef).

Spinoza'nın nominalizmiyle pragmatizminin birleştiği yerlerden biridir burası: Şeylerin-fikirlerin düzenini açıklamıyor olsalar bile, bizim “zihinsel Tanrı sevgisi” ve kutluluğa (*beatitudo*) ulaşmamıza hizmet ettikleri ölçüde, iyi ve kötü gibi mefhumları kullanmamız gerekiyordu. Ama bunun için, bu mefhumları uzlaşimsal ya da gündelik anlamlarıyla değil, *Etika*'da edindikleri özgül anlamlar ve içine yerleştikleri semantik bağlantılarla kullanmaya özen gösterilmelidir. Doğanın ortak düzeninin parçası olmayan bu mefhumlar, bu düzenin ne olduğunu bilmemizi sağlayarak, bizi *Etika*'da öne sürülen “insan doğası modeli”ne yaklaştıracaklardır.

Teşekkür

Bu çalışma Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri tarafından desteklenmiştir. BAP Proje Kodu: 19.501.001. Yazar, makaleyi dikkatle okuyup, öneri ve yorumlarını paylaşan anonim hakemlerden birine teşekkür eder.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (1996). *Metafizik* (2. Baskı). (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (2002). *Kategoriler* (2. Baskı). (S. Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Baker, U. (2000). *Ignoramus=Bilmiyoruz: Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru. Aşındırma Denemeleri* içinde (ss. 7-89). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Benveniste, E. (1966). Catégories de pensées et catégories de langues. *Problèmes de linguistique générale* içinde (ss. 63-75). Paris: Gallimard.
- Bove, L. (1991). La théorie du langage chez Spinoza. *L'enseignement philosophique*, 4, 16-33.
- Canaslan, E. (2015). Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi. G. Ateşoğlu & E. Canaslan (Der.), *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde (ss. 56-76). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, G. (2021a). *Spinoza: Pratik Felsefe* (4. Baskı). (A. Nahum, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2021b). *Spinoza ve İfade Problemi* (2. Baskı). (A. Nahum, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Descartes, R. (1897-1917). *Œuvres de Descartes*. 12 cilt. (Ch. Adam & P. Tannery, Ed.). Paris: Cerf.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (İ. Berkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Descartes, R. (2010). *Metot Üzerine Konuşma*. (A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Freud, S. (1985). Une difficulté de la psychanalyse. *L'inquiétante étrangeté et autres essais* içinde (ss. 174-187). (B. Féron, Fr. Çev.). Paris: Gallimard.
- Harvey, W. Z. (2002), Spinoza's Metaphysical Hebraism. H. M. Ravven, L. E. Goodman (Ed.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* içinde (ss. 107-114). Albany: SUNY Press.

İbn Meymûn (2019). *Delâletu'l-Hâirîn*. (O. Bayder & Ö. Akdağ, Çev.). Kayseri: Kimlik Yayınları.

Proust, M. (2002). *Kayıp Zamanın İzinde: Swann'ların Tarafı* (2. Baskı). (R. Hakmen, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Saussure, F. de (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. (B. Vardar, Çev.). İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.

Spinoza, B. (1997). İnsan Anlaşımının İyileştirilmesi Üzerine. *Descartes/Spinoza/Leibniz, Söylem/İnceleme/Monadoloji* içinde (ss. 56-89). (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Spinoza, B. (2000). *Törebilim* (2. Baskı). (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Spinoza, B. (2005). *Œuvres IV. Traité politique*. (O. Proietti, Ed.; Ch. Ramond, Fr. Çev.). Paris: Presses Universitaires de France.

Spinoza, B. (2008). *Teolojik-Politik İnceleme*. (C. B. Akal & R. Ergün, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2009a). *Œuvres I. Premiers écrits*. (F. Mignini, Ed.; M. Beyssade & J. Ganault, Fr. Çev.). Paris: Presses Universitaires de France.

Spinoza, B. (2009b). *Politik İnceleme* (2. Baskı). (M. Erşen, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2010). *Correspondance*. (M. Rovere, Fr. Çev.). Paris: GF Flammarion.

Spinoza, B. (2011). *Ethica*. (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Spinoza, B. (2013). *Abrégé de grammaire hébraïque* (3. Baskı). (J. Askénazi & J. Askénazi-Gerson, Fr. Çev.). Paris: Vrin.

Spinoza, B. (2014). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. (C. Şenkaya, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. (E. Ayhan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2015b). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*. (E. Ayhan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, B. (2019). *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*. (Ç. Dürüşken & E. Çoraklı, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Spinoza, B. (2020). *Œuvres IV. Ethica-Éthique*. (F. Akkerman & P. Steenbakkers, Ed.; P.-F. Moreau, Fr. Çev.). Paris: Presses Universitaires de France.

Strauss, L. (1988). How To Study Spinoza's *Theological-Political Treatise*. *Persecution and the Art of Writing* içinde (ss. 142-201). Chicago & Londra: The University of Chicago Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 27.07.2021
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 27.09.2021

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

KRIPKE'NİN KURGU ÇÖZÜMLEMESİNDE AD VE ADIMSİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Erim BAKKAL*

Öz: Bu metindeki amacım Kripke'nin kurgu çözümlemesinde özel adlar ve adımsılar (pretended name) arasındaki ilişkiyi ele almak. Kripke için özel adlar değişmez imleyicilerdir (rigid designator), yani tek bir varlığı/şeyi var olduğu tüm olanaklı dünyalarda biricik belirlerler. Adımsılar ise kurgusal söylemde ortaya çıkan kurgunun taslamasının bir parçasıdır; yani kurgu dünyadaki karakterlerin adlarıdır. Kripke'ye göre adımsılar sadece gerçek adları taklit eden fakat taklit ve benzerlik ilişkisinden öte bir ilişkileri olmayan, adlardan kategorik olarak farklı şeylerdir. Fakat Kripke için adlar ve adımsılar kategorik olarak farklı olsalar da bu iki dilsel birim birbirlerini belirler gibi gözükür. Yani "Sherlock Holmes" özel adı, "Sherlock Holmes" özel adımsısı ile eşeslidir fakat bunun gerekçesi yeterince açık değildir. Bu açık olmama durumu kurgusal karakter adlandırma önermelerinin adlandırıcı açısından a priori ve olumsal mı olduğu yoksa a posteriori ve zorunlu mu olduğu sorusuyla ilişkilidir. Böylelikle bu belirleme ilişkisi ya zorunlu ya da olumsal bir ilişkidir. Ben bu belirleme ilişkisinin olumsal olduğunu savunacağım. Fakat bu belirleme ilişkisi olumsal olsa da ad ve adımsı arasında eşeslilik açısından sıkı bir ilişki olmaya devam eder. Ben bu sıkı ilişkinin genellikle kendiliğinden bir ilişki olduğunu, kurgu karakterin önce adı olabileceği gibi ilişkilendiği adımsısı da olabileceğini ve bu ayırım yeterince düşünülmediği için genellikle ad ve adımsının eşeslilik açısından çakıştığını savunacağım. Fakat ilişkilendiği adımsı ve özel adı eşesli olmayan karakterler de olabileceğini ileri süreceğim. Son olarak ise bu dediklerimizden adımsıların geçtiği betimlemeler üretebileceğimizi ve bunlar yoluyla da kurgu varlıklara değişen imleyiciler olarak gönderimde bulunabileceğimizi savunacağım.

Anahtar Kelimeler: Ad, Adımsı, Kurgu, Kurgu Karakter Adlandırması, Kripke.

* Bağımsız Araştırmacı
erimbakkal1@gmail.com
Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0102-5827>

Bakkal, E. (2021). Kripke'nin Kurgu Çözümlemesinde Ad ve Adımsı Arasındaki İlişki. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 36-53.

RELATION BETWEEN NAME AND PRETENDED NAME IN KRIPKE'S ANALYSIS OF FICTION

Abstract: My purpose in the article is to explore the relation between proper names and pretended names in Kripke's analysis of fiction. According to Kripke, proper names are rigid designators, so they designate the same object in all possible worlds in which that object exists. In contrast, pretended names are part of the pretense in fiction; they are names of fictional entities in fictional worlds. For Kripke, pretended names just pretend real names but there is no further relation apart from a similarity between them. Although in his view, names and pretended names are categorically different from each other, they seem to determine each other. That is, the proper name "Sherlock Holmes" and the pretended name "Sherlock Holmes" are homophones. However, the reason for their being homophone is not clear enough in this view. That unclarity concerns the question of whether the propositions that are used to name fictional entities are a priori contingent or a posteriori necessary. Thus, the relation of determining is either necessary or contingent. I will defend that it is contingent. However, though it is contingent, names and pretended names have a strict relation in the sense of being homophone. I will argue that this strict relation is generally a spontaneous relation; there are two possibilities: fictional entities have names before the associated pretended names come to existence or vice versa. I think names and pretended names generally coincide because this relation is not being thought thoroughly. Finally, I will defend that we can produce descriptions in which pretended names occur and we can refer to fictional entities non-rigidly via these descriptions.

Keywords: Name, Pretended Name, Fiction, Naming of Fictional Entities, Kripke.

1. Giriş

Günümüzde kurgu dili ve ontolojisinin sıkı ilişkisini çalışan birçok felsefeci vardır. Bu alanların temel soruları kurgunun ve kurgu dilinin özelliklerinin ne olduğu, kurgu karakterlerin var olup olmadığı, kurgu ve kurgu karakterler arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğu, kurgu karakterlerin varlarsa ne tarzda varlıklar olduğu gibi sorulardır. Kurgu ontolojisinde temel iki tutum gerçekçi ve gerçeksizci (*anti-realist*) tutumdur. Kurgusal gerçekçiler kurgusal karakter ve türlerin var olduğunu savunurken kurgusal gerçeksizciler kurgusal karakter ve türlerin var olmadığını savunur. Fakat iki tutum da kendi içinde temellendirmeler bakımından farklılaşırlar (Kroon ve Voltolini, 2018, böl. 1).

Kurgu felsefesi felsefenin diğer birçok alanıyla ilişkilidir ve birçok bakımdan önemlidir. Elbette ilk önemi kurgu dili ve ontolojisine yönelik kavrayışımızı arttırmasıdır. Fakat bunu yaparak başka birçok alana da katkıda bulunur. Örneğin sanatın birçok alanında var olan kurguyu daha iyi anlamamızı sağlar. Bu açıdan kurgu içeren sanat eserlerinin çözümlenmesinin nasıl olması gerektiğiyle de ilişkilidir. Diğer bir önemi ad teorileri ve varlık-yokluk arasındaki ilişkiyi sınımasıdır. Örneğin ad teorimiz "Sherlock Holmes" sözcüğünün bir özel ad olduğunu mu söyleyecek? Özel ad olarak kabul ederse gönderimli mi gönderimsiz mi olduğunu söyleyecek? Bu özel ad gönderimsiz olsa dahi "Sherlock Holmes dedektiftir" ya da "Sherlock Holmes kurgu karakterdir" gibi tümceler doğru sayılacak mı? Yani kurgusal karakterleri ve adlarını ad teorimiz ve varlık-yokluk arasındaki ilişkiye ilgili kılmak teorilerimizi belirginleştirmemize katkı sağlar.

Ben bu çalışma boyunca kurgu felsefesinin birçok önemli konusundan ziyade özellikle Kripke'nin kurgu çözümlemesindeki ad ve adımsı arasındaki ilişki üzerinde duracağım. Bunun temel gerekçesi Kripke'nin çözümlemesinin bize oldukça iyi bir başlangıç sağladığını ve bu çözümlemede açıklanması gereken bir ilişki olduğunu düşünmem. Bu açıklanması gereken ilişki Kripke'nin olağan dil adlarıyla kurgu dilinin adları arasında yaptığı ayrımın ne türden bir ilişki olduğudur. Kripke için olağan dilde oluşturulmuş adlar gerçek adken kurgu dilindekiler adımsıdır ve bunlar birbirinden kategorik olarak farklıdır. Fakat kategorik olarak birbirinden farklı olsalar da birbirleriyle olan yakın ilişkilerinin gerekçesi yeterince açık değildir. Yani örneğin "Sherlock Holmes" özel adı ile "Sherlock Holmes" adımsısı eşeslidir fakat neden eşesli olduğu ya da eşesli olmalarının *gerekip gerekmediği* belirli değildir. Metnim boyunca bu sıkı ilişkinin gerekçesini araştıracağım. Sonucumda ad ve adımsı arasında zorunlu bir ilişki olmasa da birbirlerini belirleyebileceklerini ve bu sıkı ilişkinin genellikle kendiliğinden bir ilişki olduğunu, yani üzerine yeterince düşünülmediği için sıklıkla eşeslilik açısından çakışıklarını savunacağım

2. Ad ve Adımsı Arasındaki İlişki Hakkında Dört Belirleme

Kripke için ad ve adımsı arasındaki ilişkiyi anlamak için birbiriyle ilişkili dört belirlemeyle başlayalım.

- (1) Kurgu kipindeki yükleme gerçek yükleme değildir ve kurgu kipindeki adlar adımsılardır (Kripke, 2013, ss. 30, 46, 74). Özel adlar değişmez imleyicilerdir, yani tek bir varlığı/şeyi var olduğu tüm olanaklı dünyalarda biricik belirlerler (Kripke, 2001, s. 48). Oysa adımsılar sadece gerçek adları taklit eden fakat taklit ve benzerlik ilişkisinden öte bir ilişkileri olmayan, adlardan kategorik olarak farklı şeylerdir (Kripke, 2013, s. 29). Yani ad ve adımsı arasındaki ilişki altın ve sahte altın arasındaki ilişki gibidir. Sahte altının bir altın olmaması gibi adımsı da bir ad değildir.
- (2) Kurgu karakterler soyut varlıklardır ve hem gerçek adları vardır hem de bir adımsı ile ilişki içindedirler (Kripke, 2013, s. 73).
- (3) Kurgu karakterlerin özel adları ve ilişkili oldukları adımsılar olması gerektiğinden daha sıkı bir ilişki içerisindedir çünkü diğer taslama özelliklerin (*pretended property*) yapamadığı bir işlev yerine getirirler gibi gözüktür. Yani birbirini belirleme ilişkisine sahiplermiş gibidir. (Örneğin "Sherlock Holmes" adımsısının belirtirmiş gibi yaptığı varlığının dedektif gibi olması Sherlock Holmes soyut varlığını gerçek ya da kurgusal bir dedektif yapmaz fakat Sherlock Holmes'un "Sherlock Holmes" adına sahip olmasıyla "Sherlock Holmes" adımsısıyla ilişkilenecek çok daha sıkı bir ilişki içerisindedir.)
- (4) Kripke'nin kurgu çözümlemesinde ad ve adımsı arasındaki bu belirleme ilişkisi yeterince açık değildir. Bu açık olmama adın mı adımsıya uyduğu adımsının mı ada uyduğu yoksa ikisinin de birbirine uyup uyamayacağı ve bu uyuşma ilişkisinin zorunlu olup olmadığı sorunu doğurur. Yani kurgu karakterin adının kurgu karakterin ilişkilendiği adımsıyla eşesli olmasının zorunlu olup

olmadığı belli değildir. Ayrıca ad ve adımsılar kategorik olarak farklı olsalar da çoğu zaman eşesli olmalarının gerekçesi de yeterince açık değildir.

Ben bu metinde özellikle Kripke'nin *Naming and Necessity*'de (*Adlandırma ve Zorunluluk*) incelediği özel ad adlandırmaları ve *Reference and Existence*'da (*Gönderim ve Var Olma*) incelediği ad değişimi açıklamasından hareketle bu belirleme ilişkisini açıklayıp açıklayamayacağımızı araştıracağım. Ad değişiminden kastettiğim birisinin özel adının belirli bir zaman sonra değişmesidir. Yani örneğin "Ahmet" özel adına sahip birisinin "Mehmet" özel adına sahip olmaya başlamasıdır. Böylelikle araştıracağım şey bir açıdan kurgusal karakterleri adlandırmamızın nasıl olacağıdır.

Öyleyse (2)'yi biraz daha açmamız gerekir. Çünkü kurgu karakterin bir ada sahip olduğunu fakat bir adımsıya sahip olmadığını, bunun yerine sadece bir adımsı ile ilişki içinde olduğunu söyledik. Bunun gerekçesi öncelikle bahsettiğimiz gibi Kripke için kurgu adlarının, özelliklerinin, yüklemelerinin gerçek adlar, özellikler ve yüklemeler olmamasıdır. Yani Kripke'ye göre bunlar olağan koşullarda sadece birer -miş gibiyken yalnızca kurgu koşullarda geçerlidirler. Böylelikle adımsılar kurgu dilinde ortaya çıkan kurgunun taslamasının bir parçasıdır; yani kurgu dünyadaki karakterlerin adlarıdır (Kripke, 2013, s. 29). Yani adımsılar kurgu dünyada ad olan, olağan koşullarda ise ad gibi olan ama gerçek bir ad olmayan şeylerdir. Yüklemeler de olağan koşullarda gerçek bir yüklem olmayan fakat kurgu koşullarında yüklem olan şeylerdir. Özelliğimsiler de gerçek özellik olmayan, yine kurguda özellik olan şeylerdir. Öyleyse bir adın, yüklem ya da özelliğin var olduğu gibi bu yüklem ve özellikler ile benzeşen fakat kategorik olarak farklı olan kurgusal ad, kurgusal yüklem ve kurgusal özellikler olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin dedektif olma özelliğiyle birlikte kurguda dedektiflik ya da dedektifliğimsilikten bahsedebiliriz.

Öyleyse kurgu karakter bir özel ada sahiptir ve bu özel ad onu diğer varlıklardan ayırır, biricik olarak belirler. Fakat adımsıya gerçekten sahip değildir çünkü adımsı gerçek bir ad da özellik de değildir. Öyleyse ad, adımsı ve kurgu karakterlerin arasındaki ilişki ne türden bir ilişkidir? Bunu daha iyi anlayabilmemiz için Kripke'nin kurgu karakterlerin var olması hakkındaki düşüncelerine bakmamız gerekir.

3. Kripke'ye Göre Kurgu Karakterlerin Var Olma Koşulları

Kripke'ye göre kurgu karakterlerin var olma koşulları aşağıdaki koşullardır.

- i. Bir şey kurgu karakterse onu içeren en az bir üstkurgusal (*metafictional*) önerme olmalıdır (Kripke, 2013, s. 71)¹.

¹ Kripke için üstkurgusal önermeler kurgu hakkında olağan dilde kurduğumuz önermelerdir. Olağan dil ise gerçek yüklemeler ve gönderimler yaptığımız dildir. Bu yüzden üstkurgusal önermeler olmadan kurgu karakterler hakkında varlık ya da diğer yüklemelerin olağan anlamlarıyla yüklemeler yapamayız. Bu gerekçeyle de kurgusal karakterlerin varlığını gerektiren bu tür önermeler varsa var olmanın gerçek anlamıyla bir kurgu karakterin var olduğunu ileri sürebiliriz. Bu da bu tür önermeler varsa o karakterin var olduğu, yoksa da var olmadığı anlamına gelir. Kurgu dili ise taslama ilkesiyle (*pretense principle*) anlaşılabilir. Dediğimiz gibi kurgu dilinde adlar adları, önermeler önermeleri taklit eder, yani bir dil olarak

- ii. Kurgu karakterleri içeren üstkurgusal önermeler varsa bu önermelere uygun en az bir kurgu/önermemsi (*pretended proposition*) olmalıdır (Kripke, 2013, s. 71).
- iii. Öyleyse bir şey kurgu karakterse, ona uygun en az bir kurgu/önermemsi olmalıdır.²

(iii)'de bahsedilen kurgu karakter ve kurgu arasındaki uygunluk ilişkisi kurgu karakterin adı ve ilişkilendiği adımsı arasındaki ilişkiyi anlamamız için önemlidir. Bu uygunluk *kurgunun gerektirdiği varlığın* hangi kurgu karakter olduğunu belirler. Böylelikle bu uygunluk bir kurgu karakter için üstkurgusal önermenin rastgele doğru değil de gerekçeli olarak doğru olduğunu da belirler. Yani Kripke'ye göre "Sherlock Holmes bir kurgu karakterdir" önermesinin doğru olduğunu ileri sürmek için bu kurgu karaktere uygun bir kurgunun olduğunu da ileri sürmemiz gerekir (Kripke, 2013, s. 71). Kurgu karakter ve ona uygun kurgu ilişkisinden bahsedemeseydik herhangi bir kurgu karaktere uygun olan bir kurgudan da bahsedemeydik. Yani bu uygunluk olmasaydı kurgular ve kurgu karakterler arasındaki ilişki epistemik açıdan ayırt edilemezlerdi. Böylelikle bir kurgu karakterin var olduğunu ileri sürmek için ona uygun kurguyu göstermek de epistemik açıdan olanaksızlaşırdı. Böylelikle hangi kurgu karakterin sahiden var olduğu da bilinemez bir duruma gelirdi.

Başka bir deyişle bu uygunluk ilişkisi kurgular oluşturulduğunda bunların arasından belirli kurguları seçip haklarında üstkurgusal önermeler kurabilmemizin ilişkisidir. Örneğin *Sherlock Holmes* kurgusu var olduğunda bu kurgu üzerine üstkurgusal önermeler kurabiliriz. Uygunluk ilişkisi de *Sherlock Holmes* kurgusunun gerektirdiği varlıkların hangi kurgu karakterlere uyduğunun ilişkisidir. Fakat burada Kripke için önemli ve karıştırılmaması gereken şey kurguların gerektirdiği varlıkların kurgularda atfedilmiş gibi yapılan özelliğimsilerden bağımsız olduğudur. Örneğin Kripke için kurguda dedektif birisinin olması kurgunun gerçek bir dedektifi ya da olanaklı bir gerçek dedektifi gerektirdiği anlamına gelmez çünkü kurgudaki anlatılanların kurgu

kurgu dili olağan dili taklit eder. Örneğin "Desdemona" kurgu dilinin bir parçasıysa yalnızca bir ad gibi davranır fakat gerçek bir ad değil, adımsıdır. Bununla birlikte örneğin "Desdemonya" olağan dilin parçasıysa bir addır. İlkinde örnek olarak "Desdemona Brabantio'nun kızdır" önermemsisini, ikincisine örnek olarak ise "Edebiyatçılar Desdemona'yı tartıştılar" üstkurgusal önermesini düşünebiliriz. Burada ilk önermemsi Kripke açısından "Kurguya göre Desdemona Brabantio'nun kızdır"ın bir kısaltmasıdır (*abbreviation*) ve kurgunun parçası olan "Desdemona" bir adımsıdır; oysa olağan dilin parçası olan üstkurgusal önermedeki "Desdemonya" bir özel addır. Yani ad ve adımsı eşesli olsa da aynı şey değildirlerdir.

² Bu argümanı ufak değişikliklerle kurgu karakterlerin varlığı için yeterli hâle dönüştürebiliriz. Yani örneğin yaklaşık olarak "(iy) Bir şey gerçek bir kişi değil ve en az bir üstkurgusal önerme tarafından içeriliyorsa bu şey kurgu karakterdir. (iiy) Bir şey gerçek bir kişi değil ve ona uygun en az bir kurgu/önermemsi varsa bu şeyi içeren en az bir üstkurgusal önerme vardır ve bu şey gerçek değildir. (iiiy) Öyleyse bir şey gerçek bir kişi değil ve ona uygun en az bir kurgu/önermemsi varsa bu şey kurgu karakterdir." biçiminde bir argüman kurabiliriz.

Bu dönüştürmede gözden kaçmaması gereken (iiy)'de bahsedilen "x'i içeren en az bir üstkurgusal önerme vardır" ileri sürümünün ilkece yeterliliği kastetmesidir. Yani üstkurgusal önermeler kurgu ortaya çıktıktan sonra *söylenabilir* hâle gelirler. Böylelikle kurgu karakterin varlığına yeterli olan kurgu karakteri içeren *söylenmiş* bir üstkurgusal önermenin olması değil, bu türden üstkurgusal önermenin ilkece *söylenabilir* olmasıdır.

dilindedir, bu dil gerçek yüklemlemeler yapmaz.³ Bununla birlikte Kripke için kurgu karakterler var olması için kurgucusuna ihtiyacı olmayan Meinongcu nesnelere ya da sayı gibi zorunlu varlıklar da değildir, kurgu varlıklar somut olan hikaye anlatma, oyun/roman yazma gibi şeyler vasıtasıyla var olabilen soyut ve olumsal varlıklardır; yani ancak somut bir takım insan etkinlikleri sonucu varlığa gelebilirler ve bu açıdan tıpkı millet olmaya benzerler (Kripke, 2013, s. 73).

İşte kurgu karakterin adının ve ilişkilendiği adımsının ilişkisi de kurgunun kurgu karaktere uyma ilişkisiyle aynı türdendir. Çünkü kurgu karakterin özel adı ve ilişkilendiği adımsı arasında da bir uygunluk ilişkisi vardır ya da en azından ad ve adımsı eşseslilik açısından çakışır. Fakat kurgu karakterler ilişkilendikleri kurgu dünyada anlatılanlar ve atfedilen özelliklerden bağımsızken neden ilişkilendiği varlığının adımsısıyla adının eşseslilik açısından bu kadar sık çakıştığı açık değildir. (Örneğin “Sherlock Holmes” adımsının belirtirmiş gibi yaptığı varlığının dedektif gibi olması Sherlock Holmes soyut varlığını gerçek ya da kurgusal bir dedektif yapmazken ad ve adımsı arasındaki çakışma ilişkisinin sıklığı bunların birbirini belirlediği izlenimini verir.)

Öyleyse bu eşseslilik ilişkisini anlamak için ad ve adımsılara daha yakından bakmamız gerekir.

4. Ad ve Adımsının Özellikleri ve Sıkı İlişkileri

4.1. Ad ve adımsının özellikleri

Adlar en genel anlamda varlıklar hakkında konuşmamızı sağlama işlevi gören dilsel birimlerdir. Biz adlar vasıtasıyla varlıklar hakkında onları diğer varlıklardan ayırarak konuşuruz. Örneğin “Ahmet bugün yemeğe gelecek mi?” diye bir soru sorduğumuzda “Ahmet” adının adlandırdığı kişinin yemeğe gelip gelmeyeceğini sormuş oluruz. Bununla birlikte bir adın gönderiminin olması zorunlu da değildir. Yani gönderimsiz/boş adlar da vardır. Adımsılar adlara benzeyen şeyler olduklarına göre aralarındaki benzerlik ilişkisinin nasıl kurulabildiğine bakmalıyız.

³ Bunu daha iyi anlamak için “Ronaldo futbolcudur” özellik önermesi ve “Tsubasa futbolcudur” özelliğimsi önermemisini karşılaştırabiliriz. “Ronaldo futbolcudur” önermesi Ronaldo’nun futbolcu olduğunu ileri sürer ve doğruluk koşulu Ronaldo’nun futbolcu olmasıdır. Yani Ronaldo futbolcu ise bu önerme doğru, değilse yanlıştır. Fakat Kripke için önermemsi “Tsubasa futbolcudur” Tsubasa’nın futbolcu olduğunu ileri sürmez. Çünkü Kripke için önermemsi “Tsubasa futbolcudur” aslında “Kurguya göre Tsubasa futbolcudur”un bir kısaltmasıdır. Yani bu tür kurgusal önermelerde “kurguda, kurguya göre” gibi bir içlemsel operatör (*intensional operator*) doğruluk koşullarını kurguya yönlendirir. Böylelikle de bu önermemsinin doğruluk koşulu diyebileceğimiz şey olağan koşullar değildir, yani Tsubasa’nın futbolcu olması bu önermeyi doğru kılmadığı gibi Tsubasa’nın futbolcu olmaması da bu önermeyi yanlış kılmaz. Ancak kurguya göre Tsubasa futbolcu ise bu önermemsinin doğruluğundan, kurguya göre Tsubasa futbolcu değilse de yanlışlığından bahsedebiliriz.

Böylelikle kurgu dilindeki yüklemeler, adlar gibi öğelerin de neden gerçek yüklemeler olmadığı da anlaşılabilir; çünkü kurguya göre operatörü bu dilin koşuludur ve uygulandığı ifadelerdeki gerçek/olağan koşulları değiştirir.

İlk olarak adımsıların varlıklara adlarıncıyla aynı anlamda gönderimde bulunmadıklarını söyleyebiliriz. Çünkü adımsılar taslama ilkesi gereği “kurguda” içlemsel operatörüyle çözümlenirler.⁴ Bahsettiğimiz gibi içlemsel operatörler de doğruluk koşulu değiştirme işlevi görürler. Böylelikle örneğin “Hamlet” adımsısı, “kurguda Hamlet” ya da “kurguda Hamlet adlı kişi” anlamına gelir. “Hamlet” adımsısının adlandırmış gibi yaptığı bir varlığının varmış gibi olması bu adımsının dolumsu bir özelliğimsi gösteriyormuş gibi olduğunu söylememiz için yeterlidir. Yani tıpkı bir adın nesnesini biricik belirlemesi gibi adımsılar da ait oldukları kurgu dünyalarda nesnelere biricik belirlerler fakat gerçekten belirlemezler çünkü bu belirleme ilişkisi sadece kurgu koşullarda geçerlidir.

Herman Cappelen ve Josh Dever'in kurgu dili hakkında söyledikleri özelliklere bakmak bu ilişkiyi daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Capellen ve Dever kurgu dilinin aşağıdaki özelliklere sahip olduğunu düşünür.

- (i) Kurgu dili olağan dilin parazitidir, yani kurgu dili varsa olağan dil zaten vardır, kurgusal olmayan dil kurulmuş olduğunda kurgu dili bir iletişim biçimi olarak ortaya çıkabilir, (ii) kurgu dili olağan dil içerisinde -miş gibi yapma biçimidir ve kurguda olağan zamanlarda konuştuğumuz gibi konuşmayı taklit ederiz, (iii) kurgu genellikle kurgu olduğu bilinerek okunur, yani kurguların doğru şeyler söylemediğine dair uzlaşımımız vardır, kurguyu kurgu olarak bilmek onun olağan şartlar altında doğru şeyler söyleyeceği beklentimizi askıya almamızı ister, yani okuduğumuzun kurgu olduğunu bilmek bizden bahsedilenlerin doğruymuş gibi ele alınmasını ister, (iv) David Lewis'ten hareketle kurgudaki doğruluk dediğimiz şey vardır, yani kurgudaki ileri sürümler kurguya göre doğrudur, başka deyişle kurgu “kurguya göre” operatörüyle çözümlendiklerinde kurgudaki doğruluğu elde ederiz (Cappelen ve Dever, 2019, ss. 38-9).

Yani kurgu dilinde adların, yüklemelerin vd. kurgu koşullardaki anlamlarından bahsederiz. Bunlar olağan koşullara göre -miş gibi yapmalardır. Kurguya yönelik olağan koşullardaki doğruluk beklentimizi askıya aldığımız bir uzlaşımımız vardır ve kurgu bizim onu doğru söylüyormuş gibi ele almamız yoluyla etkileyciliğini kazanır.

Fakat ad ve adımsıyı düşündüğümüzde kurgu ve üstkurgu arasında özel bir ilişki ortaya çıkmış gibi gözüktür. Çünkü bir kurgu karakterin adı ve ilişkilendiği adımsısı aynı *görünür* ve bunlar genellikle aynı şey *sanılır*. Bunun nedeni ad ve adımsının eşesli olmasıdır. Oysa dediğimiz gibi Sherlock Holmes'un kendisine uygun kurguda varlığimsi Sherlock Holmes'un dedektif gibi olması Sherlock Holmes'un böyle bir özellikle çakışmasını gerektirmez. Fakat neredeyse adı olan tüm kurgu karakterlerin, kendilerine uygun oldukları kurgulardaki ilişkilendikleri adımsıları eşeslidir. Bu

⁴ Kurgu dilinin “kurguda” içlemsel operatörüyle çözümlenmemesi gerektiğini düşünenler de vardır. Örneğin bunlardan birisi Mark Bowker'dir. Bowker'in temel gerekçesi bu tür bir çözümlemenin edimsel deneyimi yok ettiğidir (Bowker, 2021). Fakat metnim boyunca “kurguda” içlemsel operatörünün kurgu dili için doğru çözümleme olduğunu bir varsayım olarak kabul edeceğim. Çünkü amacım Kripke için ad ve adımsının nasıl kurulduğu ve bunlar arasındaki ilişkilerin ne olduğu. Kurgu dilinin “kurguda” operatörüyle çözümlenmesi gerekip gerekmediği ilişkili olsa da başka bir yazının konusu olabilecektir.

ilişkiyi anlamamız için kurgusal karakterlerin adlandırılması sorunu özel bir yer tutar çünkü ad ve adımsının eşselsilik açısından çakışmasının *gerekip gerekmediği* bu soruyla çok yakından ilişkilidir.

Öyleyse bu ilişkinin nasıl bir ilişki olduğunu inceleyelim.

4.2. Ad ve adımsı arasındaki sıkı ilişkinin gerekçesi

Ad ve adımsı arasında sıkı ilişki adın mı adımsıya uyduğu adımsının mı ada uyduğu yoksa ikisinin de zaman zaman birbirine uyup uyamayacağı sorununu doğurur. Yani kurgu karakterin önce gerçek bir ada sahip olduktan sonra adımsının mı ortaya çıktığı yoksa adımsı ortaya çıktıktan sonra mı bu adımsıyla ilişki içinde bir ada sahip olduğu ya da ikisinin de farklı durumlarda olup olamayacağı belli değildir. Bununla birlikte ad ve adımsılar kategorik olarak farklı olsalar da eşselsi olmalarının gerekçesi yeterince açık değildir. Kripke *Naming and Necessity*'de bize bazı adlandırma örnekleri verir. Bu örneklerde Kripke özel ad adlandırma önermelerinin ad koyucu açısından a priori olarak bilinebileceğini ve olumsal olduğunu ileri sürer. Bu dediğimizi daha iyi anlamak için Kripke'nin a priorilik, zorunluluk ve olumsallıktan ne anladığını kısaca açıklayalım.

Kripke a priori kavramının epistemolojik bir kavram olduğunu düşünür ve yaklaşık olarak belirli bir kişinin ya da bilicinin duyu deneyiminden bağımsız şekilde *bilebildiği* doğruları anlar⁵; zorunluluğu ise metafizik zorunluluk olarak ele alır ve bundan da bir önermenin dile getirdiği durumun başka türlü olamamasını anlar (Kripke, 2001, ss. 34-6). Yani "Dünya, bu açıdan, daha farklı şekilde olabilir miydi?" sorusunda verdiğimiz cevap "evet" ise olumsal, "hayır" ise zorunlu bir olgu dile getiririz (Kripke, 2001, s. 36). Böylelikle bir önermenin a priori olumsal olduğunu ileri sürmek bu önermelerin doğruluğunun herhangi duyu deneyiminden bağımsız şekilde *bilinebileceğini* ve bu önermenin dile getirdiği durumun olduğundan farklı bir şekilde de olabileceğini ileri sürmektir.

Bu türden bir önermeye uygun olan bir ad verme senaryosu düşünebiliriz. Örneğin adlandırıcının oğluna "Ali" adını verdiğini düşünelim. Adlandırıcı ad vermek için "Oğlumun adı 'Ali'dir" gibi bir önerme sözcelesin. Bu ad verme önermesi adlandırıcı açısından a priori'dir çünkü bir duyu deneyimi bu önermeyi yanlışlayamaz, yani adlandırıcı hangi adı vermek isterse istesin bu önermenin doğruluğunu duyu deneyiminden bağımsızca bilir. Bununla birlikte bu önerme olumsaldır çünkü adlandırıcının oğluna "Ali" adını vermesi zorunlu değildir. Yani adlandırıcı verdiği addan başka "Deniz", "Ahmet", vb. bir ad verebilirdi. Başka bir deyişle önermenin dile getirdiği durum farklı şekilde olabilirdi.

Fakat kurgu karakterlerin adlandırma önermelerinin a priori olumsal olması gerekip gerekmediği ad ve adımsı arasındaki sıkı çakışma ilişkinin belirsizliği yüzünden belirli

⁵ Kripke a priorilik için *bilinebilmeyi* yeterli görür. Ona göre bilinebilmekten bilinmesi gerektiğini çıkarmak hatalıdır; yani edimsel olarak kimse bir önermeyi a priori bilmeseyse bile bu önermenin a priori olarak bilinmesinin olanaklı olması yeterlidir.

değildir. Bu sıkı ilişki adlandırma önermelerinin niteliğini de belirleyecek şekilde en az iki şekilde yorumlanabilir. Yani ad ve adımsı arasında eşseslilik açısından ya zorunlu ya da olumsal bir ilişki vardır.

Dediklerimizi daha iyi anlamak için ilk önermemisinde adımsı geçen bir kurgu düşünelim. Bu ilk önermemsi “Ahmet yürüyor” olsun. Bu kurguda, kurgunun geçtiği dünyada karakter çoktan adlandırılmıştır. Fakat bu adlandırma gerçek bir adlandırma değildir. Öyleyse bu varlığının gerektirdiği kurgu karakterin gerçek bir ada sahip olması için karakter olağan dilde bir ad verme edimiyle adlandırılmalıdır.⁶ Fakat buradaki soru şudur: Kurguda geçen adımsı ile kurgu karakterin gerçek adının eşsesli olması zorunlu mudur?

Eğer zorunluysa yazar olağan dilde bir adlandırma önermesi kurar ve örneğin şöyle der: *Bu kurgunun gerektirdiği bu varlığın adı* artık Ahmet'tir. Öyleyse bu adlandırma önermesi ad koyucu açısından a posteriori'dir çünkü doğru olması için nihai koşul duyu deneyimiyle bilinebilecek bir koşuldur. Yani yazar koyduğu adın kurgu karakterin ilişkilendiği adımsısıyla eşsesli olduğunu bilmelidir. Yani “Ahmet” adımsısı bilinmelidir; bu da cevaplanması için duyu deneyimi gerektiren örneğin “Bu kurgu karakterin ilişkilendiği adımsı nedir?” gibi bir sorunun cevaplanmasına bağlıdır. Bununla birlikte bu önermenin zorunlu olduğunu da söylememiz gerekir çünkü eğer adın adımsıya uyması gerekiyorsa adımsıya uymayan bir ad önermesi zorunlu olarak yanlıştır.

Fakat adın adımsıya eşsesli olmak açısından uyması zorunlu değilse bu kurgu varlığın adının “Ahmet” olması da zorunlu değildir. Yazar “Bu kurgunun gerektirdiği bu varlığın adı artık Ahmet'tir” diyebileceği gibi “Bu kurgunun gerektirdiği bu varlığın adı artık Mehmet/Ayşe/Alî'dir” diyebilir ve bu varlığı adlandırabilir. Öyleyse bu adlandırma adlandırıcı açısından a priori olarak bilinir çünkü bu önermenin doğru olması için nihai koşul duyu deneyimiyle bilinecek bir koşul değildir. Çünkü adlandırıcı hangi adı verirse versin adlandırma önermesi doğrudur. Yani bu önerme duyu deneyimi tarafından yanlışlanamaz. Ayrıca bu önerme olumsaldır çünkü verilen adın verilmesi zorunlu değildir. Yani “Ahmet” adı verildiyse bu adın verilmesi zorunlu değildir.

Fakat Kripke için adın adımsıya uymasının gerekip gerekmediği açık olmadığından ileri sürdüğü başka düşüncelerinden bu konu hakkındaki tutumu ve düşüncesini belirlememiz gerekir.

⁶ Burada gözden kaçmaması gereken şey bir varlık adını kamusallaşma yoluyla kendi kendine de kazanabilir. Yani bir varlık için bir özel ad kamusallaştıkça kasıtlı bir ad verme edimi olmadan da bu varlık bu adın sahibi olabilir. Fakat tartışmanın sonucunda ileri sürdüklerimiz kamusallaşma yoluyla edinilen adlar için de geçerli olacağı için bu durum ayrı olarak incelenmeyecektir.

4.3. Kripke'nin eşesliliğe karşı tutumunun belirlenmesi

Kripke'nin verdiği adlandırma örneklerinin a priori olumsal olduğundan bahsetmiştik. Kendisi a posteriori zorunlu bir özel ad adlandırma önermesinden bahsetmez. Bununla birlikte Kripke *Reference and Existence* kitabının 5. Ders'inde ad değişim olgusunu inceler. Ad değişim olgusu birisinin adının belli bir zaman sonra başka bir ad ile değişmesidir. Örneğin bir zamanlar "Ahmet", bugün "Mehmet" özel adına sahip birisinin nasıl olur da adının değiştiğini inceler. Bu incelemeyi özellikle konuşucunun gönderimi-semantik gönderim ayrımıyla yapar. Konuşucu gönderimi-semantik gönderim ayrımını adlar, betimlemeler, belirli betimlemeler ve başka dilsel ögeler için yapabiliriz. Kendimizi adlarla sınırlandırırsak konuşucunun gönderimi konuşucunun kullandığı ad ile kastettiği/hakkında konuştuğu kişidir; semantik gönderim ise adın gönderimi, yani adın adlandırdığı şeydir (Kripke, 1977; 2001, s. 25, dipnot 3; 2013, s. 118). Konuşucunun gönderimi ve semantik gönderim aynı olabileceği gibi farklı da olabilirler. Yani birisi "Ahmet" özel adı ile Ahmet'e gönderimde bulunabileceği gibi bu adı kullanarak konuşucunun gönderimi düzeyinde başka birisine de gönderimde bulunabilir. Bu ayrımı daha iyi anlamak için aşağıdaki senaryoyu düşünebiliriz.

"Ahmet" adında birisinin arkadaşıyla birlikte yaka kartıyla girilebilen bir konferansa gitmiş olduğunu imgeleyelim. Ahmet ve arkadaşı konferansta yaka kartlarını değiştirsinler. Yani Ahmet'in arkadaşının kartının üstünde Ahmet'in adı, Ahmet'in kartının üstünde arkadaşının adı yazsın. Birisi Ahmet'in arkadaşını görüp yaka kartına bakıp şöyle desin: "Ahmet ayakta duruyor". Bu önermeyi sözcüleyen kişi "Ahmet" adıyla konuşucunun gönderimi düzeyinde Ahmet sandığı kişiye, yani Ahmet'in arkadaşına gönderim yaparken semantik gönderimi düzeyinde Ahmet'e gönderim yapar. Çünkü "Ahmet" özel adıyla Ahmet sandığı ama Ahmet olmayan kişiyi kasteder fakat özel adın adlandırdığı nesne Ahmet'tir.

İşte Kripke bu ayrımın temelinde ad değişimini yaklaşık olarak aşağıdaki gibi açıklar.

Konuşucular bir kişiye gönderim yapmak için bu kişinin özel adı yerine sistematik ve tekrarlı şekilde konuşucuların gönderimi düzeyinde başka bir özel ad kullanırlar ve böylelikle bir zaman sonra konuşucuların bu kişiye gönderim yaptıkları özel ad kişinin özel adı ile değişir. Yani bir ad semantik gönderim kazanır ve diğer ad bu semantik gönderimini kaybeder (Kripke, 2013, böl. 5).

Kripke'nin bu açıklaması özel ad ve adımsının birbirini belirleme ilişkisini açıklamak için bir zemin oluşturabilir çünkü özel adı ve ilişkilendiği adımsısı eşesli olmak açısından farklı olan bir kurgu karakter, bir zaman sonra özel ad veya ilişkilendiği adımsıdan birinin kullanımının ağır gelmesiyle ad değiştirecektir.

Bunlarla birlikte özel adın adımsıya eşesli olmak açısından uyma gerekliliği düşüncesindeki gerekliliğin nereden kaynaklandığı da yeterince açık değildir. Bunu da yakından incelememiz gerekir. Ad ve adımsı arasında bir uyma gerekliliğinin olması aşağıdaki iki şekilde ifade edilebilir.

- (a) Kurgu varlıkla ilişkili adımsı varsa kurgu varlığın özel adı bu adımsıyla eşeslidir.
- (b) Kurgu varlığın özel adı varsa kurgu varlığın ilişkili olduğu adımsıyla eşeslidir.

(a) ile kastedilen karakterle ilişkilendirilen bir adımsının olduğunda karakterin özel adının da olduğudur. Fakat bu yanlıştır. Çünkü bir kurgu karakter bir adımsı ile ilişkilendirilebilir fakat yine de özel bir adı olmayabilir. Yani henüz üstkurgusal bir önerme ile adlandırılmamış olabilir. Fakat (b) kurgu varlığın özel adı varsa onunla ilişkili eşesli bir adımsının var olması *gerektiğini* dile getirir. Bu eşesliliğin zorunluluğunu daha iyi ifade eden bir önermedir.

Fakat sorun şudur ki olağan dil ve adlandırma önermeleri örneklerinden bu tür bir gerekliliğin türetilebileceğini temellendirmek zordur çünkü adlandırma önermeleri hem olağan dilde yapılır hem de nihai olarak adlandırıcının seçimine bağlıdır. Yani adlandırıcı kendi bilgi durumu içerisinde bildiği özel adların arasından bir özel ad seçer ya da bir özel ad oluşturur ve bir varlığı adlandırır. Oysa (b)'yi kabul edersek adlandırıcının bu seçiminin bir önemi kalmaz çünkü her koşulda bu adın adımsı ile eşesli olması gerekir. Fakat olağan dil ve adlandırmanın betimsel çözümlenmesi içerisinde böyle bir gereklilik haklı şekilde türetilemez.

Buna karşılık şu itirazlar ileri sürülebilir. Olağan dilde yapılan adlandırmalardaki adlandırıcının bir ad seçme tercihi adımsı seçme tercihine geçmiştir. Yani bir kurgu karakteri adlandırmak isteyen kişi nihai olarak istediği adımsıyı seçtiğinde özel adını da seçmiş olacağından, bahsedilen bu gereklilik sadece adın adımsıya uyması gerekliliğidir. Yani verilen adın verilmesi nihai açıdan gerekli değildir. Çünkü istediğimiz adımsıyı seçerek adı belirlemek hâlâ tercihimize bağlıdır.

Fakat bu tür bir ad verme açıklamasının temel sorunu olağan dil ve kurgu dili arasında tersten bir gereklilik ilişkisi kurmasıdır. Yani birisine ad vermek olağan dilin işlevidir. Bu tür bir açıklama olağan dilin bu işlevini kurgu dilin kendisine gereklilik ile bağlar. Yani adlandırmamsı gerçek adlandırmayı belirler. Oysa belirleme ilişkisini böyle anlamak olağan dilin en temel işlevlerinden birisini kurgu diline yeterince gerekçemiz olmadan atfetmek olur. Oysa bu tür bir gereklilik dili kullanmamız açısından haklı bir gereklilik değildir. Çünkü dilimizi tam da ters bir şekilde kullanırız. Öyleyse bu gerekliliğin kendisi olağan dil ve adlandırma önermelerinin çözümlenmesiyle temellenemez.⁷

Kripke de kurgu dili ve olağan dili karıştırmamamız konusunda bizi çoğu kez uyarır. Bu uyarı, bu iki söylem düzeyini birbirine karıştırmamak üzerinedir. Yani kurgu dili ve olağan dil farklıdır ve temel farkı da kurgu dilinin Kripke için taslama ilkesi ile ele alınması gerektiğidir. Yani Kripke için de olağan dilin temel işlevleri kurgu dilinin

⁷ Bu gerekliliğin pragmatik bir gerekçelendirmeyle temellendirilebileceğini ileri sürebiliriz. Yani örneğin "Böyle yaparsak birçok sorunu çözeriz, öyleyse böyle yapmamız gerekir" biçiminde bir argüman kurabiliriz. Bu açıdan iddia hâlâ savunulabilir ama haklı olması için sahiden hangi sorunları çözebileceği ya da çözüldüğünü ortaya koymalıdır.

kendisine bağlanmamalıdır ya da kurgu dilinin temel işlevleri olağan dile bağlanmamalıdır ve bunlar birbirine karıştırılmamalıdır. Bu iki söylem düzeyi ve öğeleri birbirlerinden kategorik olarak farklıdır ve aralarında sadece benzerlik ilişkisi vardır. Yani bir adımsı kurgu koşullarında bir ad işlevi görür, bir yüklemli kurgu koşullarında yüklem işlevi görür. Fakat kurgu dışında bunlar ad ya da yüklem işlevi görmezler; benzerlik de kurguda bu işlevi görmeleri sebebiyledir. Bu durumda olağan dildeki adlandırma ediminde bulunan kişilerin özel ad seçiminin bir adımsıyla eşesli olmasının gerekli olduğunu ileri sürmek bu iki dil düzeyi arasında olması gerektiğinden çok daha sıkı bir ilişki kurmak demektir.

Öyleyse bu gerekçeler temelinde Kripke için ad ve adımsı arasında gereklilik olmadığını söylemek bir gereklilik olduğunu söylemekten daha uygundur. Bunun sonucu olarak da Kripke için kurgu karakterlerin adlandırılma önermeleri olumsal olmalıdır. Böylelikle örneğin “Sherlock Holmes” adımsısı ile ilişkilenen Sherlock Holmes’un özel adının “Sherlock Holmes” olması zorunlu değildir. Yani yazar “*Sherlock Holmes*” hikayesinin gerektirdiği bu kurgu varlığın adı artık ‘Sherlock Holmes’tur’ demiş olabileceği gibi “*Sherlock Holmes* hikayesinin gerektirdiği bu kurgu varlığın adı artık ‘Smith’tir’ de diyebilirdi ve karakteri adlandırabilirdi.

Fakat adımsı ile özel adın eşesli olması gerekme bile aralarındaki ilişki çok sıkı bir ilişki olmaya devam eder. Öyleyse bir gereklilik olmasa dahi neden ad ve adımsıların çoğu zaman eşesli olduğu da açıklanmalıdır. Benim görüşüme göre bunun iki temel gerekçesi vardır. İlki, bu ayrım çoğu zaman düşünülmez. Yani aradaki ilişki çoğu zaman *kendiliğinden* bir ilişkidir, kurgu karakterin önce adı olabileceği gibi adımsısı da olabilir ve bu ayrım yeterince düşünülmediği için genellikle çakışır. Fakat dediğimiz gibi bu çakışma ilişkisi olumsaldır. İkincisi, özel adı ve ilişkilendiği adımsı farklı olan bir varlığın dil kullanımımız sebebiyle adının değişmesi olasıdır. Bunun temel nedeni yine ilkiyle ilişkili olarak aradaki farkın yeterince düşünülmediği için ad ve adımsının birbirlerinin yerine kullanılmasıdır. Yani semantik gönderim ve konuşucuların gönderimi arasındaki ilişkidir.

Başka deyişle dilimizde sözcükleri olağan anlamları/gönderimleriyle kullanmaksızın istediğimiz anlamları/gönderimleri kastedebilmemizdir. Yani adların, betimlemelerin, belirli betimlemelerin ve bunun gibi dilsel öğelerin semantik anlam/gönderimlerinden pragmatik açıdan ayrışabilmesidir. Bu gibi ayrışmalarla özellikle dilin kullanımıyla ortaya çıkan metafor, söz oyunları, sezdirim gibi örneklerde karşılaşırız. Örneğin Alper Yavuz’u takip edersek özel ad literal ya da metaforik olarak kullanıldığında özel adın bir varlığa gönderim yapan *semantik işlevi* olduğu kadar *pragmatik işlevi* de vardır; yani özel adların metaforik kullanımında kastedilen anlam (*intended meaning*) bu nesneye gönderimle ilişkilendirilen belirli özelliklerin sezdirimi (*implication*) yoluyla aktarılabilir (Yavuz, 2018, ss. 118-19). Buna bir örnek verirsek davranışlarını sevmediğimiz birisinin özel adını kişilik olarak sevdiğimiz fakat sevmediğimiz bir davranışta bulunan bir arkadaşımız için kullanabiliriz. Başka deyişle özel adı hem semantik hem de metaforik işleviyle kullanabiliriz. Yani “Ahmet” adlı birisine kötü davranışından sonra ikimizin de sevmediği Mehmet’in özel adını kullanarak “Mehmet nasılsın?” deriz. Burada

konuşucunun gönderimi açısından gönderimimiz Ahmet'tir; adın semantik gönderimi Mehmet'tir ve Mehmet askıya alınır fakat semantik gönderiminin ilişkilendirildiği kimi kötü özellikleri Ahmet'in de yaptığı sezdirilir (*implicate*) ve Ahmet böylelikle eleştirilir.

Tıpkı bu kullanımlara benzer şekilde adımsıları da konuşucular düzeyinde gönderim yapmak için kullanabiliriz. Her ne kadar adımsılar semantik gönderime sahip olmasalar da konuşucu gönderimi kişinin dilsel öge ile kastettiği nesne olduğu için adımsılar yoluyla konuşucu düzeyinde gönderimde bulunabiliriz. Yani "Sherlock Holmes" adımsısını kullanıp "Sherlock Holmes" özel adının göndergesine konuşucular düzeyinde gönderimde bulunabiliriz. İşte dilimizin bu özelliği kurgu karakterlerin adı ve ilişkilendiği adımsıların da sıklıkla çakışmasını daha anlaşılır kılar. Çünkü adı ve ilişkilendiği adımsı farklı olan kurgu karakter bir zaman sonra birisinin kullanımının ağır basmasıyla ad değiştirecektir.⁸

Öyleyse bu olumsal ilişki ve dil kullanımımızdan türetilebilecek durumlara bakalım ve hem sıkı ilişkinin gerekçelerini hem de türetilebilecek durumları daha detaylı inceleyelim.

5. Ad ve Adımsı Arasında Ortaya Çıkan Durumlar

Ad ve adımsı arasında olumsal bir ilişki olduğu, ad değişimi ve dilin kullanımı temelinde ortaya çıkan birbiriyle yakın ilişkilere sahip aşağıdaki durumlardan bahsedebiliriz.

- (1) Kurgu karakterin ilişkili olduğu adımsısı ve özel adının eşsesli olduğu durum.
- (2) Kurgu karakterin ilişkili olduğu adımsısı ve özel adının eşsesli olmadığı durum.
- (3) Kurgu karakterin özel adının değişimi.
- (4) Kurgu karakterin ilişkili olduğu adımsısının değişimsisi (yani adımsı değişimsisi).
- (5) Kurgu karakterin ilişkili olduğu adımsının özel adını belirlediği durum.
- (6) Kurgu karakterin özel adının ilişkili olduğu adımsıyı belirlediği durum.

5.1. Ad ve Adımsının eşsesli olduğu durum

Ad ve adımsının eşsesli olması kurgu karakterin adının ve ilişkilendiği adımsının eşsesli olmasıdır. Bu durum en genel durumdur. Bu genelliğin gerekçesinin özel ad ve adımsı arasındaki kendiliğinden ilişki olduğunu dile getirmiştik. Örnek vermemiz gerekirse soyut karakter Sherlock Holmes'un özel adı ve ilişkilendiği adımsı eşseslidir. Çünkü Sherlock Holmes'un ilişkilendiği kurguda dünyadaki ilişkilendiği varlığın adı da "Sherlock Holmes"tur. Bu durumun çokluğu ad ve adımsı arasındaki ilişkinin sıklığının temel gerekçesidir. Ayrıca bu durumun çok olması 5.5. ve 5.6.'da inceleyeceğimiz durumlarla da yakından ilişkilidir.

⁸ Burada gözden kaçırılmaması gereken ad değişimi iki özel ad arasında gerçekleşir; oysa bu tür örneklerde üçlü bir ilişki vardır: Sahip olunan ad, kullanılan adımsı ve yerine geçen ad. Bu üçlü ilişkiyi *Adımsının eşsesli bir özel ada sebep olması* başlığında kısaca inceleyeceğiz.

5.2. Ad ve adımsının eşesli olmadığı durum

Ad ve adımsının eşesli olmaması kurgu karakterin adının ve ilişkilendiği adımsının eşesli olmamasıdır. Bu durum için ad verme koşullarımız da önemlidir. Ad verme koşulları arasında bir kamusallaşma olması gerektiğini düşünmezsek ve yazarın kurgu karakterine her türlü ad koyma ediminin başarılı olduğunu kabul edersek şu tür örnekler verebiliriz. Yazar “Semih” adımsısını bir varlığımsıya vermiş gibi yapar ve bu varlığımsının gerektirdiği kurgu karaktere de “Ahmet” adını vererek adlandırma yapar. Böylelikle kurgu karakterin özel adı ve ilişkilendiği adımsı eşeslilik ilişkisine sahip olmazlar.

Fakat eğer adlandırmanın başarılı olması için verilen adın kamusallaşması gerektiğini düşünüyorsak bu tür örneklerdeki ad verme edimleri başarısızdır. Bu yüzden kamusallaşma başarılı bir ad verme ediminin koşuluysa bu tür örnekler ad ve adımsının eşesli olmadığı durumlar içerisine girmezler. Bununla birlikte bu durum ad değişimi ve adımsı değişimsileriyle özellikle ilişkilidir. Ad değişimsisi temelinde eşesli olmayan durumlar için Rey örneğini düşünebiliriz. Örneğin *Yıldız Savaşları: Güç Uyanıyor, Yıldız Savaşları: Son Jedi* ve *Yıldız Savaşları: Skywalker’ın Yükselişi*’nin koşullarını gibi yaptığı *Yıldız Savaşları (Star Wars)* evreninde Rey kim olduğunu sorgular ve bu arayışta soyadını bulmak önemli bir yer tutar. Arayışın sonunda soyadını kökensel bir bağ olmasa da “Skywalker” olarak belirler. Böylelikle *Yıldız Savaşları: Skywalker’ın Yükselişi*’yle birlikte kurguda Rey’in adı “Rey Skywalker” adıyla değişir. Bu değişimsiyle birlikte Rey varlığımsısının adımsısı Rey soyut varlığının adı ile ayrışır.⁹ Kurgu seyircileri “Rey Skywalker” özel adını soyut varlık için kamusallaştırdıklarında çakışma ilişkisi yeniden kurulmuş olur.

Rey örneğinde adımsı değişimsisi sebebiyle ad ve adımsı eşeslilik açısından ayrışıp birleşmiştir. Fakat ad değişimi sebebiyle eşeslilikte ayrışma da söz konusu olabilir. Buna örnek vermeden önce doğrudan adı ve ilişkilendiği adımsının ayrı olabileceği kurgu karakterlerin de olabileceğini tekrar edelim.

Buna örnek olarak bir dil felsefecileri topluluğunun üzerlerinde konuşmak için belirli kurgular oluşturarak kurgu karakterler yarattıklarını düşünebiliriz. Dil felsefecileri ad ve adımsının ayrılığını vurgulamak için kasıtlı olarak bu kurgu karakterlerin özel ad ve adımsılarını eşeslilik açısından ayrıştırabilirler ve bunları kamusallaştırabilirler. Yani bir kurgu karaktere “Selin” adını verip “Selma” adımsısıyla ilişkilendirirler ve bunu kamusallaştırırlar. Bu gibi durumlarda özel ad ve ilişkilenen adımsı doğrudan farklıdır.

İşte bu gibi bir ortamda adı ve ilişkilendiği adımsısı eşesli olan karakterin özel adı da değişebilir. Yani dil felsefecileri topluluğu sistematik ve tekrarlı bir biçimde başka bir

⁹ Burada bir ad değişimin değil yalnızca soyadı kazanımının olduğu söylenebilir. Ancak adın semantik gönderimi tartışmasında önemli olan karakterin sadece “Rey” adına mı yoksa sadece “Rey Skywalker” adına mı sahip olduğudur. “Rey Skywalker” genellikle günlük konuşma dilimizde “Rey” olarak kısaltılıp kullanılsa da bu tartışmada belirleyici olan adların semantiğidir, yani karakterin adının sadece “Rey” mi yoksa sadece “Rey Skywalker” mı olduğudur.

adı kurgu karakter için kamusallaştırırlarsa kurgu karakterin özel adı değişir. Böylelikle kurgu karakterin özel adı ve ilişkilendiği adımsı yine eşesli olmaz fakat bu sefer bu ayrışmanın gerekçesi ad değişimi sebebiyledir. Bu gibi örnekler çoğaltılabilir.

5.3. Kurgu karakterlerin özel adının değişimi

Kurgu karakterlerin özel adının değişimi kurgu karakterin özel adının başka bir özel ad ile semantik gönderimi bakımında değişmesidir. Bunun nasıl olabileceğini üst kısımda örneklendirdik. Fakat belki tekrar vurgulanması gereken şey kurgu karakterin özel adının değişimi ilişkili adımsısının değişirmiş gibi olması sebebiyle olabileceği gibi adımsısından bağımsız da değişebileceğidir. Bunları inceleyelim.

5.3.1. Adımsının eşesli bir özel ada sebep olması

Kurgu karakterin ilişkilendiği adımsı kurgu karakterin özel adını ilişkilendiği adımsıyla eşes bir özel ad ile değiştirebilir. 5.2.'de verdiğimiz örnek üzerinden bunu anlamamız daha kolay olacaktır. Rey Skywalker kurgu karakterinin ilişkili olduğu Rey Skywalker varlığımsısının kurguda adı "Rey" iken "Rey Skywalker" adıyla değişmişti. Bu örnekte kurgu karakterinin özel adı ve ilişkilendiği adımsı ayrışıp tekrar birleşmişti. İşte bu ayrışıp birleşmenin temel sebebi insanların "Rey" adı yerine "Rey Skywalker" adımsısının konuşucular düzeyinde soyut varlık Rey'e düzenli ve tekrarlı bir şekilde gönderim yapıp kamusallaştırmalarıdır. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken şudur: İnsanlar adımsı "Rey Skywalker" ile ancak konuşucular düzeyinde gönderim yapabilirler. Çünkü adımsılar olağan anlamıyla semantik gönderime sahip olamaz. Bu yüzden buradaki ilişki diğer özel ad değişimlerinden ayrı olarak üçlü bir ilişkidir. Diğer ad değişimlerinde konuşucular bir özel adı bir özel ad yerine kullanarak ad değiştirirler; oysa burada "Sherlock Holmes" adımsısını kullanarak Sherlock Holmes soyut varlığına konuşucular düzeyinde gönderimde bulunurlar. Böylelikle adımsıyla eşesli bir özel ad kurgu karakterin özel adıyla değişir. Yani konuşucular, konuşucular düzeyinde sistematik kullanılan adımsı sebebiyle eşesli bir özel ad ile kurgu karakterin özel adını değiştirir.

5.3.2. Özel adın özel ad yerini alması

Kurgu karakterin özel adı doğrudan bir özel ad ile de değişebilir. Bunu dil felsefecileri topluluğu örneğini kurarken dile getirmiştik. Yani bir dil felsefeci topluluğunun kurgu karakterler hakkında konuşmak için belirli kurgular oluşturduğunu ve kasıtlı olarak ad ve adımsının ayrılığını vurgulamak için bu kurgu karakterlerin özel ad ve ilişkili olduğu adımsılarını eşeslilik açısından ayırttığını düşündük. Bahsettiğimiz gibi bu gibi bir ortamda kurgu karakterin özel adı da doğrudan değişebilir. Yani dil felsefeciler topluluğu sistematik ve tekrarlı bir biçimde başka bir adı kurgu karakter için kamusallaştırırlarsa kurgu karakterin özel adı değişir.

5.4. Kurgu karakterlerin ilişkili olduğu adımsının değişimsisi (ad değişimsisi)

Kurgu karakterlerin ilişkili olduğu adımsının değişimsisi kurguyla ilgili bir durumdur. Yani kurgu karakterin ilişkili olduğu adımsı kurgu dünyasında değişir. Kurgu dünyadaki ad değişimleri olağan koşullarda adımsı değişimsisidir. Yani bu gerçek bir yüklemleme olarak ad değişimi değildir fakat ad değişiminin taklididir. Yukarıda bahsettiğimiz “Rey” adımsısının “Rey Skywalker” adımsısıyla değiştirmiş gibi olması buna örnektir.

5.5. Adımsının adı belirlediği durum

Adımsının adı belirlemesi kurgu karakterin özel adının eşesli olmak bakımından adımsısına uymasındır. Yani bu durumda özel ad adımsıya uyar. Bahsettiğimiz gibi bu durum zorunlu değildir. Yazarın kurgu karaktere bir varlığımsının adımsısıyla eşesli ad vermesi bu duruma girer. Bununla birlikte yazar ve okurlar kurgu karakterin ilişkilendiği adımsıyı kullanarak konuşucular düzeyinde kurgu karaktere gönderim yapabildiği için bunu ad verme edimi olmadan kamusallaştırabilirler.

5.6. Adın adımsıyı belirlediği durum

Adın adımsıyı belirlediği durum da önceki incelediğimiz durumun tam tersidir. Adımsı ad ile eşesliliğe uyar. Bahsettiğimiz gibi bu durum da kendiliğinden bir belirleme durumuna sahiptir. Örneğin yazar bir karakter oluşturur ve bu karakterle bir adımsı ilişkilendirmeden önce adını koyar.

Öyleyse sonuç olarak dediklerimizi özetleyelim ve bunlardan sonuçlar türetelim.

6. Sonuç

Kripke için (1) ad ve adımsı arasında eşeslilik açısından olumsal bir ilişki olduğunu, böylelikle ilişkilendiği adımsı ve özel adı farklı olan kurgu karakterler olabileceğini ve kurgusal karakterleri adlandırma önermelerinin hem ad koyucu açısından a priori *bilinebileceğini* hem de olumsal olduğunu savundum.

(2) Ad ve adımsı arasındaki ilişki olumsal olsa da bu ilişkinin sıkı olduğunu, bu sıkı ilişkinin gerekçesinin kendiliğinden olduğunu, yani bu ayrım yeterince düşünülmediği için ad ve adımsının sıklıkla çakıştıklarını ve ayrışan örneklerde dil kullanımımız sebebiyle birleşmenin olası olduğunu savundum. Bu olumsal ilişki ve dil kullanımımız sebebiyle aşağıdaki altı durumun çıkabileceğini ileri sürdüm:

- (1) Kurgu karakterin ilişkili olduğu adımsısı ve özel adının eşesli olduğu durum.
- (2) Kurgu karakterin ilişkili olduğu adımsısı ve özel adının eşesli olmadığı durum.
- (3) Kurgu karakterin özel adının değişimi.
- (4) Kurgu karakterin ilişkili olduğu adımsısının değişimsisi (yani adımsı değişimsisi).
- (5) Kurgu karakterin ilişkili olduğu adımsının özel adını belirlediği durum.
- (6) Kurgu karakterin özel adının ilişkili olduğu adımsıyı belirlediği durum.

(3) Öyleyse son olarak bu dediklerimizden şu da türetilir. Dediğimiz gibi “Sherlock Holmes” özel adı kurgu karakter Sherlock Holmes’a gönderim yapar. “Sherlock Holmes” adımsısı ise kurgu dünyada bir varlığa gönderim yapar. Yani biz kurgu kipinde adımsıyı kullandığımız için gerçek kurgu karakterin yaptığı bir şeyi değil, kurgudaki varlığın yaptığı bir şeyi ileri süreriz. Fakat buna rağmen Kripke için Sherlock Holmes soyut varlığının var olması için bir kurguyla uyuştuğunu söylememiz gerekir ki bu da başka bir kurgu değil de *Sherlock Holmes* kurgusudur. Öyleyse kurgu karakterlere yönelik adımsıların geçtiği betimlemeleri bu uygunluk ve ilişkili olma bağıntısından üretebiliriz. Örneğin ilişkililik bağıntısıyla betimleme oluşturmayı şöyle genelleyebiliriz: “‘x’ adımsısıyla ilişkilenen karakter”. Örneğin x yerine “Sherlock Holmes” adımsısını koyabiliriz. Böylelikle şu betimlemeyi elde ederiz: “‘Sherlock Holmes’ adımsısıyla ilişkilenen karakter”. Yani adımsı, Sherlock Holmes soyut karakterine gönderim ya da gönderim yaparmış gibi yapmaz fakat ilişkililik bağıntısını adımsıyla beraber kullandığımızda betimlemeler üretebiliriz. Şöyle üstkurgusal önermeler kurabiliriz: “*Sherlock Holmes* adımsısıyla ilişkilenen karakterin edimsel dünyadaki karşılığı soyut bir varlık olan Sherlock Holmes’tur.

Yani adımsıların geçtiği betimlemeler üretebilir ve bunlar yoluyla da kurgu varlıklara değişen imleyiciler olarak bağlamı sınırlandırarak gönderimde bulunabiliriz. Bunun önemi Kripke için adımsı tek başına olağan anlamıyla semantik gönderime sahip olamazken adımsının geçtiği bir betimleme *koşullandırılarak* semantik gönderime sahip olabilir. Bu tür betimlemeler kurgusal varlığı var olduğu her dünyada imlemez fakat yine de bağlamı sınırlandırarak adımsının geçtiği kimi betimlemeleri gönderim yapmak için kullanabiliriz.

Teşekkür

Çalışmam boyunca verdiği geri dönüşler ve tartışmalarımız için Alper Yavuz’a teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Bowker, M. (2021). Truth in Fiction, Underdetermination, and the Experience of Actuality. *The British Journal of Aesthetics*.

Cappelen, H. ve Dever, J. (2019). *Bad Language*. Oxford University Press.

Kripke, S. A. (1977). “Speaker’s Reference and Semantic Reference.” *Midwest Studies in Philosophy* 2: 255–76.

Kripke, S. A. (2001). *Naming and Necessity* (12. bs.). Harvard University Press.

Kripke, S. A. (2013). *Reference and Existence: The John Locke Lectures*. Oxford University Press.

Kroon, F. ve Voltolini, A. (2018). Fictional Entities. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/fictional-entities/>.

Yavuz, A. (2018). *The Phrasal Implicature Theory of Metaphors and Slurs* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). University of St Andrews.

Makale Geliş Tarihi | Received: 07.06.2021
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 01.10.2021

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

ARISTOTELES VE HEIDEGGER'DE ZAMANIN AMAÇSAL ARAÇSALLIĞI

Ece SARAÇOĞLU*

Öz: Aristoteles ve Heidegger'in zaman görüşleri onların ontoloji temelli düşüncelerinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen, "amaçsal araçsallık" anlayışıyla ilişkili olarak derinlemesine irdelenmez. Hâlbuki bu düşünürlerin görüşlerindeki amaçsal araçsallığın yakından incelenmesi, hem onların zaman felsefelerinin hem de genel olarak zamanın "yapıcı ve kurucu" özelliğinin daha anlaşılır olmasını sağlamaktadır. Aristoteles'in ve Heidegger'in ontolojik zaman soruşturmaları, zamanın amaçsal anlamda da araçsallığının olanaklı olabileceğine işaret etmektedir. Bu fikirden hareketle meydana getirilen bu makale, Aristoteles ve Heidegger'in zaman düşüncelerini amaçsal araçsallık ışığında incelemeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple yazının ilk bölümünde, zaman ve araçsallık kavramlarının anlamı ve içeriği kısaca betimlenmektedir. Bu betimlemenin temel nedeni, bu kavramların yaygın kullanılan anlamlarının dışına çıkabilmeyi sağlamaktır. Yazının ikinci ve üçüncü bölümlerinde ise, sırasıyla Aristoteles ve Heidegger'in zaman felsefelerinde amaçsal araçsallık fikrinin nasıl görünür olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Araçsallık, Ontoloji, Devinim, Varoluş

THE TELEOLOGICAL INSTRUMENTALITY OF TIME IN ARISTOTLE AND HEIDEGGER

Abstract: Although Aristotle's and Heidegger's notion of time takes an important place in their ontological thoughts, it is not scrutinized in relation to understanding of "teleological instrumentality" thoroughly. Whereas, a close reading of the teleological instrumentality in these thinkers opinions provides more understandable both in their philosophy of time and "constitutive and constructive" feature of time in general. Aristotle's and Heidegger's ontological time investigations indicate to be teleological instrumentality meaning of time in possible. From this point of view, this article aims to examine the time thoughts of Aristotle and Heidegger in the light of the teleological instrumentality. Therefore, the meaning and content of

* Dr. | PhD

Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Bölümü Doktora Mezunu, Türkiye | Maltepe University, Graduate Studies of Social Sciences, Philosophy Department, Turkey
ecesaracoglu@gmail.com

Orcid Id: 0000-0001-5699-9763

Saraçoğlu, Ece (2021). Aristoteles ve Heidegger'de Zamanın Amaçsal Araçsallığı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 54-72.

time and instrumentality concepts are described in the first part of this study. The basis reason of this description is that it can be provided to digress of commonly used meanings of these concepts. In the second and the third parts of this study, the idea of teleological instrumentality is demonstrated how to be appear in Aristotle's and Heidegger's philosophy of time respectively.

Keywords: Time, Instrumentality, Ontology, Movement, Existence

1. Giriş

Zaman felsefesi, zamanın varlığı ve neliği sorununu hem epistemolojik hem de ontolojik çerçevede soruşturan bir felsefe disiplindir. Zamanın var olup olmadığı ve var ise ne olduğu meseleleri ile "zaman" kavramının terminolojik açıdan irdelenebilmesi için, Antik Çağ dönemine doğru uzanmak gerekir. Özellikle de zamanın amaçsal araçsallığının olanaklılığı savını açıklayabilmek ve temellendirebilmek için, hem "zaman" hem de "araçsallık" kavramları üzerinde durmak gereklidir. Çünkü Antik Çağda "zaman" kavramı hakkında dikkat çeken ayrımlar, özellikle gündelik hayatta dikkat çeken "saat" (İng. *clock*, Alm. *stunde*) ve "zaman" (İng. *time*, Alm. *Zeit*) kavramları arasındaki farklılığa da ışık tutmaktadır. Zamanın amaçsal anlamda araçsallığı ile yine zamanın amaçsal anlamdaki araçsallığı arasındaki farklılığın buradan doğduğunu özellikle belirtmek gerekir.

Bu çalışma, zaman felsefesine yönelik bir incelemedir ve söz konusu alan çerçevesinde amaçsal anlamda bir araçsallığın nasıl olanaklı olabileceğini kavrayabilmek için, öncelikli olarak "zaman" sözcüğüyle neye işaret edildiğinin açıklanıp ortaya konulması gerekmektedir. Gündelik yaşamda zaman denildiğinde, akıllara genellikle saat veya birtakım süre ölçer aletler gelir. Aslında ilk bakışta bu olağan bir akla geliştir çünkü zamanla ilgili sorular, özellikle gündelik hayatta saat aletiyle yanıt bulmaktadır. Fakat mesele terminolojik açıdan incelendiğinde, "saat" ve "zaman" sözcüklerinin birbirinin yerine kullanılmadığı görülür. Örneğin, "Saat kaç?" sorusu yerine "Zaman kaç?" sorusunu sormak uygun değildir. Ya da "Saati nereye astınız?" sorusu yerine "Zamanı nereye astınız?" diye sorulmaz. Dolayısıyla aradaki bu farklılığın ardında yer alan ve dikkat çekilmesi gereken bir neden bulunmaktadır. Zaman felsefesi, temelinde sayma işi yapan saati yani belirlenmiş birtakım art ardalıklarla işleyen bir aleti doğrudan mesele edinen bir alan değildir. Tam da bu noktada sayma işi yapan saatle ilişkilendirilen ve ortaya çıkan "süre"¹ ile sürenin yanında başka bir anlam ifade eden "zaman" arasında bir ayrım ortaya çıkmaktadır.

Bir alet olarak saat, bütün insanların belli bir düzen içinde yaşayabilmeleri, başka bir deyişle insanların ortak bir yaşama dünyası oluşturabilmek için zorunlu olarak yaratıp kullandığı bir alettir. Saatin ortak bir düzen için kullanılmasının zorunluluğu, her bir

¹ Buradaki "süre" sözcüğü, Fransız filozof Henri Bergson'un (1859-1941) zamanı felsefesinde özel bir anlama sahip olan "süre" (İng. *duration*, Fr. *durée*) kavramından farklı bir anlamda kullanılmıştır. Bergson'un öne çıkardığı "süre" kavramı niteliksel anlamda olup, yukarıda belirtilen "süre" (İng. *period*) ise niceliksel anlama işaret etmektedir.

kişinin bilinç halleri yani bilinç yaşantılarının birbirinden farklılık göstermesinden kaynaklanır. Saatin kullanılan bir alet olması ise, onun bir "iş yapması" veya "iş görmesi" (İng. *transact*) açısından meydana getirilmiş olduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan genel olarak saatin, başlı başına zamanın kendisi olmadığı düşüncesi ile zamanın da yalnızca saatle ilişkili olarak ele alınmaması gerektiğini vurgulamak gerekir. Saat, tür olarak insanın bir icadıdır ve zamanın bizzat kendisi değildir; onun yalnızca gündelik hayattaki yapay bir düzen oluşturucu obje olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekmektedir. Buna karşılık zaman ise, özellikle insanın "varolmasıyla" (İng. *exist*, Alm. *existieren*) ilişkili olarak temelinde ontolojik bir özellik taşımaktadır. Zamanın amaçsal anlamda da araçsal olması meselesi, tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Saatler, günlük insan ilişkileri arasında düzenlilik sağlayıcı bir alet olmaları bakımından, bunların araçsal anlamda bir araçsallık için işler olduklarını ifade eder. Her ne kadar günlük kullanımda saat derken zamana gönderme yapıyor olsa da, zamanın sayma işi yapan bir saatin çok ötesinde; varlığın kendisiyle, özellikle de insanın varolmasıyla ilişkili olarak, varoluşsal anlamda bir özellik de gösteren çok kapsamlı bir oluşum olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Zamanın sahip olduğu bu özellik, onun tüm evrenden en küçük canlı var olana kadar her şeyin üzerinde yapılandırıcı ve kurucu bir misyonla, varoluşsal düzlemde bir "amaçsal araçsallık" (İng. *teleological instrumentality*) sergilediğine işaret etmektedir.

Felsefe tarihinde Antik Yunan döneminden başlayarak, zamanın varlığı ve neliği hakkında çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Bu görüşler zamanın var olup olmadığı meselesinin yanında, daha çok onun ne olduğu ya da ne olabileceği sorunu üzerinedir. Zamanın var olup olmadığına yönelik fikirler, daha ziyade duyulur halde var olanların devinim ve değişimleriyle ilişki olarak ortaya çıkarken; zamanın neliğine dair düşünceler ise, canlı ya da cansız tüm var olanlar üzerindeki etkisine ve etkinliğine bağlı olarak gelişir. Dolayısıyla zamanın ne olduğu meselesi, aslında onun var olanlar üzerinde nasıl bir anlama sahip olduğu konusuna gönderme yapmaktadır. Buna paralel olarak da zamanın araçsal olma meselesi ortaya çıkmaktadır. Fakat buradaki araçsallık rolü, zamanın "yapıcı ve kurucu" olmasına yöneliktir. Başka bir ifadeyle zaman, farklı var olanlarda farklı yapılandırıcılık ve kuruculuklar gösterir. Örneğin zaman "yapıcı ve kurucu" manada tür olarak insan üzerinde biyolojik, kişisel, fiziksel ve tarihsel bağlamda bir amaçsal araçsallıkla kendini gösterirken, diğer canlı var olanlar üzerinde biyolojik ve fiziksel çerçevede, diğer duyulur var olanlar üzerinde ise fiziksel doğrultuda bir amaçsal araçsallık olarak açığa çıktığı görülmektedir. Felsefe tarihine bakıldığında zaman konusu çerçevesinde amaçsal anlamda bir araçsallık öne çıkaran iki önemli düşünür Aristoteles (MÖ 384-322) ile Martin Heidegger'dir (1889-1976).

Her iki düşünür de zamanı, varlık sorunu bağlamında ele almaktadır fakat bu sorunda yönelikleri içerik farklılık göstermektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alındığı üzere Aristoteles'in ortaya koyduğu zaman düşüncesi, genel olarak duyulur halde var olanların yapısal bir özelliği ve devinip değişebilen varolanların var olma tarzlarını ortaya çıkaran, bizzat yapıcı ve kurucu amaçsal bir misyonla öne çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte Heidegger'in zaman düşüncesi, Aristoteles'te dikkat çeken varlık anlayışından farklılık göstererek, doğrudan tür olarak insandan yola

çıkarak şekillenir. Diğer bir ifadeyle zaman, insanın varolmasıyla ilişkilendirilen bir varlık görüşüyle bütünleşmektedir. Heidegger'le ilgili bölümde de incelendiği üzere zaman, bizzat insanın varolmasına olanak sağlayan yapıcı ve kurucu amaçsal bir araç olduğu görülmektedir. Elbette ki, bambaşka dönemlerde yaşamış her iki filozofun da varlıkla ilişkili olarak zamanı anlamlandırmaları bakımından farklılıklar kabul edilmektedir. Fakat Aristoteles ve Heidegger'in, zamanın neliği meselesine farklı açılardan yaklaşımlarına rağmen, zaman felsefelerinde ortaya koydukları yorumlar incelendiğinde zamanı amaçsal bir araçsallık fikriyle ele aldıkları fark edilmektedir. Buradan hareketle söz konusu düşünürlerin zaman görüşlerindeki amaçsal araçsallığı daha iyi anlayabilmek ve bu fikri zamanın neliği açısından ilişkilendirebilmek için, bir sonraki bölümde "zaman" ve "araçsallık" kavramlarının anlamlarını kısaca incelemek yerinde olacaktır.

2. "Zaman" ve "Araçsallık" Kavramları Üzerine

"Zaman" kavramına yönelik terminolojik açıklamalar, özellikle İlk Çağ Yunan düşünürlerinin görüşlerinde dikkat çekmektedir. Bu dönemde zamana ilişkin olarak dilde, üç ayrı kavramın yer aldığı görülmektedir. Bu kavramlar "kronos" (Yun. χρόνος), "kairos" (Yun. καιρός) ve "aion" (Yun. αἰών) sözcükleridir. Zamanın sayısal yani niceliksel yanına işaret eden "khronos", özellikle Pythagorasçılarının "sayı" sözcüğüyle ilişkili olarak da ortaya çıkmış olup, "Ne miktarda zaman kaldı?" veya "Ne kadar zaman geçti?" tarzındaki soruların karşılığı olan kavramı ifade etmektedir. Yine Yunan düşüncesinde zamana yönelik olarak öne çıkan ikinci bir kavram "kairos", zamanın yapısal yani niteliksel yanına işaret etmekte olup, "Hangi zamanda gidiyoruz?" veya "Ne zaman meydana geldi?" şeklindeki soruların karşılığı olan kavramı ifade ettiği görülür. Khronos ve kairos dışında dikkat çeken üçüncü bir kavram ise, "aion"dur. "Aion" kavramı, aynı zamanda dildeki "apeiron" (Yun. ἀπειρον) sözcüğüyle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Antik dönemde evrenin ana maddesinin ne olabileceği tartışmaları sürecinde, Yunan filozofu Anaksimandros (MÖ 610-546), "sınırsızlık" veya "sınırsız olma" anlamlarını belirtmek açısından "apeiron" kavramını kullanır. Aion ise, sınırsızlık ifadesiyle bağlantılı olarak "sonsuzluk", "öncesizlik-sonrasızlık", "çağ" ve "ömür" anlamlarına gelmektedir (Peters, 2004, s.434-435). Özellikle Sokrates öncesi Antik Yunan düşüncesinde, bu üç kavramdan en çok "khronos" ve "aion"un öne çıktığı görülür. Çünkü öncelikli olarak dönemin temel inceleme yöntemi olan gözlemin, zamanın niceliksel yanıyla yakın ilişkide olması, "khronos" sözcüğünün dildeki önemini arttırmıştır. Ay ve Güneş gibi göksel var olanların devinimlerinin gözlem yapmaya, saymaya ve bunların neticesinde ölçmeye elverişli olması; belirlenebilir ve düzenli devinimlerin kabulü doğrultusunda, khronos'u önemli kılmıştır. Bununla birlikte yine dönemin en önemli felsefi sorunlarından biri olan, evrenin ana maddesinin veya "arkhe"nin (Yun. ἀρχή) ne olabileceği meselesinde, ana maddenin sonsuz yani sınırsız bir yapıda olması gerekliliği düşüncesinden hareketle, "aion" sözcüğü dilde sıkça kullanılır olmuştur.

"Zaman" kavramı dildeki kullanımlarının yanında, insanların gündelik yaşamlarını sürdürmelerinde ihtiyaç duydukları önemli bir konudur. Bunun en açık örneklerine

Eski Mısır ve Eski Babil Medeniyetlerinde rastlanmaktadır. İnsanların temel ihtiyaçları çerçevesinde zorunluluk gösteren beslenmenin sağlanabilmesi için gerçekleştirilen tarım ve hayvancılığın temelinde, zaman düşüncesi yer almaktadır. Güneş, Ay ve Dünya'nın devinimlerinden yapılan belirlenimler, her şeyden önce doğanın zamanı hakkında bilgi ortaya konulabilmesine imkân sağlamıştır. Eski Mısır'da "Sirius" isimli sabit yıldızın, 365 günde bir gökyüzünde belirmediği ve yaklaşık olarak bir gün sonra da kaybolduğu gözlemlenir. Nil nehrinin sularının taşma göstermesiyle aynı zamana denk gelen bu olayın keşfi, doğanın zamanında bir döngüselliğin ve ilişkiselliğin var olduğunu açıklamıştır (Bunch ve Hellemans, 2004, s.133). Bunun yanında Eski Babil'de gerçekleştirilen gökyüzü gözlemleriyle birlikte, altmış ve on iki sayılarının, bu gözlemlenen devinimlerle ilişkili olduğu düşünülür. Söz konusu ilişki ve taşıdıkları gizem neticesinde bu sayılar, Eski Babil'de kutsal olarak kabul edilmiştir (Shaw, 2004, s. 219-220). Böylece bir tam günü on iki saat dilimine ve bir tam saati de altmış eşit dilime ayırmanın uygun olacağına karar verilir. Eski Babil'de gerçekleşen bu uğraşının, günümüzde kullanılan saatlerdeki dakika ve saniyelerin oluşturulmasını öncelendiği anlaşılmaktadır.

İlk Çağ Yunan felsefesi, zaman soruşturmalarının kaynağı bakımından son derece önemlidir. Zaman felsefesi kapsamında en ciddi irdelemeler Aristoteles'le birlikte başlıyor olsa da, kendisinden önce özellikle de Sokrates öncesi filozofların "zaman" kavramı üzerine düşünceleri, incelenmesi gereken dikkat çeken fikirlerdir. Daha çok Aristoteles'in metinlerinde rastlanan Pythagoras'ın zaman yorumunun en önemli özelliği, zamanı Gök Küre (Yun. *Περὶέχων*) ile benzer hatta aynı şey olarak ifadelendiriyor olmasıdır (Aristoteles, 2012, 218a). Zamanı sayılarla ilişkili olan bir şey olarak ele alan Pythagoras, göksel var olanların düzenli olarak gerçekleşen devinimlerini, sayıların belli bir düzen içindeki ardışık ilerleyişinden kaynaklandığını düşünür (Laertios, 2007, s.390-391). Sayıların sonsuz oluşu, benzer şekilde hem zamanın hem de Gök Kürenin başlangıcı ve sonu bulunmayan bir yapıya sahip olmasının nedeni olduğunu savunur.

Zamanı Pythagoras'ın Gök Kürenin sozsuzluğu olarak betimlemesi, bir başka Yunan filozofu olan Herakleitos'un (MÖ 540-480) da sınırsızlık ve sonsuzluk ifadeleriyle zamanı bir arada düşünmesini sağlar. Herakleitos Pythagoras'tan ayrı olarak zamanı, evrenin ana maddesi olarak nitelendirdiği, ateşle ilişkili olduğuna dikkati çeker. Herakleitos'a göre evrenin ana maddesi olan ateş, her var olanın yapısında yer alan ve o var olana, daha ziyade tüm evrene ilk devinimi veren biricik unsurdur. Evrenin bütününde bulunduğu ve devindirici olduğu için sınırsız bir yapıya sahip olan ateş, bu özelliğinden hareketle zamanın kendisiyle ilişkilendirilir. Aynı zamanda Herakleitos yine Pythagoras'tan farklı olarak zamanın bizzat kendisini, onun niceliksel anlamdaki yanı olan "khronos"la değil, sonsuzluk anlamıyla ilişkili olan "aion" kavramıyla özdeşleştirmektedir.

Zamanın varlığı meselesinden ziyade neliği çerçevesindeki görüşler, özellikle Platon'a (MÖ 427-347) kadar, ya sadece niceliksel manada "khronos", ya sadece niteliksel manada "kairos" ya da sadece sınırsızlık ve sonsuzluk manasında "aion"

kavramlarıyla düşünülür. Buna karşılık Platon'la birlikte "zaman" kavramı tek bir anlam yerine, daha çok iki anlamla birlikte anılır hale gelir. Bu iki kavram, "khronos" olarak adlandırılan zaman ile "aion" olarak adlandırılan sonsuzluktur. Platon'da zamanın iki anlamla birlikte ele alınmasının nedeni, yine kendisinin idealar öğretisinde öne çıkan duyulur ve düşünülür alan ayrımıyla birlikte kurgulanmış olmasıdır. Platon'un bu konudaki görüşlerinin zemininde, Pythagoras'ın zaman ve devinim hakkındaki yorumu bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Pythagoras evrende meydana gelen devinimlerin iki türlü olduğunu, bunlardan birinin belirlenmiş ve düzenlilik gösteren bir yapıda olduğunu, diğersinin ise düzensiz ve belirlenmemiş özellikte olduğunu düşünür (Burnet, 1950, s.43-44). Düzenli ve belirlenmiş devinim, doğrudan zamanla ilişkilidir. Düzensiz ve belirlenmemiş olan devinimler ise, zamandan bağımsızdır. Bu şekilde dikkat çeken ikilik fikrinden etkilenen Platon, düzenli ve değişmez olan bir şeyin ancak sonsuzlukla ifade edilebileceğini; düzensiz ve sürekli değişken olan bir şeyin de ancak zamanla ilişkilendirilebileceğini iddia ederek, Pythagoras'ın görüşünü içerik bakımından tersine çevirir. Devinim, değişim, niceliksel farklılıklar, aylar günler, haftalar ve mevsimler tamamen duyulur alanla ilişkili olarak ele alan Platon, zaman ile duyulur alan arasında doğrudan bir bağ kurar (Platon, 2001, 46e-47b). Devinimin olmadığı, değişmeyen ve mükemmellik gösteren her şey, düşünülür alanla ilişkilendirilip sonsuzlukla ifadelendirilir. Düşünülür alan, diğer bir söylemle idealar alanı olan değişmezlik ve sonsuzluk, her türlü devinim ve değişim gösteren duyulur alanın zamanından farklı özellik gösterir. Platon'a göre duyulur alanın zamanı, düşünülür alanın sonsuzluğunun veya bengiliğinin devinimli bir kopyası durumundadır (Platon, 2001, 37d-e). Böylelikle Platon'un yorumlamalarıyla zaman, sonsuzluktan bağımsız bir yapı olarak tanımlanmış ve duyulur alandaki göksel var olanların döngüsel devinimlerinin kaynağı olduğu ortaya konmuş olmaktadır.

Platon'dan sonra zaman üzerine geliştirilen düşüncelerde, giderek iki ayrı anlamın belirginleştiği ve "zaman" kavramının daha çok duyulur alanda kendine yer edindiği görülür. Bu durum özellikle Aristoteles'in zaman hakkındaki irdelenmelerinde daha anlaşılır bir şekilde öne çıkmaktadır. Bunun en önemli nedeni, zamanın varlığı ve neliği meselesinde, epistemoloji temelli bir incelemeden ontoloji temelli bir soruşturmaya geçiliyor olmasıdır. Bununla beraber zamanın amaçsal anlamdaki araçsallığının nasıl olanaklı olabileceği sorunu da, Platon sonrasındaki zaman yorumlarında giderek dikkat çekmeye başlar. Felsefe tarihinde zamanın nasıl amaçsal bir araçsallık gösterdiğini temellendirmeye geçmeden önce, "araçsallık" kavramının ne anlama geldiğini kısaca açıklamaya çalışmak yerinde olacaktır.

Araçsallık kavramının ortaya çıkışı, tür olarak insanın türe özgü ayırt edici özelliklerinin incelenmesiyle anlaşılır olmaktadır. İnsanı diğer canlı var olanlardan farklı kılan en önemli özellik, kuşkusuz ki sahip olduğu akıl yetisidir. Fakat yakın dönemde yapılan bilimsel araştırmalar doğrultusunda, tür olarak insanı özgün yapan, çok çeşitli yeti ve becerilerin bulunduğu görülmüştür. Bu yeti ve beceriler, tür olarak insanı diğer canlı var olanlardan ayrı bir doğaya sahip olduğunu göstermesinin yanında, tür olarak insanın özüne yani yapısına yönelik de dikkate değer bilgiler

sunmaktadır. İnsan en nihayetinde kendi üzerine ve kendi dışındakiler üzerine düşünen, sorgulayan ve fikir geliştirip bilgi ortaya koyabilen bir canlı var olmandır. Onun bu özelliklere bağlı olarak geliştirdiği başka özgün becerilere, diğer bir ifadeyle türe özgü başarılarla ve değerlere sahiptir. Bu başarı ve değerlerin başında felsefe, bilim, teknik, kültür, ahlak, siyaset, hukuk ve sanat gelmektedir (Kuçuradi, 2016, s.40). İnsanın tüm bu değerleri birbiriyle iç içe olup, yine insanın sorgulayabilme ve düşünce üretebilme başarısının birer ürünüdür. Bunların temelinde de insanın bizzat kendine ve yaşamına yönelik düşünebilme becerisine sahip oluşu bulunur (Scheler, 2012, s.113).

İnsanın sahip olduğu başarı ve değerlerin içinde dikkat çekenlerinden biri, tekniktir. Çünkü hem düşünsel hem de duyuşsal tarzda olmak üzere, bir alet geliştirebilen tek canlı var olan, tür olarak insandır. "Teknik" kavramı, Eski Yunancadaki "tekhne" (Yun. τέχνη) sözcüğünden gelmekte olup "beceri", "iş", "ustalık" ve "hüner" anlamlarını taşımaktadır (Çelgin, 2011, s.656). "Teknik" kavramının anlam analizine, en açık şekilde Aristoteles'te rastlanmaktadır. Aristoteles'e göre "tekhne", "praksis" (Yun. πράξις, Tür. eylem) ifadesi yerine, esas anlamını "poietike" (Yun. ποιητική, Tür. yapma, üretme) sözcüğünde bulur. Bunun nedeni, insanın bir şeyi nasıl üreteceği veya yapacağı ile yine insanın nasıl bir eylemde bulunulacağını bilme konusunun birbirinden ayrı meseleler olmasıdır (Aristotle, 1906, 1141a-b). Dolayısıyla tür olarak insanın bir şeyi üretip ortaya koyabilmesinin arkasında yatan temel beceri "tekhne" dir denilebilmektedir.

Yapma, üretme ve yaratma gibi etkinliklerin bütününe kapsayan tekhne veya tüm bu etkinliklerin daraltılmış şekliyle günümüz tabiriyle teknik, genel itibariyle "araç" olarak betimlenmektedir. Çünkü teknik becerisinin tür olarak insanda ortaya çıkmasının sebebi, ihtiyaç duyulan bir şeyin yaratılması isteğine dayanır. İnsan her ne kadar bir takım yetilere sahip olsa da, nihayetinde doğanın karşısında savunmasız haldedir. Barınma, beslenme, ısınma ve güvenlik gibi temel insani ihtiyaçlarını karşılayabilmek için, sahip olduğu becerilerinin farkına varıp, bunları deneyim alanına geçirebilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı etkinlik alanına dahil ettiği birincil becerisi, tekniktir. Teknik, tür olarak insanın çağlar boyunca gelişim gösteren düşünsel ufkuna paralel olarak tarih süreçleri boyunca ilerleme ve değişim göstermektedir. Bununla birlikte teknik, tür olarak insanın evrim sürecinde önemli bir araç olarak konumlanmıştır. Fakat bir şeyin araç olması ya da bir şeyin araç olarak kullanılmasının, genel anlamda ilişkili olduğu asıl mesele, "araçsallıktır" (İng. *instrumentality*).

"Araçsallık" kavramı, duyulur ya da düşünülür herhangi bir şeyin araçsal olması anlamına gelmektedir. Bir şeyin araçsal olmasından söz ediliyorsa, hem araçsal olan şeyin hem de o şeyi araçsal yapanın var olması gerekmektedir. O halde bir aracı, araçsal yapan veya araçsal kılan bir şeyin daha olması zorunluluk taşır. Bu açıdan araçsallığı meydana getiren iki temel unsurun var olduğunu söylemek mümkündür. Bu unsurlar, "araç" (İng. *instrument*) ve "yöntem" dir (İng. *method*). "Araç" kavramı birden fazla anlama sahip olmasına karşın, tüm anlamları genel olarak dört maddede sınıflandırılmaktadır (Warren, 1998, s.341). İlk anlamına göre araç, bir işi yapabilmek

ve o işi sonuçlandırabilmek için yararlanılan somut bir nesnedir. Birinci anlama göre araç, "alet" sözcüğüyle aynı kullanıma sahiptir. Bunun yanında ikinci anlamına göre araç, bir şeyi elde edebilmek ve başarmak için yararlanılan insan demektir. İkinci ile birinci anlamı birbirinden ayıran ise, birincinin cansız somut bir nesneyi, ikincisinin ise doğrudan insanı işaret ediyor olmasıdır. İkinci anlama göre araç, "aracı" sözcüğüyle benzer manada kullanılmaktadır. "Araç" kavramının üçüncü anlamı, motorlu taşıtları nitелеmek için kullanılır. Tüm bunların yanında bu çalışma açısından da önemli olan dördüncü anlamına göre ise araç; kişiler, olaylar, fikirler, durumlar arasında ilişki kurucu ve yine bunlar üzerinde yapılandırıcı bir misyon üstlenmesi anlamını taşımaktadır (Hanks ve Sinclair, 1994, s.757).

"Araç" kavramının dikkat çekilen bu dördüncü anlamının en önemli özelliği, onun etkinlik gösterdiği şey üzerinde doğrudan "yapıcı ve kurucu" (İng. *constitutive and constructive*) bir role sahip olmasıdır. Örneğin, "Dil, fikirleri aktarmak ve iletişim kurmak için kullanılan bir araçtır" denildiğinde, ister sözel isterse fiziksel olsun, dil doğrudan "yapıcı ve kurucu" bir araç olarak iletişimde yer almaktadır. Bir başka örneğe göre ise, "Zaman, Aristoteles'e göre devinimi ölçme aracıdır" denildiğinde, zamanın doğrudan duyulur haldeki var olanın devinimini ölçme konusunda onu yapılandıran bir araç olduğu ifade edilmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse, "araç" kavramının dildeki kullanım anlamları doğrultusunda iki ayrı araçsallıkla karşılaşılmaktadır. Daha önce bu çalışmanın giriş kısmında da belirtildiği gibi bu araçsallıklardan biri "araçsal araçsallık" (İng. *instrumental instrumentality*), bir diğeri ise "amaçsal araçsallıktır" (İng. *teleological instrumentality*). Anlamları irdelenen "araç" kavramının ilk üç anlamı araçsal manada araçsallığa işaret ederken, aracın dördüncü anlamının ise amaçsal anlamda bir araçsallığa karşılık geldiğini özellikle vurgulamak gerekmektedir. Dolayısıyla bir üst kavram olan araçsallık, tamamen araçsal olabileceği gibi amaçsal da olabilmektedir. Araçsal araçsallıkta yalnızca kurucu olma özelliği bulunurken; amaçsal araçsallığın kendine özgü oluşu, onun hem yapıcılık hem de kuruculuk "misyonunu" (İng. *mission*) bir arada taşımasından ileri gelir. Yukarıda bahsedilen ilk üç anlamda kurucu olma öne çıkarken, "araç" kavramının dördüncü anlamı hem yapan hem kuran misyondadır. Amaçsal olan bir şey, ister önceden varolana kodlanmış ve değiştirilemez bir erek için olsun isterse tür olarak insanın öngörülemez eylemleri açısından ortaya konan bir hedef için olsun yapıcı, kurucu, inşa edici ve yaratıcıdır.

Amaçsal anlamda araçsallığın, araçsal anlamdaki araçsallıktan farkını kavrayabilmek için, "araç" sözcüğünün yukarıda belirtilen dördüncü anlamı olan "yapıcı ve kurucu" olma manası üzerinden hareket edilmesi gerekmektedir. Bu çalışmanın temel savı olan, zamanın nasıl amaçsal araçsallık özelliği taşıdığını temellendirebilmek için de, aracın yapılandırıcı ve kurucu misyonunun anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Bunun için öncelikle dikkat çekilmek istenen nokta, "araç" ve "amaç" kavramları arasında yaygın olarak kabul edilen anlam yanlışlığı ve yine bu iki kavram arasında sıklıkla yapılan peşin hükümlü ayrımlardır. Bunlara ek olarak araç ve amaç arasındaki mevcut anlam kabulünün dışına çıkıldığında, zamanın neliği soruşturmalarının da daha aydınlatıcı olabileceği görülmekte olup, bu çalışmada temellendirilmeye çalışılan "yapıcı ve

kurucu" özelliğe sahip "amaçsal araçsallık" fikriyle de zaman tartışmalarına yeni bir bakış açısı sunulduğu düşünülmektedir. Hem genel anlamda "amaçsal araçsallık" fikrinin anlaşılabilmesi hem de zamanın amaçsal araçsallığının kavranabilmesi, "araçsallık" kavramının sadece "araç" sözcüğü bağlamında kalarak düşünülmemesi gerektiğine bağlıdır. Felsefe tarihindeki görüşlerde rastlanan bir takım yaygın kullanımlar bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı "araç değerler", "araçsal akıl" ve "insanın araçsallaştırılması" tarzındaki ifadelerdir. Özellikle yakın dönem tarihindeki düşünürlerde dikkat çeken anlam sorunu ve insan merkezli görüşlerin çeşitliliği sebebiyle, bu tabirlerin daha çok kullanılıyor olduğu görülür (Horkheimer, 2016, s.60-62). Bundan kaynaklı olarak zihinlerde "araç" sözcüğüne yönelik olumsuz, "amaç" sözcüğüne yönelik ise olumlu anlamda bir koşullanmanın söz konusu olduğu dikkat çekmektedir. Bu mesele elbette göz ardı edilmemekle birlikte, "araç" sözcüğüne yönelik koşullu bakış açıları, amaçsal anlamda da araçsallığın mümkün olduğunun göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Bunun yanında yine bu tarz koşullanmaların, felsefe tarihindeki bazı düşünürlerin zaman görüşlerinde yer alan, zamanın "yapıcı ve kurucu" anlamda öne çıkan amaçsal araçsallığının anlaşılabilmesine engel oluşturduğu düşünülmektedir. Bu açıdan "araç" sözcüğünün olumlu yanına odaklanmak, zaman felsefesi tartışmalarında aydınlatıcı bir düşünsel yol meydana getirmektedir. O halde zamanın nasıl amaçsal bir araçsallıkla var olanlara nüfuz ettiğini anlayabilmek ve gösterebilmek adına, felsefe tarihinde zaman felsefesi alanında söz konusu mesele üzerine dikkate değer görüşler ortaya koyan iki önemli düşünürün yorumlarını irdelemek yerinde olacaktır.

3. Felsefede Zamanın Amaçsal Araçsallığı

Felsefe tarihinde zamanın varlığı ve neliği meselesine yönelik yapılan incelemeler, amaçsal araçsallık çerçevesince ele alındığında, özellikle Aristoteles ve yakın dönemden Heidegger'in görüşlerinde irdelemeye değer hususların olduğu dikkat çekmektedir. Her ne kadar zaman felsefesi alanında görüşler geliştiren çeşitli filozoflar bulunuyor olsa da, zamanın amaçsal anlamda araçsallık gösterdiğine işaret eden hem Aristoteles'in ontoloji temelli hem de özellikle Heidegger'in varoluşsal zeminde öne çıkan zaman yorumlarına rastlanmaktadır. Şüphesiz ki bir İlk Çağ düşünürü olan Aristoteles'in zaman görüşleriyle, bir yakın dönem düşünürü olan Heidegger'in zaman yorumlaması birbirinden önemli ölçüde farklılık taşıdığı kabul edilmektedir. Fakat söz konusu mesele, zamanın "yapıcı ve kurucu" anlamda amaçsal araçsallığı olduğunda, bu iki önemli filozofu birlikte ele alıp irdelemek gerekliliği doğmaktadır. Ancak bu sayede zamanın ontoloji bağlamında nasıl amaçsal bir araçsallık sergilediği ve bu türden bir araçsallığın nasıl olanaklı olabileceğinin daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir.

3.1 Aristoteles'te Zamanın Amaçsal Araçsallığı

Zaman felsefesi tarihine bakıldığında araştırılmaların Sokrates öncesine, özellikle de Milet Okulu düşünürlerine değin uzandığı görülmektedir. Hatta logostan önce mitolojiye de geri götürülebileceği rahatlıkla söylenebilir. Buna karşılık zamanın

düşünülür alanla ilişkisinin yanında, onun duyulur alanla olan bağıni kendisine inceleme konusu yapan ve zamanın bizzat var olup olmadığı ve var ise onun ne olabileceği üzerine önemli görüşler ortaya koyan ilk düşünür, Aristoteles'tir. Her ne kadar zamanın varlığı ve neliği meselesi, Aristoteles felsefesinin birincil sorunu olmasa da, zaman konusu var olanlar üzerine gerçekleştirdiği araştırmalarının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Onun zaman görüşleri, yalnızca ontoloji tarihinde değil, ayrıca zaman felsefesi tarihinde de önemli bir yere sahiptir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Aristoteles'in zaman hakkındaki düşünceleri, daha çok var olanların doğasına yani özüne yönelik olarak ortaya koyduğu fikirlerde ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle onun zaman yorumları, duyulur halde var olanların yapısını incelerken ve yine bu konuya paralel olarak duyulur halde var olanların devinim süreçlerini irdelerken gerçekleştirir. Aristoteles'in genel felsefi görüşleri daha çok ontoloji temelli olma özelliği gösterdiğinden, zaman yorumu da benzer bir bakış açısına sahiptir. Çünkü ona göre felsefe, var olanların ilk ilke ve ilk nedenlerini inceleyen bir alan olduğu ve olması gerektiği için, ontoloji merkezli bir ilerleme göstermelidir (Aristoteles, 1996, 1060b 35-1061b 30). Onun zaman hakkındaki görüşlerinin amaçsal araçsallık göstermesinin nedeninin de, buradan kaynaklandığı düşünülmektedir. Meseleyi daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle Aristoteles'in var olanlar üzerine geliştirdiği düşüncelerine bakmak gerekmektedir.

Aristoteles, var olan araştırmasına başlamadan önce "Neler vardır?" (Yun. *Τι εστι;*) sorusunu sorduğunda, yanıt olarak iki ayrı var olan türüyle karşılaştığını belirtir. Bu iki var olan türü, duyulur var olanlar ile düşünülür halde var olanlardır (Aristoteles, 1996, 1028a). Aristoteles'e göre "varlık" ne bir kavram ne de bir tek olarak var olmandır. Varlık, onun düşüncelerine göre her şeye yüklenebilen en genel terim olmasından dolayı, yine kendi felsefesinde ön planda olan ifade "var olanlardır". Maddi yapıya sahip olan duyulur halde var olanlar, oluş ve yok oluşa tabi olanlar ile oluş ve yok oluşa tabi olmayanlar olarak iki alt gruba ayrılırlar. Var olmak için başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan oluş ve yok oluşa tabi var olanlar, Aristoteles'in ifadesiyle asıl anlamda var olanlardır. Çünkü bu var olanlar devinim ve değişime tabidirler ve aynı zamanda da zamansaldırlar. Örneğin "bir kedi", "bir zeytin ağacı" ya da "Platon" ifadelerindeki var olanlar, oluş ve yok oluşa tabi olan duyulur halde var olanlardır. Bunlar Aristoteles'in aynı zamanda "töz" olarak işaret ettiği var olanlardır (Aristoteles, 2002, 1b). Oluş ve yok oluşa tabi olmayan duyulur halde var olanlar ise Ay, Güneş ve Gezegenler gibi göksel var olanlardır.

Aristoteles maddi yapıya sahip olmayan düşünülür halde var olanların, "cins ve tür adları" ile "kendi kendini düşünen düşünce" olarak iki ayrı grupta sınıflandırır. "Cins ve tür adları", asıl anlamda var olanlardan olmalarına rağmen, kendi başlarına var olamadıkları için, oluş ve yok oluşa tabi olan duyulur halde var olanlardan ayrılmaktadır. "Cins ve tür adları" devinmezler ve duyulur halde var olanların cins ve tür bilgisini taşırlar. Değişmez olduklarından, zaman dış olduklarını söylemek gerekir. "Cins ve tür adları" Aristoteles'in "öz" olarak işaret ettiği, varlığın neliği üzerine bilgi veren var olanlardır (Aristoteles, 2002, 1a). Yine düşünülür halde var olanlar başlığı altında yer alan "kendi kendini düşünen düşünce" ise, oluş ve yok oluşla ilgili

olmayan, devinip değişmeyen, mutlak iyi, mutlak akıl olan “Tanrı-Doğa”dır. Kısacası Aristoteles, duyulur ve düşünülür haldeki var olanların üzerinden “oluş ve yok oluşa tabi olanlar”, “oluş ve yok oluşa tabi olmayanlar”, “cins ve tür adları” ile “kendi kendini düşünen düşünce” olmak üzere dört ayrı var olma tarzı ortaya koymuş olur. Zamanın varlığı meselesi, “Neler vardır?” sorusundan hareketle “Bu var olan nedir?” (Yun. *Τι ἐστὶ τὸ;*) sorusuyla tartışmaya dâhil olmaktadır.

Aristoteles “Bu var olan nedir?” diye sorduğunda, duyulur var olanların bileşik bir yapıya sahip olduklarını keşfeder. Başka bir deyişle duyulur halde var olanlar “ontik bağlamda madde” ve “epistemik bağlamda da form”dan meydana gelmektedir. Dolayısıyla bir duyulur var olan madde ve form olarak iki ayrı “ousia”ya (Yun. *οὐσία*) sahip olmaktadır. “Ousia” kavramı bir şeyin hem tözü, maddesi hem de özü, formu yani neliği için kullanılabilen bir sözcüktür. Eğer duyulur haldeki var olanın tözüne işaret ediliyorsa “ontik ousia”, aynı var olanın özüne işaret ediliyorsa “epistemik ousia” olarak ifade edilir. Bu nedenle ousia, hem bir asıl var olan hem de “bir şeyi o şey yapan şey” anlamına gelir (Kuçuradi, 2009, s.149-162). “Ontik ousia” duyulur var olanın “birincil ousia”sı (Yun. *Οὐσία πρώτη*, İng. *first substance*), “epistemik ousia” ise var olanın “ikincil ousia”sı (Yun. *Οὐσία δεύτερα*, İng. *second substance*) olmaktadır. Bunlar, Aristoteles’in “birincil ve ikincil kategoriler” konusuyla aynı meseleye karşılık gelmektedir. Aristoteles bir duyulur var olanın tözünü “birincil kategori”, özünü ise dokuz alt başlık altında “ikincil kategori” olarak belirler. Böylelikle bir duyulur var olanın toplam olarak on kategoriden oluştuğu söylenebilmektedir. (Aristoteles, 2002, 2b). Birincil kategorinin yanında yer alan ikincil kategoriler nitelik (Yun. *ποιότης*, İng. *quality*), nicelik (Yun. *ποσότης*, İng. *quantity*), görelilik (Yun. *σχέσις*, İng. *relation*), uzam (Yun. *τόπος*, İng. *place*), zaman (Yun. *χρόνος*, İng. *time*), durum (Yun. *κατάστασις*, İng. *situation*), iyelik (Yun. *συνήθης*, İng. *habitus*), etkinlik (Yun. *λειτουργία*, İng. *action*) ve edilginliktir (Yun. *παθητικός*, İng. *passive*). Bu toplam on kategori, duyulur haldeki var olanın hem tözünü hem de özünü meydana getirmektedir. Zamanın önemi de, bu noktadan sonra ortaya çıkmaktadır.

Duyulur haldeki var olanları kendisine inceleme konusu yapan temel alan, fiziktir. Aristoteles’e göre bir fizikçinin doğa üzerine araştırmalar yapabilmesi için ilk olarak, devinimin ve beraberinde de değişimin ne olduğunu belirleyip ortaya koyması gerekmektedir (Aristoteles, 2012, 200b 10-30). Bunun yanında yine bir fizikçinin devinim ve değişim üzerine yorum yapabilmesi için de, belli bir takım bilgilere sahip olması zorunluluk taşır. Bu bilgilerin sonsuzluk, yer (uzam), boşluk ve zaman olduğunu belirten Aristoteles, tüm bu bilgilerin duyulur var olanın devinim ve değişimiyle doğrudan ilişkili olduğunu vurgular. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Duyulur halde var olan devinim ve değişim gösterdikçe, zaman da buna paralel olarak ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle zaman, kendi başına var olan herhangi bir şey değildir. Zaman, duyulur haldeki var olanın bizzat yapısında yani özünde bulunan bir özelliktir. Var olan bir yerde devinime başladığı anda da, var olanın devinmesi zamanda karşılık bulur. O halde zamanın potansiyellikten etkinliğe geçebilmesini önceleyen olay, bir duyulur halde var olanın yani cismin bir yer dahilinde devinmeye başlamasıdır. Dolayısıyla Aristoteles’in zaman yorumlamasında vurgulanması gereken husus, zamanın devinimle ilgili olmasına rağmen devinimle

aynı şey olmadığı ve ne olursa olsun zamanın devinimden bağımsız olamayacağı bilgisidir (Aristoteles, 2012, 219a).

Aristoteles'e göre bir duyulur halde var olan çerçevesince zaman, var olandaki devinimlerin birbirini izlediği anda anlaşılabilir. Devinimin büyüklüğü, var olanın bir başka devinim büyüklüğünü takip ediyorsa, zamanda önce ve sonranın var olduğundan söz edilebilir. Devinim aralıklarını sayan, başka bir söylemle deneyimleyen ruh, zamanın da geçmiş ve var olanın da deviniminin ölçüsünü belirlemiş olmaktadır. Var olanın önce ve sonraya göre devinim sayısı, zamanın doğrudan ne olduğunu gösterir (Aristoteles, 2012, 219b). Bu noktada akıllara gelen en önemli tartışma, devinimi sayan bir ruh olmadığında zamanın var olup olmadığından nasıl söz edileceğidir. Aristoteles zamanın hiçbir şekilde sayan ruha bağlı olmadığını, onun bizzat devinime ve oradan da duyulur halde var olana özgü bir yapı ve özellik olarak düşünür (Aristotle, 1991, 279a 10-30). Zamanın sayan ruhtan bağımsız olduğunu gösteren en açık gerçeğin ise, sayan ruh yokken de duyulur var olanın devinimini ve değişimini sürdürmesi olduğunu vurgular. Var olan devinip değişme bile, zaman o var olanın doğasında potansiyel bir kategori veya özellik olarak bulunmaya devam eder. İşte, zamanın amaçsal araçsallığı da burada ortaya çıkmaktadır. Zaman, duyulur haldeki var olanın doğasının yapılandırıcı ve kurucu ögesidir. Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için Aristoteles, duyulur var olanların varoluş tarzlarını açıklamaya girişir. Daha açık bir söylemle duyulur haldeki var olanların tözsel anlamdaki değişimi olan oluş ve yok oluş süreçlerini irdelemektedir.

Bir şeyin türü ile o şeyin tarzı, birbirinden farklı şeylerdir. Örneğin su, duyulur bir var olandır. Suyun duyulur bir var olan olması, onun türünü göstermektedir. Bununla beraber suyun "katı, sıvı ve gaz" halleri, onun varoluş tarzlarını ifade eder. Bir duyulur var olanın "oluş ve yok oluş süreci" ile o var olanın "devinimi" birbirinden farklı konulardır (Özcan, 2016, s.214-215). Bir şeyin "oluş ve yok oluş" (Yun. *γένεσις και φθορά*) süreci, o şeyin tözsel yani tam değişimine karşılık gelirken; "devinimi" (Yun. *κίνησις*) ise, yine o şeyin "nicelik" (Yun. *κατα πασον*), "nitelik" (Yun. *κατα ποιόν*) ve "yer bakımından" (Yun. *κατα τόπον*) kısmi değişimini ifade etmektedir (Aristotle, 1991, 319b 5-320a 8). Oluş ve yok oluş süreci, var olanın meydana gelmesiyle ilişkiyken, devinim ise var olanın nitelik, nicelik ve yer bakımından farklılaşması anlamına gelir. Zaman, duyulur halde var olanın yapısal bir özelliği olduğundan, var olanın hem oluş ve yok oluş sürecinde hem de deviniminde yer aldığı söylenebilir.

Duyulur var olanların varoluş tarzları, genel anlamda üç şekilde öne çıkmaktadır. Bunlar sırasıyla "dynamis" (Yun. *δύναμις*), "energeia" (Yun. *ενέργεια*) ve "entelekheia"dır (Yun. *εντελέχεια*). "Dynamis" veya diğer adıyla "dynamei", duyulur var olanın olanak halinde olması, "energeia" etkinlik halinde olması anlamına gelmektedir. "Entelekheia" (gerçeklik, yetkinlik) ise yine aynı var olanın, amacını kendi içinde taşıyarak var olması demektir (Aristoteles, 1996, 1007b 25). Başka bir deyişle "entelekheia", bir duyulur var olanın kendi özünü tamamlaması anlamını taşır. Örneğin bir kiraz çekirdeği kiraz ağacı olmadan önce, olanak halinde bir var olandır. Yani kiraz çekirdeği, kiraz ağacı olabilme imkânını kendinde bulduran madde

halinde bir duyulur var olmandır. Kiraz çekirdeği belirli bir olgunluğa gelip yetişecek uygun ortamı bulduğunda, filiz verip olanak halinden çıkar ve etkinlik halinde bir var olan durumuna geçer. Filiz büyüüp gelişkin bir bitki hatta ağaç olduğunda da halen etkinlik halinde bir var olan olur. Kiraz ağacı ne zaman ki çiçek açıp, çiçeklerini meyveye dönüştürüp kirazlar verdiğinde, o bir zamanlar olanak halinde var olan kiraz çekirdeği, artık kendi özünü tamamlamış olur ve amacını kendi içinde taşıyan bir var olan olarak oluş ve yok oluş sürecini tamamlar. En son varoluş tarzı olan entelekhia, aynı zamanda o var olanın neliğini yani özünü de betimlemiş olmaktadır (Birr, 2009, s.1225). Bu açıdan etkinlik halinde var olan, tam gerçekliğe ulaşmamış ontik anlamda asıl var olan olmasına karşılık, entelekhia var olanın nelik bilgisini de vermesi bakımından, epistemik anlamda asıl var olan olma özelliğini taşımaktadır.

Kısaca belirtmek gerekirse, bir duyulur haldeki var olanın olanak halinden amacını kendi içinde taşıyan hale doğru ilerleyişinde zaman, amaçsal anlamda bir araçsallık gösterir. Aristoteles'e göre zaman, nasıl ki duyulur var olanın özünde bulunan bir yapısal özellik ise, yine zaman bu duyulur var olanın ontolojik çerçevede sergilediği oluş ve yok oluş süreçlerinde "yapıcı ve kurucu" amaçsal bir araçsallık yansıtır. Duyulur halde var olan, potansiyel olarak kendinde taşıdığı "her ne ise o olma" halini tam manasıyla gerçekleştirmesinde, zaman amaçsal çerçevede bir araç olarak o var olanın doğasında yer almaktadır. Özellikle bu noktada Aristoteles'in zaman yorumları doğrultusunda tespit edilen çok önemli bir fikir ortaya çıkmaktadır. Bu fikre göre zaman, duyulur halde var olanın sadece önce ve sonra aşamalarına göre devinimini ölçme aracı olarak kendisinde bulunan bir özellik olarak değil, aynı zamanda tam da bu durumdan kaynaklı olarak var olanın tüm varoluş tarzlarının meydana gelmesinde gerekli olan, devinim ve değişim süreçlerinin amaçsal araçsallığı olarak karşımıza çıktığını söylemek mümkündür.

3.2 Martin Heidegger'de Zamanın Amaçsal Araçsallığı

Heidegger her şeyden önce bir 20. yüzyıl filozofudur. Bir 20. yüzyıl filozofu olmak, çağın ortaya çıkardığı tüm toplumsal, ekonomik, politik ve kültürel sonuçlarını göğüslemek anlamına gelmektedir. Dönemin bir yandan sürüp giden politik hareketliliği, diğer yandan hızla ilerleme gösteren bilim ve teknoloji; insanın bizzat kendi tür doğasını, dünyaya gelmenin ve kendi tür varlığına yönelik bir yaşama dünyası içinde hayatını sürdürüyor olması gibi insani meselelerin daha çok sorgulanmasına neden olduğu görülmektedir. Heidegger, böyle bir tartışma ekseninin tam da merkezinde yer alan bir düşündürüdür. Ve yine tam da bu sebepten ötürü onun felsefesi, ontoloji² ağırlıklı bir çizgide ilerlemektedir.

Heidegger'in temel ontoloji içerikli felsefesi, yukarıda ifade edilen meseleler doğrultusunda "insanın var olması" çerçevesinde irdelenmektedir. İnsanın doğasından yola çıkarak yine insanın içinde bulunduğu durumu incelemeye alarak, "varlığın" yani daha ziyade "olmanın" anlamının ne olduğunu masaya yatırır. Heidegger'e göre

² Burada ifade edilen "ontoloji" sözcüğü, Aristoteles'ten ve Platon'dan farklı olarak, dış dünyadaki duyulur var olanları işaret eden bir realite değil, doğrudan var olanın varlığına, olmaklığına ve insanın varoluş içinde oluşuna karşılık gelmektedir. Bkz. (Heidegger, 2019, s.12-15).

özellikle Friedrich Nietzsche'ye (1844-1900) kadar olan dönemde, "varlık" (İng. *Being*, Alm. *Sein*) ile "var olan" (İng. *entity*, Alm. *Seiendes*) arasındaki ayrım tam olarak yapılmamış olduğundan, varlığın anlamı meselesi hep bulanık kalmış, kendisinin deyişle varlığın anlamı hep unutulmuştur (Heidegger, 2009, s.9-12). Eğer "varlık" ile "var olan" ayrımı dikkate alınacak olursa, varlığın anlamının ancak insanın "varolmasında" (İng. *exist*, Alm. *Existieren*), başka bir söylemle varolan olarak insanın terminolojik anlamı olan "Dasein" üzerinden sorgulanması gerekmektedir (Heidegger, 2014, s.65). Kendisinden önce metafizik düşünüşün, yerini yeni metafizik düşünüşe bırakması da bu şekilde mümkün olmaktadır. İnsan, varlığın anlamını bizzat soran var olan olarak, meseleye doğrudan dahil olur. Varolmanın "neliği"nin (İng. *essence*, Alm. *Wesen*) irdelenmesi, insanın "varoluş"una (İng. *existence*, Alm. *Existenz*) yönelik bir meseledir.

Heidegger'in zaman üzerine ortaya koyduğu düşünceler, "insanın varolması" olan Dasein meselesiyle paralel olarak ortaya çıkmaktadır. Zamanın Dasein'la olan ilişkisini daha iyi anlayabilmek için, öncelikle Dasein'ın nasıl bir var olan olduğunu soruşturmak gerekir. Heidegger Dasein'ı, biri ontolojik diğeri ontik olmak üzere iki ayrı cepheden inceler. İnsanın ontik alanı, onun bir varolan olmasına karşılık gelmektedir. Daha açık bir söylemle, insanın gündelik hayattaki meşguliyetlerini oluşturur. Politika, Tanrı düşüncesi, insan ilişkileri gibi birçok konu, Dasein'ın ontik alanını meydana getirmektedir. Heidegger'in Dasein'a yönelik kullandığı, diğer Dasein'larla "birlikte var olduğu" (İng. *Being-with*, Alm. *Mitsein*) "hergünlük" (İng. *everydayness*, Alm. *Alltaglichkeit*) tabirini kuşatan alan, ontik alandır (Heidegger, 1996, s.110-112). İnsanın ontolojik alanı ise, Dasein'ın varlık olmasını ifade etmektedir. Ontolojik alan, Dasein'ın ontik alanına yönelik tüm yapısal koşullarını meydana getirmektedir. Dasein'ın hergünlük yaşamında kendi gibi başka Dasein'larla ve duyulur var olanlarla kurduğu bir aradalık, onun zamansal ve tarihsel bir varlık olma halini ortaya koymaktadır. Zaman, tam da bu noktadan hareketle insanın varolmasında yapılandırıcı ve kurucu bir misyonla açığa çıkar.

Zamanın yapılandırıcı misyonu, ancak "zaman" (İng. *time*, Alm. *Zeit*) ile gündelik hayatta kullanılan "saat" (İng. *clock*, Alm. *Stunde*) arasındaki son derece önemli ayrımın açıklığa kavuşturulmasıyla anlaşılabilir. Nitekim Heidegger de 1924 senesinde Marburg'da gerçekleştirdiği "Zaman Kavramı" isimli konuşma metninde, duvarda asılı duran saat ile ontolojik bir anlam içeren insanın bizzat "zamansal" (İng. *temporal*, Alm. *Zeitlich*) bir varlık olması noktasında, aradaki önemli farklılığa dikkat çeker (Heidegger, 1992, s.34-35). Saat³, en nihayetinde sayma işi yapan bir alettir. Daha anlaşılır bir deyişle, belli art ardalıkların sayılmasıyla gösterilen teknik bir araçtır. Saatin icat edilmesinin en önemli sebebi, insanların bir düzen içinde ortak bir yaşama dünyasında yaşayabilmeleri içindir. İnsanların bir arada yaşamlarını sürdürdükleri her günde, insanların kişisel zaman farklılıkları ve düzensizlikleri nedeniyle, bir düzenleyici aletin kullanılması zorunlu olmaktadır.

³ "Saat" ve "zaman" kavramları arasındaki ayrım hakkında ayrıntılı bilgi için, bu makalenin Giriş kısmına bakınız.

Zaman, bir alet olan saat açısından düşünülmediğinde, son derece “yapıcı ve kurucu” ontolojik bir özelliğe sahip olduğu görülür. Zaman buradan hareketle insanın varolmasını, onun varoluşsal olma şeklini yansıtır. Bu açıdan insanın sonradan meydana getirdiği teknik bir icat olan saatin gösterdiği şey, zamanın bizzat kendisi olmadığı gibi, zamanı sadece saate indirgeyen bir bakış açısı da meseleyi aydınlatmaktan uzak kalmaktadır. Bu ayrımın farkındalığıyla hareket eden Heidegger zamanın, “insanın varolması” olan Dasein’in doğasının yapısal bir özelliği olduğuna dikkat çeker. Buradan yola çıkarak insanın, varoluşsal çerçevesinde ancak zamansal olarak var olabileceğini söylemek gerekir. Zaman, doğrudan insanın kendisi değildir fakat Dasein, ancak zamanın yapılandırıcılığıyla var olabilmektedir (Heidegger, 1982, s.234). Tam da bu nedenden ötürü Dasein için, zamansal bir varlıktır denir. Heidegger eğer zaman için daha başka bir tanım yapılması gerekirse zamanın, “zamansallığın” (İng. *temporality*, Alm. *Zeitlichkeit*) “zamansallaştırılması” (İng. *temporalize*, Alm. *Zeitigen*) olabileceğini belirtir (Heidegger, 1996, 303-304). Varlığın anlamı yani Dasein’in varolmasının anlamı, onun zamansal oluşunda açığa çıkmaktadır. Dasein için her günlük yaşamına işaret eden ontik alanında saatle sınırlanan zaman tabiri önemliken, yine Dasein’in varoluşsal yanına işaret eden ontolojik alanında ise, onun zamansal oluşu anlam ifade etmektedir.

Dasein’in zamansallığı, onun üç ayrı zamansallık kipinde ortaya çıkmaktadır. Heidegger bu zamansallık kiplerini, “ekstaz” (İng. *ecstasis*, Alm. *Ekstase*) kavramıyla ifade eder (Heidegger, 1996, s.302). Bu kavram, aynı zamanda zamansallığın bir “olmakta olmak” veya bir oluş süreci olduğuna da dikkat çeker. Dasein’in geçmişten şimdiye, şimdiden de geleceğe ya da şimdiden geçmişe doğru yönelebilmesi, onun yapısı gereği zamansal olmasıyla ilgilidir. Heidegger’in kullandığı “ekstaz” kavramı, Yunanca kökenli bir sözcük (Yun. *εξτασις*) olup, “kendinin dışına çıkmak” veya “kendinin ötesinde durmak” anlamına gelmektedir (Peters, 2004, s.94). Dasein geçmiş, şimdi ve gelecek ekstazlarının birliği olarak varolmasını sürdürür. Her bir ekstaz, kendini diğer ekstazlara doğru yönelir ve birbirleriyle var olurlar. Diğer bir deyişle bu üç zamansallık ekstazı, kendilerinin dışında zamansallaştıkları için hem “ekstatik” (İng. *ecstatical*, Alm. *Ekstatisch*) olarak ifade edilirler hem de meydana getirdikleri birlik sayesinde Dasein’i zamansal kılarlar. Heidegger’in deyişiyle her ekstaz, kendini açığa çıkaracağı ufka doğru bir “uzanım” (İng. *extension*, Alm. *Ausdehnung*) gösterir. Bu uzanımın zamansal birliği Dasein’in hem şimdi bağlamında düşmüşlüğüne hem geçmiş bağlamında “oldum-olasılık” halini hem de gelecek bağlamında anlamayı ve beklemeyi, kısacası onun bu dünyadaki olma şeklini mümkün kılmaktadır (Ökten, 2019, s.155-157). Şimdi zamansallık ekstazı kendinin dışına çıkarak varlığa, geçmiş zamansallık ekstazı kendinin dışına çıkarak geçmişe, gelecek zamansallık ekstazı ise yine kendinin dışına çıkarak geleceğe doğru uzanır (Soysal, 2018, s.24). Bu doğrultuda zamansallık bir bütün olarak, Dasein’in zaman içinde varolması demek değildir. Yani Dasein, zamanın çevrelediği bir kabın içinde yaşamamaktadır. Dasein, dünya-içinde (İng. *in the world*, Alm. *in der Welt*) zamansal yapıda varolur. Çünkü Dasein’in varolması, zamansaldır.

Dasein’in zamansal olarak varolması, benzer şekilde onun “tarihsel” (İng. *historical*, Alm. *Geschichtlich*) oluşunu da açıklar. Tıpkı zamansallıkta olduğu gibi “tarihsellikte”

(İng. *historicality*, Alm. *Geschichtlichkeit*) de Dasein, tarihin içinde değildir. Dasein, kendinden başka Dasein'ların içinde bulunduğu dünyaya gelmiş veya Heidegger'in deyişiyle "fırlatılmış" (İng. *thrownness*, Alm. *Geworfenheit*) haldedir ve yine bu dünyada diğer Dasein'larla "birlikte-varolur" (İng. *Being-with*, Alm. *Mitsein*). Dasein'in başkalarıyla birlikte oluşu, yine onun varoluşunun bir özelliğidir. Bu noktada Dasein dünyaya gelirken, başka Dasein'ların meydana getirdiği ve getirmekte olduğu ortama gelir. Doğduktan sonra da, bu ortamın kendisine sunduklarıyla ilerleme gösterir. Bu bakımdan Dasein'in varlığı, kökensel ve "kadersel" (İng. *fate*, Alm. *Schicksal*) bir tarihselliktir. Bu türden bir oluş, onun varoluşsal temel ontolojik yapısından doğar. Tarihsellik, Dasein'in bu dünyadaki bulunuşuyla ilgilidir. Heidegger'in burada dikkati çekmeye çalıştığı husus, Dasein'in tarih içindeki bulunuşundan dolayı zamansal olduğu değildir. Aksine Dasein, zamansal bir varoluşa sahip olduğu için, beraberinde tarihsel bir varoluş da gösterir (Heidegger, 1996, s.345). Bu anlamda tarihsel bir varoluşa sahip yalnızca, Dasein'in bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Dasein'in tarihsel oluşunun olanağının koşulu, yine Dasein'in zamansal oluşunda açığa çıkmaktadır.

Heidegger'in ortaya koyduğu zaman düşüncesi, yukarıda da açıklanmaya çalışıldığı üzere bizzat, insanın varolmasıyla alakalı olarak temel ontolojik soruşturma bağlamında ortaya çıkar. Bu nedenle "zaman" kavramı, insanın varoluşsal yapısına işaret eden "zamansallık" kavramıyla yeni bir anlam kazanır. Zaman, hem Dasein'in geçmiş zamansallığından gelecek zamansallığına doğru varolma olanağını gerçekleştiren hem de varoluşu gereği, hiçbir zaman uzak kalamayacağı ve kendisinden kaçamayacağı "ölüm" (İng. *death*, Alm. *Tod*) gerçeğine doğru onu yol aldırarak "yapıcı ve kurucu" çerçevede amaçsal bir var olma aracı olduğu söylenebilmektedir. Dasein'in zamansal oluşu, onun ölüm olgusuna rağmen kendi olma olanağını gerçekleştirebilmesinin önündeki en temel imkândır. Bu nedenle zamanın amaçsal anlamda araçsal oluşu, tam da Dasein'in zamansal oluşunda ortaya çıkmaktadır. Zamansallık, araçsal anlamdaki araçsallığın bir ürünü olan saatten başka bir anlam ifade ederek, tamamen "insanın varolması" manasında varlığı yapılandıran amaçsal araçsallığını kanıtlar nitelikte olduğu düşünülmektedir.

4. Sonuç

Zamanın varlığı ve neliği, bir bütün olarak bir sorunu ifade ediyor olmasına rağmen, felsefe tarihinde "zamanın neliği yani onun ne olduğu" meselesinin çok daha fazla tartışma konusu yapıldığı söylenebilmektedir. Çünkü zaman, özellikle de evrende var olduğu çok da inkâr edilemeyen devinim ve değişimden dolayı, bir şekilde var olup olmama soruşturması yerine nelik soruşturması dâhilinde ele alınmaktadır. Bunun neticesinde özellikle ontoloji temelli gerçekleştirilen incelemelerde zamanın öne çıkan en önemli özelliğinin, yapılandırıcı ve kurucu amaçsal bir araçsallık olduğu yönündedir. Felsefe tarihine bakıldığında, her ne kadar bambaşka dönemlerde yaşamış, birbirinden çok farklı düşünsel arka planlara sahip düşünürler olmalarına karşın, hem İlk Çağ filozoflarından Aristoteles'in hem de 20. yüzyıl yakın dönem filozoflarından Heidegger'in zaman görüşlerinde bu tarzda bir düşüncenin hâkim olduğu düşünülmektedir. Aristoteles'te zaman, oluş ve yok oluşa tabi olan duyulur

haldeki var olanların deviniminin ölçülmesini sağlayan kurucu bir araç olmasının yanında, yine duyulur halde var olanların bizzat doğasında (yapısal kategori) bulunan bir özellik olmasından dolayı, oluştan yok oluş sürecine kadar var olanın tam manasıyla değişimine imkân veren amaçsal bir araçsaldır. Zamanın amaçsal araçsallığı özellikle kendini en açık bir biçimde, duyulur halde var olanların olanak halinden kendi amacını içinde taşıyan duruma doğru ilerleyişi olan varoluş tarzlarındaki geçiş sürecinde gösterir. Devinim ve değişime tabi olan duyulur varolanlar kendi ereğini gerçekleştirmek için, yine kendi yapısının bir özelliği olan zamanın amaçsal misyonuyla birlikte yol almaktadır.

Farklı yönden de olsa, zamanın benzer şekilde özelliğine Heidegger'de de rastlanmaktadır. Heidegger'de zaman, bizzat insanın var olmasıyla ilişkili olarak onun "varolmasını" yapılandırıcı ve kurucu bir misyon gösterir. İnsan doğduğu andan itibaren, zorunlu ve değişmez bir şekilde ölüme doğru ilerlemeye başlar. Zaman, insanı doğumundan ölümüne kadar bütünüyle kuşatmaktadır. İnsan kendini gerçekleştirme imkânını da yine zaman sayesinde elde etmesinin yanında, onun için nihai bir son olan ve tüm insanların gelecekte ulaşacağı nokta olan ölümü de yine zaman aracılığıyla varlığında kurmakta ve yapılandırmaktadır. Ölüm olgusu ve bir gün ölünecek olması meselesi, insanın bu dünyaya gelmesiyle birlikte açığa çıkan en temel gerçeğini oluşturmaktadır.

İnsanın her güncülük yaşamı, her ne kadar bu gerçeğin üstünü örtmeye çalışsa da, insanın varoluşsal ve ontolojik yapısından bu gerçeği söküp atmak olanaklı değildir. İnsanın bir gün ölecek olmasının bilincinde olması, onun insan olmasının da birincil dayanağını oluşturmaktadır. İnsanın, insan olma olanağını gerçekleştirme sürecini yapılandıran ve kuran zaman, beraberinde onu insanın en temel gerçeği olan ölüme doğru ilerleten amaçsal bir araçsaldır. İnsan doğası gereği zamansal bir varlıktır ve tam da bu özelliğinden dolayı söz konusu olan "zamanın neliği" ancak, "yapıcı ve kurucu" amaçsal bir araçsallık düşüncesiyle anlaşılabilir olmaktadır (Saraçoğlu, 2021, s.205-206). Dolayısıyla hem Aristoteles'te hem de Heidegger'de zaman, başka şekillerde ilişkilendiriliyor olmasına rağmen, zamanın bizzat kendisinin sahip olduğu yapıcı ve kurucu misyon ile yine zamanın bu doğrultudaki amaçsal araçsallığının benzerlik taşıdığını vurgulamak gerekmektedir.

Zamanın nasıl amaçsal araçsallık gösterebileceği meselesinden hareketle, zaman yorumları irdelenen Aristoteles ve Heidegger'in ontoloji bağlamında ortaya koydukları görüşlerdeki farklılıklar elbette dikkate alınıp göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Yine zaman soruşturması açısından belirtmek gerekirse, Aristoteles'in tüm duyulur haldeki var olanlar üzerinden işaret ettiği ontolojik görüşü ile Heidegger'in özellikle varlık ve var olan ayrımı doğrultusunda varlık veya olmaklıkla ifadelendirilen "insanın varolmasının" şekillendirdiği ontolojik bakışın birbirinden farklı olduğu gerçeği açıktır. Fakat tüm bu farklılıklara rağmen zaman, gerek Heidegger gözüyle insanın varolması üzerinde, gerekse Aristoteles gözüyle oluş ve yok oluşa tabi duyulur halde var olanların nelik bakımından yapısal bir özelliği olması ve onların varoluş tarzlarını ortaya çıkaran süreç üzerinde, yapılandırıcı ve kurucu bir araç olduğunu gösterir. Dolayısıyla iki düşünürün zaman görüşlerinden yola çıkarak temellendirilmeye

çalışıldığı üzere zamanın, bu bağlamda amaçsal araçsallığının nasıl olanaklı olabileceği de gösterilmiş olmaktadır.

KAYNAKÇA

Aristotle (1906), *The Nicomachean Ethics*, (F. H. Peters, trans.), London: Kegan Paul Trench Trübner and Co.

Aristotle (1991), *On Generation and Corruption*,(H. Joachim, trans.), Oxford: Princeton University Press.

Aristotle (1991), *On The Heavens*, (L. Stocks, trans.), Oxford: Princeton University Press.

Aristoteles (1996). *Metafizik*, (Ahmet Arslan, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles (2002). *Kategoriler*, (Saffet Babür, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.

Aristoteles (2012). *Fizik*, (Saffet Babür, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Birx, H. James (2004). *Encyclopedia of Time*, California: Sage Publications.

Bunch, Bryan and Hellemans, Alexander (2004). *The History of Science and Technology*, Boston: Houghton Mifflin Company.

Burnet, John (1950). *Greek Philosophy*, London: Macmillan and Co..

Çelgin, Güler (2011). *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hanks, Patrick and Sinclair, John (1994). *English Language Dictionary*, London: Harper Collins Publishers.

Heidegger, Martin (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*, (Albert Hofstadter, trans.). Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger (1996), *Being and Time*, (Joan Stambaugh, Trans.) New York: State University Press.

Heidegger (1992), *The Concept of Time*, (William McNeill, trans.), New Jersey: Wiley Blackwell.

Heidegger (2009), *Metafizik Nedir?*, (Yusuf Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Heidegger (2014), *Metafiziğe Giriş*, (Mesut Keskin, Çev.) İstanbul: Avesta Yayınları.

- Heidegger (2019), *Nedenin Neliği*, (Saffet Babür, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Horkheimer, Max (2016). *Akıl Tutulması*, (Orhan Koçak, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2009). *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2016). *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Laertios, Diogenes (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Candan Şentuna, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ökten, Kaan H. (2019). *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Özcan, Muttalip (2016). *Aristoteles*, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Hakkı Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon (2001). *Timaios*, (Erol Güney ve Lütfi Ay, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Saraçoğlu, Ece (2021). *Felsefede Zamanın Araçsal Anlamının İrdelenmesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Maltepe Üniversitesi, Türkiye.
- Scheler, Max (2012). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (Harun Tepe, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Soysal, Ahmet (2018). *Heidegger'de Zaman Üzerine*, İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Shaw, Ian (2004). *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press.
- Warren, Helen (1998). *Oxford English Dictionary*, New York: Oxford University Press.